

Plantas y territorio en los sistemas tradicionales de salud en Colombia

Contribuciones de la biodiversidad al bienestar humano y la autonomía



Uldarico Matapí Yucuna, Iván Meléndez Santacruz, Manuel Pérez Salinas,
Cándida García Moreno, Rubén Rodríguez Gómez, Gustavo Martínez

Carlos Alberto Vásquez Londoño y Sebastián Restrepo Calle (Compiladores)

Plantas y territorio en los sistemas tradicionales de salud en Colombia

Contribuciones de la biodiversidad al bienestar humano y la autonomía

Uldarico Matapí Yucuna, Iván Meléndez Santacruz, Manuel Pérez Salinas, Cándida García Moreno, Rubén Rodríguez Gómez, Gustavo Martínez

Carlos Alberto Vásquez Londoño y Sebastián Restrepo Calle (Compiladores)



© Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt 2013

Todos los derechos reservados. Se autoriza la reproducción y difusión de material contenido en este documento para fines educativos u otros fines no comerciales sin previa autorización de los titulares de los derechos de autor, siempre que se cite claramente la fuente.

Se prohíbe la reproducción de este documento para fines comerciales.

Contribución IAvH 482

Autores

Uldarico Matapí Yucuna
Iván Meléndez Santacruz
Manuel Pérez Salinas
Cándida García Moreno
Rubén Rodríguez Gómez
Gustavo Martínez

Compiladores

Carlos Alberto Vásquez Londoño
Sebastián Restrepo Calle

Revisión técnica

Carlos Tapia

Fotografías

Carlos Alberto Vásquez Londoño, Mariajosé Cabrera Andrade
y Sebastián Restrepo Calle

Diseño editorial

John Khatib / Carlos González (ediprint.com.co)

Impresión

Ediprint Ltda.

ISBN: 978-958-8343-84-6

Primera edición, 2013: 1000 ejemplares

Impreso en Bogotá, D. C., Colombia

Documento preparado en el Instituto de Investigación
de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt

CITACIÓN SUGERIDA: Vásquez, C. A.; Matapí, U.; Meléndez I.; Pérez, M.; García C.; Rodríguez R.; Martínez, G. y Restrepo S. 2013. Plantas y territorio en los sistemas tradicionales de salud en Colombia; contribuciones de la biodiversidad al bienestar humano y la autonomía. Instituto de Investigaciones de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt. 192p.

PALABRAS CLAVE: plantas medicinales, territorio, conocimiento tradicional, sistemas de salud, indígenas, afrodescendientes, campesinos.



Brigitte L.G. Baptiste Ballera
Directora General



Plantas y territorio en los sistemas tradicionales de salud en Colombia: Contribuciones de la biodiversidad al bienestar humano y la autonomía / Compilado por Carlos Alberto Vásquez Londoño y Sebastián Restrepo Calle; Uldarico Matapí Yucuna, [et. al]-- Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, 2013.

192 p.: il., col.; 22 x 21 cm.

Incluye bibliografía, mapas, tablas y lista de especies

ISBN 978-958-8343-84-6

1. PLANTAS MEDICINALES. 2. BOTÁNICA MÉDICA-COLOMBIA. 3. CONOCIMIENTO TRADICIONAL – COLOMBIA. 4. MEDICINA TRADICIONAL – COLOMBIA. 5. POBLACIÓN INDÍGENA – COLOMBIA. 6. POLÍTICA DE SALUD – COLOMBIA. 7. POLÍTICA MÉDICACOLOMBIA. I. Matapí Yucuna, Uldarico. II. Meléndez Santacruz, Iván. III. Pérez Salinas, Manuel. IV. García Moreno, Cándida. V. Rodríguez Gómez, Ruben. VI. Martínez, Gustavo. VII. Vásquez, Carlos, comp. VIII. Restrepo, Sebastián, comp. IX. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt.

CDD: 581.634 Ed. 21

Número de contribución: 482



Presentación

El Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt tiene por misión “promover, coordinar y realizar investigación que contribuya al conocimiento, la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad como un factor de desarrollo y bienestar de la población colombiana”. Su labor se enmarca en el cumplimiento del Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB) -firmado por Colombia en la Cumbre de Río de Janeiro en 1992 y ratificado por la Ley 165 de 1994- que tiene como pilares fundamentales a la conservación, el uso sostenible de la biodiversidad y la distribución justa y equitativa de los beneficios que se deriven de su utilización. Es así como la principal tarea del Instituto es la de generar y promover la producción de conocimiento útil para la gestión de la biodiversidad, entendiendo este concepto como la toma de decisiones orientadas hacia estados acordes con su uso y valoración social.

En su labor el Instituto atiende los lineamientos de la nueva política de Gestión Integral de la Biodiversidad y de los Servicios Ecosistémicos (PNGIBSE), que reconoce la biodiversidad como base del bienestar de la sociedad colombiana, razón por la que sus dimensiones humanas deben resaltarse y ser abordadas en profundidad. De esta manera la biodiversidad se constituye en un objeto de gestión que está definido por la articulación dinámica entre las dimensiones sociales y ecológicas. Lo anterior no solo se deriva de cambios recientes en los enfoques conceptuales o en los paradigmas teóricos alrededor del manejo y conservación de la diversidad biológica, sino del hecho de que la investigación se enfrenta crecientemente a claras evidencias de que los sistemas físico-bióticos y los sociales no solo comparten características funcionales, sino que se constituyen el uno al otro.

En su trabajo de promoción del conocimiento sobre la biodiversidad, el Instituto ha desarrollado enfoques y proyectos que dan cuenta de las formas de apropiación social y transformación

de los ecosistemas y de las especies de flora y fauna que los habitan. Trabajos relacionados con el uso de plantas para fines alimenticios y de salud se suman a una rica tradición investigativa que en el país ha sido desarrollada por entidades académicas y especialistas en diferentes contextos ecológicos y culturales. Sin embargo, la integración de dichos conocimientos en procesos de toma de decisiones es todavía incipiente. Aspectos sociales, institucionales y de políticas deben ser reconsiderados para enfrentar los grandes desafíos que tenemos los colombianos en la tarea de hacer efectiva la gestión de nuestra diversidad florística, reconociendo que los sistemas de conocimiento y las prácticas asociadas son un elemento central en la estructuración de las relaciones de comunidades étnicas y campesinas con sus territorios. Una tarea así es vital para entender el valor de nuestra biota como un patrimonio fundamental que, lejos de ser considerado como una promesa para el futuro, debe ser valorado como una realidad que se expresa y renueva permanentemente en los medios de subsistencia de los habitantes rurales. Reconocer el valor de las plantas como fuente de vida y soporte de prácticas propias de salud, más allá de una mirada utilitarista, de su simple “valor médico” o de su potencial “valor económico”, es una ruta necesaria de cara a las urgencias reales de construir condiciones de paz, convivencia, bienestar y justicia social en nuestro país.

En esta publicación se recogen aportes de un trabajo que durante más de tres años ha pretendido repensar el valor de nuestras plantas como fuente de bienestar humano. Los temas y casos aquí expuestos son solo una muestra de las posibilidades que se abren para profundizar la comprensión de las relaciones que nuestras comunidades étnicas y campesinas establecen con sus territorios y, específicamente, en la constitución de sus sistemas médicos locales. Se presenta información que contribuye a una “relectura” de nuestra relación como sociedad con las plantas, al tiempo que se desarrollan reflexiones que aportan a la consolidación de modelos de gestión de la biodiversidad en contextos territoriales y culturales específicos. Las reflexiones y recomendaciones que aquí se plantean son solo un insumo en una discusión que apenas inicia. Se espera que los aportes consignados en esta contribución sirvan de contexto para potencializar los alcances de la Estrategia Nacional para la Conservación de las Plantas, liderada por el Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt.

Brigitte L.G. Baptiste

Directora General, Instituto de Investigación
de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt

Agradecimientos

Se agradece de manera especial a las personas que hicieron posible este trabajo, entre estos los sabedores locales gunadule Evaristo González, Jorge Andrés Peláez, Iván Meléndez Santacruz, Félix Arteaga, José David Castrillón, Jesús Flórez, Brunildo Martínez, Octavio Bolívar, Andriilio Ángel, Manuel Santacruz, Rodrigo Medina, Darío Campillo, Eulencio Martínez, Luis Ángel Rodríguez, Eutiquio Jaramillo, Nicolás González, Alberto Medina, Lorenzo Medina, Horacio Peláez y William Medina. Se agradece también a los concedores de Nuquí, Chocó Emigdo González, Claudia Cirila Perea, Leonel Hernández, Cruz Dorila Valencia, Ruth Moreno, Luz Enith Moreno, Merlon Lerma, Rosario Mosquera, María Dominga Mosquera, Eustaquia Largacha, María Noris Valencia, Betty López, Luz Nidia Moreno, Marcelina Moreno, Digna García, Martina Dávila Caicedo, Carmelina Prethel, Berta Norilia Mosquera, Nancy Asprilla Palacio, Inés Valencia, Yobanis López, Jorge Enrique Murillo, Ana de Jesús Pérez, Sixta Bonilla, Saturnina González, Manuel Rodríguez Salas, Dolores Martínez, Mery Riasco, Fermina Abadía, Ubaldina Moreno y Antonio Valencia. Se expresa un especial agradecimiento a los sabedores locales de Palenque San Basilio, Francisco Cañate, Juan Villegas, Ambrosio Herrera, Encarnación Padilla, Rosalina Cañate, Adriana Márquez, Basilio Pérez, Rafael Cassiani, Pedro Cáceres, Evaristo Márquez, Rosalío Salgado, Alejandro Padilla y Fredman Herazo. También se agradece la importante participación de los concedores del páramo Rabanal María Francisca González, María Helena Betancour, Flor Alba Parra, Heladio Pedraza, Paulina López, José del Carmen Pedraza, Carmen Libia López, María Victoria Páez y Manuel Avendaño. Se agradece al Cabildo Local de la comunidad gunadule de Caimán Nuevo en Necoclí, a la Organización Indígena de Antioquia, al Consejo Comunitario General de Nuquí Los Riscuales, al Consejo Comunitario Kankamaná y a las demás personas e instituciones que permitieron la realización de esta labor.

Introducción

En los sistemas tradicionales de salud se construyen variadas dinámicas de articulación entre la biodiversidad, el territorio y la cultura, las cuales se enlazan proyectando panoramas conceptuales complejos, que por milenios han mantenido y recuperado el *Buen vivir* del ser humano en su entorno. Las plantas medicinales han sido asumidas por diferentes sociedades como elementos de la naturaleza que ofrecen salud, y que a su vez, posibilitan discursos y prácticas de reciprocidad entre los sistemas ecológicos y los sistemas sociales. No obstante, en épocas recientes se ha desestimado el papel de las plantas medicinales y de su uso tradicional por parte de las comunidades locales, predominando más las investigaciones y esquemas de aprovechamiento dirigidos a la obtención de medicamentos de origen vegetal o de síntesis química; enfoque que puede ayudar a la solución de algunos problemas de salud de unos muy pocos sectores de la sociedad. Un enfoque que en muchos casos propicia que el ser humano se sienta cada vez más desvinculado de la naturaleza y de su identidad cultural. Por tanto se considera necesario explorar y visibilizar otras narrativas alrededor del uso de las plantas medicinales, relevando el entendimiento y revitalización de la significación territorial, cultural y social de esta vegetación en los sistemas tradicionales de salud indígenas, afrodescendientes y campesinos de Colombia.

La publicación se inscribe en el proceso de investigación del Instituto Alexander von Humboldt, y de su Programa de Dimensiones Socioeconómicas de la Conservación y el Uso de la Biodiversidad alrededor de los usos y el aprovechamiento de la biodiversidad, particularmente alrededor de las contribuciones de la biodiversidad al bienestar humano. El texto es una síntesis de los resultados obtenidos mediante cinco estudios de caso realizados con comunidades indígenas gunadule de la costa Caribe y upichía (matapí) de la Amazonia, afrodescendientes

de Nuquí en el Pacífico chocoano y del Palenque San Basilio en el departamento de Bolívar, y campesinos del páramo Rabanal en el Altiplano Cundiboyacense; comunidades con quienes previamente se acordaron las actividades y se elaboró un consentimiento informado para el desarrollo de esta experiencia.

Los indígenas gunadule de Caimán Nuevo habitan en el resguardo Ibgigundiwala (río de Guaduas), ubicado entre los municipios de Necoclí y Turbo, en la región caribeña conocida como Urabá antioqueño; preservan su cosmovisión, estructura social y lengua originaria, perteneciente a la familia lingüística Chibcha (Arango y Sánchez 2004). El resguardo Ibgigundiwala tiene 9.459 hectáreas y alberga aproximadamente a 1.418 personas; la anterior colonización y deforestación de estas tierras para el establecimiento de pastizales y monocultivos alteró intensamente este ecosistema, proceso que viene siendo revertido hace más de cuarenta años con la recuperación de este territorio por el pueblo gunadule y que incluye actividades de restauración ecológica liderada por los inaduledi o conocedores de plantas medicinales siguiendo pautas tradicionales de conservación (Organización Indígena de Antioquia y Corpourabá 2002).

Los indígenas upichía (matapí) habitan la parte alta de la cuenca del río Mirití-Apaporis al sur del departamento del Amazonas, área en la que actualmente conviven con indígenas yukuna, carijona, kubeo, makuna, tanimuka y miraña, conformando el Complejo Cultural Territorial del Mirití-Apaporis (Arango y Sánchez 2004). Los upichía (matapí) han sido afectados desde la política misional y comercial del siglo XVII, como también a principio del siglo pasado por la industria cauchera y actualmente por el conflicto armado, el narcotráfico y el desplazamiento forzado. Todos estos factores han influido en la marcada reducción poblacional de este grupo y en la adopción de la lengua de sus aliados ancestrales, los yukuna. Arango y Sánchez (2004) estiman que hace ocho años su población estaba compuesta por 220 personas y que pocos aún conservan el uso de la lengua matapí, perteneciente a la familia lingüística tukano oriental y base para la recreación de un sistema complejo de pensamiento socioecológico.

Palenque San Basilio es una comunidad fundada en el siglo XVII por afrodescendientes que huyeron de la esclavitud liderados por Benkos Biohó, guerrero de Guinea-Bissau que con otros palenqueros intimidó a los pobladores de Cartagena hasta lograr la expedición de una cédula en la que se declaró la libertad y la propiedad del territorio que en ese entonces habitaban (Friedemann y Patiño 1983, Arrazola 2003 y Navarrete 2008). Actualmente Palenque San Basilio es un corregimiento del municipio de Mahates, al norte del departamento de Bolívar, 45 kilómetros al suroriente de Cartagena, a unos 100 metros de altitud en un valle formado por los Montes de María (Mogollón 1992 y Cassiani *et al.* 2008). Palenque hoy en día conserva su len-

gua criolla de raíces africanas, portuguesas y españolas; según el censo realizado por el Dane en 2005 en Palenque habitan 2.843 personas dedicadas principalmente a actividades agropecuarias, a la pesca, elaboración de dulces, artesanías y otras ocupaciones (Cassiani *et al.* 2008).

Por su parte, las comunidades afrocolombianas de Nuquí habitan hace aproximadamente dos siglos el golfo de Tribugá sobre el Pacífico chocoano, una década atrás lograron la titulación colectiva de 31.469 hectáreas, ecosistemas de selvas, manglares y zonas costeras, particularmente frágiles y que hasta hoy se encuentran relativamente bien conservados, esto debido en gran parte a factores como la valoración tradicional de la naturaleza por los 3.375 afrocolombianos que allí residen, y a las condiciones climáticas y el aislamiento geográfico (Consejo Comunitario General Los Riscales 2006).

Las veredas campesinas Matanegra en Ventaquemada, Boyacá, y Tibita el Carmen en Lenguaque, Cundinamarca, se ubican en el páramo de Rabanal, que según Espitia (2010) se encuentra entre 2.690 y 3.500 metros de altitud; y cuenta con una extensión de 17.567 hectáreas. El páramo de Rabanal es una importante fuente de agua para diez municipios circundantes ubicados en los departamentos de Cundinamarca y Boyacá. En la actualidad, este lugar es extensamente explotado por la minería de carbón, monocultivos de papa y ganadería, factores que obstaculizan la conservación de este ecosistema estratégico.

El trabajo que aquí se presenta contó con la participación de un total de 101 practicantes de medicina tradicional, entre estos hierbateros, parteras y otras modalidades propias de cada cultura. Entre los upichía (matapí) el conocimiento especializado de las plantas medicinales es exclusivo de una sola persona denominada lawichu'ra'aru, por lo que para este caso se tuvo un solo participante; entre los gunadule se contó con ocho hombres inaduledi o expertos en plantas medicinales y seis mujeres parteras; con 12 hombres y nueve mujeres campesinos del páramo Rabanal señalados como expertos en el tema; como también 15 hombres y dos mujeres afrodescendientes del Palenque San Basilio, y 39 mujeres y 12 hombres afrocolombianos de Nuquí, Chocó. Se realizaron entrevistas y recorridos etnobotánicos para indagar sobre las relaciones entre plantas medicinales, sistemas tradicionales de salud y manejo del territorio; se recolectó información tanto de forma abierta y descriptiva como también mediante entrevistas semiestructuradas. La información que aquí se presenta es uno de los resultados obtenidos en un proyecto de largo aliento sobre la importancia de las plantas medicinales en la construcción de sistemas locales de salud y el manejo del territorio, que ha tenido como base el desarrollo de análisis cualitativos sobre el uso plantas medicinales, el territorio y los sistemas tradicionales de salud.

En el primer capítulo de este texto se hace un análisis desde los estudios de caso, en referencia con el significado y funcionalidad del territorio para los sistemas tradicionales de salud indígenas, afrodescendientes y campesinos en Colombia. En el segundo capítulo se explica cómo para estos pueblos el territorio y la biodiversidad contribuyen a la concepción del cuerpo y aportan al bienestar humano mediante la preservación de la salud durante las diferentes etapas del ciclo vital. En el tercer capítulo se examinan conceptos locales sobre la enfermedad y se analizan diferentes problemas de salud clasificados desde los sistemas tradicionales de salud indígenas, afrodescendientes y campesinos. En el cuarto capítulo se describen características generales de los representantes de estos sistemas de salud y se explican las diferentes dinámicas empleadas para la transmisión de saberes. Finalmente, se enuncian las conclusiones y recomendaciones que se considera pueden contribuir al conocimiento y a la toma de decisiones en relación con las plantas medicinales y la gestión del territorio en los sistemas tradicionales de salud.

En síntesis, este libro presenta una perspectiva general de trabajo alrededor del rol que tienen las plantas medicinales y sus usos tradicionales en los procesos de conformación territorial y de territorialidades; propone un lugar de encuentro entre saberes, disciplinas, abordajes metodológicos y motivaciones sociales que invita a situar las discusiones sobre el uso y la conservación de la biodiversidad, el bienestar humano y el territorio en contextos complejos que reconocen los intensos y variados vínculos que caracterizan las identidades y el funcionamiento de los sistemas socioecológicos. Se espera que este texto sea una contribución al pensamiento y a la acción colaborativa sobre la gestión y el uso de la biodiversidad en Colombia, que visibilice el rol de los saberes locales como base y fundamento de territorios concebidos para la vida.

Tabla de contenido

12 / **Capítulo 1 - Pensamiento y territorio**

13 / **Territorio, base de la existencia**

- 13 / Vida, pensamiento en el paisaje
- 15 / Cosmos, naturaleza e inmaterialidad
- 19 / Sitios sagrados
- 22 / Lugares del frío al calor
- 23 / El tiempo
- 26 / Fenómenos naturales

27 / **Territorio, unidades en el paisaje**

- 28 / Cimas, rocas entre cielo y tierra
- 30 / Sabanas, planicies de origen
- 32 / Bosques y selvas
- 41 / Rastrojo, transición y rotación
- 46 / Zonas de cultivo
- 51 / Humedales
- 55 / Aguas del nacimiento al mar

60 / **Capítulo 2 - Humanidad**

61 / **Condiciones para la vida**

- 61 / Espíritu, inteligencia
- 65 / Energía, deficiencia y exceso
- 68 / Cuerpo
- 71 / Alimentación

75 / **Ciclo vital**

- 75 / Gestación
- 85 / Parto
- 90 / Posparto
- 94 / Recién nacido
- 99 / Niñez
- 105 / Juventud
- 108 / Adulthood

110 / Senectud

112 / Muerte

114 / **Capítulo 3 - Enfermedad**

115 / Enfermedad, desequilibrio ecológico

118 / Enfermedad y ley de origen

125 / Enfermedad, colores e inframundo

126 / Visiones que despojan la vitalidad

129 / Enfermedades transferidas por otros con o sin voluntad

131 / Trastornos de la sangre y la circulación

133 / Afecciones de la cabeza

135 / Cabellos enfermos

136 / Problemas visuales

138 / Alteraciones auditivas

139 / Padecimientos de la nariz

141 / Enfermedades de la boca y los dientes

143 / Molestias de la garganta

144 / Perturbaciones pulmonares

146 / Enfermedades del corazón

148 / Molestias del hígado y el páncreas

152 / Desarreglos digestivos

155 / Anomalías urinarias

157 / Indisposiciones reproductivas

159 / Males de la locomoción

160 / Problemas de la piel

162 / Animales y plantas que enferman

164 / **Capítulo 4 - Medicinas**

165 / Medicina ancestral y por palabras

173 / Conocedores de plantas medicinales

178 / Atención a la mujer

180 / Sobanderos

181 / Transmisión de saberes en la medicina tradicional

187 / **A manera de conclusión**

190 / **Referencias**



Capítulo 1

Pensamiento y territorio

Territorio, base de la existencia

Existen vínculos directos entre las condiciones de salud y enfermedad de las comunidades locales, su pensamiento y las prácticas de manejo del territorio. Tales relaciones se expresan en la construcción de categorías ontológicas que, mediadas por el aprendizaje, explican la existencia de fenómenos, comportamientos y formas de interacción con el territorio. Percepciones sobre la vida y el pensamiento, el tiempo y la temperatura, las concepciones de cosmos, naturaleza e inmaterialidad, miradas de lo sagrado, y explicaciones sobre los fenómenos naturales, entre otros, son factores que influyen en la definición de espacios de uso con expresiones concretas en el paisaje. A continuación se presenta un análisis descriptivo de los factores que conforman al territorio como un escenario vital sobre el que diferentes grupos humanos construyen las bases de su bienestar; en este caso las condiciones de salud y de enfermedad, y sus sistemas médicos locales.

Vida, pensamiento en el paisaje

Para el pueblo upichía (matapí), i ma kaje o vida es la materialización del pechuji o pensamiento de los karpulakena o creadores, “*vida que comienza y encuentra su fin en la eternidad*”; existencia que para este pueblo amazónico tiene como objeto “*la purificación del mundo*”, considerándose misión de los seres vivos el ayudar al planeta a cumplir su equilibrio. Desde la cosmovisión de este grupo indígena, para mantener la vida el pechuji debe materializarse en el cuerpo durante kerato kajo o vida terrenal, llegando a habitar este mundo, el cual es concebido como un obstáculo en el que se sufre una serie de dificultades; restricciones que fundamentan normas culturales de cuyo cumplimiento depende “*la purificación del mundo*” y también la salud. Se piensa además que cuando un ser nace tiene un ciclo de vida predestinado por los karpulakena, así como un momento específico para morir; cuando se muere el cuerpo, “*la vida, que es la conciencia, la mente de los karpulakena, sigue a la eternidad, pero purificando los fenómenos del espacio*”. Para los uitoto, desde la nada las palabras dieron origen a mooma o creador, el que es concebido a su vez como “*la palabra*”, de la que luego se formó “*aquello que había soñado*”, la tierra (Preuss 1994). Entre los kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta, se

considera que la naturaleza es una proyección del pensamiento personal y social, en la cual el universo, la tierra, los astros, los fenómenos atmosféricos, los animales, las plantas, los minerales y los humanos, conforman una familia de seres animados que descienden de tuxe y dáke, padre y madre (Reichel-Dolmatoff 1996).

Según Aiban Waigua (2011), para el pueblo gunadule, al inicio todo era oscuro, de anmar burbagan o *“nuestras propias imágenes o espíritus”* se originó la vida, los creadores baddummad o padre y nandummad o madre luego encendieron el sol, la luna y las estrellas, luego *“irradiaron”* la tierra, dejando en ella rastro de su presencia. Entre los upichía (matapí), i ma kaje es la esencia de todo lo que existe en el planeta, en este sentido, las personas no son diferentes a la tierra, pues todas las energías que componen el espacio, la tierra y la naturaleza, son las energías que posibilitan la vida a los seres humanos, son *“la luz que mueve la vida”*. En la tradición de este pueblo, el agua tiene vida y es concebida como una esencia muy filtrada de la energía del espacio, relación en la que la energía del espacio fluye mezclada con el agua, y a su vez, el espacio también se fusiona con la energía del agua; de esta manera, cada lugar se combina con la energía del agua. El aire tiene la esencia de la energía de la tierra, del agua y de todo lo que se ve, permite la respiración y la vida. El mundo antes de materializarse era fuego, fuego que hace parte de la vida y que no se apaga al ser mantenido por la tierra y el espacio; se entiende que la energía del fuego está en todas partes, por eso todo se quema, se agota.

Los afrodescendientes de Palenque San Basilio piensan que la vida nace constantemente de la muerte y viceversa, transformaciones en las que intervienen el calor, el aire y el frío, representado este último por el agua. El espíritu es concebido como el aire que con el primer y último aliento, habita y abandona el cuerpo, delimitando con su fluir el tiempo de permanencia en la tierra para cada ser, como se explica a continuación: *“comenzamos de calor, aire y frío, el espíritu es el aire, si no entra aire ya salió el espíritu, desde que uno nace ya sabe cuándo va a morir, eso está marcado por el aire, porque el aire es el que tuvo esa fuerza para llegar a vivir cincuenta o sesenta años, tiene que morir con la misma edad, nadie quiere morir pero el aumento viene de la muerte, de ahí nace todo, de la muerte nace la vida”*.

En la medicina tradicional indígena del suroccidente colombiano se considera que tanto los humanos, como otros animales, plantas, ríos, montañas, páramos, lagunas y astros tienen vida o espíritu, y se relacionan a través de la energía que cada uno tiene (Arbeláez 1999). Para los nasa todo lo vivo es una proyección de una energía inicialmente llamada ksyaw, al formarse el mundo esta energía genésica adquiere presencia y se denomina tay, la cual circula en el cosmos y en el cuerpo humano de arriba-abajo-arriba y de derecha-izquierda-derecha; el equilibrio de

esta energía *tay* garantiza la armonía de la naturaleza, y a su vez, el balance del *tay* depende de una adecuada relación individual y social en el entorno (Portela 2002). Entre los emberá dóbida del Chocó se considera que todo en la naturaleza tiene *jai* o espíritu y *shi mía* o poder, éstos últimos se desequilibran con la depredación de los ecosistemas, desencadenando fenómenos naturales como crecientes, borrascas, terremotos y otras catástrofes que pueden ser prevenidas y controladas por el manejo de los *shi mía* por el *jaibaná* o médico tradicional (Achito 1996).

Cosmos, naturaleza e inmaterialidad

Para los upichía (matapí) también hay vida inmaterial, como los *karipulakena* o creadores, los dueños espirituales y los dueños sobrenaturales. Las personas se relacionan con estos seres, porque ellos proveen la energía que posibilita la existencia a humanos, plantas, animales y demás seres vivos. En el pensamiento de este grupo amazónico, además de la tierra se describe un mundo subterráneo habitado por dueños sobrenaturales, el cual es conocido como “*mundo interno*”. Solo el *lawichu’ra’aru* o médico ancestral upichía (matapí) puede decidir visitar el submundo, las demás personas no lo hacen a voluntad; entre los seres que allí habitan se encuentran los *ipuré jimaruna*, similares a los *chimbilacos* ya que cuelgan como ellos, también viven allí los *ipuré minanaá* o dueños de los cerros, así como *chachamani* y *yerana*, otros dueños sobrenaturales, además de *chu wina* o duendes y *machakana* o enanos humanoides, entre otros seres. Estos dueños del submundo están unidos a los dueños sobrenaturales de este mundo, sin embargo, “*no se mezclan, solo se apoyan*”; pueden compartir energías para llevarlas al mundo del otro, situación que ocurre por ejemplo cuando desaparecen algunas especies del planeta, que se piensa permanecen abajo. Los upichía (matapí) consideran que los seres del submundo pueden subir a esta superficie, al igual que los *payomi* o dueños del agua, que son seres de rasgos humanoides, sin cabello, con ojos de pescado y que transitan por senderos acuáticos conocidos también por los *lawichu’ra’aru na*; se reconoce como dueños acuáticos a los *piyutena* o boas y a los *bujeos* o delfines, atribuyéndose a estos últimos la capacidad de subir a este mundo para enloquecer, causar fiebre y retener algunas personas bajo el agua. Los dueños sobrenaturales del submundo y del agua, así como los dueños espirituales, sobrenaturales y naturales de este mundo, se afirma, pueden causar enfermedad a los seres humanos que abusan de la naturaleza. Para los upichía (matapí) el supramundo es habitado por seres espirituales, que no descienden a este nivel y que desde arriba controlan las demás capas del cosmos; los dueños sobrenaturales de este mundo comunican a los dueños espirituales del supramundo las fallas humanas, desencadenando castigos que pueden causar la muerte de manera fulminante.

Para los gunadule “los cosmos” están compuestos por varias capas inferiores y superiores a este mundo. En los niveles subyacentes habitan seres que pueden enfermar las personas que desacatan normas culturales, como ocurre a quienes dejan basura en esta superficie, cuando mueren su espíritu es atacado por hormigas procedentes de truana bili o primera capa bajo la tierra. En turuana bili habita el rey de las hormigas, quien puede recibir los nombres Machianiginia, Igliginia o Puruiliginia. Se considera que este ser tiene la capacidad de aliviar el dolor que presentan las mujeres con posibilidad de abortar, esto a través de un preparado compuesto por tierra del nido de hormigas arrieras y algunas plantas medicinales. En la segunda y tercera capa bajo este mundo habitan las madres espirituales de las aves y de otros animales que han muerto. En la cuarta capa subterránea, existe un río de doble flujo conocido como ubigundiwal, por donde transita el burba o espíritu del corazón de los muertos, considerándose un camino hacia la morada de baddummad o padre creador; las ramas de este afluente son concebidas como “*cementerios*” en los que subsiste “*en comunidad*”, el burba de los huesos, la sangre y el pelo de las personas que han fallecido. En las orillas de este río habitan aves como alcatraces y cigüeñas, que reclaman a las personas en su tránsito de muerte por incumplir las obligaciones humanas para con la naturaleza, “*dicen que no se puede mirar ni gritar, porque se queda ahí cuando va subiendo*”. En las capas más inferiores, como la quinta, sexta y séptima bajo este suelo, habitan animales, algunos grandes, que cuando ascienden a este mundo causan enfermedades muy graves o incluso la muerte.

Según Ochoa y Peláez (1995) el cosmos para los gunadule está conformado por mundos sucesivos, siendo la capa subyacente a este nivel habitada por el rey de las hormigas, y las subsiguientes por reyes de las enfermedades, padecimientos que ocurren cuando el burba o espíritu de una persona es enviado al inframundo, siendo dolencias más graves cuanto más profundo sea el descenso; la recuperación del burba es posible con cantos terapéuticos y sahumerios de cacao y ají, si este espíritu no ha llegado más allá de la cuarta capa, para su prevención los gunadule acostumbran hacer diseños geométricos en molas, canastos, sombreros y otros tejidos, que cumplen el papel de protección. De acuerdo con Casas y Alcaraz (2003), entre los gunadule el cosmos está conformado por doce capas, cuatro superiores a este mundo y siete inferiores, habitadas por dioses, deidades, reyes y espíritus de la enfermedad; la octava capa o este mundo es habitado por la naturaleza y diversos espíritus benignos y malignos, éstos últimos llamados boni y considerados causantes de enfermedad. De acuerdo con estos autores, en la historia de origen gunadule, baddummad percibió que en este mundo había muchos boni o espíritus causantes de enfermedad, por lo que les dio su lugar en la quinta capa inferior llamada ikwakunapilli; y para proteger a los humanos de estos seres, creó cuatro sitios sagrados o galumal para albergar espíritus protectores llamados nakkurusmal.

Para los kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta el universo está conformado por nueve mundos escalonados, que se relacionan con los nueve meses de gestación; arriba de este mundo se encuentran cuatro capas atribuidas al sol y consideradas “*tierras buenas*”, mientras que las cuatro capas de abajo se piensa son “*tierras malas*”; cada una de las nueve tierras tiene madre, sol, luna, estrellas y habitantes gigantes en el supramundo y enanos en el subsuelo (Reichel-Dolmatoff 1996). Entre los u’wa se considera que en tiempos originarios existían dos mundos de cuya unión surge esta atmósfera, el mundo de arriba, asociado a los colores blanco y amarillo, a la luz, al pensamiento, a lo alto, lo seco, las cimas de las montañas, a lo masculino y al viento frío; mientras que el mundo de abajo se relaciona con el rojo y el azul, con la oscuridad, el vacío, lo húmedo, lo femenino, la sangre y el fuego (Osborn 1995). Según esta autora, para los u’wa por cada color existe una “*casa*”, esfera o mundo, siendo estos atravesados en diferentes direcciones por el sol, la luna y las constelaciones; al mundo rojo corresponden las tierras bajas, las llanuras, el mar, el solsticio de verano, deidades como kaba u oscuridad y yaya o “*hambre-vacío*”; al mundo azul se asocian las laderas de las montañas, el equinoccio de septiembre y thithira o deidad del alucinógeno aya; con el mundo amarillo se relacionan las cuchillas de tierras altas, la frescura, las lagunas, el equinoccio de marzo y raiya o deidad femenina de la riqueza; y al mundo blanco se adjudica la nieve, el solsticio de invierno, thira o deidad de la luz y la inmortalidad. Para este grupo indígena cada esfera de color es transitada por deidades, siendo el mundo de arriba trasegado por las rutas de seres solares y las estrellas, mientras que el mundo de abajo es surcado por rutas acuáticas y ríos; en estos caminos, provenientes todos de las lagunas, existen kerata o puertas por donde ingresan energías benéficas y malélicas a este mundo, accesos que deben ser abiertos o cerrados por el bita wedhaiya u’wa o médico ancestral con el uso de plantas psicotrópicas (Osborn 1995). Para los tanimuka de la Amazonia el universo es un gran cono con trece niveles circulares superpuestos, capas sostenidas por una boa que se enrolla en su base alrededor del fuego que calienta el cosmos; cada uno de estos mundos es habitado por seres sobrenaturales, de los seis mundos de arriba viene el pensamiento y de los seis mundos de abajo, lo femenino, la naturaleza (Von Hildebrand 1987, citado por Uribe 2004).

Para los nasa el territorio está compuesto por tres mundos o casas, en e:ka: yat o “*mundo o casa que está muy arriba*” habitan el sol, la luna, las estrellas, las nubes y los ksyá’w o espíritus cuya presencia es observada en las nubes, destellos de los truenos, la lluvia y el arcoíris; el mundo de arriba se conecta con kiwe nyih yat, kwe’ sykiwe o “*nuestra tierra*” en las zonas altas donde el cielo colinda con la tierra, en este nivel intermedio se piensa existen territorios sagrados como algunos páramos, lagunas, rocas, peñascos, montañas y bosques, lugares considerados “*encantados*” y “*poderosos*” que alojan sus ancestros y las “*plantas bravas*” que utilizan exclusi-

vamente los médicos tradicionales o the wala (Portela 2002). Según este autor, en la concepción nasa existe además kiwe ndyihu yat o “*lo que está más abajo*”, habitado por “*gente pequeña*” denominados nasa le’ tsylwe o “*gente sin rabito*”, que se alimentan del vapor de las comidas; a este mundo se puede acceder a través de las cuevas, ojos de agua, nacimientos y lagunas; el the wala recibe sabiduría del trueno y recorre constantemente los tres mundos.

En Palenque San Basilio se narra la historia de Catalina Loango, mujer que fue llevada al inframundo a través de una ciénaga, esto luego de observar un chimbumbé o ser acuático a quien se atribuye el rapto. De acuerdo con Schwegler (1996), la palabra chimbumbé puede provenir del término mbumba, que entre los bakhimba de Mayombe en África, designa una gran serpiente que habita bajo el agua, “*en el monte profundo bajo un gran árbol*”; por su parte, el término kalunga, empleado en los lumbalúes o rituales mortuorios de Palenque, es utilizado en África subsahariana para designar el inframundo, además del océano y la deidad subterránea asociada con el tránsito acuático al mundo de los muertos. En Palenque también narran historias sobre el mohán, concebido como una persona de baja estatura, cabellos y dientes de oro, que acostumbra raptar niños que cuando perdidos se han de llamar de la puerta de la iglesia; se afirma que el mohán cuando aparece, lo puede hacer bajo la apariencia de alguien conocido, para de esta forma arrebatar sus víctimas. Entre los afrocolombianos de Nuquí, Chocó, además de concebir la existencia de espíritus de antepasados en el territorio, se advierte también la presencia de seres míticos como la madre agua, la cual se piensa habita cerca de cuerpos de agua ubicados en el bosque, se dice puede tomar la apariencia de un indígena de cabello largo, que se sumerge en el agua repentinamente y puede ocasionar “*susto*”, ahogamiento y otras enfermedades a las personas que ataca. Para los nuquiseños la tunda es un espíritu con el que la gente puede encontrarse en el bosque y enfermar; se evita su encuentro no diciendo palabras vulgares en el monte; cuando aparece lo hace bajo la forma de conocidos o familiares, pero que carecen de pies, puede raptar el alma de la persona. Entre los habitantes de Guapi en el Pacífico caucano, se considera que la tunda es una visión de la selva, que aparece a niños como una mujer conocida que los rapta, o también a adultos seducidos y afectados posteriormente en sus capacidades mentales (Oslender 2008). En la cultura afrocolombiana de Nuquí, la tula vieja es una mujer ya muerta que permanece en los ríos comiendo caracoles, se intuye su presencia al encontrar conchas de caracol vacías, puede provocar visiones recurrentes principalmente en jóvenes, quienes en ocasiones son raptados por este espíritu. De acuerdo con Antón y Pinzón (1998), para los afrochocoanos cada ser viviente, elemento o espacio del territorio refleja un imaginario mítico que orienta su vida cotidiana, estas tradiciones se reviven a través de narraciones sobre entes sobrenaturales que encuentran su hábitat en diversos espacios, como es el caso de la tunda, el



mohán, la madre monte, el duende y las brujas, que se encuentran generalmente en el bosque; así como la madre agua, el negro de agua, el indio de agua y la sirena que se ubican en ríos, quebradas y ciénagas.

Los sitios altos en el páramo Rabanal se piensa pueden comunicar con otras dimensiones, como se refiere ocurre en Peñalisa, formación rocosa en la que se “*abren puertas*” las noches de viernes santo, permitiendo la entrada a un lugar donde se escucha música y del que puede no haber regreso. En la Sierra Nevada del Cocuy las lagunas, pantanos, nacimientos de agua y otros lugares alejados de los habitáculos humanos, son percibidos localmente como sitios en los que encuentros con espíritus como el mohán y el duende, pueden causar “*susto*” y hacer perder calor a las personas (Faust 1990). En esta región del Cocuy el mohán es concebido como un ser del mundo subacuático que fuma tabaco, solo visible en la superficie en nacimientos de agua, cascadas y lagunas, acostumbra perseguir a mujeres bonitas para en sueños seducirlas y llevarlas por abismos (Faust 2004).

Sitios sagrados

Los upichía (matapí) conciben la existencia de “*lugares de mayor importancia cultural*”, referidos así por la presencia de diversas clases de dueños sobrenaturales y naturales, zonas que en otras tribus pueden recibir el nombre de sitios sagrados; son espacios en los que se restringe el tránsito de personas, la cacería, la recolección de frutos y los cultivos, ya que los seres que allí habitan protegen estas zonas enviando enfermedades que “*avisan*” al ser humano sobre los abusos que comete sobre la naturaleza. En el pensamiento gunadule, se considera sitios sagrados los lugares que concentran de manera especial la presencia de boni o espíritus que enferman, como también animales espirituales que protegen estas zonas, sectores que cuando se ubican en ecosistemas terrestres se denominan galu, mientras que si se encuentran en el mar, ríos, quebradas o ciénagas se les conoce como pirya, manifestándose estos últimos por la presencia de remolinos en el agua. La explotación de los sitios sagrados puede inducir la aparición de enfermedades humanas, padecimientos que para los gunadule son causados por seres que habitan en otras capas del cosmos, encargados de cuidar estos espacios y que pueden enviar “*mensajeros*” como serpientes venenosas e insectos principalmente, causantes de enfermedad a las personas que violentan estas zonas de equilibrio. Cuando se hace necesario el uso de los recursos presentes en los sitios sagrados o se evidencian consecuencias negativas por su inadecuado aprovechamiento, los nele acostumbran realizar rituales conocidos como “*fumada de la pipa*”, en los que este especialista establece comunicación con los espíritus que protegen el galu

o pirya afectado, buscando intermediar con estos seres inmateriales para recobrar la salud de la población. Sobre las funciones y relaciones de los galu y los pirya, un sabedor gunadule explica: *“este lugar es muy importante porque mantiene el equilibrio de lo físico con lo espiritual y la fuerza de la naturaleza, en los ríos hay diferentes clases de pirya, eso ayuda a que el río tenga fuerza, a que haya movimiento, permite la reproducción de la vida; el galu tiene relación con el pirya, relación que mantiene las diferentes clases de especies y de vida, mantiene fresco el lugar, mantiene la vida y la alimentación”*. Luego añade: *“si uno acaba con los pirya y galu se perdería la fuerza, porque hay varias especies de pirya que sirven de alimento a los galu, sería como acabar con la vida, con la alimentación, buscar la muerte”*. En el pensamiento gunadule se considera que tanto los galu como los pirya se relacionan entre sí a través de galu y pirya centrales, ejes donde reside la vida de diversas especies acuáticas y donde además se afirma existen otras formas de vida solo perceptibles por los nele en visiones o en sueños.

Entre los gunadule se considera que algunos galu pueden traspasar varias capas del cosmos y por tanto, son concebidos como canales que comunican otros niveles con este mundo, tal es el caso del cerro Tagarkuna en el Darién, sitio de origen de los gunadule que trasciende las doce capas del cosmos y que además, es el camino trasegado por los muertos desde esta tierra hacia la morada de baddummad y nandummad o creadores. Naibe galu o sitio sagrado de las culebras, es descrito como un lugar que si se perturba, principalmente en luna llena, trae como consecuencia la aparición de múltiples serpientes venenosas que ascienden desde la segunda capa inferior a este mundo. Galin galu o sitio sagrado de las gallinas, es un lugar sagrado por el que ascienden gallinas blancas y rojas provenientes del segundo y tercer nivel bajo esta superficie, aves que causan enfermedades humanas cuando perciben alteraciones del ecosistema que protegen, situaciones que requieren de la *“fumada de la pipa”*, ritual colectivo necesario para lograr el equilibrio territorial y el bienestar de las personas. Algunos galu son protegidos por espíritus que dominan fenómenos naturales, como ocurre con mar galu o sitio sagrado del trueno, lugar que si es deforestado provoca enfermedades a las personas, atribuidas estas al ataque del rayo. Los lugares donde se encuentran minerales generalmente corresponden a áreas reconocidas como galu, por lo que la explotación de éstos se piensa puede provocar enfermedades que atacan masivamente a los humanos, tal es el caso de galu olyal o sitio sagrado del oro, de galu nia o sitio sagrado de los demonios y sogunayal o sitio sagrado del carbón, zonas que al ser intervenidas causan enfermedades solo curables por los nele; se afirma que el carbón es protegido por un ser espiritual que habita en la segunda capa del inframundo, quien al percatarse de perturbaciones en los lugares donde existe este mineral, ocasiona síntomas asociados al color negro, como diarrea negra o vómito negro. Otros galu son habitados por

animales cuyo color coincide con las manifestaciones de enfermedad que ocasionan a las personas, como ocurre con los sitios sagrados donde residen loros amarillos, seres que producen en los humanos vómito amarillo y pigmentación amarilla de la piel; de manera similar, las aves rojas que ascienden de otros niveles del cosmos suelen causar vómito con sangre y otros problemas hemorrágicos. La reciente pavimentación de una carretera en territorio *gunadule*, se refiere llegó a desequilibrar un *galu* causando numerosos casos de infecciones en la piel en la región. Los *piryas* son remolinos que se encuentran en los ríos, en las quebradas y en el mar, se piensa que estos lugares no deben ser navegados ni utilizados por el ser humano, pues los “*cuidanderos*” espirituales que allí habitan, principalmente seres acuáticos como ballenas, tiburones, tortugas, sirenas, caimanes, babillas o jaibas, pueden ahogar las personas o producir enfermedades graves. Según Garvin (1983), los *pirya* pueden emitir sonidos similares a truenos y en ellos pueden aparecer tiburones y leones marinos que atacan las personas que por allí transitan; los remolinos o *piryas* solo pueden ser apaciguados por los *nele* o médicos ancestrales, quienes reconocen estos sitios sagrados en los sueños.

En el páramo Rabanal se narra la existencia de lugares “*encantados*”, áreas generalmente ubicadas en zonas muy altas y demarcadas con petroglifos, en las que se han encontrado tesoros precolombinos y que se considera son protegidas de su saqueo por rocas, rayos y tempestades “*puestas*” por indígenas que habitaron esta región en el pasado; en algunas cimas se dice varios buscadores de oro han muerto sepultados por rocas que defienden estas riquezas de ultratumba. En Laguna Verde se han registrado tempestades y truenos, que alejan a quienes han pretendido apropiarse de patos y totumas de oro que ocasionalmente aparecen flotando sobre este cuerpo de agua. Estos lugares han suscitado veneración y temor entre los habitantes del páramo Rabanal, por lo que se han realizado intervenciones católicas como romerías anuales en semana santa por Peñalisa, pintura de cruces azules y borrado de los petroglifos indígenas, además del “*bautizo*” de la Laguna Verde para “*erradicar*” las visiones que allí se han percibido, arrojando numerosos bultos de sal a este cuerpo de agua y colocando un altar a la virgen, práctica que ha facilitado el ingreso a la laguna y también la ampliación de la frontera agrícola con el establecimiento de monocultivos de papa en zonas paramunas que son fuente de agua. Zonas como páramos, lagunas, montañas rocosas, cañones, cascadas y ojos de agua, entre otras, son clasificados por los *nasa* como territorios salvajes, bravos, no cultivados y sagrados, que se considera son el hábitat de seres míticos y espíritus ancestrales que influyen en la regeneración de la energía vital; y que además, no son acostumbrados como sitio para la construcción de viviendas, pues estos lugares pueden sustraer la energía de las personas, motivo por el cual para acceder a ellos se deben realizar previamente rituales para evitar desequilibrios (Portela 2002). Para los *inga* del Putumayo

existen lugares “*de mucha espiritualidad*”, como son el páramo y la selva, sitios donde se produce el yagé, otras plantas “*bravas*” y donde viven los “*aucas*” o espíritus (Guevara 1996). Los kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta consideran que existen múltiples sitios en el territorio, concebidos como sagrados porque son el hábitat de numerosos seres espirituales que requieren de pagamentos u ofrendas, sitios que no deben visitarse de manera cotidiana, ni tampoco lanzar allí piedras, hablar en voz alta o gritar (Reichel-Dolmatoff 1996). Entre los afrocolombianos de Nuquí se afirma existen lugares a los cuales las personas no logran llegar, pues allí ocurren comúnmente tempestades y extravíos, como es el caso de los cerros Janano y Jananito, sitios ocupados por “*cimarrones*”, seres que se considera habitan y construyen sus poblados en la invisibilidad. En Cabo Corrientes, sobre el Pacífico chocoano, se dice aparecen el riviél y la sirena, seres que atraen a los navegantes con luces y peines de oro, respectivamente, para luego llevarlos sin retorno a mundos submarinos. Los afrodescendientes de Nuquí y de Palenque San Basilio piensan que las almas o espíritus de los antepasados habitan también el territorio, por lo que lugares donde estos seres inmateriales se concentran, como los cementerios, son considerados sitios que al ser trasegados alrededor de la medianoche, se relacionan con apariciones, enfermedades y con el aprendizaje de la medicina tradicional.

Lugares del frío al calor

Los diferentes paisajes del páramo Rabanal, de Nuquí y de Palenque San Basilio, son clasificados tradicionalmente de acuerdo con su temperatura, la cual se piensa influye de manera directa sobre la salud humana, y por tanto, impone pautas de gestión territorial acordes con el mantenimiento del bienestar humano y con la prevención de la enfermedad. Desde esta visión hay lugares más fríos que deben ser evitados al final de la gestación, durante el parto y posparto, por niños recién nacidos, mujeres con la menstruación y adultos mayores, debido a su mayor vulnerabilidad ante las enfermedades asociadas al frío. Para los afrocolombianos del Chocó tanto el cuerpo, los alimentos, las enfermedades, sus tratamientos principalmente vegetales, como los espacios del territorio son clasificados por su temperatura, pudiendo ser calientes, tibios, frescos o fríos, cualidades que pueden modificarse en la producción de la enfermedad, así como en su prevención o terapéutica (Losonczy 1993). En Palenque San Basilio, la temperatura de los diferentes paisajes condiciona de manera importante, la clasificación también por temperaturas de las plantas medicinales, siendo los terrenos húmedos y cercanos al agua, como orillas de ciénagas y arroyos, lugares donde generalmente habitan las plantas frescas, especies que con frecuencia inducen la micción y son usadas para tratar enfermedades por calor; mientras que

en sitios bien drenados se encuentran plantas de carácter caliente, que promueven el ascenso de la sangre y son utilizadas en el tratamiento de padecimientos asociados al frío (Vásquez 2012). Entre los campesinos colombianos la salud y la enfermedad son entendidas como variaciones en del equilibrio entre el exceso y la deficiencia de espíritu, estados dinámicos que se manifiestan por cambios de calor y frío, respectivamente; hay seres, objetos y lugares, generalmente ubicados “*abajo*” o en territorios silvestres, que pueden extraer el espíritu a alguien y enfermarle de frío; mientras que de “*arriba*” o de lugares habitados y cultivados, puede provenir un exceso de espíritu y ser causadaa enfermedades asociadas al calor (Barajas 1995). En la cosmogonía nasa, por el territorio y sus tres niveles transcurre el frío y el calor, cuyo equilibrio depende del uso que los humanos dan a la tierra; igualmente los lados derecho e izquierdo de estos mundos se encuentran conectados en su centro por un punto de equilibrio y bienestar, concepción que se expresa en los rituales de refrescamiento en los que se sitúa a la derecha el sol, el páramo, lo salvaje, los ancestros, el trueno, las plantas bravas, animales de sangre caliente y el the wala; mientras que a la izquierda se ubica la luna, las plantas frías, el médico que no trabaja bien, señas de mal presagio y el exceso de phta'ndz o desequilibrio que amenaza al individuo, comunidad y entorno (Portela 2002).

El tiempo

En el pensamiento upichía (matapí) se considera existen ciclos temporales en los que las emisiones de mala energía cambian, del conocimiento de estas variaciones depende en gran medida el mantenimiento de la salud, el comportamiento alimentario y el manejo del territorio para este pueblo indígena; el lawichu'ra'aru o médico ancestral puede modificar la mala energía y trasladarla a otros momentos. Desde este punto de vista, en el transcurso del día y de la noche se perciben variaciones en la energía que influye sobre los lugares y demás seres vivos, durante kamú jeño'oka o cuando sale el sol, se considera hay keyajupa me e takana o buena energía; durante kamú pu kú o medio día se piensa hay yajuejí o energía estable; y en inchu o tarde, cuando se oculta el sol, hay wakaje o malas energías. Al anochecer o “*espacio de los malignos*”, pasan inauké yawichá japaño o espíritus siniestros; a media noche son percibidas palani lawi chokaje jená o energías estables; en me eta kaji o madrugada se considera existen muy buenas energías, de las dos a las cinco de la mañana son las mejores energías que recibe la tierra, las plantas y las personas, se recuperan de las malas energías, es una limpieza.

Por el influjo del sol también se perciben variaciones en las actividades humanas y en las energías que influyen la salud de las personas, durante kamú jeño'oká o cuando sale el sol los

upichía (matapí) sienten ánimo de trabajar, el sol da las energías para realizar actividades; al medio día es el descanso, todo para, el viento se detiene de las once de la mañana hasta las dos de la tarde en la región. Durante kamú jakó o atardecer, cuando se oculta el sol, se dice pueden haber malas energías, principalmente cuando atardece rojo, significando que se han quemado malas energías que no deben proseguir al día siguiente, energías que se acumulan alrededor del sol y que en leru yajowa, de agosto a septiembre, son puestas sobre la tierra y causan enfermedad. Los cambios lunares también se relacionan con la realización de rituales y cultivos entre los upichía (matapí), durante keri jeñioká o luna nueva hay abundancia en los cultivos; en kapukú o luna llena se percibe estabilidad en la suerte, en la producción, en los mitos, rituales y oficio del lawichu'ra'aru; en este periodo se realiza una purificación para estabilizar las energías que influyen la salud y el territorio; en keri pakó o luna menguante no se acostumbra realizar actividades productivas pues generalmente acarrearán pérdidas. En el año se registran épocas también en las que circula una mayor cantidad de mala energía y se producen enfermedades propias de cada ciclo, en jawichá o invierno, alrededor de marzo y abril, se presentan padecimientos digestivos como kokalaji o diarrea y chila kaji o vómito; mientras que en leru yajowa o en verano, entre agosto y septiembre, ocurren con mayor frecuencia problemas de salud como iwa kajiwa o paludismo, kewi jularuji o dolores de cabeza, pechuji kechirako o pérdida de memoria, convulsiones o ataques, vómito de sangre, diarrea con sangre, varicela y kewi api nachí o dolor en los huesos. Para los upichía (matapí) el año comienza alrededor de agosto, porque en esta temporada se generan los frutos y se reproducen los animales, surge nueva vida.

Para los u'wa el año puede entenderse como la secuencia de cuatro lapsos que ocurren alrededor de los solsticios y los equinoccios, en los que el sol y las estrellas atraviesan los cuatro mundos o esferas, la roja, la azul, la amarilla y la blanca, reflejando su influencia como fue en tiempos de origen (Osborn 1995). Según esta autora, de mayo a agosto, es decir, alrededor del solsticio de verano, los u'wa consideran llega la estación más húmeda del año, la florescencia, la que se relaciona con la esfera roja, con un lago rojo que simboliza sangre, con el mundo de abajo, época en la que algunas deidades del mundo de arriba van al de abajo y es menester, a través de la ceremonia bara reowa o "*soplada del solsticio*", separar estas divinidades y evitar los peligros asociados. Runira es la estación que va de agosto a noviembre, alrededor del equinoccio de septiembre, en esta temporada los seres ruya del inframundo ascendieron a este nivel, ratha o sol atraviesa la esfera azul, se relaciona con el mundo del medio y con las cosechas de maíz; posteriormente sobreviene la estación seca, que va de noviembre a febrero, alrededor del solsticio de invierno, época en la que el sol atraviesa el mundo blanco, la nieve, y las deidades de arriba y abajo se encuentran más alejadas, se asocia con la recolección de miel de abejas y de



su cera, así como con el mundo de arriba (Osborn 1995). De acuerdo con esta autora, de marzo a mayo llega la estación asociada a la esfera amarilla, al bosque, a la enfermedad del mundo de arriba y deidades de la enfermedad, sucede alrededor del equinoccio de marzo, en el que se abre una ruta de descenso al submundo. Entre los kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta el año solar comienza en junio con el solsticio de verano, cuando al amanecer aparecen uká o pléyades, dividiéndose el año en trece meses lunares identificados cada uno con un animal que representa las constelaciones, consideradas estas como gaya o concubinas del sol en su recorrido anual; por su parte la luna creciente se relaciona con la gestación, la que culmina con la luna llena, cuando “*todo tiene semilla*”, durante la luna nueva esta va al submundo a unirse con el “*sol negro*” (Reichel-Dolmatoff 1996).

Según Parra y Virsano (1994) los awá consideran que el sol (pä) y la luna (palapcha) son los encargados de dividir el tiempo y ubicar la gente en el espacio, piensan que al atardecer el sol debe evitar ser devorado por peces gigantes para así lograr pasar debajo de la tierra y aparecer nuevamente al amanecer, al oriente donde nace el sol, se considera la dirección hacia la que deben orientarse las prácticas curativas, los rituales y muchos actos cotidianos, mientras que el occidente se asocia con la muerte, lugar donde todo termina, debido a esta concepción para tratar las mordeduras por serpiente solo se usan las puntas de las hojas que crecen hacia donde nace el sol. Según estos autores los awá afirman además que la preparación de la contra para mordeduras por serpientes se debe preparar en luna menguante, para que el veneno no logre ascender y no aumente la hinchazón del enfermo. Entre los nasa se considera que durante la luna llena los bebés y las plantas crecen fuertes, mientras que si nace en luna “*viche*” crece tímido y perezoso (Portela 2002). En el Pacífico colombiano los afrodescendientes orientan sus tratamientos tradicionales de acuerdo a la posición del sol o de la luna, durante la noche o al amanecer, Velásquez (1957) refiere como ejemplos el uso nocturno de sahumeros para el dolor de cabeza y desligamientos de mordidos por serpiente, mientras que en la mañana se practican baños “*golpeados*” para corregir la sangre de las mujeres a las que recientemente les ha llegado la menstruación. En territorios afrocolombianos del Bajo Baudó, Chocó, las plantas medicinales para ser efectivas, deben recolectarse entre siete de la mañana y cinco de la tarde, durante la luna menguante, o hasta tres días después en la denominada “*menguantica*” (Suárez 1996). En el pensamiento afrocolombiano se considera que las plantas sembradas en menguante tienen mayor efecto, de igual manera, las botellas curadas se acostumbra prepararlas en luna menguante; y coleccionarlas durante la mañana hasta el mediodía, nunca después de las seis de la tarde, pues a esta hora están dormidas o porque en este momento las ánimas salen, pueden pasar sobre la planta y “*salvarle*” (Pantoja *et al.* 2006).

En la Sierra Nevada del Cocuy la luna menguante se piensa puede causar enfermedades por el frío que emana, en las heridas transforma la sangre en un líquido amarillo y en algunas personas puede producir “ceguera” (Faust 1990). En San Agustín, Huila se piensa que la luna cambia el curso de algunas enfermedades, por ejemplo en luna nueva y llena se dice incrementan los dolores asociados a padecimientos articulares, neuralgias, hernias y cicatrices, la luna llena agudiza los trastornos mentales y durante la luna creciente debe evitarse el uso de plantas vermífugas ya que pueden “rebotarse los parásitos” (Amaya y Zuluaga 1989). Para los indígenas coconuco de Puracé, Cauca, la tierra, la luna y el sol son responsables de las cualidades de las plantas; a la tierra se le atribuyen sus propiedades y aspectos físicos, mientras que al sol su fuerza, y a la luna su crecimiento, por tal motivo se acostumbra realizar la siembra durante la luna creciente o “subida” y se evita cortar las plantas en luna nueva o “cuando no hay luna” porque se pueden morir; se considera además que la luna emite más frío cuando comienza a menguar o durante la “merma” (Faust 1988). Para los afrodescendientes del Pacífico colombiano la luna tiene un carácter frío con varios matices, siendo menos fría cuando está menguando, y más fría y femenina cuando llena; por tal motivo las plantas frías y las alimenticias se siembran durante la luna menguante para que puedan crecer, y las calientes se consideran más eficaces en luna llena (Losonczy 1993).

Fenómenos naturales

Los upichía (matapí) consideran que las mujeres no deben exponerse a rayos o truenos, y menos en leru yajowa o verano, que es entre agosto y septiembre, pues estos pueden enfermar ocasionando ruri ja akó o aborto, eru ualé mataka o dolor de espalda y jewí ñakajo o malestar de la cabeza. En esta cultura amazónica, el arcoíris es considerado un anuncio de muerte de alguna persona cercana, en especial si el color baja a la casa; por otra parte los eclipses son signos de verano o abundancia de frutos. En las comunidades campesinas del páramo Rabanal algunos fenómenos naturales pueden influir de manera directa la salud de los seres humanos; se dice por ejemplo que los recién nacidos y sus madres no deben observar los arcoíris ni los eclipses o relámpagos, ya que estos pueden afectar el normal desarrollo del bebé; para alejar borrascas se acostumbra en la región quemar una cruz hecha con hojas de laurel.

Para los nasa, diferentes fenómenos naturales como truenos, rayos, nubes negras y blancas, pueden ser interpretados por los the wala a través de la lectura de señas, como anuncios del pasado, presente o futuro; las nubes son presagio de múltiples eventos cotidianos para este pueblo indígena, las nubes negras anuncian tensión social, las nubes blancas testifican que los rituales

de limpieza han restaurado el equilibrio y el cielo despejado dice que hay tranquilidad (Portela 2002). Para los nasa la “*enfermedad del arco*” ocurre en niños que tienen contacto con gotas de lluvia mientras hay arcoíris, o en embarazadas que pasan por quebradas, charcos de agua amarilla o barriales por donde ha pasado el arco; a las tres o cuatro horas siguientes la persona se enferma, sintiendo dolor y adormecimiento en todo el cuerpo, escalofrío, vómito, parálisis total o parcial de extremidades, problemas venosos e hinchazones externas; en los niños se presenta rasquiña, enrojecimiento, granos y ronchas en la piel, mientras que en la mujer embarazada puede inducirle aborto o provocarle dolor y la muerte (Portela 2002). Según este autor la enfermedad del arco se concibe como caliente y puede evitarse frotándose el cuerpo con plantas, dándole de comer carne animal al arco por recomendación del the wala o haciendo rituales de refrescamiento con yerba alegría, así como baños y soplando con plantas el cuerpo de los niños por el the wala. Al sur del Tolima se considera que el trueno representa un espíritu que protege los picos nevados, el que tiene fiestas cuando hay tormentas y arroja con los truenos hachas de piedra, que posteriormente son recogidas y llevadas al cielo por otros truenos; se considera que los truenos también lanzan pescados, por eso los peces son frecuentes luego de tormentas eléctricas (Faust 2004).

Territorio, unidades en el paisaje

Las visiones de territorio pueden expresarse espacialmente o a través de “unidades del paisaje”. La interacción entre las condiciones biofísicas, ecológicas y socio-culturales de los territorios, definen espacios complejos de uso que están mediados por prácticas e instituciones tradicionales. Estas unidades son objeto de acciones de manejo por parte de las diferentes comunidades, y constituyen escenarios que definen, en la mayoría de los casos, las bases de sus sistemas médicos locales; generando las condiciones para adquirir enfermedades, y también las plantas y los conocimientos para curarlas. Las relaciones existentes entre las diferentes unidades del paisaje definen en parte la identidad del territorio y son base de territorialidades, las cuales son también determinantes de condiciones de salud y enfermedad. Lo anterior propone el reconocimiento de los vínculos existentes entre las prácticas de manejo del territorio y la definición de sistemas médicos locales. A continuación se presenta una síntesis de las unidades del paisaje definidas en los casos analizados, y también una descripción de cada una desde los elementos asociados con las condiciones de salud y enfermedad.

Cimas, rocas entre cielo y tierra

De las cordilleras, cuchillas o cimas del páramo Rabanal, se dice son lugares de carácter muy frío por su altura, por el viento frío que les frecuente, por la constante humedad de la tierra y por las plantas que allí habitan. Son lugares de pendientes escarpadas y de suelos rocosos, en los que predominan los frailejones y otras plantas reconocidas por retener agua. Desde el pensamiento local, a estos lugares evitan llegar personas con alteraciones del corazón por la altura, así como niños muy pequeños o mujeres al final de la gestación, en el posparto o con la menstruación, ya que el frío del lugar les puede generar o empeorar diferentes enfermedades. En las cuchillas o cordilleras crecen plantas medicinales clasificadas tradicionalmente como frías, cálidas o calientes. Antiguamente eran lugares de reserva del páramo Rabanal, pues los mayores no acostumbraban deforestar las cordilleras o cuchillas, buscando proteger el agua para las zonas bajas. En estas zonas del páramo hubo una rica diversidad de animales silvestres, entre los que se mencionan armadillos, conejos, tinajos, runchos, tigrillos y múltiples aves como torcazas y águilas; se dice que en estos lugares no había cercas ni carreteras que obstaculizaran la movilidad de la fauna. Posteriormente, muchas de las cuchillas o cimas fueron privatizadas y parceladas; se construyó una carretera que atraviesa cinco veredas y se han desarrollado cultivos de papa, destruyendo amplias extensiones de frailejones y de otras plantas nativas de zonas húmedas, las que con frecuencia son quemadas para acelerar el proceso de domesticación de este territorio. A la llegada al páramo de cada vez más cultivos de papa y potreros, se atribuye la escasez de agua y su contaminación con agroquímicos, la desaparición de múltiples especies vegetales y animales silvestres, el aumento en las poblaciones de algunos insectos y el incremento en la incidencia de enfermedades principalmente de la piel. Por la disminución general en la cantidad de lluvias, de la humedad de la tierra y por la mayor exposición a los rayos solares, ahora más intensos; se considera que las cordilleras o cimas son actualmente lugares de carácter más caliente, en comparación con la situación existente décadas atrás. Antiguamente, en la cima del páramo Rabanal llovía diariamente durante el invierno, temporadas que solían durar entre dos y tres meses; mientras que actualmente solo llueve por quince a veinte días, escasez de agua que según sus habitantes afecta las labores agrícolas en tierras más bajas.

En el páramo Rabanal existen múltiples formaciones rocosas, especialmente en las zonas más altas; son lugares que la población evita deforestar pues no les consideran sitios productivos, por lo que constituyen pequeños fragmentos donde se conserva la vegetación natural, incluso en medio de potreros y monocultivos de papa. Estas formaciones rocosas son consideradas lugares fríos, hecho atribuido principalmente a la humedad de las piedras; en esta cultura

campesina algunos de estos paisajes rocosos se destacan por las historias míticas que protagonizan, tales como El Santuario, Peñalisa, la piedra del Indio y la cueva de la Guala. El Santuario es un grupo de formaciones rocosas ubicadas en la cima o cordillera del páramo Rabanal; bajo estas piedras, que parecen estar “*como puestas, como colocadas*”, se dice pueden encontrarse collares y anillos de oro que reposan en tumbas probablemente indígenas; los jueves o viernes de semana santa y en especial con luna menguante, aparecen alrededor de estas rocas un duende, una serpiente y un barco lleno de oro. De las personas que llegan a tener estas visiones se dice: “*el que ve y no recoge le va mal*”, por tal motivo las personas le tienen temor a este lugar, pues se piensa que estas tumbas pueden traer pobreza y mala suerte a las personas; en estas piedras hay algunos jeroglíficos probablemente de origen indígena. De Peñalisa algunas personas afirman que es el lugar más frío del páramo Rabanal, pues a pesar que allí pueda estar haciendo sol, el frío permanece. Esta temperatura se atribuye a la alta humedad, de la que cuentan “*como que brota de la tierra el frío, yo digo que es tan frío porque son sitios de humedad, el agua es completamente yerta, usted se baña allá y si se demora se congela*”. De este lugar hay un relato que cuenta que en semana santa por estas rocas se abren unas puertas y que detrás de éstas “*existen tesoros*”. Sobre esto alguien afirma: “*se oye una música contaba mi abuela, mi abuela contaba que ellos sí habían visto gente con instrumentos tocando, en el picacho hay una cueva que traspasa como a doscientos metros; una señora contaba que se vino una lluvia y se fue para la cueva esa; había un viejo sentado con vestido amarillo fumando y le dijo: siéntate para allá y no te muevas; ella preguntó: vos que haces por ahí, el respondió: cuidando la guaca*”. Actualmente este es un lugar de peregrinación religiosa en viernes santo por la mañana, días en los que las personas suben rezando en la procesión del viacrucis y dejan una cruz bendecida en el altar del señor de los caídos de Monserrate. De la piedra del Indio se dice tiene tres caras, por lo que es similar a una pirámide, hace unos años dicen haber encontrado unos “*tiestos*”, por lo que le han destruido por algunos sectores sin haber logrado encontrar aún ningún tesoro. Se afirma que allí fue enterrado un cacique, pues en la piedra hay un dibujo con tinta roja que para algunos parece una corona. La cueva de la Guala se ubica cerca de la laguna verde en la vereda Matanegra, es una formación rocosa ahora rodeada de bosque y que de acuerdo a las historias locales, allí fueron encontradas varias piezas de oro, además de ser un lugar encantado, pues las personas experimentan allí visiones y escuchan sonidos inexplicables.

Entre los kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta se considera que los cerros que presentan bordes simétricos en forma de pirámide, son “*casas de los antiguos*” o de ciertas divinidades y requieren de pagamentos u ofrendas; mientras que las rocas de formas extrañas se piensa son seres míticos allí personificados, sillas de mamas legendarios o lugares “*donde vivió el sol*”

(Reichel-Dolmatoff 1996). Para los u'wa, una cueva ubicada en la Sierra Nevada del Cocuy es considerada un lugar de paso a otros mundos y regiones; las formaciones rocosas de estas cumbres son conocidas como rikuma o “*más allá del límite*”, siendo zonas reconocidas por ser inhóspitas, por carecer de alimentos, y por tanto, de aves y otros animales (Osborn 1995). En el centro del Cauca existe un cerro llamado Broncaso, el que según Faust (2004) es un cerro “*bravo*”, pues a sus visitantes, principalmente en semana santa, los ahuyenta con serpientes venenosas, plantas que desencadenan alergia y además, con rugidos seguidos de temblores de tierra; se piensa que este sitio es habitado por indígenas que desde épocas precolombinas se ocultaron allí y protegen el lugar, por ser sus rocas y laguna una fuente constante de agua, se relaciona en la cosmovisión campesina con el inframundo, es también el hábitat de plantas medicinales igualmente “*bravas*” o remedios reconocidos por su alta efectividad. Según este autor, las zonas paramunas de la Sierra Nevada del Cocuy se reconocen localmente por su “*bravura*”, ya que envían neblina, granizo y nieve a quienes no conocen el lugar y no guardan silencio, extraviándoles y ocasionando la muerte; entre los indígenas de la región se relacionan los picos del Cocuy con el inframundo, por pertenecer a lo salvaje y por ser fuente constante de agua y hielo. Al sur del Tolima se considera que los picos nevados y algunos cerros se comunican con el inframundo, con el mar subterráneo, ya que son productores constantes de agua, y son además “*protectores del pescado*”; se piensa son vigilados por un ser de cabellos largos y negros que tiene una macana de oro y se relaciona con el trueno (Faust 2004). Los desana del Vaupés piensan que las formaciones rocosas ubicadas en partes altas de la selva, son hábitat del dueño de los animales, ser sobrenatural con quien el médico tradicional debe comunicarse para solicitar presas para la alimentación de las personas; estos lugares, también conocidos como “*casa de los cerros*”, concebidos como úteros en los que se reproduce la vida de variadas especies animales (Reichel-Dolmatoff 1997).

Sabanas, planicies de origen

En la historia de origen upichía (matapí), jarepelaje o sabana es considerado el paisaje amazónico más antiguo, “*el primer lugar de evolución del mundo, donde aún no se producía nada*”; creado por los karipulakena tras la primera inundación del mundo con agua caliente; de donde posteriormente surgiría marepé o bosque. Jarepelaje se ubica en ipuré jiwata o mesetas altas, cerca de nacimientos de agua y con predominio de suelos ke'epé o arenosos; las plantas que allí crecen son generalmente hierbas y arbustos, alberga pocas especies vegetales y animales, representadas principalmente por zñá o cananguchillo, mahí yala o serpientes verrugosas, ula



ké o jergonas y awá o panguanas. En jarepelaje habitan dueños acuáticos de ríos y quebradas como piyutena o dueño de las boas de tierra, además de jarechina o dueños de sitios terrestres, kuañana o dueños naturales y chuwiná o duendes. Estos seres tienen “*armas*” que comunican a los seres humanos, con enfermedades, los desequilibrios ecológicos que están causando; entre éstas “*armas*” se encuentran mahí yala o serpiente verrugosa, uripichila o cuatronarices, ula ké o jergonas, jeintana o arañas, manena o congas, majaji o majiña, lecareji o chontas, japikeji o cuarzos, puichaua o piedras y marajori que es una “*piedra encendedora*” que al pisarse produce nacidos. Otras “*armas*” que utilizan estos seres para concientizar a los humanos de abusos sobre la naturaleza son palmas que tienen espinas, como ziña o cananguchillo y kuwa o palmo de Mirití. Jarepelaje es poco frecuentado e intervenido por los upichía (matapí), ya que se restringe la recolección de frutos, la cacería y la tala de árboles, se evita la contaminación del aire por quemas, así como gritar o hacer ruido; la mayoría de las plantas medicinales que allí crecen son solo usadas por el lawichu’ra’aru o médico ancestral. Los upichía (matapí) acostumbran realizar algunas prácticas para protegerse de posibles enfermedades contraídas en jarepelaje, entre estas la aplicación de pintura vegetal lana durante la luna llena, la protección general de toda la tribu y el manejo del territorio mediante su conjuración con mapachara o cera de abejas por el lawichu’ra’aru. Tanto niños pequeños, como mujeres durante la menstruación, gestación o posparto y personas enfermas, evitan visitar jarepelaje por tener mayor riesgo de enfermar; se considera que además de los problemas de salud, enviados como respuesta de los dueños sobrenaturales y naturales que habitan este lugar, hay algunos padecimientos que se pueden adquirir por la alta temperatura que allí se percibe y por tratarse además, de “*los lugares más antiguos de evolución del mundo*”. Las enfermedades que con mayor frecuencia se pueden generar al visitar jarepelaje son kokalaji o diarrea y yari pokajo o brotes. Las plantas medicinales que se encuentran en jarepelaje generalmente se emplean para curar enfermedades adquiridas en estas zonas de sabana; y se consideran más fuertes que las que habitan en otros lugares, por lo que no necesitan de tantos conjuros para su aplicación en la terapéutica upichía (matapí).

Durante el año los upichía (matapí) perciben variaciones en algunos aspectos de jarepelaje, de agosto a septiembre ocurre leri yajowa o verano, momento en que todas las plantas de jarepelaje son verdes, las enfermedades son graves, las energías son más negativas y es cuando menos se aconseja visitar estas zonas; de octubre a noviembre comienzan a deteriorarse y secarse las plantas, las enfermedades son menos graves y hay menos energía negativa. De diciembre a febrero todas las plantas están secas y los árboles ya han perdido sus hojas, en esta época las enfermedades son más escasas; en todo el verano hay mucho viento y el agua de los nacimientos se calienta, pero no se seca. Durante yawijá o invierno, que ocurre de marzo a abril, se presen-

tan enfermedades como chila kaji o vómito, kokalaji o diarrea y mordeduras por serpientes; comienza la naturaleza a recuperarse de la sequía del verano, en esta época, se usan solo los cogollos de las plantas, generalmente para tratar las enfermedades propias del invierno. De mayo a junio todas las plantas florecen, en este momento son muy escasas las plantas medicinales, así como las enfermedades; de julio a agosto es una temporada de frutas, aparecen yari pokajo o brotes en la piel, chila kaji o vómito y kokalaji o diarrea, causados por frutas contaminadas con mala energía. En esta época se colecta de las plantas medicinales tanto cogollos, como raíces, tallos, cortezas, hojas y frutos. Los upichía (matapí) consideran que en jarepelaje o sabana la temperatura del ambiente ha disminuido en las últimas décadas, situación que se atribuye al aumento de las lluvias y al consecuente incremento de la humedad, con lo que además ha crecido el número de árboles en estos lugares. Por otra parte, algunas personas prenden fuego en jarepelaje, zonas de difícil recuperación, con lo que se ha acentuado la exposición solar y la erosión del suelo. Con el cambio del clima ocurrido las últimas décadas, algunas plantas medicinales que antes eran menos abundantes en jarepelaje, ahora los son por el invierno, mientras que las poblaciones de otras especies han disminuido porque necesitan verano para su crecimiento; ha disminuido además la diversidad y abundancia de animales silvestres.

Bosques y selvas

Los upichía (matapí) reconocen cuatro variedades de espacios donde predominan los árboles y que reflejan las narraciones de origen sobre la evolución de estos paisajes, siendo más antiguo marepé o bosque, y más recientes mahuaní o selva, teri jewapeni o tierra amarilla y kapiná o monte de tierra firme y roja. Marepé o bosque es considerado el segundo paisaje amazónico en antigüedad después de jarepelaje o sabana, en la historia de origen upichía (matapí) se dice hubo un ser llamado Kawa irimi, encargado de ayudar a los karipulakena en el descubrimiento de marepé y en dar origen a las diferentes especies de plantas y animales del bosque. Marepé se ubica medianamente lejos de nacimientos de agua, en ipuré jiwatá o mesetas altas, aunque un poco más bajas que las mesetas que sostienen a jarepelaje o sabana; cuenta con suelos “*capotudos*” en la superficie y debajo presenta ke’épé o arena y rocas, es frecuente el pantano por lo que se concibe como una zona fría. En marepé existe una importante variedad de árboles, arbustos, hierbas, bejucos y plantas epífitas; así como una amplia diversidad animal, representada principalmente por kuajarina o borugos, pichina o guaras, kawayana o venados blancos, aves como kuchina o pajules, mamina o gallinetas, yajena o tucanes y makapana. En marepé habitan dueños acuáticos de las boas de agua y piyutena niakajela o dueña de las boas subterráneas, que

es a su vez dueña de los caños y de los “*nacimientos de agua rojos*”; además de yawichinankana o dueños de los jaguares; estos seres tienen “*armas*” que causan enfermedades humanas por abuso de los recursos naturales de marepé, entre estas “*armas*” se encuentran majíyalá o serpiente verrugosa, uripichila o cuatronarices, ulaqué o jergonas, jeintana o arañas, manena o congas, majaji o majiña, lekareji o chontas, japikeji o cuarzo, puichaua o piedras y jipa jiñecana, una “*piedra encendedora*” que al pisarla ocasiona nacidos. Los upichía (matapí) evitan talar árboles o recoger frutos en marepé sin permiso del lawichu´ra´aru o médico tradicional, también se evade tocar las lombrices de este lugar; en marepé es permitido cazar animales siguiendo las restricciones culturales y del médico ancestral.

Para protegerse de los problemas de salud que pueden adquirirse por los dueños de marepé, los upichía (matapí) acostumbran aplicarse la pintura vegetal lana durante la luna llena, además el lawichu´ra´aru realiza rituales de protección general de toda la tribu y manejo del territorio con la conjuración de mapachara o cera de abejas. Las enfermedades adquiridas en marepé son causadas generalmente por la contaminación con malas energías de los frutos, lo que ocurre en algunas épocas y lugares, por ejemplo luego de las cinco de la tarde, o también en momentos o sitios que el lawichu´ra´aru identifica y recomienda evitar; de igual forma el destruir las plantas enteras para el consumo de los frutos puede generar enfermedad. Los padecimientos más comunes que se adquieren en marepé son chila kaji o vómito, nawo aká o úlceras gástricas, werejé epoko o imposibilidad para orinar y tajakalaje o náuseas. Las plantas medicinales que se encuentran en marepé se emplean principalmente para tratar chila kaji o vómito, náuseas, como antídoto de diferentes venenos, para la impotencia y como fuente de sal; si estas plantas se colectan sin las debidas precauciones pueden enfermar. En marepé de agosto a septiembre la vegetación comienza a florecer, de octubre a noviembre inicia la fructificación, de diciembre a enero los frutos se encuentran aún verdes; entre febrero y marzo se presentan la mayoría de las cosechas y los frutos ya están maduros. De abril a mayo sobreviene el invierno y comienzan a terminar las cosechas; de junio a julio llega el momento llamado “*creciente*”, en el que no hay cosechas porque el invierno ha finalizado; en agosto llega el verano y reinicia el ciclo nuevamente. Se considera que en las últimas décadas la temperatura del ambiente en marepé no ha cambiado, pues en estos bosques muy poco se talan árboles y solo se consumen algunas frutas silvestres por temporadas. Con el paso del tiempo se percibe una disminución en las poblaciones de animales silvestres, derivado esto del exceso de capturas por los cazadores.

Mahuaní o selva es en la historia de origen upichía (matapí) el tercer paisaje amazónico que aparece en la evolución del mundo, un ser llamado Jimu provocó en jarepelaje o sabana el

“*primer incendio del mundo*”, después de la primera quema apareció mahuaní, dando inicio a los primeros brotes de selva; en recuerdo de las quemadas realizadas por Jimu, los upichía (matapí) hacen quemadas para el establecimiento de las chagras y para purificar la tierra. Mahuaní se sitúa generalmente cerca de nacimientos de agua, en zonas de poca humedad, ubicadas en paló ma tani o planicies aluviales, ye nuri kajatako o lugares de relieve ondulado e ipuré ñakami o montañas de pendiente suave; tiene suelos que no se calientan tanto pues son muy “*capotudos*” en su superficie, y debajo están compuestos por jewapeni o tierra amarilla y ke’epé o arena. En mahuaní existen tanto árboles como arbustos, hierbas, bejucos y epífitas; las plantas de estos sitios tienen las hojas más anchas, las cortezas de árboles y arbustos son gruesas y mudan con mayor frecuencia, los frutos son más grandes pero de menor calidad o sabor. Los upichía (matapí) consideran que allí hay una baja diversidad vegetal, representada por árboles como iyurú o carguero, ajuiñé o alcanfor, parapila o castaña, lupe y matú. Hay muy pocas plantas con frutos comestibles y por tanto, pocos animales; existen como frutales paka ji wa o zapote y lu wa o yolombo, el que es abundante en estos lugares. También habitan en mahuaní árboles como kuantana o comino real, que es una madera muy fina, ipu pana o medio comino y yuchi o perillo; además de bejucos como kahuiro o bejuco burro, kaji chahuire o bejuco espinoso, yo yo o bejuco tripa de pollo. Existen además palmas como punama o milpe, waji o tagua, karuná, kuwa y we jirí o palmo marija. En estas áreas hay además poca variedad de animales, entre estos panguanas, venados, ma’aré o pava carroza, kuchina o pajuiles, atiri o coconucos y wa akuna o uicocos. En mahuaní generalmente hay silencio por la poca presencia de dueños sobrenaturales; los encargados de cuidar estos lugares son dueños naturales como wiriwirini o jaguares pintados de tamaño mediano, a quienes les gusta mahuaní cuando permanece tupido; si se mata un jaguar sin motivo, este cobra venganza y puede causar con una flecha pajo o apendicitis, o también ocasionar wooká, un cólico mortal. Mahuaní es también protegido por karana kurí o pumas, que cuando son capturados toman venganza; cuando se caza uno de estos felinos, no se debe tener contacto con su sangre y demás secreciones, ya que estas generan enfermedad.

Si la gente y el lawichu’rá’aru o médico ancestral tienen buenas relaciones con los animales de mahuaní, estos no envían enfermedades a la tribu. Para lograr el equilibrio entre humanos y animales, el lawichu’rá’aru pide permiso o “*licencia*” para el aprovechamiento de los diferentes recursos de mahuaní, pues estos son propiedad de los animales. Mahuaní también es habitada por chuwina o duendes, seres similares a gorilas cuyas malokas son túneles y que pueden tener “*armas*” que causan enfermedad ante desequilibrios ecológicos, entre estas uripichila o culebra talla equis, kerajmá o pudridora y wapiyé ijrimi, que es una serpiente pequeña y venenosa. Para evitar enfermedades provenientes de mahuaní, el pueblo upichía (matapí) acostumbra aprove-

char las maderas solo durante momentos específicos del año o solicitar autorización para ello al médico ancestral. El lawichu'ra'aru o alguien autorizado realiza con mambe cada quince días el ritual i-jai, con el que la tribu puede transitar por mahuaní sin tener encuentros con chuwiná o duendes, karana kurí o puma y wiriwirini o jaguar; se hace además esta ofrenda de mambe a los cuidanderos de mahuaní para que guarden distancia de la gente, con este ritual todas las personas pueden visitar estas zonas selváticas. Se piensa que mahuaní no tiene energías de enfermedad, lo que se relaciona con la escasez de frutos, pues estos son los que generalmente se contaminan con malas energías y causan problemas de salud. La mayoría de los árboles que allí habitan son venenosos o tóxicos, sin embargo la energía que emiten no afecta las personas alrededor. Las plantas medicinales que crecen en mahuaní tienen menor energía que las que se ubican en otras partes, por lo que necesitan de conjuros para ser empleadas en las diferentes curaciones. Durante leru yajowa o verano, que sucede entre agosto y septiembre, en mahuaní se secan las plantas y a su vez florecen, entre octubre y noviembre llega la fructificación y luego las cosechas de febrero a marzo. En yawijá o invierno, que va de marzo a julio, la mayoría de los animales de mahuaní se alimentan con frutos de esta época, motivo por el cual la gente no los captura, ya que su carne tiene mal olor por la contaminación de los frutos que consumen. En años recientes, algunas personas han buscado ampliar sus chagras talando y quemando cada vez más espacios de mahuaní, a pesar de reconocer que la productividad de estos sitios es baja; en otros casos se extrae cantidades excesivas de árboles maderables como kumuru o laureles, kuantana o comino, ipú pana o medio comino, entre otros. Con estas prácticas recientes se considera ha aumentado la exposición solar, ha disminuido la humedad y por ende, se ha elevado la temperatura en estos paisajes selváticos; cambio que se piensa ha hecho perder el equilibrio a mahuaní, pues con el calor las plantas que crecían allí de forma natural ahora se secan con mayor facilidad, se desarrolla además vegetación diferente, como el yarumo, el que a su vez atrae otras plantas que no se secan con tanta facilidad y que remplazan la flora original. En las zonas donde hay deforestación, también se piensa ha disminuido la diversidad y abundancia de la fauna silvestre natural de mahuaní.

Teri jewapeni o tierra amarilla, de acuerdo con la historia de origen upichía (matapí), ocupa el cuarto puesto en la evolución del mundo, luego de mahuaní; son lugares ubicados generalmente lejos de nacimientos de agua, en zonas como paló ma tani o planicies aluviales, ye nuri o lugares de relieves ondulados e ipuré ñakami o montañas de pendiente suave; presenta suelos compuestos por jewapeni o tierra amarilla, la que es igualmente fértil que kapiná o tierra roja. En teri jewapeni se permite la construcción de malokas, las cosechas de cultivos allí realizados tardan alrededor de seis meses y resisten aproximadamente año y medio; cuen-

ta con una amplia diversidad vegetal, representada por árboles grandes que mantienen una energía que “fertiliza la tierra”, dan sombra y por tanto, no permiten el crecimiento de plantas pequeñas; entre estos árboles se incluye ta-wari o abarco de río, po-ka, kuna’á, teme-temé o copaiba, yecha, ujlé, ipu pana o medio comino, kumurú o laurel comino, kumé o uvilla, siringa, yuchi o perillo, oropé o arenillo, lají y ejí o peinemono. También hay bejucos como kahuiri o bejuco burro, kaji chahuire o bejuco espinoso, yo yo o bejuco tripa de pollo, yuri yú o bejuco yaré y marapé o bejuco para hacer canastos; además de palmas como we jirí o palmo marija. Existe además en teri jewapeni una amplia diversidad animal, representada por especies cuya alimentación se encuentra en este lugar, como je’eruna o jabalíes, api yena o cerditillos, pichina o guaras, kuajarina o borugos, puju o tin tin, jirina o ratones, keraana o venados colorados, kawayana o venados blancos o cenicientos, jemana o dantas, atiri o cucunucos, ma’aré o pava carroza, wataké o guacharacas, maiyá o tentes y kapiji o cusumbos, entre otros. Los frutos de tierra amarilla son muy sanos y limpios, hay además pocas plantas epífitas, por lo que los animales de este lugar son considerados buenos; el agua también es más clara. En teri jewapeni habitan chuwina o duendes, que son similares a gorilas, machakana o enanos, kuañana o dueños naturales, yerana o jaguares subterráneos y wakulá o jaguares pequeños que gritan como personas y que son de hábitos nocturnos; el lawichu’ra’aru o médico ancestral ofrece mambe a estos seres para relacionarse con ellos y de esta manera prevenir enfermedades a la tribu. Los dueños de estas zonas tienen “armas” como uripichila o culebra talla equis, kerajmá o pudridora, watuta que es una lora que vive entre las ramas, ipurewichi o serpiente lora verde, wapiyé irini, jeintá o arañas, mané u hormiga conga, yaje pu wana o conguilla, ipijí o alacrán y majaji o majiña; además de culebra coral y salamandras con veneno en las uñas, diferentes a las que habitan en otros lugares. Se recomienda evitar excesos de cacería en teri jewapeni porque estos hacen perder la memoria, pues el pijá jimi o alma terrenal de estas personas es robada por los animales; se acostumbra además no prestar atención al escuchar en la selva el ruido de kuañá o patasola. Si se respetan las normas culturales descritas, todas las personas de la tribu pueden visitar estos lugares. Como causas de enfermedad en teri jewapeni se incluyen la captura excesiva de animales, es decir, cazar más de dos animales o hacerlo en tiempos no permitidos del año o del ciclo vital, como por ejemplo cuando la mujer se encuentra en embarazo, el hombre no debe cazar. En teri jewapeni se puede adquirir la enfermedad de los je’eruna o puerco jabalíes, que se manifiesta por problemas digestivos como nawo chapataka o dolor de estómago, kokalaji o diarrea, chila kaji o vómito y nawo yapataka o cólicos; estos animales contaminan los salados, por eso se evita tomar agua de allí. La defensa de los je’eruna son ku-wa o flechas que ocasionan pacha kajo o nacidos y pawó o apendicitis. En teri jewapeni también se pueden



contraer las fiebres de los je'eruna o puerco jabalíes, ya que estos animales tienen una "*pedra encendedor*" con la que envían rayos y producen una fiebre similar a iwa kajiwa o paludismo, además de kewi apinachi o dolor muscular y nape chu ke chirakó o pérdida de memoria. Las plantas medicinales que se encuentran en teri jewapeni sirven para tratar enfermedades producidas por la sal, lo que se relaciona con la existencia en estas zonas, de sitios de donde se extrae sal. En teri jewapeni se encuentran los mejores frutos para el consumo de animales y personas, es considerado el "*mundo de la chagra*" para los animales. Los upichía (matapí) perciben que en las últimas décadas la temperatura, la exposición solar, la erosión y la humedad en teri jewapeni no han cambiado, pues en estas zonas existen árboles de porte muy alto que permiten que la tierra sea suelta y que absorba calor, permitiendo que el ambiente sea fresco. Actualmente ha aumentado un poco la práctica de la cacería con fines comerciales, así como la tala de árboles maderables, en especial en teri jewapeni ubicados en las orillas de los ríos. Ambas prácticas han llevado a una disminución en la diversidad y abundancia de animales silvestres.

Kapiná para los upichía (matapí) es el "*monte firme*", de árboles finos o monte de tierra roja, ocupa en la historia de origen el quinto puesto por antigüedad en la evolución del mundo, luego de jarepelaje, marepé, mahuaní y jewapeni. Kapiná se encuentra generalmente en las cabeceras de ríos y quebradas, en sitios altos, "*selva adentro*"; son áreas de temperatura cálida, pues a pesar de tener una baja exposición solar por los árboles y su sombra, la greda o tierra roja, que es más compacta, no permite la absorción de calor y hace que este permanezca en la superficie. Son además sitios expuestos a ventiscas que acompañan algunas lluvias, son de baja humedad y propensos a la erosión si llegan a recibir excesos de sol. Kapiná se encuentra generalmente en ipuré ñakami o montañas de pendiente suave; presenta suelos denominados igualmente kapiná, que significa greda o tierra roja. En kapiná se encuentran plantas de porte arbóreo, arbustivo, herbáceas, bejucos y epífitas; se considera hay una amplia diversidad vegetal, que por tratarse en su mayoría de árboles grandes, hace que las plantas en estas áreas se ubiquen de manera dispersa. En estas zonas se encuentra además una amplia variedad de animales, representados principalmente por je'eruna o jabalíes, api yena o cerditillos, keraana o venados rojos, kapijina o cusumbos, kuajarina o borugos, pichina o guaras y pú juna o tintines. En kapiná habitan dueños sobrenaturales como los jarechina, que ocupan la mayor parte del territorio, además de laya ana y keramua; estos producen enfermedades al ser humano por excesos en la cacería, en la tala de árboles, por el uso de barbascos en la pesca y por la recolección de frutas en momentos y lugares prohibidos. Estos dueños sobrenaturales emplean "*indicadores*" que anuncian a las personas que no deben continuar explotando los recursos naturales; como ejemplo, el canto de pueré o chicharras, que cuando en la tarde hacen cuatro a cinco llamados, quiere decir que se deben

suspender las actividades productivas, pues de lo contrario las personas pueden enfermar. Las “*armas*” empleadas por estos dueños sobrenaturales para advertir sobre la destrucción de la naturaleza son mané u hormiga conga, yaje pu wana o conguilla, jeintana o arañas, aj kurú o gusano ciempiés, ipijí o alacrán y majaji o majiña; como también pichaní o truenos y jechuti o tijaka o rayos que producen enfermedad. De igual forma, las frutas contaminadas de mala energía también son “*armas*” de estos dueños sobrenaturales, con las que transmiten afecciones al ser humano; estas malas energías son advertidas por la presencia de avispas y otros insectos alrededor de los frutos. En la tradición upichía (matapí) ha sido costumbre pedir permiso al lawichu´ra´aru para cazar en kapiná, este especialista se comunica con los dueños que protegen estas zonas, pudiendo autorizar máximo dos presas por persona; si no se consulta al lawichu´ra´aru, solo se puede cazar un animal, pues de lo contrario se producen enfermedades. Al transitar por kapiná los upichía (matapí) evitan ser ruidosos, no hacen cortes con machete y acostumbran cruzar por allí rápidamente; pues de no ser así, los dueños que habitan en éstas áreas pueden causar problemas de salud. Para evitar adquirir enfermedades al caminar por kapiná, los upichía (matapí) reciben una protección del lawichu´ra´aru llamada luyari; también se aplican la pintura vegetal lana, que es de color negro, y se hacen baños de protección con otras plantas. En kapiná el iwa kajiwa o paludismo causado por zancudos es condicionado por la época, en agosto no se puede consumir mahuiru o piña, kana o caña de azúcar, jimá o caimo; ni tampoco es aconsejable bañarse en los caños y menos estando acalorado. En junio, julio y agosto se evita llevar a niños y niñas a kapiná, y más aún si el día no está despejado, porque en estos momentos los dueños que habitan en kapiná pueden provocar a los infantes lanaji takajo o enfermedades mentales, yari pokajó o brotes en la piel, juilaruji keyá o dolor de cabeza, naku karakaji o escalofrío y kewi apinachi o dolor de los huesos. Otras enfermedades que se pueden adquirir en kapiná son mu uri o gripas, kokalaji o diarrea y nawo aká o úlceras, principalmente alrededor de agosto; durante estos meses no es aconsejable el consumo de alimentos que crecen en kapiná, sean cultivados o silvestres, ya que están contaminados con malas energías que producen diferentes problemas de salud. Alrededor de julio y agosto, tanto hombres como mujeres, deben solicitar autorización al lawichu´ra´aru para visitar kapiná; cuando esto es permitido se hace solo entre seis y nueve de la mañana, ya que si se hace presencia en estas zonas después de la hora indicada, los dueños pueden producir las enfermedades mencionadas; en las tardes pueden desatarse truenos y rayos en kapiná, los que se considera son “*armas*” usadas por los dueños para proteger el territorio y enfermar a las personas que abusan de la naturaleza.

Las plantas medicinales que se encuentran en kapiná se relacionan con el tratamiento de las enfermedades ocasionadas allí o alrededor de agosto, también con la curación de los efectos

producidos por las “*armas*” de los dueños que viven en estos lugares. Las plantas que habitan en kapiná tienen más energía que las que se encuentran en otros lugares, energía que se piensa domina los poderes de la naturaleza y de las enfermedades. En kapiná durante la temporada de agosto a septiembre, cuando ocurre *leru yajowa* o verano, hay abundantes frutos pero para el consumo de los animales y no de las personas; en esta temporada la temperatura es muy alta y el calor “*arde mucho*”, aunque puede llover repentinamente, no es muy constante; los truenos y relámpagos si son frecuentes. Los frutos de febrero a marzo, es decir en *yawijá* o invierno, si son permitidos para el consumo humano; el cielo es más nubado y hay poco sol, de abril a junio la lluvia es constante, para disminuir alrededor de agosto y dar paso nuevamente al verano. Cuando se emplean algunos sectores de kapiná para el establecimiento de nuevas chagras, se comienza con la tumba entre agosto y octubre, para luego sembrar entre marzo y abril, o también en noviembre. En la mayoría de las zonas conocidas como kapiná persisten aún árboles de porte alto, que han permitido que en estos lugares no haya cambiado todavía la temperatura del ambiente; no obstante, en algunos lugares donde predomina kapiná ha aumentado la deforestación, por la creciente ampliación de las chagras y por la pérdida de los ciclos de rotación de cultivos en algunos casos; incrementando la exposición solar, la erosión y reduciendo la humedad del suelo, esto último atribuido a las quemas, con las que se pierde el capote, que es la capa superficial de tierra que más acumula humedad. Se piensa que las quemas frecuentes en kapiná también afectan de manera gradual la fertilidad de la tierra, agotando la productividad de estas zonas. Con el aumento de la deforestación se considera ha disminuido la diversidad y abundancia tanto vegetal como animal en kapiná; los animales cuyas poblaciones disminuyeron en el pasado, se piensa ahora se recuperan porque los dueños de los animales les retornan, luego de mantenerles escondidos por su captura excesiva.

Para el pueblo *gunadule* las zonas boscosas reciben el nombre de *negseled*, áreas que cuando se ubican en lugares de relieve pendiente por lo general corresponden a *galu* o sitios sagrados, en especial si son lejanos, de difícil acceso y presentan fenómenos erosivos con frecuencia; en *negseled* pendientes se restringe el ingreso de niños y mujeres. En *negseled* habitan *boni* o espíritus causantes de enfermedad, tanto árboles como bejucos hacen parte de sus posesiones inmatrimoniales; por tanto los *gunadule* solo cortan árboles de *negseled* contando con el consentimiento del *nele*, quien identifica en sueños la presencia de estos seres y las enfermedades que pueden producir. Los *gunadule* conciben a *negseled* como un espacio de vital importancia, pues de allí derivan numerosas medicinas, además de los alimentos considerados más puros y saludables. *Negseled* es entendido como un lugar más fresco que otros, por la presencia de árboles que dan sombra y que en su copa retienen el calor de los rayos solares; se consideran de menor tempera-

tura los negseled que pueden retener agua por ubicarse en planicies aluviales y marítimas, mientras que los negseled de colinas o montañas se dice son más calientes por ser menos húmedos.

Entre los afrocolombianos de Nuquí, Chocó los bosques primarios son conocidos como monte bravo, lugares que se consideran de carácter caliente, en especial si se encuentran sobre pendientes inclinadas y con poca propensión a acumular agua. Los montes bravos generalmente se ubican en zonas de relieve pendiente, en ocasiones sobre suelos rocosos y de baja fertilidad; allí existe una alta diversidad de hierbas, arbustos, árboles, además de plantas epífitas y bejucos; también se encuentra una amplia variedad de animales silvestres, por lo que son lugares conocidos solo por algunos cazadores. Para visitar el monte bravo los afrocolombianos de Nuquí acostumbran rezar oraciones o secretos desde el día anterior, para de esta manera evitar mordeduras por serpientes y otros accidentes. En el monte bravo pueden encontrarse espíritus como la tunda, la que aparece y provoca visiones en personas que expresan palabras vulgares en el monte. Por las visiones y animales venenosos que pueden encontrarse en el monte bravo, desde la medicina tradicional se recomienda que estos lugares no sean visitados con frecuencia. En el monte bravo crecen tanto plantas calientes como frescas, aunque se considera que la mayoría de las plantas son calientes, en especial si se encuentran en zonas escarpadas y bien drenadas. Para los afrocolombianos de Nuquí, según el Consejo Comunitario General Los Riscales (2006), el “*monte bravo*”, es un escenario de significado ritual para los practicantes de medicina tradicional, pues allí se encuentran las plantas medicinales, y es además un espacio que permite tanto el contacto con lo espiritual, como la materialización de sus conocimientos y referentes cosmológicos. En Nuquí, Chocó, las plantas medicinales del monte bravo son de uso esporádico por especialistas afrocolombianos, crecen a la sombra, no se abonan ni necesitan cuidado, son de naturaleza caliente, tienen más fuerza y son más amargas que las que se cultivan en azoteas (Camacho 2001). En Palenque San Basilio el bosque se concibe como un lugar misterioso, en el que se puede tener encuentros con el mohán; se cuenta sobre la desaparición de un niño raptado por un mohán, quien nueve días después volvió transformado en un adulto de treinta y cinco años. En esta población afrodescendiente, se considera que el bosque es hábitat principalmente de plantas calientes, en especial si son amargas, si se ubican en zonas de relieve inclinado y con buen drenaje, lugares clasificados por su poca humedad como calientes (Vásquez 2012).

Los fragmentos de bosque presentes en el páramo Rabanal son conocidos localmente como monte, consideradas zonas de carácter frío, esto debido a la sombra de los árboles, a la humedad y a la presencia de pantano; son lugares habitados originalmente por una amplia diversidad vegetal y faunística, se ubican por lo general en zonas de pendientes escarpadas y en ocasiones

sobre suelos rocosos, aunque también pueden existir sobre algunas planicies. En los montes de este páramo crecen tanto plantas medicinales consideradas cálidas como frías, dependiendo del grado de humedad del suelo en que habitan. Actualmente muchos lugares que en el pasado fueron montes, son ahora monocultivos de papa y potreros; es frecuente que primero se establezcan monocultivos y cuando la tierra se ha agotado se continúa con la siembra de pastizales. Algunas personas queman los montes para acelerar el proceso de deforestación, práctica que se considera afecta mucho más la disponibilidad de agua, la fertilidad de la tierra e impide una rápida regeneración de plantas y animales silvestres.

Rastrojo, transición y rotación

Entre los upichía (matapí) se reconocen tres clases de jimal ami o rastrojos, mahuaní a´alami o rastrojo de mahuaní o selva, teri jewapeni a´alami o rastrojo de tierra amarilla y kapi-ná a´alami o rastrojo de tierra roja; siendo los tres espacios de transición que enlazan la sucesión de lo intervenido a lo original. Mahuaní a´alami para los upichía (matapí) es el rastrojo de mahuaní o selva, son áreas que con frecuencia se encuentran lejos de los nacimientos de agua, pues su cercanía a éstos depende de que tanto las personas “*entren a tumbar el monte*”. Se considera un lugar de temperatura templada y de baja humedad, la que tiende a perderse con las quemas del capote, situación que hace difícil la recuperación de la selva en algunas zonas, pues en mahuaní “*no se recuerdan tan fácil la humedad y los árboles*”. Se acostumbra ubicar a mahuaní a´alami en ipuré ñakami o montañas de pendiente suave; las quemas que convierten a mahuaní en jimal ami o rastrojos, ocasionan pérdida del capote, pudiendo quedar descubierto más que todo suelo ke´epé o arenoso, en el que no crecen plantas y que por tanto, tiende transformarse en jarepelaje o sabanas; si queda expuesta principalmente jewapeni o tierra amarilla pueden crecer pocas plantas de forma lenta. En mahuaní a´alami habitan árboles que crecen muy lentamente; los upichía (matapí) consideran que en estos lugares hay poca diversidad de especies vegetales, pues luego de las quemas crecen solo algunas plantas como poí, ipú, taká o pera silvestre, jewalá, wiru o guamo silvestre, we jirí o palmo marija, kumurú o laureles, guaruná o cañagria, jiña wapa, un bejuco de agua llamado akaropi, así como pejarawí, una planta usada con conjuros para teñir el cabello de negro. Hay también escasos animales, representados estos por pichina o guaras, kuajarina o borugos, kewi yuruna o gallinetas y kuijuna o micos frailes, que habitan en jimal ami o rastrojo. En mahuaní a´alami habitan dueños sobrenaturales como los jarechina, laya ana y keramua, los que tienen “*armas*” que enferman las personas cuando estas abusan de los recursos naturales, de esta forma frutos como jimá o caimo, kamú o uva, piriyé o aguacate,

lumá o guacuri, yukurupi o guamas cultivadas y tuko o cucuy, se contaminan con malas energías entre junio y agosto, por lo que no se deben consumir ya que producen diferentes problemas de salud. En estas épocas se dejan los frutos para el consumo de los animales, ya que a ellos pertenecen y de faltarles, los dueños los reclamarían causando enfermedades humanas. Las plantas medicinales que se encuentran en mahuaní a'alami son generalmente más delgadas, de hojas más anchas, crecen más altas y sus flores pueden cambiar de colores; tienen baja energía en comparación con las que crecen en zonas, por lo que deben ser usadas con conjuros. En el ciclo de rotación de cultivos practicado por los upichía (matapí), mahuaní a'alami se encuentra algo lejos de la maloka al inicio de la instalación de las chagras, y se hace más cercano a las viviendas a medida que los cultivos avanzan. De esta forma los mahuaní a'alami lejanos son más nuevos, mientras que los que están alrededor de la maloka son rastrojos más antiguos y altos. En mahuaní a'alami durante leru yajowa o verano algunas plantas como ñe etú y pupuyu, que son débiles, pueden secarse; en leru yajowa hay más flores y frutos, mientras que en yawijá o invierno los árboles son más frondosos y con menos frutos. Las quemas de mahuaní a'alami se acostumbran realizar en junio para sembrar en julio, en noviembre para cultivar en diciembre y en enero para plantar en febrero. Se considera que durante las últimas décadas, la temperatura en mahuaní a'alami ha aumentado, debido a la pérdida parcial de los ciclos de rotación de cultivos y al consecuente incremento en la periodicidad con que se deforesta el lugar; prácticas que han llevado al aumento de la exposición solar, de la erosión y a la disminución de la humedad del suelo. Para que estos rastrojos logren volver a ser mahuaní, pueden tomar de cincuenta a sesenta años, pues los árboles que allí habitan son de crecimiento lento. El exceso de quemas en el territorio destruye el capote, que es la capa superficial del suelo donde se acumulan insectos, haciendo trasladar estos a mahauní.

Jewapeni a'alami o rastrojo de tierra amarilla son lugares que los upichía (matapí) ubican por lo general lejos de los nacimientos de agua, pero cerca de quebradas, quebradones y con frecuencia aledaños a las malokas, pues en jewapeni es común la construcción de viviendas; son zonas de clima templado, pues con la quema que convierte a jewapeni en jimal ami o rastrojo, se pierde algo de frío y humedad, como también disminuye la sombra y aumenta la exposición solar y al viento. Estos lugares se encuentran en ipuré ñakami o montañas de pendiente suave y su suelo se compone principalmente de jewapeni o tierra amarilla, la que queda más suelta y seca con la tumba y quema de la vegetación. En jewapeni a'alami se encuentran plantas de porte arbóreo, arbustivo y herbáceo, como también bejucos, palmas y epífitas; se considera hay una mediana diversidad vegetal, representada por plantas como kumare o coco, leri o plataniillos, kauana o yarumos, we jirí o palmo marija, popó, turapí y jarepopó o guarumos, lume y je



weru u ojo de pescado. Los bejucos que crecen allí no brotan, crecen despacio. De igual manera existe en estos lugares una moderada variedad de animales, representados por melé o ardillas que consumen kumare o coco, mu jiu mina o armadillos pequeños; así como aves entre las que se incluyen yajena o tucanes, ma'aré o pava carroza, uata aki o guacharaca, kalapichina o maiceros y tucuchina o palomas torcazas. En jewapeni a'alami habitan dueños sobrenaturales como jarechina, dueño natural de kalapichi o mico maicero y yeena; los jarechina tienen "armas" como la serpiente jeína, mané u hormiga conga, yaje pu wana o conguilla, jeintá o araña, aj kurú o gusano ciempiés, ipijí o alacrán y majaji o majiña. En esta zona los upichía (matapí) evitan talar árboles donde hay frutales, pues son para el consumo animal. La ingesta de la carne de kalapichi o mico maicero puede ocasionar mu uri o gripa, en estas áreas también pueden adquirirse enfermedades como kokalaji o diarrea y chila kaji o vómito. Las plantas medicinales que se encuentran en jewapeni a'alami tienen suficiente energía para ser utilizadas sin conjuros, en comparación con las que crecen en otros lugares. En jewapeni a'alami se acostumbra cultivar, ya que allí la fertilidad de la tierra no se agota tan fácilmente; siendo costumbre sembrar lumá o guacuri, pipirí o chontaduro, u ualá o laureles y tuko o cucuy; pipirí se planta a las cinco de la madrugada, lumá después de medio día y tuko a cualquier hora. En jewapeni a'alami se han perdido de manera parcial los ciclos de rotación en las actividades productivas, además de haberse establecido recientemente actividades ganaderas, aserríos de madera y minería, factores que han llevado en algunas zonas a una deforestación más continuá, al aumento de la exposición solar, a una mayor erosión y a la disminución de humedad del suelo. Otro factor que ha impactado el equilibrio de estos lugares, es la destrucción de algunas plantas para la sola extracción de sus frutos, como es el caso de las palmas kumare o coco y we jirí o marija; la realización de estas prácticas afecta la salud de la población, según los upichía (matapí) causando mordeduras por serpiente, nacidos, tumores internos o externos, que sí son internos pueden ocasionar la muerte. Si se cortan árboles en exceso, en especial si esto se realiza en sitios de los jarechina, se producen infartos o paros cardíacos producidos por rayos enviados por estos dueños sobrenaturales. Debido a la pérdida de ciclos de rotación de cultivos, la diversidad de animales cerca de las malokas ha disminuido, mientras que en lugares lejanos a éstas ha aumentado.

Kapiná a'alami o rastrojo de tierra roja, son lugares que con frecuencia los upichía (matapí) acostumbran ubicar cerca de las malokas en caños o cabeceras de quebradas; se considera que con la tala y quema de árboles para convertir a kapiná en jimal ami o rastrojo, disminuye la humedad ya que "escurre más el agua". Kapiná a'alami generalmente se encuentra sobre ipuré ñakami o montañas de pendiente suave; cuando se realizan allí las quemas, se desbordan a veces los caños y ocasionan erosión de tierra sobre los nacimientos de agua, sedimentando

estos cuerpos de agua. En kapiná a´alami se encuentran árboles, arbustos y hierbas, que por lo general se recuperan con facilidad luego de las quemas. Existe una amplia diversidad vegetal, representada principalmente por paya, piyarú, yamu, siriyó, yuchi o perillo, kunú o siringas, yecha, chipé y teme temé o copaiba. Se encuentra en estas áreas además una alta variedad de animales, pues allí habitan keraana o venados rojos, kawayana o venados blancos, kapalú o armadillos grandes, kuchí o pajuil, wa akuna o uicocos, pakorona o loros, la´aruna o guacamayas, tu´uhina o loros llorones, pö ina o micos tanques, kalapichi o mico maicero, kaparú o churucos, kapana o águilas arpías y saru u oso caballuno. En kapiná a´alami, especialmente alrededor de los nacimientos de agua, habitan dueños sobrenaturales como jarechina, laya ana y te teruna, dueños naturales como kawayana o dueño de los venados blancos y kuañá o pata-sola, además de chuwina o duendes. A kawayana, laya ana y jarechina les corresponde je´echú tijaká, trueno o rayo, que es un “*arma*” con la que estos seres pueden producir enfermedades a las personas; para evitar estos ataques los upichía (matapí) evitan cazar o utilizar la madera de estas áreas, no se transita por allí cuando se realiza un trabajo por el lawichu´ra´aru o médico ancestral o cuando alguien de la tribu se enferma. Para evitar las dolencias producidas en kapiná a´alami, se acostumbra además solicitar protección al lawichu´ra´aru, para lo cual se utilizan baños con raíces, entre otras prácticas. Las enfermedades producidas en kapiná a´alami, principalmente ocasionadas por los dueños sobrenaturales y naturales, son iwa kajiwa o paludismo, uajuejé yaripune o enfermedades del corazón, napechu kechiraco o problemas mentales, naku karakaji o escalofrío, kokalaji o diarrea, ojí o úlcera, we peruna o sabañones, che erá o leishmania, apí rotakajina o llaga que no profundiza y de difícil curación, kewji iwi ichi o dolor de oído y pechují kechiraco o pérdida de memoria. Las mujeres con la menstruación, durante la gestación o alrededor del parto no deben ir a lugares cercanos a kawayana ñakajela o sitio de origen de los venados, al igual que el hombre si la mujer está en los días del parto; tampoco deben visitar esta zona personas que recientemente han recibido un tratamiento del lawichu´ra´aru. Las plantas medicinales que se encuentran en kapiná a´alami son de alta energía en comparación con las que crecen en otras zonas, ya que están bajo el manejo de los dueños sobrenaturales, sirven para curación de diferentes enfermedades y pueden usarse sin conjuros. En leru yajowa o verano, los animales de kapiná a´alami que estaban ocultos reaparecen, las aves trinan, se siente “*la alegría de la naturaleza*”, indicando la presencia de dueños sobrenaturales y naturales. En yawichá o invierno las aves no cantan, se escuchan los sonidos de sapos, ranas y chicharras. En las últimas décadas se percibe un aumento en la deforestación de kapiná, secundario esto a la pérdida de los ciclos de rotación de cultivos y a la extracción de árboles grandes para la comercialización de su madera, entre estos oro pé o cedro, yamu o

achapo, kuantana o comino, ipú pana o medio comino, yu upé o acapú y epaochí o itaua. El consecuente aumento en la exposición solar ha llevado a compactar y secar más la greda o tierra roja de kapiná a´alami, impidiendo que esta absorba el calor y provocando que este aumento en la temperatura permanezca en la superficie. El incremento del calor ha llevado a una mayor erosión en algunas zonas y hace que las plantas de estas áreas crezcan con más lentitud. Estos fenómenos se han visto amortiguados de cierta manera, por la migración de algunas familias que habitaban en kapiná, a la orilla de los ríos. Algunas especies silvestres de esta zona han ido desapareciendo gradualmente, entre estas kawana o yarumo, poí y taká o pera silvestre. Generalmente no se cultiva en kapiná a´alami, excepto kaachi o yuca, a veces paru o plátano y kana o caña; paru se cultiva al medio día para que este no sea afectado por plagas, kaachi se siembra desde temprano en la mañana hasta el medio día y kana se siembra al medio día, para que los gusanos tornillos no afecten estos cultivos. Se acostumbra sembrar dos o tres días después de la quema, cuando la tierra sigue caliente; kaachi se puede sembrar hasta quince días después. En kapiná a´alami se quema en febrero para cultivar en marzo, o se quema en noviembre para cultivar en diciembre.

El pueblo gunadule considera que en nainu o rastrojo, también pueden existir galu o sitios sagrados, por lo que se evita cortar árboles sin el consentimiento del nele o médico ancestral, quien puede advertir en estos sitios la presencia de boni o espíritus causantes de enfermedad, como también de animales de otras capas del cosmos que pueden ascender para producir padecimientos a las personas. Si se respetan los galu que existen en nainu o si estos lugares sagrados son apaciguados periódicamente por el nele, se considera que no producen enfermedad al ser humano; sin embargo, la realización de actividades extractivas en estos sitios es generalmente prohibida ya que puede generar dolencias masivas a la población. Los gunadule consideran que las plantas que habitan en nainu no producen enfermedades al ser humano, sino que por el contrario tienen propiedades curativas; los animales sí se considera pueden enfermar, principalmente las serpientes. Para los gunadule los nainu o rastrojos son importantes ya que ayudan a regular el ciclo del agua, son fuente de plantas medicinales y en general aportan al equilibrio del territorio. Nainu hace parte de los procesos de rotación de cultivos y sucesión de coberturas vegetales en los territorios gunadule, prácticas que buscan evitar el agotamiento del suelo, el agua y la producción de alimentos.

Al rastrojo alto o “*tupido*” le conocen en el páramo Rabanal como charrasco y en zonas altas como arrabales, se ubican en lugares de pendientes suaves; se considera que son lugares cálidos pues son áreas de menor humedad que el monte, esto atribuido principalmente a la ausencia de

plantas que conservan la humedad como musgos, y a la mayor exposición solar por la escasez de árboles de porte alto. En estos lugares crecen tanto plantas de carácter frío como cálido; se dice que los abuelos protegían estos sitios y solo cortaban árboles de madera fina para necesidades personales, la posterior comercialización de estas maderas fue frenada por las autoridades ambientales regionales, quienes en la actualidad cobran multas a las personas que destruyen los charrascos o arrabales. En el páramo Rabanal los rastrojos bajos reciben el nombre de paja, son lugares ubicados generalmente en zonas planas y donde crecen plantas de porte herbáceo y arbustivo, por lo que hay poca sombra y una alta exposición al viento y a los rayos solares; son considerados lugares cálidos por la poca humedad del suelo y por la poca sombra. En la paja crecen tanto plantas medicinales frías como cálidas. En la actualidad estos lugares son deforestados para la ampliación de potreros y monocultivos de papa, a pesar de existir sanciones impuestas por las autoridades ambientales regionales.

Para los afrocolombianos de Nuquí, Chocó, el monte alzado corresponde al rastrojo alto, siendo concebidos como lugares de temperatura tibia, esto atribuido principalmente a la baja exposición solar, a la humedad media y a la brisa de esta unidad de paisaje; son lugares ubicados medianamente lejos de las viviendas y en zonas con relieve de pendientes moderadas. Allí habitan hierbas, arbustos, árboles, como también algunas epífitas y bejucos, las que pueden ser clasificadas tradicionalmente como plantas frías y calientes. Los montes alzados son lugares que no son restringidos para ninguna persona, pues se piensa que allí no se contraen enfermedades de una temperatura determinada o por tener visiones de seres sobrenaturales. El monte biche corresponde al rastrojo bajo, hace parte de la dinámica de rotación de cultivos practicada por los afrocolombianos de Nuquí, siendo fincas que se dejan enrastrar para el mejoramiento del suelo, algunos montes biches se preservan, alcanzando a ser montes alzados y bravos. Generalmente son lugares ubicados en zonas planas y medianamente lejos de las viviendas. En los montes biches habitan principalmente hierbas, arbustos, algunas epífitas y bejucos, siendo estas reconocidas tradicionalmente tanto por su carácter frío como caliente. En estos lugares existe una mediana diversidad de plantas y animales silvestres. Se piensa que en los montes biches se pueden adquirir principalmente enfermedades causadas por calor, siendo muy extraño que se refieran visiones que causen enfermedad.

Zonas de cultivo

Las chagras son conocidas por los upichía (matapí) con el nombre tepeji ejatakana mená eiyá, con frecuencia se encuentran en ipuré ñakami o montañas de pendiente suave, se acos-

tumbra ubicarles alejadas de los nacimientos de agua y sobre suelos compuestos por jewapeni o tierra amarilla, o por kapiná o greda; cuando comienza el ciclo de rotación de cultivos practicado por los upichía (matapí), las chagras se establecen cerca de las malokas, con el avance de las rotaciones, los tepeji ejatakana mená eiyáse van alejando cada vez más, hasta comenzar luego un nuevo ciclo. Las chagras son consideradas de clima fresco en los sitios que los árboles frutales dan sombra, y de temperatura cálida donde hay una mayor exposición solar. Las plantas de la chagra pueden ser de porte arbóreo, arbustivo o herbáceo; se considera hay una alta diversidad de especies vegetales, representadas por policultivos conformados principalmente por las diferentes variedades de ipatú o coca, como son a weto ke, pachika, iyurú kaku y mamú kaku, así como lichi o tabaco, kaachí o yuca, kuna o barbasco, ají, porola o lulo, yukurupi o guamas y ya najo, entre otras plantas. Alrededor de la maloka se ubican cultivos como lana o pintura negra y kerajmá o pintura roja, ambos pigmentos corporales usados para preservar la salud. En las chagras upichía (matapí) se encuentra además jilu o marañón, ña mará o guayaba agria y yuiné u ortiga. Estas áreas cuentan con la presencia de pocos animales, entre los que se incluyen kuajarina o borugos, pichina o guaras, jirina o ratones, api yena o cerditillos, yu wé o zorro perros, variedades de gusanos llamadas yu e mana, y amirí que es un reptil similar a una serpiente que vive bajo la tierra; se acostumbra evitar la presencia de este último animal en las chagras, porque con su exudado seca a kaachi o yuca. Cuando los kari-pulakena materializaron su pensamiento, se creó el mundo y este “*tomó forma de chagra*”, por eso los cultivos de los upichía (matapí) recuerdan el origen en la composición de sus cultivos. Para la fertilización del suelo se acostumbra dejar sobre la tierra hojas secas y otros elementos que se barren de la maloka, además de ceniza del fogón y algunos residuos como cáscaras de frutales y sobras de alimentos. Se hacen quemas alrededor de las chagras, que son recuerdo del “*primer incendio del mundo*” realizado por Jimu, y que se piensa dan mayor crecimiento a kaachi o yuca; se siembran diferentes variedades de este tubérculo, como rika waní o yuca fina, kamacha no jé o yuca dura, pari o yuca dulce y jamaraneke. Los diferentes cultivos de la chagra tienen un orden tradicional de siembra, primero se cultiva mahuiru o piña, a los tres o cuatro días de quemar un monte firme; posteriormente se siembra kana o caña de azúcar, luego se siembra lichi o tabaco, cuya semilla se tira a la brasa en momentos de quema pues de esta manera germina fácilmente. Luego se cultiva ipatú o coca y paru o plátano, kana se ubica en los bordes, lichi en las partes más quemadas, mahuiru en hileras distanciadas entre sí por cuatro a cinco metros, entre ambas hileras se acostumbra sembrar ipatú o coca; en la parte central de la chagra se ubican diferentes variedades de yuca, las duras son usadas en los rituales. Las mujeres tienen por costumbre sembrar ña akú o ñame, ke erú o yotas, bore, ka mu o uva

caimarona, jilu o marañón, tuko o cucuy, jimá o caimo y pipirí o chontaduro. Algunas plantas de la chagra tienen una hora específica para ser cultivadas, por ejemplo kaachi se siembra de siete a once de la mañana; mahuiru de once de la mañana a dos de la tarde; lichi de una a dos de la tarde, pipirí de cinco de la mañana a tres de la tarde e ipatú o coca de siete a diez de la mañana. Ña'akú, ke'erú, tuko, kamú y jimá se siembran en cualquier momento del día. En la chagra no habitan dueños sobrenaturales o naturales, ya que los alrededores de la maloka permanecen protegidos por el lawichu'ra'aru o médico ancestral, quien antes de la construcción de la vivienda o del establecimiento de la chagra, solicita permiso a los dueños sobrenaturales y naturales para ello. Algunos frutos cultivados tienen restricciones para su consumo, ya que pueden estar contaminados con malas energías, por ejemplo se evita consumir porola o lulo, mahuiru o piña y kana o caña de azúcar en agosto. Para conservar el equilibrio en las áreas que dan paso a las chagras en los ciclos rotativos upichía (matapí), el lawichu'ra'aru pide autorización a los dueños naturales, a los karipulakena o creadores y a los seres que han dado origen a cada especie. Para el establecimiento de las chagras, el lawichu'ra'aru realiza rituales para evitar que las personas sean mordidas por serpientes o queden atrapadas por arboles que les caen encima; se hace al inicio durante el socolo y la tumba, se purifica el terreno al comenzar la siembra, se fertilizan los cultivos con ceniza para que crezcan más rápido y se purifica nuevamente durante la cosecha para que los frutos no tengan contaminación. Para ahuyentar las serpientes de la chagra se hace una protección llamada jae pujana; otro ritual realizado por el lawichu'ra'aru para la protección de la chagra se denomina pailape, se hace con ceniza y no requiere de la presencia del médico ancestral en la chagra. También se hace una protección a los cultivos, para que allí no entren las malas energías del sol, del agua, del viento, de la tierra o tempestades; para que no entren animales a contaminar la chagra, ni afecten maldiciones de otras personas. A las mujeres con la menstruación se les recomienda no acudir a la chagra y permanecer además por varios días fuera de la maloka. En décadas recientes se han perdido algunas de las costumbres tradicionales para el manejo de la chagra, hay quienes se dedican a la comercialización de farinã, por lo que tumban y queman hasta cuatro veces al año para el establecimiento de nuevas chagras. Han desaparecido además algunas variedades nativas de kaachi o yuca, ña'akú o ñame, ipatú o coca y ke'erú o yotas, pues por su difícil manejo muchas personas ya no les cultivan. Estos cambios en el manejo de la chagra, han conducido a un incremento de temperatura en esta unidad de paisaje, así como han llevado a un aumento de la exposición solar, disminución de la humedad del suelo y al agotamiento de la tierra, la que cada vez es más compacta, dificultando el crecimiento de las plantas y la moderación del calor por el suelo. Para los kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta, las terrazas de cultivo han

sido lugares venerados como sagrados, pues en rocas o cuevas cercanas se depositan ofrendas al dueño de la coca y a otros seres inmateriales, para de esta manera asegurar la fertilidad de los cultivos (Reichel-Dolmatoff 1996).

Los gunadule conocen los jardines que rodean las viviendas con el nombre de negdiggal, son lugares en los que no existen galu o pirya, ya que tradicionalmente se evita construir casas sobre sitios sagrados, para ello los neles con antelación identifican la presencia de boni o espíritus causantes de enfermedad, así como animales de otras capas del cosmos que puedan ascender a esta superficie para causar problemas de salud a las personas. Alrededor de las viviendas, los gunadule siembran plantas de jardín generalmente con el objetivo de propiciar bienestar a los niños, pues además de ser ornamento y lugares para su recreación, son sitios donde se cultivan plantas medicinales usadas en el tratamiento principalmente de enfermedades de la infancia. Tradicionalmente los gunadule han acostumbrado destinar lugares para la producción de alimentos, los cuáles se rotan para dar descanso a la tierra, permitiendo que los lugares utilizados para cultivos, luego pasen a ser nainu o rastrojo, para luego convertirse en negseled o bosque. Es además costumbre de los gunadule, tener una amplia diversidad de plantas en las fincas, entre éstas maíz, cacao, yuca, plátano, banano, ahuyama, lulo y coco, acompañadas en ocasiones de árboles principalmente frutales y algunos maderables nativos. Recientemente se han adoptado prácticas foráneas como los monocultivos de plátano y banano, los que demandan con frecuencia el uso de agroquímicos, convirtiéndose esto en una fuente de enfermedades de la piel, pues por escorrenría estos productos van al río. Antiguamente era prohibido entre los gunadule tener cultivos en las orillas de los ríos y quebradas; no obstante hoy en día muchas personas, principalmente jóvenes, tienen monocultivos de plátano alrededor de estos cuerpos de agua, causando una mayor erosión y sedimentación.

Entre los afrocolombianos de Nuquí, Chocó, se considera que las azoteas son la primera fuente para el abastecimiento de remedios caseros, principalmente cultivados por las mujeres, aunque algunos hombres también acostumbran sembrar en azoteas; las azoteas son huertas elevadas construidas sobre canoas o troncos de palma, generalmente se ubican en áreas expuestas al sol, al viento y a la lluvia, en estos sitios la humedad es poca, el suelo es abonado con tierra de hormiga, la cual generalmente es traída del monte y posteriormente mezclada con tierra “natural” y además con hojarasca. Se considera que la tierra de hormiga es benéfica para alejar las hormigas arrieras, las que en ocasiones actúan como “plaga” de varios cultivos presentes en las azoteas. Las plantas que crecen en la azotea pueden ser tanto frescas como calientes, sin embargo muchas de ellas son plantas aromáticas consideradas calientes por su fuerte olor. Las plantas



que crecen en estos lugares se emplean con fines alimentarios, medicinales y mágico-religiosos principalmente; se afirma los ancestros de estos afrodescendientes recomendaban que en toda azotea y patio casero debía haber sembrado algodón, guineo, palma cristo, anamú y hoja de chucha. Las plantas que crecen en las azoteas son regadas diariamente con agua en verano, mientras que durante el invierno esto no es necesario por las lluvias frecuentes; se prefiere sembrar las plantas de azotea durante la luna menguante, sin embargo, en cualquier momento del mes o del día puede hacerse la siembra, dependiendo de cuándo las plantas son conseguidas para su propagación. Algunas culebras pueden visitar las azoteas, entre éstas la dormilona; se piensa que esto ocurre porque en estos espacios se siembran plantas que les atraen “*como alimento*”; para alejar las serpientes de las viviendas y de las azoteas, se acostumbra rezar oraciones, colocar baterías o pilas en las esquinas o aplicar químicos a los cultivos. Las azoteas pueden ser protegidas por sus propietarios con oraciones consideradas divinas, estas personas acostumbran además hablar a las plantas presentes en las azoteas cuando las colectan y utilizan, algunas de estas hierbas o arbustos son usadas con secretos u oraciones. Entre las principales amenazas para la integridad de las azoteas se menciona el exceso de lluvia y las gallinas, para evitar el consumo de las plantas por estas aves se construyen las azoteas elevadas. Las plantas cultivadas en azoteas por afrocolombianos son generalmente de uso permanente, se usan en medicina casera, son menos amargas y de menor fuerza que las del monte bravo (Camacho 2001). En el Chocó las azoteas se consideran espacios femeninos, tanto en su manejo como por las aplicaciones de las plantas que allí se cultivan, pues predominan especies para aliviar alteraciones menstruales, enfermedades de tratamiento casero, así como condimentos para la comida (Suárez 1996). En Nuquí los afrocolombianos tienen fincas con cultivos de alimentos diversificados, son generalmente lugares ubicados en lugares planos, cerca de quebradas y ríos, que cuentan además con una alta exposición solar y con poca o moderada humedad. Son lugares que desde la medicina tradicional son clasificados como calientes, por lo que pueden ser visitados por todas las personas sin importar el momento del ciclo vital en que se encuentren. Se piensa que en estos lugares se pueden contraer enfermedades producidas por calor, esto atribuido a la temperatura cálida del lugar. Allí crecen plantas tanto de carácter caliente como frío, de porte arbustivo, arbóreo y herbáceo; la diversidad y abundancia de plantas y animales silvestres se considera es baja, por el predominio de vegetación cultivada.

Antiguamente los habitantes del páramo Rabanal acostumbraban tener cultivos de pequeña extensión, ubicados de manera dispersa en zonas bajas y planas, en estos tenían policultivos de habas, nabos, rubas, variedades locales de papa y maíz principalmente. En la actualidad muchas personas han optado por dedicar sus predios a los monocultivos de papa, práctica

que es reconocida por los mayores como un factor conducente al agotamiento de la tierra y al “empobrecimiento del campesino”, sobre esto alguien anota: “*el cultivo de papa se ha apocado, antes se ponía un poquito de abono orgánico o estiércol de animales y no se contaminaba con la tomineja, se invertía muy poquito; desde que empezó a salir el fertilizante hoy día necesitan mucho más que antes, con doce o quince fumigadas y todavía tiene peligro de perder la cosecha, para mí la tierra la acostumbramos a mal*”. En el páramo Rabanal los potreros son considerados lugares de temperatura cálida, esto atribuido a la alta exposición solar causada por la ausencia o escasez de árboles de porte alto; en el pasado los habitantes de Rabanal acostumbraban tener parcelas más pequeñas dedicadas a la tenencia de vacas, lugares en los que se respetaban algunos arbustos y árboles que daban sombra y a su vez forraje a los animales. Actualmente en el páramo Rabanal se emplean más herbicidas para el mantenimiento de los potreros, contaminando por escorrentía las fuentes de agua. En las viviendas del páramo Rabanal es común que las familias tengan huertas, en estos espacios se siembran principalmente plantas alimenticias, medicinales y otras usadas como condimentos; las plantas medicinales allí presentes pueden ser tanto frías como cálidas. Para fertilizar la tierra de las huertas las personas utilizan gallinaza y otros abonos de origen orgánico, no es común el uso de agroquímicos en estos espacios domésticos. Se consideran lugares cálidos y por tanto pueden ser frecuentados por todas las personas; se reconoce que son lugares esencialmente femeninos, pues las mujeres son las encargadas de cuidar las plantas allí presentes.

Humedales

El pueblo gunadule da importancia al pantano u ol-li, ya que piensa que allí se reproduce un tipo de vida propio de este ecosistema, consistente tanto en especies animales como vegetales; los pantanos se encuentran con mayor frecuencia en zonas planas, aunque también pueden hallarse en sitios pendientes. Los gunadule consideran que en los pantanos pueden contraerse enfermedades por la alta humedad del lugar, además de otros padecimientos que pueden adquirirse si estos lugares corresponden a sitios sagrados o galu. Los afrocolombianos de Nuquí conocen las zonas inundables con el nombre de changüero, sitios concebidos como “*los lugares más fríos y dañinos de todos*”, pues son espacios donde permanentemente hay agua y donde pueden adquirirse enfermedades causadas por frío. Estos lugares deben ser evitados por mujeres con la menstruación o durante el posparto pues les puede ocasionar “*pasmo*”, tampoco son visitados por niños muy pequeños y mujeres gestantes. Las plantas que crecen en los changüeros son frías, siendo hierbas y arbustos principalmente. Algunos changüeros han sido recientemente

desechados para la implantación de cultivos y de algunos pastizales para ganadería, hecho que en conjunto con la deforestación en las orillas quebradas y ríos, ha ocasionado una creciente sedimentación en estos lugares y disminución en la abundancia de plantas y animales silvestres. En el páramo Rabanal se piensa que los pantanos son lugares de carácter frío, su alta humedad les confiere una “*frialdad*” que impide que las plantas se sequen, hecho que motiva el que las plantas medicinales sean clasificadas tradicionalmente como frías. Debido a su baja temperatura, se recomienda no visitar los pantanos por mujeres al final de la gestación, antes del parto, en el posparto, con la menstruación o que recién nacidos sean llevados allí; ya que pueden contraerse enfermedades por frío. Los pantanos se ubican usualmente en zonas altas y planas; son lugares que actualmente están siendo desecados para el establecimiento de cultivos y potreros, para lo cual algunas personas hacen zanjas. De esta forma la pérdida de humedad por el desecamiento de los pantanos, es considerado un factor que explica el gradual aumento de la temperatura y la escasez de agua percibida por los habitantes del páramo Rabanal.

Los gunadule consideran que en ag-gli o manglar habita una amplia diversidad de vida animal, como moluscos, reptiles, aves y peces; como también variadas plantas como los mangles, los que según su color se relacionan con animales de otras capas del cosmos, como se refiere a continuación: “*acá hay tres clases de manglar, rojo, blanco y rosado, a nivel espiritual el mangle rojo es el mejor para construcción y medicina, mientras que las otras no son tan importantes, el rojo tiene que ver directamente con niga o sangre*”. Para los afrocolombianos de Nuquí, Chocó, el manglar es un lugar de carácter frío, ubicado medianamente cerca de las viviendas, con baja exposición solar y alta humedad. Son habitados por hierbas, arbustos, algunas epífitas y bejucos, vegetación de carácter frío debido a la constante presencia de agua; allí existe una alta diversidad de animales y plantas silvestres. En estos lugares algunas personas pueden tener visiones de espíritus de antepasados y seres míticos, lo que en conjunto con el frío que caracteriza a los manglares y la abundancia de insectos, hace que estos sitios no sean frecuentados por niños pequeños o mujeres menstruantes, gestantes o en el posparto, ya que pueden adquirir enfermedades producidas principalmente por frío. Los manglares han sido medianamente perturbados para la extracción de diferentes mangles por el uso de su madera para construcción o leña. Por su parte, los estuarios o “*esteros*” son clasificados tradicionalmente en Nuquí, Chocó como lugares muy fríos, esto debido a la alta humedad y constante presencia de agua, por lo que se recomienda a mujeres gestantes, con la menstruación, en el posparto y a niños pequeños no visitar estos lugares. Las plantas que crecen en los esteros son silvestres, de carácter frío, de hábito herbáceo y arbustivo, además de algunas epífitas y bejucos. Se piensa que el frío que caracteriza la zona puede ocasionar enfermedades por frío, al igual que los seres inmateriales que

se concibe allí pueden residir. Se piensa que en estos lugares hay una alta diversidad tanto de animales y plantas silvestres, no obstante, la abundancia de estos seres vivos ha disminuido con los años, debido a la explotación del mangle y al aumento en la sedimentación de estos cuerpos de agua por la deforestación de orillas de quebradas y ríos.

Para el pensamiento gunadule matta o ciénagas son espacios que posibilitan la existencia de múltiples plantas, peces, aves, reptiles, insectos y mamíferos, además de regular la cantidad de agua en ríos y quebradas, evitando las inundaciones. Se considera que durante el invierno las especies que allí habitan retornan de capas inferiores del cosmos, lugares que visitan en verano. En una ciénaga del territorio gunadule habita un espíritu femenino que canta meciéndose sobre una hamaca, por lo que las señoritas no deben cantar allí, ya que pueden aparecen diversos animales en visiones, como culebras, boas o ballenas; se dice que las niñas sí pueden cantar. En Palenque San Basilio las ciénagas son consideradas lugares muy fríos, por lo que no son visitados por mujeres con la menstruación, ya que esto puede producirles cólicos asociados al “*pasmo*” o mala circulación de la sangre. En esta población afrodescendiente, se narra la historia de Catalina Loango, mujer que pescando fue atraída y raptada al inframundo por un chimbumbe o espíritu acuático en forma de pez o serpiente; se afirma que cuando se realizan lumbalúes o ritos mortuorios, Catalina Loango aparece a media noche, participa de la ceremonia fúnebre y luego retorna a la ciénaga. En Palenque las ciénagas son el hábitat de plantas de carácter fresco, esto asociado principalmente a la humedad de estos lugares por la constante presencia de agua (Vásquez 2012).

En Nuquí, Chocó los termales son clasificados tradicionalmente como lugares de temperatura tibia, esto por poseer agua caliente; se ubican generalmente en lugares planos. Las plantas que crecen allí son de porte herbáceo, arbustivo, arbóreo, además de epífitas y bejucos; pudiendo ser clasificadas éstas tanto como frías o calientes. Al ser tradicionalmente clasificados los termales como paisajes tibios, ninguna persona tiene restricción para ingresar allí, pues por el contrario, son considerados por la medicina local como sitios donde pueden tratarse algunas enfermedades causadas por frío como la artritis. Las lagunas en el páramo Rabanal son consideradas lugares de carácter frío, pues la tierra allí es muy húmeda, se ubican generalmente en zonas muy altas y de pendientes planas; allí se puede encontrar patos, águilas y otras aves nativas. Las plantas medicinales que crecen en estos lugares son principalmente de carácter frío, aunque pueden existir algunas catalogadas como calientes; por ser lugares muy fríos son evitados por mujeres al final del embarazo, días antes del parto, en el posparto y con la menstruación, así como por niños muy pequeños.

Sobre Laguna Verde del páramo Rabanal se narran algunas historias que hasta la actualidad han logrado aportar a su conservación: “dicen que la Laguna Verde es encantada, que cuando va a llover truena la laguna, suena como si fuera un trueno, se escucha de afuera y eso avisa que va a llover”. Otra persona explica: “eso es cierto que la laguna truena, se siente dentro de la tierra y el agua se mueve, es igual que escuchar tronar, si uno machetea llueve y se cierra”. Son también frecuentes las historias sobre apariciones o visiones alrededor de esta laguna: “esa laguna primero era muy brava, un señor había encontrado una totuma de oro, la cogió y se fue; y se vino el agua, el señor corra y el aguacero detrás, el votó la totuma para atrás y escampó”. Debido a que esta laguna se ha concebido como “brava”, la población del páramo Rabanal optó por “amansarla” mediante un bautizo oficiado por un sacerdote católico, sobre lo cual se explica: “a Laguna Verde fue un cura a echarle agua bendita porque era muy brava, le echaron treinta cargas de sal traídas de Nemocón y Zipaquirá cuando la bautizaron, fue un cura de Samacá, tuvo veinticuatro parejas de padrinos, ya no es Laguna Verde sino María Gertrudis, ese es el nombre ahora; era brava porque en la guerra con los españoles los indios habían dejado tesoros, allí hay cuidanderos indígenas”. Se dice que luego del bautismo de la laguna, la comunidad pudo avanzar con los cultivos de papa y el establecimiento de potreros en zonas antes consideradas inhóspitas. En el departamento del Cauca existen varios pozos formados sobre rocas, que se considera fueron conjurados por los guaira o curanderos indígenas, por lo que sus aguas son utilizadas para retornar al “mundo de los sanos” a personas enfermas; en esta misma región se narran historias sobre lagunas encantadas que solo son visibles en algunos momentos del año y solo son observadas por contadas personas, se les califica como “bravas” ya que rugen para ahuyentar a sus visitantes (Faust 2004). En Tolima este autor refiere la existencia de una laguna encantada conocida como llaverco, por la que en tiempos de origen se dice ascendieron serpientes de agua que inundaron la tierra, estas serpientes luego formarían lo cerros y por esto son considerados fuente de agua. La laguna del Buey en el departamento del Cauca, según la cosmovisión de los coconuco, se conecta con el inframundo a través de pasos que luego serían los nacimientos del río Cauca, sendas que permiten el ascenso de la sierpe, espíritu femenino con forma de culebra y pescado, que además puede convertirse en dragón y se considera madre de la naturaleza (Faust 2004). Entre los u’wa se relaciona una fuente termal ubicada debajo de Güicán, Boyacá, con una deidad femenina denominada Rika, quien aparece en el mito cantado durante el rito de iniciación femenina; esta divinidad es nombrada como una virgen por los mestizos de la región de la Sierra Nevada del Cocuy (Osborn 1995). Para los kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta, todas las lagunas son consideradas lugares sagrados, pues son el “cuerpo de la madre” y requieren de pagamentos u ofrendas; a cada laguna se le atribuye una madre



espiritual en específico, como son las madres del verano, de las culebras o de la menstruación (Reichel-Dolmatoff 1996). Según este autor, los kogi afirman que algunas lagunas alejan los visitantes cambiando el clima, desencadenando lluvias fuertes con granizo y presentando oleaje que impide acercarse a sus orillas.

Aguas del nacimiento al mar

En Nuquí, Chocó los nacimientos de agua se ubican casi siempre en lugares con pendientes inclinadas; en estas zonas crecen hierbas, arbustos, árboles, además de abundantes epífitas y bejucos, siendo plantas tanto frías como calientes. Los nacimientos de agua son clasificados como fríos, por lo que desde la medicina tradicional se recomienda que no sean visitados por mujeres con la menstruación, al final del embarazo o durante el posparto, ya que el frío de estos lugares les puede producir “*pasmo*”, por lo que se considera un lugar “*pasmiento*”; estos lugares tampoco deben ser visitados por personas con gripa o asma, ya que estas enfermedades pueden empeorar con el frío del lugar. En estos lugares las personas pueden tener visiones de personas ya muertas o de seres míticos como la madre agua, la que se describe como un ser de cabello largo que se sumerge al agua y puede ahogar a quien le encuentra. También se describen visiones de la tula vieja, que es una mujer que come caracoles en los nacimientos de agua ubicados en montes bravos. En Nuquí se conciben los saltos o cascadas como paisajes de carácter frío, que presentan una muy alta humedad y conservan la sombra por la presencia de árboles de porte alto; se ubican medianamente lejos de los poblados humanos, en zonas de pendientes medias a elevadas y sobre suelos rocosos escarpados o quebrados generalmente de baja fertilidad, son habitados por una alta diversidad vegetal y animal. Las plantas que crecen alrededor de los saltos de agua pueden ser de porte herbáceo, arbustivo, arbóreo, además de epífitas y bejucos; pudiendo ser clasificadas éstas tanto como frías o calientes. En los saltos de agua las personas pueden tener visiones de espíritus de antepasados y de algunos seres inmateriales como la madre agua y la tula vieja; debido a los seres sobrenaturales que allí pueden percibirse y por el carácter frío de los saltos de agua, desde la medicina tradicional se recomienda a niños pequeños o mujeres menstruantes, embarazadas o en posparto no visitar estos espacios por el riesgo de adquirir enfermedades generalmente de carácter muy frío. En el páramo Rabanal se considera que los nacimientos de agua y los saltos son espacios de carácter muy frío, esto atribuido a la alta humedad generada por la constante presencia de agua y a la sombra dada por árboles; por ser fríos, son sitios que deben ser evitados por personas con enfermedades respiratorias o por mujeres al final de la gestación, cerca del parto, en el posparto o con la menstruación, tampoco deben ser lleva-

dos allí niños muy pequeños. De un salto ubicado en el río Albarracín, se dice que si una mujer se baña allí puede quedar permanentemente estéril. Antiguamente los nacimientos de agua y los saltos eran respetados en el páramo Rabanal, se evitaba deforestar estas zonas buscando asegurar la disponibilidad de agua en cultivos ubicados en zonas más bajas. Hace unos años de estos sitios fueron extraídas numerosas plantas para el uso de la madera en construcción y como leña, así como para la instalación de cultivos y potreros. En la Sierra Nevada del Cocuy se describe la existencia de una cascada denominada “*meada de mohán*”, la que solo tiene agua en ciertos momentos del año, la que cuando fluye comunica épocas de lluvias fuertes; también se narran historias sobre nacimientos de agua salada, de los que se extrae sal por cocción en cántaros que luego son reventados, se dice que esta sal tiene propiedades medicinales en diversas enfermedades, para mujeres menstruantes y después del parto (Faust 2004). En el Tolima este autor señala que en el nacimiento del río Yarí existen piedras talladas en forma de cristal, río que se piensa tiene una madre espiritual en forma de culebra gigantesca y que forma además una laguna que cambia de lugar, rodeando de agua a sus visitantes. Para los desana del Vaupés los pozos oscuros que se forman bajo las cascadas, son concebidos como la morada, pero en “*otro mundo*” o dimensión, de los dueños espirituales de las especies acuáticas, sitios que son evitados por las personas (Reichel-Dolmatoff 1997).

En territorio upichía (matapí), rapé u orillas del río se ubican en zonas bajas, sobre paló matani o planicies, lejanas de nacimientos de agua y consideradas de clima fresco por su alta humedad. Presentan una alta exposición solar por la ausencia de sombra en algunas zonas y por el reflejo del sol en el agua, están además expuestas al viento por ser lugares descubiertos ante un río muy ancho. Su suelo, denominado juni turena, es un lodo seco de color gris, de consistencia muy blanda y además muy fértil, por lo que allí crece con facilidad kaachí o yuca, kané o maíz, mamao o papaya; sin embargo, los upichía (matapí) no acostumbran quemar en las orillas de los ríos, ni tampoco es tradicional su ocupación con cultivos. En estos lugares pueden existir malokas, sin embargo, se prefiere no construir allí para conservar algunas especies de peces. En las orillas de los ríos existen tanto árboles, como arbustos y hierbas, se considera hay una baja diversidad vegetal, la cual es representada por especies como zaro oma o ceibos, we tá o higueros, jei ñá o bombona, pupa o hierba de la zancona, kunpa o yahuarí y malakala o palma de asaí, cuyas raíces se usan para la gripa; en algunas ocasiones se encuentran además algunas plantas cultivadas introducidas al territorio upichía (matapí), como kané o maíz, mamao o papaya, jirí lana pitare o cacao y patilla. Hay una alta diversidad de especies animales en estas áreas. En rapé habitan dueños del mundo acuático, a los que les corresponden junuñakelo o “*grandes extensiones de tierra*”, estos tienen “*armas*” como kapi o temblor de anguila de

energía, jiña iwaká o raya, pupuchí o pulpo, mapijipi o coral de agua, moscas, kachaamá, ser que puede picar y dejar llagas de difícil curación; además de ka pirí, un picalón que aguijonea con un chuzo en su cuerpo, y aj kurú o ciempiés acuático. Cuando se multiplican en exceso los zancudos, se dan brotes de iwa kajiwa o paludismo en orillas del río Caquetá. Las plantas medicinales que se encuentran en ´rape son de tamaño grande y no tienen suficiente energía para curar enfermedades por sí solas, por lo que su empleo se acompaña generalmente de conjuros. Durante yawijá o invierno pueden ocurrir inundaciones en la barzea u orilla del río Caquetá. En las últimas décadas la temperatura en ´rape ha aumentado, pues con la tala de árboles para la comercialización de su madera y con el establecimiento de cada vez más cultivos en las orillas, ha aumentado la exposición solar y con ello se ha incrementado la erosión y sedimentación de ríos y quebradas. De acuerdo con el pensamiento del pueblo gunadule, por tiwal kaka u orilla de ríos o quebradas, pueden transitar todas las personas de la comunidad, pues allí solo pueden contraerse enfermedades específicas del lugar de existir un galu. Actualmente algunas de las orillas de ríos y quebradas han sido deforestadas y cultivadas, práctica no tradicional que ha traído consigo una creciente erosión y sedimentación hacia estos cuerpos de agua, a lo que se atribuye en conjunto con la pérdida de la sombra, la percepción del lugar como una zona menos fresca. Entre los indígenas del sur del Tolima, se considera existe una serpiente que representa los ríos, que cuando se hace vieja o sus aguas crecen, se convierte en dragón que lleva a “*su madre*” al mar, para luego retornarla a los manantiales como serpientes más jóvenes (Faust 2004). Este autor refiere que en varios ríos del Tolima se narra la aparición de mohanes, seres que controlan la pesca y pueden afectar las personas enviando rayas o serpientes venenosas. Para los kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta, algunos pozos grandes que se forman en ríos y quebradas, se asocian con seres sobrenaturales de carácter maligno como habá saumá o hagtámi (Reichel-Dolmatoff 1996).

Los afrocolombianos de Nuquí consideran que las quebradas y los ríos son lugares fríos, hecho atribuido principalmente a la alta humedad y a la constante presencia de agua en estos lugares. Las viviendas se ubican cerca de ríos y quebradas, por lo que son lugares usualmente intervenidos. Allí pueden encontrarse hierbas, arbustos, algunos árboles, además de epífitas y bejucos; los que son tradicionalmente clasificados como fríos por encontrarse en lugares permanentemente inundados. Se afirma que en algunos sectores de quebradas y ríos pueden tenerse visiones de espíritus de antepasados y de algunos seres míticos como la madre agua y la tula vieja. Por este motivo y por ser considerados lugares fríos, se recomienda desde la medicina tradicional que estas zonas no sean visitadas por niños pequeños o mujeres con la menstruación, durante la gestación o el posparto; las enfermedades que allí pueden adquirirse son principal-

mente de carácter frío. Se dice que anteriormente habían muchos árboles a la orilla del río y de las quebradas de Nuquí, no obstante, actualmente han deforestado muchas de estas plantas para utilizarlas en construcción, abriendo paso a nuevos cultivos de arroz y plátano principalmente; esta práctica ha traído como consecuencia una creciente erosión en las orillas de estos cuerpos de agua, con el consecuente aumento en la sedimentación, pérdida de profundidad y navegabilidad en ríos y quebradas. En Palenque San Basilio el arroyo es considerado un lugar frío, por lo que las mujeres con la menstruación evitan nadar o pescar en estos sitios, ya que esto puede producir cólicos; en estas zonas generalmente habitan plantas de carácter fresco, utilizadas en el tratamiento de enfermedades por calor. En esta población afrodescendiente es costumbre cuando el arroyo está crecido, invocar a la virgen del Carmen, como deidad que protege de ahogamientos y además, facilita los partos.

En el páramo Rabanal, los ríos y quebradas son considerados lugares fríos por la constante presencia de agua, la consecuente humedad y por la persistencia en algunos sectores de árboles que dan sombra. Por su temperatura son lugares que se recomienda no visitar por personas con artritis y otras enfermedades que empeoran con el frío, además de mujeres con la menstruación, en el posparto o antes del parto. Las plantas que crecen en las orillas de ríos y quebradas son clasificadas tradicionalmente como frías. Actualmente en el páramo Rabanal enfrenta frecuentes procesos de deforestación en estas áreas para la ampliación de potreros y cultivos, práctica que ha aumentado la erosión y la sedimentación en los cuerpos de agua, con la consecuente pérdida de profundidad. Además, las crecientes de quebradas y ríos son más fuertes en épocas recientes y ocasionan el derrumbamiento de las orillas y de las plantas que allí crecen.

Los gunadule consideran que en uggubir o playa existen numerosas plantas medicinales; anteriormente era un lugar muy respetado por las “*fieras marinas*” que impedían a las personas por allí transitar, sin embargo estas se dice han desaparecido y por tanto ahora pueden acercarse sin temor. En uggubir existen sitios sagrados terrestres o galu y del agua o pirya; correspondiendo a piryas las áreas del mar donde ha habido mucho pescado. Entre los gunadule se piensa que la pesca incontrolada de la actualidad, ha favorecido la desaparición de los seres míticos que allí existían y que protegían las costas y el océano. Las playas son percibidas por los afrocolombianos de Nuquí, Chocó como lugares de temperatura caliente, esto debido a la alta exposición solar del lugar y a la calidez de sus aguas; allí habitan hierbas y arbustos, además de algunas epífitas y bejuco, plantas principalmente silvestres, aunque también algunas pueden ser cultivadas. Son sitios que pueden ser visitados por todas las personas, sin importar el momento del ciclo vital en que se encuentren. En estos lugares se pueden adquirir enfermedades producidas

principalmente por calor, debido a la alta exposición solar que allí se puede experimentar. Los riscales y morros ubicados en las playas de Nuquí, Chocó son reconocidos por los afrocolombianos que allí habitan, por sus pendientes inclinadas y por presentar suelos rocosos y quebrados de poca fertilidad; son sitios poco intervenidos por su poca productividad. Tradicionalmente se considera son lugares fríos, por su humedad constante y por la sombra de los árboles que allí habitan. En los riscales y los morros es posible encontrar una alta diversidad de animales y plantas silvestres, así como vegetación de porte herbáceo, arbustivo y arbóreo, así como epífitas y bejucos. Estas plantas son clasificadas tradicionalmente como frías y calientes. Se piensa que en los morros y riscales las personas pueden tener visiones de espíritus de antepasados y de algunos seres míticos como el riviel o la sirena. Debido a estas posibles apariciones y a la temperatura fría del lugar, desde la medicina tradicional se recomienda no visitar esta zona a niños pequeños o mujeres durante el periodo menstrual, la gestación o el posparto; se considera que las enfermedades adquiridas en esta unidad de paisaje son de carácter frío. En Guapi, Cauca se piensa que los habitantes originales de Gorgona abandonaron la isla cuando hizo erupción un volcán, convirtiéndose en delfines que hasta hoy protegen los navegantes nadando alrededor de los botes; en Tumaco se narra una historia que dice que este pueblo se formó sobre tres ballenas que descansaron en esta orilla dejándose cubrir de arena, se teme que en algún momento el poblado pueda desaparecer porque estas ballenas se sacudan y sumerjan a Tumaco en el mar (Oslender 2008). Entre los afrocolombianos de Guapi se narran historias sobre el Riviel, un demonio solitario condenado a navegar por el mar y que puede ahogar pescadores a altas horas de la noche; también refieren sobre Maravelí, un barco de espíritus que pasa por los pueblos del Pacífico caucano a media noche, llamando a quienes han practicado pactos con lo sobrenatural (Oslender 2008). En varios cantos fúnebres interpretados en los lumbalúes o ritos mortuorios palenqueros, se menciona el término kalunga, el que según Schwegler (1996) se usa en África para designar una deidad subterránea asociada con el océano, el inframundo y la muerte.



Capítulo 2

Humanidad

Condiciones para la vida

Diferentes condiciones inciden en las expresiones y momentos que tiene la vida humana. Conocimientos, experiencias y creencias de culturas tradicionales y locales, definen relaciones entre el cuerpo y el territorio, y entidades inmateriales de las que depende el bienestar, principalmente explicado en condiciones de salud. Ideas del espíritu y la inteligencia, el comportamiento energético, las dimensiones del cuerpo y las formas y los tipos de alimentación son, sin duda, categorías desde las que se define la vida y desde las cuales se estructuran los sistemas médicos locales. A continuación se presenta la descripción de dichas ideas a la luz de las diferentes culturas locales (territorios y territorialidades) con las que se trabajó en este estudio.

Espíritu, inteligencia

Para los upichía (matapí), la persona, como naturaleza, es una idea que plasman los karipulakena o creadores sobre la tierra, para trabajar y aprovechar los beneficios que estos seres han dejado en el planeta desde su origen; cada ser que ha vivido en este mundo permanece en historia, en mito: la energía de cada historia continúa, pero sus características materiales se transforman. En la cultura upichía (matapí), el ser humano tiene un cuerpo y dos espíritus, uno de ellos, pechuji, es la vida ancestral que no cambia y que viene acompañando el cuerpo; y el otro, pijá jimí o alma terrenal, la cual tiene la capacidad de “inventar” sobre la tierra. Estas energías pueden protegerse a través del trabajo del lawichu´ra´aru o médico ancestral, con el uso de la pintura vegetal lana y de una colmena de abejas denominada mapachara o brea. El pechuji es una energía que representa el pensamiento de los karipulakena y que permite a los grupos humanos construir culturas; el pechuji proviene de la eternidad, se une con la esencia de la energía de la tierra para generar la vida, la mantiene y cuando muere el cuerpo, vuelve a la eternidad. En la historia de origen upichía (matapí), lo que primero se creó sobre la tierra desde el pechuji fue la visión de la medicina tradicional, como óptica que permite observar, analizar y pensar, alcanzada a través de estados ampliados de conciencia y que ha suscitado desde tiempos iniciales, curiosidad por entender el mundo, por pensar el sentido los árboles, de los animales,

del tiempo, del espacio, de la salud y la enfermedad. Este poder es generado por los karpulakena para comprender y dar manejo a lo que luego iban a originar, la naturaleza. Una vez creada esta sabiduría ancestral, del pechuji o pensamiento de los karpulakena se originó el territorio, las plantas, luego los dueños naturales y sobrenaturales, las enfermedades y finalmente la existencia humana. Pechuji se relaciona con el conocimiento o sabiduría, conceptos que difieren de la inteligencia humana o pijá jimi, pues el pechuji es una realidad que fluye desde el origen el universo y que no “*inventa*” nuevas ideas durante la vida terrenal. Ésta última, la inteligencia mundana, el pijá jimi, conduce a destruir la naturaleza y a alejarse de la cultura ancestral.

El pijá jimi es la vida terrenal, cuando se duerme y se sueña, el pijá jimi sale del cuerpo, mientras que el pechuji de los karpulakena se queda para sostener la vida; cuando el lawichu'ra'aru o médico ancestral tiene visiones, viaja su pijá jimi mientras el pechuji permanece cuidando. Normalmente el pechuji protege de noche, entre diez de la noche y dos de la mañana, motivo por el que se prefiere esta hora para realizar la mayoría de los rituales. Algunos pijá jimi salen, se acostumbran a las visiones y a no retornar a las horas indicadas, estas personas mueren cuando su alma queda definitivamente en otros lugares. Sobre el pijá jimi se dice: “*nace en la tierra y es una alma que desordena la naturaleza*”. El pijá jimi es un alma que cuando la persona muere antes de completar su ciclo de vida, permanece rondando sobre la tierra y alimentando más la energía del entorno; buscando ascender por los tres primeros pisos de una pirámide inmaterial, que luego le llevará al lugar específico del espacio que le corresponde. Mientras el pijá jimi persiste en estos tres niveles, puede causar “*espantos*” o ruidos a los seres vivos, asediarlos causándoles diferentes dolencias o puede ser una energía usada por brujos para producir maldades y enfermedades. El lawichu'ra'aru tiene la capacidad de ver en estados de meditación a los pijá jimi que afectan las malokas u otros lugares del territorio, para posteriormente ahuyentarlos y guardarlos en la tumba hasta que cumplan su tiempo predestinado. En algunos casos de enfermedad, los dueños espirituales, sobrenaturales y naturales pueden extraer el pijá jimi, al igual que los truenos enviados por ellos; algunos brujos pueden dejar encerrados en la maloka el pijá jimi, produciendo la muerte a las personas. En ciertos lugares del territorio puede extraviarse el pijá jimi, principalmente en sitios de origen de cada tribu, de las dantas, zonas que pertenecen a los dueños naturales, a los dueños sobrenaturales del territorio como jarechina y laya ana, o a dueños sobrenaturales del mundo acuático como las boas. Esto solo ocurre cuando la energía de cada lugar entra en desequilibrio, porque los dueños naturales y sobrenaturales expresan su desacuerdo ante el abuso que los humanos cometen sobre lo que ellos protegen. En relación con el tiempo, los pijá jimi de brujos de todas las etnias viajan recorriendo el mundo entre siete y diez de la noche, horas en las que pueden extraer el pijá jimi, por

lo cual en estos momentos se evita hacer conjuraciones, ya que personas sin protección pueden morir por la extracción de su pijá jimi. La mente humana tiene libertad de escoger si transcurre por una de dos sendas hacia pechuji o pensamiento de los karipulakena o creadores, o hacia kapé churuna o a ser “*inteligentes*”. El saber del lawichu´ra´aru o médico ancestral no es kapé chuni, se dirige hacia pechuji, al conocimiento o sabiduría. Kapé churuna es la capacidad de pensar para el “*desarrollo*”, el saber del lawichu´ra´aru es pechuji, ideación de los karipulakena o creadores, por lo que ya existe y no se inventa o desarrolla. El conocimiento o sabiduría consiste en reconocer y preservar lo que ya existe, en comprender el origen, el pensamiento de los karipulakena o creadores; mientras que kapé churuna ingenia cada vez nuevas ideas, las que luego reemplaza por otras más novedosas, pero que no logran permanecer pues no corresponden a pechuji. La persona que tiene exceso de kapé churuna puede quemar la mente; en la medida en que se avanza tras kapé churuna, también crece la destrucción, el abuso. Tradicionalmente los abuelos upichía (matapí) han dicho “*para lograr la destrucción del mundo, el ser humano tiene que llegar a ser muy inteligente*”. Ante ese exceso de kapé churuna la naturaleza tiene respuestas: la enfermedad o el accidente.

En el pensamiento del pueblo gunadule se considera que el ser humano está formado por un cuerpo y por tres tipos de energías, por un espíritu o burba, por la inteligencia o gurguin y por la sangre o niga. burba significa espíritu; tanto el cuerpo entero como cada una de sus partes poseen un burba en particular. De esta manera, la sangre tiene tres burbas, el hueso, el corazón y los demás órganos también tienen burba; energía que tiene movimiento constante y que además es permanente, ya que a diferencia del cuerpo, no muere. Para los gunadule todo tiene burba, tanto la tierra, como el agua, las piedras, los animales y las plantas; burbas que pueden enfermar o también aliviar a los seres humanos, curaciones que se hacen efectivas con el uso de palabras y cantos. Cada persona nace con un burba heredado de su padre y de su madre, burba que no se debilita y que puede fortalecerse mediante el canto a una piedra o con sahumeros de semillas de cacao; el burba de los animales puede transferirse a los humanos que les consumen como alimento, transmitiendo sus cualidades o provocando enfermedades. Según Ventocliilla *et al.* (1997), los gunadule tradicionalmente han evitado el consumo de la tortuga marina que desova alrededor de mayo, ya que el espíritu de este animal invade el burba del afectado, pudiendo causar tuberculosis. Para los gunadule el burba puede separarse del cuerpo durante el sueño, apartándose solo cortas distancias y regresando al despertar; sin embargo, en algunas ocasiones en este retorno el burba puede caer bruscamente, extraviarse o ser atrapado por espíritus de animales como culebras, sapos, o también nía o diablos, los cuales pueden causar enfermedades que cursan con escalofrío, fiebre, diarrea y vómito, padecimientos que son tratados mediante cantos al cacao y

al ají picante, acompañados de sahumeros de cacao que promueven la sudoración y la recuperación del burba. El sahumero de cacao se afirma tiene la capacidad de buscar y rescatar el burba, quitando su posesión a los espíritus causantes de enfermedad. En la cultura gunadule se piensa que cuando las personas no mueren por voluntad humana, su burba va a la morada del creador o baddummad, mientras que si se muere por homicidio o suicidio, el burba permanece vagando entre los vivos, y en ocasiones causando enfermedad. Para los gunadule todo en la naturaleza tiene burba o espíritu, cualidad invisible que puede separarse del cuerpo durante el sueño, por sustos o puede ser raptado al inframundo por espíritus causantes de enfermedad (Garvin 1983). Entre los coconuco de Puracé, Cauca, el espíritu es una fuerza o vitalidad que puede abandonar el cuerpo durante los sueños, al visitar páramos, por sustos naturales o por difuntos, para evitar que esta situación sea patológica, se debe cerrar el cuerpo con plantas medicinales (Faust 1988).

Kurquin es un término gunadule usado para referirse a la inteligencia, al pensamiento, a la capacidad de aprendizaje, a la memoria; cualidades que pueden heredarse de los padres y que pueden fortalecerse mediante el uso de plantas medicinales y alimentos como papaya, ahuyama, batata, mafafa y ñame. El gurguin tiende a deteriorarse si no se realizan baños con plantas que amplían las capacidades que comprende, o también se debilita *“cuando se llena y se brota, como un balde, lo mismo pasa a la mente”*. Las medicinas o alimentos vegetales que fortalecen el Kurquin, transmiten algunas de sus cualidades a través de su uso, siendo plantas que *“difícilmente mueren”* o que al cortarlas siguen vivas; también por similitud, se asocia el florecimiento con la apertura de la mente, de las ideas, así como la adherencia de las plantas con la permanencia del pensamiento, con la memoria. Para los gunadule gurguin significa literalmente sombrero, pero además se emplea para designar las habilidades, la inteligencia, capacidades, facultades o talentos; se describen gurguin para cazar, pescar, hablar en público, aprender lenguas foráneas o comunicarse con espíritus durante el sueño (Garvin 1983). Según esta autora los gunadule practican tratamientos llamados gurguin dummadi sai, en los que se prepara el gurguin para nuevos aprendizajes; estas terapias consisten en la ingesta o aplicación de plantas medicinales, preparaciones que precisan aislamiento social en un surba o *“encierro ceremonial”* por periodos que van de ocho días a varios meses.

Para las comunidades afrocolombianas que han habitado ancestralmente en Nuquí, Chocó, el ser humano está constituido por un cuerpo físico, y a su vez por el alma o espíritu; cuando la persona duerme, sueña o enferma el espíritu puede abandonar el cuerpo. Para los afrochococanos la sombra o alma se relaciona con la sangre y se considera que permanece entre los vivos luego de la muerte (Antón y Pinzón 1998). En Palenque San Basilio el espíritu se relaciona con

el aire, aliento que con su fluir proporciona vitalidad y cuando abandona el cuerpo este muere; el aire delimita el tiempo de existencia corporal para cada persona, lapso predeterminado desde el nacimiento. El aire como esencia espiritual que entra y sale, transmite sus características a los cuerpos en que circula, “*ese espíritu donde se siembre es la misma cosa, es un aire que entra y sale, donde ese espíritu se encarna vuelve a ser una persona mala, si tenía plata nace con plata, si es un loco nace loco, esto se llama oficio de la tierra, para que pudiéramos pensar malos y buenos y reparar un error que pueda llegar más tarde*”. Para los afrodescendientes de Palenque San Basilio el primer aliento o llanto marca el inicio de la presencia corpórea, siendo una energía que impregna la materia moldeándola a su semejanza, es responsable de las similitudes entre las personas “*que encarnan*” un mismo aire. En esta población afrodescendiente se piensa que el espíritu es el que da vida, el que puede abandonar el cuerpo en los sueños y la muerte; tras fallecer se dice el espíritu queda vagando entre los vivos, pudiendo causar enfermedades o ser contactados por los kankamanes para la curación de diferentes males.

Energía, deficiencia y exceso

En el pensamiento upichía (matapí), el cuerpo es recorrido por energía, movimiento que sostiene la vida y de cuyo ordenamiento depende la correcta circulación de la sangre y el adecuado funcionamiento de los diferentes órganos; si por ejemplo la sangre pierde energía, se debilita. Las energías que discurren por el ser humano son la energía de la noche y la del día; como también la energía del sol, de la selva o de la naturaleza, de la tierra, del agua y de las atmosferas o espacio. La energía del espacio ingresa por la coronilla, por la planta de los pies entra la energía de la tierra; la energía del día penetra por los ojos, mientras que la energía negativa se introduce por una zona entre la nuca y la cabeza, área corporal que a su vez se relaciona con el corazón. La energía del sonido entra por el oído, órgano cuyo espíritu recibe el nombre de kuwi, el que al nacer se asemeja a una flor abierta, la cual se va cerrando con la edad hacia los diecinueve años; por este motivo es más fácil aprender el dialecto o la medicina ancestral alrededor de los siete años, pues a esta edad kuwi absorbe más fluidamente el conocimiento y permite su persistencia como memoria. En la concepción nasa, todo el cuerpo es recorrido de forma circular y bidireccional por señas que tienen puntos de origen, llegada y recogimiento, el desplazamiento de éstas puede augurar salud si comienza por la punta de los dedos del pie derecho, si de allí asciende a la coronilla y posteriormente desciende por el lado izquierdo hasta los dedos de las extremidades de este lado, mientras que el flujo inverso que asciende por la izquierda y que baja por la derecha es indicador de peligro personal o colectivo (Portela 2002).

En el pensamiento upichía (matapí), para el ser humano mantener su energía debe permanecer en un constante intercambio con las energías de la tierra, de la naturaleza y del espacio, reciprocidad influida por la energía curativa de las plantas medicinales. Para los upichía (matapí) los alimentos no tienen esta energía y son solo una fuente que ayuda a sostener el equilibrio del cuerpo; por lo que la nutrición del ser humano debe basarse más en la captación de energía y no tanto en la ingesta material. Esta energía se absorbe con el cumplimiento de algunas normas culturales, con el baño de la mañana, caminando en el monte y pensando en el mambeadero. Para tomar energía también se hacen baños con la pintura vegetal lana, se practican rituales con la colmena de abejas llamada mapachara y con liichipa o tabaco grande. La energía del cuerpo puede debilitarse, según los upichía (matapí), por el consumo de algunos alimentos, como frutas o carnes que hayan sido contaminadas con mala energía; lo cual puede manifestarse con kokalaji o diarrea y chila kaji o vómito, principalmente. Esta mala energía es recibida por los alimentos generalmente alrededor de agosto, cuando los árboles comienzan a florecer, influjo que es más fuerte entre dos y cuatro de la tarde. Los alimentos también reciben mala energía en marzo y abril, mientras que alrededor de junio y julio son buenas energías las que fluyen, hay equilibrio y tranquilidad. Hay una semana entre junio y julio en la que se enfría el entorno, periodo en el que la neblina fría denominada lukamá o “*friaje*”, descarga mala energía, por lo que es considerada una purificación para las personas y el ambiente. Si las plantas se contaminan con mala energía, también las personas; si la tierra recibe mala energía, o el espacio, las personas también; por ello, para lograr un bienestar integral, el lawichu´ra´aru o médico ancestral debe advertir la mala energía, equilibrar el entorno y así garantizar la salud de la humanidad.

Para los upichía (matapí) las personas pueden sufrir alteraciones en la energía de la tierra, de la naturaleza o del espacio, el lawichu´ra´aru reconoce cuál es la energía que está siendo perturbada, la recupera, la restablece, pero no elimina absolutamente la enfermedad, pues “*las enfermedades existen desde la creación y permanecerán latentes en la humanidad, esperando a ser despertadas hasta el fin del mundo*”. A quienes se les debilita la energía de la tierra presentan palidez y otros síntomas relacionados con anemia. Cuando se disminuye la energía de la naturaleza hay problemas de digestión, la persona consume alimentos pero no le nutren, en este caso hay desnutrición tanto de energía, como de alimentos. Las personas en las que la energía del espacio merma, pierden memoria; si es débil la energía del agua, se sufre también de desnutrición. Entre los upichía (matapí) se estima que los excesos en las energías de la tierra y del espacio pueden generar violencia, la que puede ser social, manifestándose por destrucción de la naturaleza o por abuso hacia los dueños naturales. El exceso de energía lleva

a la persona a arrebatarse, a enfrentar las normas de la tribu, de allí surge la agresividad, el desequilibrio natural, *“la persona va en contra de la energía misma”*. Los seres humanos pueden acumular estas energías en exceso por ambición, ánimo e intenciones desbordadas, *“porque se entregan mucho, o creen más de lo que deben creer”*; esta animosidad de hacer cosas en exceso lleva a la destrucción, al desequilibrio. Los excesos en la energía de la naturaleza no causan malestar, tampoco acumulaciones de la energía del agua; mientras que cantidades exageradas de energías de la tierra y del espacio, frecuentemente conducen a la desarmonía. Los excesos en la energía de la tierra pueden llegar a generar problemas sociales, familiares, de aprovechamiento de los recursos, llevar a la persona a excederse en la captura de animales, a cambiar su forma de hablar expresándose de maneras más ofensivas; este exceso puede ocurrir por creencias e ilusiones desproporcionadas, porque *“se entrega y se recibe en exceso, no se reconocen límites”*. Una persona con exceso en la energía del espacio se torna desesperada, le invade el afán de devastar todo, destruye sin necesidad, no lo piensa, actúa así solo porque le nace; de esta manera surgen abusos como matar animales que no se van a comer o tumbar árboles sin motivo. Por otra parte, cuando los seres humanos pierden todas las energías esto les genera rabia, emoción que no causa violencia, pues estas personas se caracterizan por querer permanecer aisladas de los demás, no ser visitadas, se retiran de las conversaciones, no quieren la familia, la presencia de otras personas les produce más rabia, no quieren colaborar a los demás, quieren trabajar solos y hacer solo cultivos pequeños, no disfrutan al realizar las diferentes actividades. La violencia hace parte de la locura, no de la rabia; una persona rabiosa no actúa deliberadamente de forma violenta, un loco sí. La locura es producida por excesos de energía, originando abusos, actos violentos; la persona combate contra las energías del universo, contra el flujo cíclico de la naturaleza, contra el planeta y contra el propósito que se tiene al vivir, purificar el mundo. La ambición o preocupación por no tener dinero o por acumular más, conduce a excesos de energía, causando destrucción, violencia, locura; en los upichía (matapí) no hay esta ilusión por el dinero, esta quimera en la actualidad enloquece las personas, les lleva a excesos de energía, a atacar, al saqueo de la naturaleza y al desequilibrio en las relaciones entre seres humanos. Desde esta óptica, la actual concentración de la humanidad en la adquisición y acumulación de bienes, trae consigo desorden social, perturbaciones y desastres naturales; si esta mentalidad realmente condujera al desarrollo, no llevaría a su vez a la destrucción. Para el pueblo upichía (matapí) hay principios que se manifiestan en normas culturales, códigos orientados al buen relacionamiento con la naturaleza, es una forma de ver el mundo, de pensar su protección; el valor cultural primordial para los upichía (matapí) es mantener el equilibrio con la naturaleza, siendo los humanos también naturaleza, parte del balance. La pérdida de los

valores culturales lleva al desequilibrio con la naturaleza, por exceso de energías. Para evitar excesos de energía de la tierra y del espacio, los upichía (matapí) acostumbran orientar sus actividades según los ciclos del territorio y del cielo, de acuerdo con las normas culturales preestablecidas y a lo percibido por el lawichu'ra'aru o médico tradicional en visiones, momentos en que amplía su conciencia para dialogar con los seres inmateliales que mueven la existencia.

Cuerpo

Para los upichía (matapí) del Amazonas la apariencia física del ser humano es reflejo de la naturaleza, concepción que se manifiesta en la anatomía tradicional que percibe el cuerpo como símil de la tierra, relacionando el sudor con el agua y la sangre con los exudados de los árboles, fluidos que circulan *“para equilibrar el universo”*. De igual manera, los pies corresponden a una hoja llamada paya pana, las extremidades a lanzas sonajeras del corazón de un árbol llamado palosangre y la cintura representa un cinturón del venado guakamioneri. La espalda se relaciona con un tejido de hojas de la palma milpe llamado macuna'pa, la columna vertebral con una cortadera llamada kamaué y el corazón con te'eri, una esfera roja que aparece suspendida de una raíz que crece en kapiná o tierra roja; la sangre se denomina keraku, que es el nombre de un bejuco que contiene un exudado rojo. La cabeza se considera similar al fruto de kuya o totumo y a la cara se le dice jetapa, palabra que también se usa para designar los bancos de madera dedicados al pensamiento. Los ojos se relacionan con una semilla llamada mūra, la nariz con ya juila, un comején de color amarillo que habita sobre algunos árboles; y la boca con un bejuco llamado kuyenuma, que es doble y tiene similitud con los labios. También se relaciona la apariencia corporal con kaachi o yuca, el tubérculo o kajeru corresponde al esqueleto de la mujer, a sus huesos, asociación que impulsa a pensar que cuando la mujer deja desordenadas las semillas o usa mal a kaachi o yuca, esto le puede generar enfermedades que se manifiestan con dolores en los huesos. De forma similar, el almidón hace parte de la sangre de la mujer, pues cuando se extrae el almidón se debe tener fuerza en la sangre; cuando las niñas aprenden a elaborarlo, no pueden presentar cortadas o heridas, ya que esto puede producir sangrados abundantes. Para los indígenas u'wa el cuerpo es entendido como reflejo del mundo, relacionándose la cabeza con las tierras altas, la boca con una cueva que conduce a *“pasadizos”*, la columna vertebral con cadenas montañosas que van de las tierras altas a las llanuras, y los bosques al vello púbico de las deidades del mundo de abajo (Osborn 1995).

Los habitantes de Palenque San Basilio consideran que la sangre es un fluido que condiciona el calor y el frío corporal, *“la sangre es como un aguacero que refresca, anda bañando*



todas las extremidades desde la cabeza hasta la planta de los pies”. Para los afrocolombianos de Nuquí, Chocó el cuerpo y sus funciones son entendidas por la constante fluctuación entre el frío y el calor, variaciones térmicas que influyen sobre los “*siete humores*” puestos en funcionamiento por la sangre, entre los que se menciona la bilis, la cólera, la orina, el sudor, la saliva, el semen y la misma sangre. A la integridad de este último fluido le es conferida mucha importancia, pues con su recorrido proporciona calor a cada parte del cuerpo; se dice también que si la sangre no corre con facilidad, puede afectar la salud del corazón o producir trombosis, infartos y “*derrames*”. Otros humores reconocidos en Nuquí son la cólera, de color amarillo, la que se almacena en una pequeña bolsa cercana al hígado y que en algunos casos puede conducir a hepatitis; también se hace referencia a la bilis, la cual se produce por el consumo de ciertos alimentos, que en exceso alteran el funcionamiento del hígado. Para los afrodescendientes de Nuquí, la orina tiene la función de “*limpiar los riñones*”, se emplea además para el diagnóstico de enfermedades y en bebidas con algunas plantas medicinales para tratar el asma y enfermedades del hígado. Sobre el sudor, se piensa que su función es refrescar el cuerpo cuando hay temperaturas muy altas, sin embargo, un exceso de sudoración se reconoce puede llevar a la deshidratación. Algunas personas tienen, en general, un “*humor muy fuerte*”, lo que puede causar enfermedades a quienes les rodean; en algunos casos la sola convivencia con quienes tienen un “*humor muy fuerte*” puede causar pérdida de peso. Para los afrocolombianos del Pacífico en la mitad superior del cuerpo humano, la cabeza y el corazón predomina el calor, mientras que en la mitad inferior, el útero y la vagina el frío; las mujeres son más frías que los hombres en general y con la edad sucede un enfriamiento que suele ocurrir previamente en las mujeres por su pérdida periódica de sangre, ya que sustancias corporales como la sangre y la esperma se consideran calientes, mientras que las uñas, orina, sudor, saliva, cabellos, placenta y cordón umbilical son de temperatura indeterminada (Losonczy 1993). Según esta autora de la calidad de la sangre y de su flujo depende la salud para los afrodescendientes, se piensa además su pérdida por hemorragias disminuye el calor corporal. Para los practicantes de medicina tradicional afrocolombiana la sangre moviliza humores por el cuerpo, los que pueden leerse en la orina y manifestarse por los olores y sudores que produce, clasificándose estos últimos en humores bravos o suaves si se trata de aromas corporales agradables o no; según esta concepción las plantas no poseen humores, pero sí los animales (Antón y Pinzón 1998).

En el páramo Rabanal, los campesinos afirman que la sangre, la contextura y la alimentación de las personas, son aspectos relacionados con la temperatura del cuerpo; si se es delgado se siente más frío que siendo obeso, si se tiene una alimentación deficiente se tiende a

sentir más frío y somnolencia que las demás personas. Al cambiante estado de la sangre se le denomina “*sangrinidad*”, los recién nacidos tienen la sangre más débil y también la piel, las que se fortalecen con el crecimiento; también que las mujeres tienen la sangre más débil que los hombres, esto atribuido a la pérdida periódica de sangre. Tanto hombres como mujeres adultos experimentan un gradual debilitamiento de la sangre con el transcurrir de los años, siendo este cambio más marcado en las mujeres por la menstruación. Sobre la mujer gestante se piensa en Rabanal tiene la sangre más fuerte, hecho atribuido a la ausencia de hemorragias periódicas durante esta fase del ciclo vital. En el páramo Rabanal el frío y el calor también son factores asociados a la génesis de diversas enfermedades, el frío afecta las heridas, la artritis, las torceduras y fracturas, por lo que en estos casos se emplean plantas medicinales de carácter caliente para “*sacar el frío*”. Los cambios abruptos de clima también influyen sobre la salud humana, el absorber el “*vapor dañoso*” que en estos momentos se produce puede desencadenar principalmente gripa y fiebre; mojarse acalorado también puede generar “*mala circulación*” y generar parálisis o trombosis. De igual manera, algunos alimentos son portadores de más calor, cualidad que se transfiere a quien los consume; entre éstos se incluye el agua de panela caliente, la que se piensa además “*da ánimos*”; también la carne de conejo, de cerdo, de chivo y de gallina. El pollo y las carnes de monte se consideran de carácter frío, estas últimas por ser animales que viven en la oscuridad y en los páramos; otros alimentos frescos son la calabaza y la leche. Los campesinos que habitan en Santa Lucía, Putumayo, piensan que en el cuerpo humano el elemento de mayor importancia es la sangre, de su debilidad o fortaleza se dice depende la salud; la sangre se considera es más fuerte en los adultos que en los niños, quienes llegan a la pubertad dependiendo del estado de este fluido corporal, también se afirma que las mujeres tienen más fuerza en la sangre que los hombres, motivo al que se atribuye la menstruación en la mujer (Arturo 1970). Entre los gunadule el término niga se refiere a la sangre y se relaciona con la vitalidad, con el rubor de la piel, con la fuerza; la fortaleza de niga es influida por la herencia y hábitos como la alimentación, a la debilidad de niga se atribuye la pereza, la poca fuerza corporal y la dificultad para aprender. Para lograr mantener en buenas condiciones a gurguin o inteligencia, es también fundamental fortalecer a niga o sangre, lo cual puede hacerse mediante el uso de plantas medicinales y con el consumo de algunos alimentos. Entre los gunadule la timidez, la pereza se consideran manifestaciones de debilidad en niga; se piensa es necesario tener suficiente niga para andar solo en la selva y protegerse de animales feroces, pesadillas y espíritus malignos (Garvin 1983). A la orina se le dice winaet en lengua gunadule, es considerada medicinal tanto por vía externa como por vía oral. Para los kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta, el semen se piensa es “*sangre de la*

cabeza” que baja durante el coito y se transforma cambiando de color rojo a blanco (Reichel-Dolmatoff 1996).

Alimentación

Cada ser y lugar tiene vida, por ello los upichía (matapí) consideran que comer impone malas acciones, como matar animales y plantas; por tal motivo, es necesario tras conseguir alimentos retornar el equilibrio a la naturaleza, mediante rituales realizados por el lawichu´ra´aru o médico tradicional. El pueblo upichía (matapí) piensa que cada actividad productiva debe tener un momento y lugar específico para efectuarse, se encuentra el tiempo y espacio adecuados cuando a través de las normas culturales y del lawichu´ra´aru, se comprende la voluntad de los seres in-materiales y se propende por el equilibrio de la naturaleza. Como se mencionó anteriormente, la alimentación para los upichía (matapí) es solo el fenómeno físico de la nutrición, más denso y de menor importancia en comparación con la obtención cotidiana de energía; la ingesta de alimentos es un requisito obligatorio para sostener la vida, originado por los karpulakena para asegurar que las personas se abastecieran de la tierra. En la visión de los karpulakena o creadores el planeta es una chagra, antes de materializar este pensamiento el mundo era una esfera en llamas, a la que pensando dieron forma de chagra, una gran chagra recién quemada, de donde surgen a su vez los alimentos. El fuego que permanece en el planeta corresponde a las llamas primigenias que antes le formaron, que quemaron la chagra y que tradicionalmente llevan al pueblo upichía (matapí) a quemar el monte luego de talarlo, como recuerdo de la historia del principio, del origen del planeta y los alimentos. Los karpulakena estipularon como se deben ordenar los cultivos, ellos no sembraron plantas, las originaron con el pensamiento hasta cubrir todo en la chagra. Cuando originaron la chagra, simultáneamente se formó la naturaleza, la vida silvestre, que son recuerdos de los momentos de creación, de los karpulakena, que permanecen y se manifiestan materialmente como la parentela selvática de las plantas cultivadas. Después de terminada la chagra vino el primer upichía (matapí) llamado Camari, quien comenzó a experimentar en esta ideación terrenal de los karpulakena, como ser humano tuvo que sembrar, no podía originar pensando; de ser un poder inmaterial, la subsistencia, se convirtió en trabajo material. El ancestro Makuachí, espíritu del que se originó Camari, el primer upichía (matapí), impuso la sabiduría para el ordenamiento de la chagra, señalando cuándo y dónde tumbar el monte, quemarlo y sembrarlo. Posteriormente Camari deja establecidas todas las normas para el correcto manejo de la chagra y la declara, desde este momento, fuente de alimentos y de vida. Los ciclos de manejo de la chagra reflejan una repetición del origen del mundo, primero se siembran plantas que crecen rápido, luego las que demoran

un poco más de tiempo, y posteriormente, especies finas que tardan aún más en progresar, entre las que se incluye yauaru, chitapanari, a weto ké (variedad de yuca que no es ipatú o coca), tu wiri ké y parí; las especies ordinarias o de crecimiento rápido son amara ne ké, puturu ké y jewa ni, entre otras. Para el pueblo upichía (matapí) de la alimentación depende significativamente la salud, la chagra es fuente de alimentos, es el bienestar y la salud de la población; la palabra chagra representa la posibilidad de estar sano, sin esta se afirma no pueden existir hábitos saludables. La chagra se considera la base principal de la vida para los upichía (matapí); otros alimentos provenientes de la pesca y la cacería son complementarios a los recursos aportados por la chagra, lugar donde se representa la cosmovisión del pueblo upichía (matapí) y su historia de origen. De acuerdo con lo establecido por Camari, las mujeres son las encargadas de recrear la disposición original de la chagra; si no se siguen sus normas de ordenamiento, esto puede influir sobre la salud de toda la población. Se considera que si el lawichu'ra'aru se despreocupa por preservar la calidad de la chagra, pierde su poder; si la mujer no está en capacidad de hacer pervivir la historia de origen en la estructuración de la chagra, manteniéndola además ordenada y limpia, pierde la esencia de ser mujer, tiene problemas familiares, se siente cansada y abatida. El orden de la chagra se refleja en la salud de la mujer: si la mujer logra mantener el origen del mundo en las prácticas de cultivo, integra la armonía proveniente del uso adecuado del territorio en su bienestar y en las personas a su cuidado; así la mujer no se siente cansada, pues el orden original de la chagra genera prosperidad frente al manejo de la maloka.

La base principal de la alimentación de los upichía (matapí) es kaachi o palo de yuca, de cuyo tubérculo o kajeru se obtiene almidón, el cual debe ser elaborado por mujeres preparadas para este oficio desde temprana edad, formación en la que son restringidos algunos alimentos, comidas calientes, el fuego, las relaciones y las amistades; solo contadas mujeres recibían esta iniciación, ahora persisten muy pocas ancianas con este saber. Esta labor debe ser realizada por la hija mayor o del medio del lawichu'ra'aru o también del yalejaru o cantor; a las demás niñas no les es permitido. La transmisión de este conocimiento se logra mediante un bautizo ceremonial que consiste en la recitación de un conjuro ancestral y en el seguimiento de normas que buscan evadir energías contaminantes, por lo que solo se consumen algunas carnes, peces y frutos silvestres o cultivados; se evitan además las relaciones sexuales por cierto tiempo. Se considera que estas prácticas protegen a la mujer de enfermedades y de malos resultados en el futuro desempeño de esta labor. Luego de kaachi, sigue en importancia paru o plátanos, posteriormente los ñames, ke'erú o yotas, peyaguaruna o mafafas, kuayú o batata; y por último, kana o caña, en último lugar porque es poco frecuente el consumo de dulce. También se consumen frutos como mahuiru o piña, jilu o marañón, piriyé o aguacate, yukurupi o guamos cultivados, tuko o cucuy, kamú o uva caimarona, ka'ayú o

anón y lumá o guacuri, entre otros. El lawichu´ra´aru debe garantizar el cuidado de los cultivos de acuerdo con su historia de origen, con el grado de crecimiento y madurez de cada alimento, con el clima, con los ciclos de sol y de lluvia; puede además influir sobre la energía de las plantas para proporcionarles resistencia ante los climas adversos y sus variaciones abruptas o anómalas. El lawichu´ra´aru tiene como función visibilizar la cultura upichía (matapí) sobre los cultivos, lo que implica aceptar y disponer compartir una continua relación con la naturaleza; es también su responsabilidad que los alimentos adquieran las energías de la tierra, de la naturaleza, del agua y del espacio. El abandono de las restricciones alimentarias constituye un comportamiento que separa a los upichía (matapí) de la tradición, de su identidad cultural, salud y autonomía territorial; cuando no se siguen algunas normas de alimentación o se irrespetan algunas épocas, los alimentos pueden producir enfermedades al ser humano. El lawichu´ra´aru circunscribe el consumo de algunos frutos y animales de caza, señalando limitaciones tanto en épocas conocidas por generar enfermedades, como en otros momentos en los que seres inmateriales le avisan sobre la contaminación de los alimentos por malas energías; el desacato de estas recomendaciones puede causar en las personas kokalaji o diarrea, chila kaji o vómito, mareo, intoxicaciones, fiebre y ´riwapatako o cálculos en los riñones. El almidón de kajeru o yuca no tiene restricción, pero si la manikuera; el almidón se considera un alimento muy sano y no tiene límites para su consumo. No se consumen frutos que presentan mensajes de contaminación por mala energía, como son la presencia de abejas, mariposas, avispas y algunas aves que comen las frutas, siendo anuncios de restricciones que deben ser confirmadas en visiones del lawichu´ra´aru o médico ancestral upichía (matapí).

De manera general los upichía (matapí) evitan capturar y comer animales como saru u oso caballuno, osito, felinos, zorro-perros, mico volador, tití, cotudos, gavilanes, pavas hediondas, gallinazos, reptiles e insectos; de los anfibios solo se come el sapo jamboy. El consumo de algunos animales se considera puede enfermar a las personas si éstas no siguen las recomendaciones tradicionales para la preparación de cada alimento; por ejemplo mamú o sábalu puede causar asma si se prepara ahumado, siendo prohibido su consumo para los niños luego del bautizo tradicional. Se piensa también que la mala preparación de peces lisos o pequeños puede causar reumatismo y artritis; de igual manera, la preparación inadecuada del pez capaz puede producir che´erá o leishmaniasis, así como karates u hongos de difícil curación. Pí´ra´ara o kajaro, makapa o bagre sapo y el bagre mal preparados producen nawo aká o úlceras gástricas e inflamación abdominal; las gamitanas pueden producir malestar de la cabeza, de la memoria, a veces también perjudica causando mordeduras por serpiente. El preparar los alimentos ahumados se considera nocivo pues afecta la memoria y hace más propensas las personas a accidentes ofídicos. El consumo de je´eruna o jabalés, armadillos y micos maiceros puede predisponer igualmente a mordeduras por

serpiente, persecución por jaguares y nacidos en la piel que provienen de ataques del rayo. Muchas de las restricciones se refieren a la captura de animales silvestres, que cuando se excede conduce a los dueños naturales a esconder estas especies en sus viviendas originales y a enviar además enfermedades a la tribu; para traer los animales de vuelta el lawichú'ra'aru o médico ancestral pide a los dueños retornarlos a la superficie. Generalmente antes de cazar los upichía (matapí) acuden al lawichú'ra'aru, quien comunica cuántos animales se pueden capturar, cantidad que coincide con lo encontrado en el monte. Si se hiere un animal, no se puede “rematar” porque pueden ocurrir venganzas, sea a través de rayos que causan dolor en el cuerpo, de juilaruji keyá o dolor de cabeza y uajuejé yaripune o problemas de corazón; las energías del rayo y del corazón se relacionan entre sí, por eso los daños por rayo afectan al corazón y predisponen a tajaka laje o epilepsia. Desde el pensamiento upichía (matapí), las personas que cazan muchos animales al morir se transforman en seres parecidos a animales; y a su vez, los animales también pueden transformarse en personas conocidas, causando fiebres que “carbonizan”, enmudecen y pueden matar al extraer el pijá jimi a quienes capturan presas en exceso. El sobrepasar los límites culturales que regulan la cacería, hace que cada vez, por ejemplo, los je'eruna o puerco jabalíes se vuelvan más agresivos, ya que se acostumbran a despojar del pijá jimi a personas que matan muchos animales, además de afectar a sus familiares; cuando alguien sueña con je'eruna o estos rondan la maloka, significa que estos animales ya persiguen el alma. Los cambios recientes en la alimentación han traído nuevas enfermedades al pueblo upichía (matapí), por ejemplo la diabetes o azúcar en la sangre y problemas de tiroides, principalmente. Las personas que cambian los alimentos propios por foráneos, rechazan su propia cultura, afectando su salud y además su intención, pues “comienzan a hablar de negocios, de explotación de madera y de la destrucción de la naturaleza”. Cuando se tiene una alimentación tradicional el upichía (matapí) no tiene en mente el dinero, no hay ambición; sin embargo, en la actualidad esta ambición crece cada vez más y esto a su vez modifica el comportamiento alimentario, perdiendo cada vez más los valores tradicionales. Los upichía (matapí) no acostumbran el consumo de animales domésticos, ya que el ingreso a la persona de la energía producida al comer los mismos alimentos que el animal, puede afectar la salud, pues cuando el animal muere, estas energías se convierten en el cuerpo humano en enfermedad. Se piensa además que el domesticar animales les vuelve más agresivos, pues se tornan territoriales, defienden el espacio de la maloka, ahuyentan otros animales, así mismo pasa con las personas que les comen, se vuelven agresivas. Se toma como ejemplo la domesticación de las pavas y je'eruna o jabalíes, animales que se comportan agresivamente al perder su instinto de huida, situación que les hace atacar también la gente, lo mismo ocurre con las personas que les consumen; este cambio en el comportamiento animal se atribuye a su alimentación. En cuanto a la cacería, también se recomienda nunca fallar al apuntar



sobre un animal, ya que si queda alguno herido esto provocaría también enfermedad. Los upichía (matapí) consideran que los cultivos que son introducidos en la Amazonia pueden ayudar a incrementar la disponibilidad de alimentos en la región; sin embargo muchos indígenas evitan su ingesta y cultivo, ya que piensan que estos pueden a su vez alterar la dieta y la salud de sus familias. Lo anterior obedece a que las tribus desconocen las restricciones de consumo de estos alimentos foráneos y por tanto, no pueden aseverar qué energía tienen estas comidas, ni las posibles implicaciones de sobrepasar algunas normas relacionadas. El lawichu'ra'aru realiza ofrendas a dueños sobrenaturales como jarechina, laya ana, te teruna y kawayana, consistentes en mambe, lichi o tabaco, casabe, manikuera y frutos de guacuri, mahuiru o piña y guamos, que son alimentos que se dedican a estos seres en compensación por lo que la tribu utiliza del territorio; el significado de tales ofrecimientos es compartir el territorio en uso.

Ciclo vital

Las condiciones para la vida se representan en la humanidad misma, que a su vez implica considerar la particularidad de diferentes momentos que entendemos como ciclo vital. En cada uno de los momentos de este ciclo vital se definen pautas, necesidades y potencialidades que sirven para estructurar la forma en la que cada cultura local, establece sus sistemas médicos. Las condiciones del territorio y de la plantas, de la misma manera, inciden en el estado de salud y enfermedad que se enfrenta en cada momento del ciclo vital. La relación es multidimensional: el trasegar por los diferentes momentos de la vida implica también recorrer en cada uno de ellos el territorio desde los conocimientos y prácticas de cada cultura para garantizar una vida saludable. A continuación se presenta una síntesis de las particularidades del ciclo vital de cada una de las culturas y territorios abordados en este proceso, la cual representa una base de conocimiento necesario para gestionar el cuerpo y el territorio en un ejercicio de autonomía.

Gestación

Para el pueblo gunadule el ciclo vital es entendido como “*el camino de nuestros espíritus en la construcción de nombres ancestrales*”; ciclo que se manifiesta por cambios en el cuerpo humano, que son producto de los pasos que da el espíritu o burba y la sangre o niga, en lo que se considera “*una evolución irreversible y permanente*”. En la cultura upichía (matapí) el ciclo vital humano inicia con kanupá o gestación, que comienza con nama noká o atraso menstrual, se prolonga por ocho

lunas y es seguido por yewicha yuwajé motoká o mes de espera. Con kanupá o gestación surge una nueva existencia terrenal, periodo que influye sobre la salud de dos ciclos ya preexistentes, no solo el de la madre, sino también el del padre. Empezando este ciclo se realiza un ritual conocido como kanupá oji laakaná, para preparar a la mujer para la gestación. Desde el primer Nama noká o atraso menstrual la mujer entra a ser “*reproductora de vida*”, en ese momento el lawichu´ra´aru o médico ancestral, mediante kanupá oji laakaná o ritual de preparación de la mujer para la reproducción, le vincula a otros seres que tienen sistema reproductivo, como ordenación de la naturaleza que no tiene conducción voluntaria sino diferentes épocas. En este ritual se integra a la energía de la mujer, esencias de árboles que florecen y fructifican por ciclos, como también esencias de animales cuya reproducción no es consciente, sino que ocurre porque las energías de lugares y momentos así lo permiten, les llega un sentido para hacerlo, ellos cumplen con esta energía, no lo piensan. Estas esencias son incorporadas en el cuerpo de la mujer mediante la aplicación de la pintura vegetal lana, buscando que kanupá fluya de manera adecuada, que la mujer encuentre espacios tranquilos y no sufra de enfermedades. Una vez se enteran que la mujer presenta nama noká o atraso menstrual, se solicita al lawichu´ra´aru realizar esta afiliación de energías, en la que analiza además durante una noche si la criatura que se gesta es niña o niño, esto por conjuraciones en el dialecto primigenio y con estados de meditación que permiten visualizar o sentir el género del bebé. Cuando se descubre que se espera un niño, el lawichu´ra´aru ordena los significados del cuerpo en el vientre de la madre, mediante la aplicación de la pintura vegetal lana, para posteriormente abrir un espacio en el cuerpo del niño, facilitando que así absorba las energías de la tierra, de la naturaleza, del espacio y del agua, esto durante el mismo ritual. Si se gesta una niña, también se abre la puerta o espacio espiritual para que absorba la energía femenina de la naturaleza, como también de la tierra, del agua y del espacio. Cuando se abre la entrada de energía al o a la bebé, hay muchas energías buenas y malas que pueden tratar de influir sobre el crecimiento de la criatura, pues algunos dueños sobrenaturales temen que la persona que va a nacer pueda abusar de la naturaleza; por esto el lawichu´ra´aru debe estar muy atento para garantizar la salud en este momento de la vida. Una vez se realiza este ritual sobre la criatura, la mujer también se pinta con lana y el lawichu´ra´aru le orienta con recomendaciones sobre la actividad física y la alimentación; en primer lugar los upichía (matapí) consideran que la mujer kanupá o gestante debe trabajar muy fuerte, porque así ella toma más tenacidad para el momento del parto y da resistencia al bebé que gesta; por esto le aconsejan caminar más y cargar más de lo normal. Se restringe en esta etapa el consumo de animales de carne roja para evitar hemorragias, como es el caso de jemá o dantas, pichina o guaras, ma´aré o pava carroza, kuchina o pajuales, la´aruna o guacamayas y pakorona o loros; en general es prohibido comer todo lo relacionado con sangre.

Para no obstaculizar el parto la mujer upichía (matapí) evita comer mojojoi, ya que existe una madre de los mojojoi llamada kanú pa que puede expresar una energía que no permite descender el bebé, sino que lo asciende. También hay restricciones en cuanto al mundo acuático, con el consumo de mamú o sábaló y po´oré o pejedulce, para evitar hemorragias, pues ellos son considerados dueños de la sangre. También se evita consumir peces que tengan espigones, pues detienen el parto, entre estos se incluyen picalones, yuchi o capaz, kuriri o pintadillos, entre otros. Tampoco debe consumir tortugas llamadas ipuna o charapa, iyarí o morrocoy, ni jara o tortugas de quebrada, pues estas tienen una energía “*que ajusta*”, ya que cuando muerden nadie abre su boca, al igual que cuando mueren, su boca queda como sellada, por eso esta energía obstaculiza el nacimiento. Del monte la mujer kanupá o gestante no debe consumir frutos como jirí o yugo y pakajiwá; entre los frutos cultivados no puede comer lanapitá o maraca y lumá o guacuri, pues tienen una energía que puede hacer abortar a la mujer. También se aconseja a la mujer kanupá no caminar por los sitios de origen de jemá o dantas, alrededor de los salados, por los sitios de origen de los je´eruna o puerco jabalíes, cananguchales, algunos lugares de marepé y sitios de origen de las boas. Con el cumplimiento de estas normas, los upichía (matapí) consideran que las mujeres durante kunapá o gestación evitan la aparición de enfermedades; sin embargo, cuando estas llegan a presentarse, generalmente se deben a que las malas energías escapan del control del lawichu´ra´aru, siendo por lo general padecimientos muy graves. Luego del ritual de pintura con lana, se realiza un ritual llamado nupanaje yakatakana, en el que el lawichu´ra´aru utiliza ají para evitar que la mujer presente chila kaji o vómito, mareo, malestar en el cuerpo y ansiedad o ira. En el segundo o tercer mes el lawichu´ra´aru hace un refuerzo con manikuera, bebida ritual de yuca que debe ser tomada por la mujer gestante. En ambos rituales el lawichu´ra´aru medita buscando estabilizar las mismas energías a las que dio ingreso antes, a la energía de la tierra, de la naturaleza, del agua y el espacio. Al octavo mes se hace otra protección con mambe, el cual es soplado sobre el cuerpo de la gestante desde la mano del lawichu´ra´aru, con este ritual se refuerza nuevamente la incorporación de energías reproductivas de las plantas y los animales a la criatura. Terminando cada ritual, el lawichu´ra´aru da otra protección adicional a la criatura con las conjuraciones de lana, manikuera y mambe, con esta protección se impide que entren energías malas al vientre de la madre. Al final de la gestación la alimentación se debe disminuir, pues la embarazada necesita más energía que alimentos, por lo que come menos caldos, su alimentación debe tener menor cantidad, es decir, menor volumen. El hombre tiene también que cumplir restricciones ya que puede influir sobre las energías de kanupá o gestación de su compañera, por tal motivo no debe visitar salados, ni tampoco los sitios de origen de jemá o dantas, je´eruna o puerco jabalíes y de los jarechina, si se visitan estos lugares pueden ocurrir tormentas eléctricas que pueden afectar al padre de la criatura; este

tampoco puede apresar jemana o dantas y debe evitar la cacería diaria. Cuando captura animales debe compartir la carne que consigue con otras personas, pues no debe reservarla solo para él y su familia; también se restringe la pesca en exceso.

En la cultura upichía (matapí) se piensa que al comienzo de kanupá o gestación la mujer recibe una energía muy caliente, por lo que es posible que sienta los primeros tres o cuatro meses mucha ansiedad, rabia, no querer ver a su compañero, se inquieta con facilidad, pelea frecuentemente, a esto se le conoce como *“la calentura del muchacho que viene”*. Esta energía viene de la temperatura caliente de la criatura que va a nacer, que es más fuerte en la niña, cuyo exceso puede ser nocivo al inicio de kanupá o gestación, pero luego pasa a ser benéfico pues permite concepciones más fáciles en las niñas y no tanto en los niños. Cuando la mujer va a la chagra recibe más energía caliente del ambiente, por lo que debe bañarse con plantas que den más energía fría; para esto emplea kerapiri, que es un baño que provee de energía de la naturaleza, con este baño se introduce más energía fría para que el bebé *“no se arrebaté”* en el vientre, no pierda su estabilidad. Se usa además pejarawí, planta que se utiliza comúnmente para mantener el cabello saludable, pero que durante kanupá o gestación se emplea para que el bebé no sienta calor en el vientre materno. Si no se realizan estos baños, el bebé puede sentir mucho calor, causar hemorragias a la madre y en ocasiones inducir aborto. Estas complicaciones rara vez suceden debido a las prácticas preventivas; no obstante, cuando ocurren se utilizan bejucos de agua como pilurú pana y a akurú. El consumo de una menor cantidad de alimentos también estabiliza el calor del bebé en el vientre; las mujeres upichía (matapí) no acostumbran hacer caso a los antojos que sienten durante kanupá o gestación, pues le pueden causar al bebé un exceso de apetito después de nacer. Durante kanupá la mujer puede bañarse en el río sin inconvenientes; tampoco hay restricción frente al sereno o la lluvia. La mujer gestante acostumbra permanecer en la maloka cuando ocurren truenos que provienen de los dueños sobrenaturales, identificados así por pasar por algunos lugares por los que no es habitual que truene, como son los sitios de origen o los salados. Durante kanupá o gestación la mujer tiene un *“humor”* que puede ser nocivo para los demás, por ejemplo cuando a una persona cercana le muerde una serpiente, le puede impedir su curación; esto se atribuye a que gesta un nuevo ser, que puede afectar a alguien enfermo buscando ser su remplazo; este *“humor”* al emitirse puede provocar además la caída del cabello a los bebés. Debido a esta energía de la mujer gestante, se le recomienda evitar tener contacto con objetos usados por el lawichu´ra´aru, o sentarse en bancos pensadores.

Luego llega yewicha yuwajé motoká, la octava luna, que no es considerada parte de kanupá o gestación, sino el *“mes de espera”*. Cuando la mujer se encuentra en este momento, el

lawichu'ra'aru acostumbra coleccionar algunos helechos o dar a la mujer agua serenada, para de esta forma hacer una limpieza de las energías dejadas por los rituales ya realizados; es decir, se remueven con un lavado los efectos de las preparaciones aplicadas inicialmente en los diferentes rituales de kanupá o gestación. El lawichu'ra'aru tiene visiones o siente en su cuerpo la hora de nacimiento de la criatura que se espera, teniendo como posibles opciones de adivinación los diez "*horarios del sol*", cinco periodos durante el día que son: cuando nace el sol, a las nueve de la mañana, al medio día, a las tres de la tarde y cuando el sol se oculta. Los cinco periodos de la noche son: cuando oscurece, a las nueve de la noche, a media noche, a las tres de la mañana y al amanecer. Como la hora del yuwajé a'ako puwakají o parto ya es conocida por el lawichu'ra'aru, cuando la madre comienza a sentir dolores, este practicante de medicina tradicional upichía (matapí) puede, además de preparar la mujer para que el nacimiento de su bebé sea fácil y no tarde más de una hora, modelar las energías que le influyen para que nazca en el momento predestinado. Si falta tiempo, el lawichu'ra'aru emplea plantas para refrescar, logrando así suspender las contracciones y dar más tiempo para que ocurra yuwajé a'ako puwakají o parto; las plantas usadas son los bejuocos de agua a'akurú y akaropí. Cuando se acerca el periodo del "*horario del sol*" preestablecido para el nacimiento, el lawichu'ra'aru comienza a integrar en el vientre de la mujer la energía del sol, buscando de esta manera descender el bebé; este especialista recibe avisos en su cuerpo que le anuncian si con esta medida ha sido suficiente, si no lo es el médico ancestral emplea ají, no la planta, sino que con cantos se atrae el ardor del ají, calor que hace descender al bebé. Si con esto no logra su objetivo, invoca la energía de las avispas, que es más rápida, comienza a picar al bebé y lo hace nacer; estos trabajos se deben hacer en ayunas. Tanto el calor del ají como el de las avispas, son energías que van dirigidas al vientre materno y no al bebé, por lo que no es común que causen daños a este último. Durante yewicha'rimotoká, en la octava luna, la mujer debe disminuir la cantidad de líquidos y alimentos, para que su exceso no obstaculice el yuwajé a'ako puwakají o parto; en el caso de los líquidos, por ejemplo, se considera que un exceso de orina en la vejiga puede obstruir el yuwajé a'ako puwakají. En este periodo se recomienda a la mujer no salir de la maloka, es aconsejable que solo vaya a chagras cercanas; se considera que debe seguir trabajando, pues las labores físicas son el principal aporte de vitalidad y resistencia para el parto, cualidad transmitida no solo a la madre sino también al bebé. Cuando llega la hora de yuwajé a'ako puwakají o parto indicada al lawichu'ra'aru, este escoge dos horas en las que oculta la presencia de la mujer y del ruido, ritual denominado i jai, que busca volver neblina o humo el sitio donde la mujer recibe el parto; se hace invisible a la mujer frente a los dueños naturales, sobrenaturales y espirituales, ya que ellos pueden buscar afectar el nacimiento. Cuando el lawichu'ra'aru escoge el momento, este pide permiso a los dueños para que durante dos días no haya lluvia ni truenos

y el yuwajé a'ako puwakají o parto pueda ocurrir en la naturaleza, a la intemperie en un lugar de la selva. La lluvia durante un nacimiento es considerada anuncio de enfermedad o muerte para el lawichu'ra'aru, sin perjudicar al bebé o a la madre. Este mes el hombre acostumbra estar muy pendiente de su compañera, por lo que no sale frecuentemente. Se acostumbra dar de tomar agua de helecho para que la mujer pueda recibir inmediatamente el bebé, cuyo nacimiento usualmente ocurre en cuestión de media hora. Si el bebé viene en posiciones anómalas el lawichu'ra'aru lo acomoda mediante conjuros y con el agua del helecho; esto puede ocurrir cuando la mujer durante kanupá o gestación consume micos o emplea utensilios usados en la preparación de primates, prácticas que hacen que el bebé nazca por los pies, como ocurre en los micos y las ranas. Cuando una mujer atraviesa la gestación, los u'wa evitan realizar actividades relacionadas con la muerte, como la cacería, se realiza una ceremonia en la que se soplan alimentos, plantas medicinales, pelos animales y trozos de tierra amarilla, donde se considera reside la enfermedad; la concepción se considera como la implantación del alma de los abuelos, alrededor del sexto mes la sangre desarrolla el cuerpo, y al octavo mes el feto pasa de un estado de tawa o sombra, al de kambra o aliento (Osborn 1995). Las mujeres nukak reconocen la gestación por la línea que aparece del ombligo al pubis, por el ensanchamiento de las caderas, crecimiento y secreción de leche por los senos y además por la ausencia de menstruación; en el embarazo la mujer debe disminuir la actividad física y puede tener relaciones sexuales con varios hombres, buscando que la criatura que gesta adquiera capacidades de sus compañeros (Cabrera *et al.* 2001).

La concepción del ser humano es comprendida por los gunadule como la unión entre el espíritu blanco o masculino o burba sibu y el espíritu rojo o femenino o burba ginid, que representan al espermatozoide y al óvulo, respectivamente. A esta combinación de espíritus rojo y blanco se le denomina burba aburnai, la cual se fortalece en la medida que este nuevo ser crece y se forma. Los gunadule prefieren concebir más hijas que hijos, ya que las mujeres permanecen como un apoyo para la familia, mientras que los hombres generalmente abandonan la casa para trasladarse a la vivienda de la familia de su compañera. La mujer gunadule advierte que se encuentra en embarazo cuando presenta un atraso menstrual de más de uno o dos meses, asociado esto a náuseas, dolor de cabeza, “*le da asco la comida*” y puede presentar palidez; se dice que su compañero también se muestra inapetente, pues la mujer al inicio de la gestación “*tiene un burba muy fuerte*”. Con el objetivo de aminorar estos síntomas, los inaduledi preparan diferentes remedios elaborados principalmente con plantas medicinales. Es costumbre que la madre sea quien avisa al inaduledi y a la partera sobre la gestación de su hija, la atención por el inaduledi comienza desde el inicio del embarazo con la administración de diferentes remedios y revisiones mensuales, mientras que la partera espera a que llegue un mes antes del parto para asistir a la mujer. Al inicio de la gestación

se le recomienda a la mujer no consumir animales de monte como las guaguas, pues se piensa que esto puede impedir el nacimiento de la criatura que viene; también deben evitarse tomar plantas amargas ya que estas pueden ser abortivas. El compañero de la gestante debe evitar cortar árboles de caucho, higuerón y matapalo, pues la adherencia del exudado lechoso de estas plantas se considera puede causar retraso del parto o retención de la placenta; de igual forma se prohíbe quemar por estos días leña de ceiba tolúa, ya que *“tiene leche muy fuerte”*. Tampoco se considera recomendable que la mujer consuma *“arroz pegado”* durante la gestación, ya que esto puede hacer que la placenta quede *“pegada”*; se evita además comer alimentos *“trasnochados”* porque cuando nace el niño puede tener rasquiña. A la mujer gestante se le recomienda no permanecer por mucho tiempo en la puerta, en una escalera o sentarse sobre una piedra, en un molino o en una máquina de coser, ya que esto detendría el trabajo de parto, *“porque no puede mover, está quieto”*. Se evita además comer junto con su compañero, en especial frente a él, ya que *“cuando llega el parto es como si chocaran”*; también se impide que el hombre se siente en la hamaca con la mujer, porque se *“pega”*. No es aconsejable tampoco el consumo de gaseosa, pan o plátano asado porque de igual forma se *“pega”*. En este momento del ciclo vital se prefieren los alimentos frescos. Durante la gestación la mujer gunadule acostumbra evitar visitar algunos lugares como negseled o bosque, en especial al medio día y a las cinco o seis de la tarde, pues se considera que *“salen enfermedades por la tarde”*. También se evita visitar ol-li o pantanos, ya que allí habitan gusanos y otros animales que pueden enfermar. A la mujer gestante se le aconseja no presenciar rayos ya que pueden asustar al bebé, tampoco debe observar el arcoíris porque transmite enfermedades, al igual que el eclipse puede alterar el momento del parto de forma incurable. Durante el embarazo la mujer puede bañarse en las quebradas y ríos, y prefiere si estos tienen corrientes rápidas que se asocian a una evolución sin obstáculos durante la gestación y el parto. Se utilizan durante el embarazo algunos preparados de plantas medicinales para garantizar su adecuado desenlace, al quinto mes se emplea mu igal tumoet compuesto principalmente por plantas adherentes; al octavo mes se utiliza ina walvoguad, el que contiene plantas de consistencia resbalosa. En el quinto mes se dan azotes suaves a la gestante con ramas de take. Según Casas y Alcaraz (2003), entre los gunadule se considera que las mujeres que quebrantan normas culturales durante la gestación, pueden causar a sus bebés debilidad del niga o sangre o hacer más propicio que la criatura sea afectada por una abuela llamada mu que habita en la cuarta capa inferior del cosmos, quien roba al pequeño el burba o espíritu para enfermarle.

En Palenque San Basilio se afirma que las mujeres tienen sus embarazos cada vez a más temprana edad, hecho atribuido en parte a cambios en la alimentación, principalmente por el consumo de pollo y otros alimentos procesados. Localmente se reconoce la gestación por la ausencia de



periodos menstruales, porque “*le cogen rabia al marido*”, así como por el vómito y por cambios en el apetito. Se piensa que la mujer al comienzo de la gestación tiene la sangre más débil, pues alimenta a otro ser y “*comparte la hemoglobina*”; las gestantes con debilidad en la sangre suelen tener “*frialdad*”, situación que puede retrasar el parto. Durante la gestación a la mujer palenquera no se le recomienda el consumo de guineo maduro o mango porque el bebé puede nacer con flema; también se evita comer ají picante, ya que esto puede hacer que el recién nacido tenga los ojos muy rojos y padezca de brotes oculares continuos. Las mujeres embarazadas evitan además observar los eclipses, ya que esto puede traer como consecuencia abortos. También se desaconseja durante la gestación el uso de plantas amargas y calientes, pues se piensa que estas pueden “*desprender el bebé*”; por el contrario se recomiendan baños con plantas frescas como la malva y el matarratón. El consumo excesivo de sal durante la gestación se afirma puede causar preclampsia, enfermedad reconocida en Palenque por el edema excesivo en miembros inferiores en las embarazadas. A partir de los dos o tres meses de gestación, las mujeres palenqueras acostumbran acudir a las parteras para que mediante “*sobijos*” identifiquen la presentación fetal y la encaucen con técnicas manuales de ser necesario. Los sangrados durante la gestación se piensa son debidos a “*inflamación*”, por lo cual se tratan con plantas frescas como el almidón fresco de la yuca. Al final de la gestación se evita en Palenque comer “*arroz pegado*” y sentarse en lugares calientes porque “*se pega la placenta*”; también se proscribe el permanecer con ropa húmeda, ya que esto transfiere una “*frialdad*” que puede obstaculizar el trabajo de parto. Las gestantes palenqueras evitan consumir alimentos como mango, banano u otras frutas, ya que estos pueden desencadenar asma a sus criaturas cuando nacen, se proscribe además que las embarazadas se sienten sobre piedras porque esto hace que la placenta quede retenida, y se evita también que las personas pasen de frente a las gestantes, ya que esto puede alterar la posición fetal (Escalante 1979). Para las comunidades afrocolombianas de Nuquí, Chocó hay temporadas durante el año que coinciden con una mayor fecundidad en las mujeres, como por ejemplo la época de cosecha de chontaduros o el momento del año en que llegan tortugas marinas a desovar a las playas. Probablemente ambas situaciones influyen sobre la fertilidad por el valor nutritivo y afrodisíaco que se atribuye tanto a este fruto, como a los huevos de estas tortugas. La mujer puede sentir si ha quedado en embarazo, al sentir luego de la relación sexual un “*peso en la matriz*”; para confirmar si se encuentra grávida puede tomar una planta llamada calambombo, si a los tres días de tomarla no se presenta la menstruación se considera que la mujer está embarazada, caso contrario si presenta sangrado. Se piensa que la mujer al inicio de la gestación tiene más calor en el cuerpo, por lo que debe evitar plantas calientes que puedan provocarle un aborto, entre éstas se menciona la nacedera, el totumo, la altamisa y el calambombo; para tratar amenazas de aborto o partos prematuros se usan plantas frescas, como la raíz del chontaduro. Las plantas frescas

se recomiendan durante el embarazo en caso de algunas afecciones específicas; mientras que las plantas calientes solo se acostumbran utilizar en baños de asiento al final de la gestación. La forma del vientre materno puede avisar sobre el género de la criatura, siendo más puntiaguda para los hombres y más redonda o “*regada*” para las mujeres. Para conservar la salud durante la gestación en Nuquí se acostumbra recomendar a la mujer procurar tener una buena alimentación, consumiendo huevos, carne de gallina negra, granos y otros alimentos de temperatura tanto caliente como fría; se prohíbe a las gestantes el consumo de bacao y banano pues pueden producir flema al bebé, también se prohíbe el consumo de arroz “*pegado*” ya que puede ocasionar retención de la placenta. La mujer durante el embarazo puede tener relaciones sexuales, pues se piensa que éstas ayudan a que el canal del parto no se cierre y pueda ocurrir el nacimiento del bebé con facilidad. Las mujeres afrocolombianas de Nuquí durante la gestación también acostumbran evitar cruzar las piernas, pues se piensa que esto puede detener el parto y además puede ocasionar problemas de circulación, es prohibido además que las mujeres cercanas al parto se sienten o se queden paradas en una puerta por mucho tiempo, ya que esto puede retrasar los nacimientos por la similitud de la puerta con el canal del parto. Algunas parteras acostumbran recomendar plantas calientes a las mujeres luego del séptimo mes de gestación y el raspado de la quijada de zorra es usado en tomas cuando se acerca el parto, pues se dice que este animal no tiene dificultad durante el nacimiento. Las mujeres durante la gestación evitan visitar el monte bravo, nacimientos de agua, morros y riscales por el peligro que implican posibles caídas o el contacto con animales que pueden enfermar; también se evita al final del embarazo visitar manglares, esteros y changüeros o pantanos, por ser catalogados como lugares de mucha frialdad, temperatura que puede retardar los partos. Las mujeres gestantes pueden bañarse en ríos y quebradas, sin embargo deben salir rápidamente para evitar que al bebé se le “*ataje la respiración*”. Las mujeres nuquiseñas en embarazo acostumbran evitar cambios bruscos de temperatura, ya que estos pueden afectar su salud. Se recomienda a las mujeres durante la gestación no caminar por pantanos o salir de sus viviendas cuando hay truenos muy fuertes, eclipses o arcoíris, ya que éstos pueden alterar la salud del bebé y ocasionarle problemas al nacer. La mujer durante la gestación puede tener más debilidad en la sangre que las demás personas, ya que en este periodo la mujer debe alimentar al bebé y está más propensa a padecer de anemia. Los yerbateros de esta región dicen que la mujer con desnutrición no tiene el calor apropiado para mantener el bebé en el vientre, por lo que puede abortar con mayor facilidad. En algunas mujeres aumenta la salivación y sienten más frío. Las enfermedades que aparecen en este periodo son “*naturales*”, como la gripa o el paludismo. Las mujeres nuquiseñas acostumbran acudir a la partera durante los primeros meses de la gestación, en especial para que mediante técnicas manuales diagnostiquen la posición de la criatura en el vientre materno; entre las maniobras utilizadas se menciona la

palpación de la parte inferior del vientre, buscando encontrar la cabeza fetal allí. Se recomienda a las mujeres durante la gestación y el parto no torcer su cuerpo, ya que estos movimientos pueden alterar la posición del bebé; luego del sexto mes la criatura permanece en la posición que haya alcanzado hasta este momento, por lo que en caso de advertir un bebé “*atravesado*” o “*sentado*” las parteras realizan maniobras y aconsejan “*terapias*” para corregir la posición antes del parto. En el Pacífico colombiano los afrocolombianos consideran que el embarazo es un periodo en que la mujer es más caliente y por tanto sus alimentos deberán ser frescos o fríos (Velásquez 1957). Por su parte, en el Pacífico caucano las parteras o comadronas afrocolombianas asumen el seguimiento mensual de las mujeres en embarazo, así como orientan la posición del bebé y agilizan el parto con “*tomas*” compuestas principalmente de plantas (Rodríguez 2006).

El proceso de la gestación es considerado en el páramo Rabanal, como un momento normal en la vida y no como una enfermedad. Las mujeres se percatan del embarazo por el atraso menstrual y además por la sensación de “*rebote*”, inapetencia, mareo y vómito. Durante la gestación se recomienda consumir abundantes verduras como zanahorias, habichuelas, arvejas, habas, nabos, rubas, pollo, pata y otras sopas; alimentos que se piensa confieren resistencia a la mujer mientras dura el embarazo. Desde la medicina tradicional local se recomienda a las mujeres durante esta fase del ciclo vital, no bañarse con agua fría pues esto puede obstaculizar luego el trabajo de parto. Algunas mujeres del páramo Rabanal aún acostumbran visitar parteras ubicadas en las cabeceras municipales, para que a partir del cuarto o quinto mes de gestación, les “*soben*” el vientre para “*arreglar*” o “*cuadrar*” si el bebé viene “*atravesado*”. Antiguamente las mujeres recibían tres “*sobadas*” durante el embarazo, procedimientos en los que las parteras utilizan aceite de almendras con flores de manzanilla, o en otros casos tallos de arracacha y cebolla sofritos en aceite de cocina. Algunas parteras recomiendan a las mujeres que se acercan al parto, bañarse los martes y los viernes con la decocción de las hojas de brevo y espiga del maíz, pues este preparado se piensa que “*afloja el cuerpo*” de la mujer para el parto. En el páramo Rabanal se considera que la mujer tiene más calor al comienzo del embarazo por la ausencia de menstruaciones, temperatura que va disminuyendo con el transcurrir de la gestación por la necesidad de nutrientes creciente del bebé. En la Sierra Nevada del Cocuy la partera comienza el seguimiento a la mujer gestante desde el tercer o cuarto mes, revisiones que tienen como objetivo valorar el grado de calor en el cuerpo de la mujer, para lo cual observa la primera orina de la mañana y dependiendo de lo percibido, da recomendaciones (Faust 1990). En algunas zonas urbanas de Tunja, Boyacá, las parteras atienden las mujeres en gestación desde el tercer o cuarto mes, cada revisión recibe el nombre de “*sobada*”, “*chequeo*” o “*baño*” y consisten en la palpación del abdomen gestante con pomadas calientes y hojas de brevo, buscando detectar la cabeza fetal, conocer su posición y enderezarla (Alvarado *et al.* 1989).

Parto

Entre los upichía (matapí), yuwajé a'ako puwakají onamotoká o parto es un momento femenino y que normalmente debe suceder en la selva, la mujer es acompañada de su madre o por una partera experimentada, quienes le asisten cortando el cordón umbilical y secando el bebé; escoge con anterioridad el lugar donde ocurrirá el nacimiento, una vez se toma el agua de helecho, van a este sitio para recibir la criatura que se espera. Yuwajé a'ako puwakají o parto es un período que no debe ser asistido por hombres, incluyendo al lawichu'ra'aru, ya que su presencia puede obstaculizar el normal desarrollo de este proceso. Mientras acontece el nacimiento, el lawichu'ra'aru realiza el ritual de purificación y presentación del recién nacido llamado yuwají nakiyá ipajuna, en el que saca agua con kuya o totumo para purificar la energía del bebé, pues este viene con una energía del vientre que es recomendable remover. Esta agua debe ser usada para el primer baño que recibe el bebé; baño que comunica la presencia del que nace ante los demás, para que los dueños se enteren que llega otro ser vivo que va a compartir el territorio. El médico ancestral hace la presentación de la criatura a los seres espirituales, dueños naturales y sobrenaturales, dueños del subterráneo y del mundo acuático, lo integra a la naturaleza incorporándole la energía de los alimentos cultivados y no cultivados, de los animales y de las plantas curativas. En este momento se afilia el nuevo ser a la naturaleza, de esta manera la persona puede en el futuro realizar todas las actividades que la tribu acostumbra. Las mujeres upichía (matapí) reciben el bebé en cuclillas, no lo tienen acostadas ya que si lo hacen así, consideran que después de los sesenta años pueden encorvarse o presentar hemorragias fuertes cinco días después del yuwajé a'ako puwakají o parto, esto último atribuido a que *“la energía se pega si están acostadas”*. En el lugar que se va a recibir el yuwajé a'ako puwakají o parto, se coloca un trozo fino de yanchama, un algodón llamado kuwi y luego una capa de yenúmanetena, que es un nido de hormigas que tiene una fibra similar al papel, muy suave para el bebé. La manera en que se presenta el cordón umbilical se relaciona con diferentes premoniciones, si viene pá pijí o enrollado al cuello significa que la persona no tendrá una larga vida; por otra parte, si el cordón se enrolla alrededor de la cintura o de las piernas, esto no se concibe como aviso de problemas futuros para quien nace. Cuando ocurre el yuwajé a'ako puwakají o parto, la placenta usualmente no tarda en descender, si se demora, el lawichu'ra'aru prepara una semilla llamada turiyé, con la que se pega una sola vez en la cadera a la madre y con esto se hace descender la placenta. La mujer no puede consumir alimentos que se pegan a las ollas porque le pueden hacer retener la placenta, no se consumen alimentos con látex adherente; ni tampoco de bejucos como el ñame, ya que puede *“enredar adentro”* la placenta. El cordón umbilical es cortado cuando sale la placenta, generalmente con wana o guadua, en otros casos con una piedra aguzada que se cocina

y se afila sobre una chonta para que le sea transmitida su dureza; se acostumbra cortar el cordón a cuatro dedos de distancia desde el abdomen del bebé. Posteriormente le extraen la flema al recién nacido colgándole y palmeándole suavemente por el dorso; una vez el bebé respira adecuadamente lo bañan con el agua preparada por el lawichu'ra'aru, luego la criatura es envuelta en yanchama y con el nido yenúmanetena. La placenta es enterrada en el sitio donde tiene lugar el yuwajé a'ako puwakají o parto, se hace a cierta profundidad, ya que si se entierra muy hondo la dentición se tarda en salir pero llega a ser más fina, mientras que si se entierra con superficialidad los dientes cuando se forman son frágiles y “ordinarios”. La hora y las características de la luna al nacer se relacionan con el futuro destino y comportamiento de la persona; el lawichu'ra'aru tiene visiones en meditaciones en las que analiza el tamaño y otras cualidades de la luna, atributos que relaciona con significados que describen el acontecer de esa existencia.

Cuando se está en el momento del yuwajé a'ako puwakají o parto se considera que la mujer no puede gritar, ya que esto puede traer mala suerte al lawichu'ra'aru, quien por tal motivo permanece alejado mientras ocurren los nacimientos, pues estos gritos, o mujeres con la menstruación, son evitadas por el médico ancestral upichía (matapí), pues emiten “humores” que afectan la efectividad de sus funciones. Entre los upichía (matapí), los nacimientos gemelares se piensa suceden por herencia o porque las madres consumen frutos de doble semilla, como milpe unidas, plátanos o caimillos dobles, o alimentos con que se nutren animales domésticos que tienen dos crías cada vez; esta afectación ocurre solo cuando los frutos están contaminados con energía negativa. El nacimiento de gemelos entre los upichía (matapí) se considera un castigo por no cumplir las normas culturales y se piensa que disminuye la reputación del lawichu'ra'aru y de la tribu a su cargo. Se piensa que si los gemelos vienen unidos por un solo cordón, ambos tendrán una sola vida, pues cuando uno de ellos muere, el otro también lo hace al corto tiempo. Si una mujer no se prepara para el consumo de yucas que crecen unidas, en el futuro se piensa solo engendrará mujeres; mientras que si come yucas con formas fálicas, será más posible que solo tenga hijos hombres. Puede haber maldades que afectan el curso natural del yuwajé a'ako puwakají o parto, enviadas por otras personas que buscan probar al lawichu'ra'aru, esto es considerado una guerra tribal y no es común que acontezca; no obstante, para evitar estos ataques el médico ancestral debe proteger a la futura madre. Los yuwajé a'ako puwakají o partos son, para las mujeres upichía (matapí), momentos generalmente saludables, esto debido al seguimiento de las restricciones mencionadas y al manejo de energías realizado por el lawichu'ra'aru; cuando ocurren complicaciones, se considera son causadas por el incumplimiento de normas o por malestares enviados por curanderos maldadosos. Cuando nace el bebé no se puede dejar mucho tiempo en este lugar, pues se puede llenar de mala energía o mala suerte, por esto se lleva inmediatamente a otro lugar. En el momento del yuwajé



a'ako puwakají o parto, el lawichu'ra'aru acostumbra restringir en su tribu la captura de animales, la pesca, la recolección de frutos y la tala de palmas, constituyendo una temporada de restablecimiento del equilibrio, de conservación; se piensa que este conjunto de comportamientos colectivos apoyan el bienestar del recién nacido, pues impiden su afectación por las malas energías, y además, posibilita que las energías de la conservación se hallen en la persona.

Para el pueblo gunadule el parto es un momento de mucha importancia durante el ciclo vital, esto reflejado en el profundo conocimiento del mismo y de los remedios generalmente vegetales para facilitar su evolución. Es costumbre de la mujer parir en un cuarto de su casa, habitación que es construída un mes antes y destruída un mes después del nacimiento; acompañada de la partera, quien a través de técnicas manuales orienta la posición fetal y facilita la concepción. Fuera del cuarto y dentro de la vivienda permanece el inaduledi o conocedor de plantas medicinales, a la escucha de los hallazgos de la partera y de la necesidad de usar remedios para que el parto tenga un desenlace adecuado. La placenta es enterrada debajo de la casa, en el lugar donde la mujer tuvo el parto, se envuelve con hojas de bijao, se echa en un saco y se amarra bien, se sahúma y se entierra. Se evita dejar la placenta a la intemperie, pues si es consumida por cerdos el bebé podría enfermar, si la come un perro el bebé será peleador cuando crezca. Cuando cae el muñón umbilical es costumbre guardarlo, pues luego es empleado para dar fuerza al niño o niña; cuando las criaturas cumplen un año se acostumbra sembrar una planta de plátano o maíz con ese pedazo de cordón, de los que se prepara una bebida llamada chucula, "*para que no quede débil*"; también puede hacerse este procedimiento con una planta de yuca o ñame. Entre los nasa se considera que las mujeres parurientas pasan por un estado corporal más frío, por lo que las tuty mbahisa o parteras para "*coger calor*", les aconsejan tomar bebidas de plantas calientes; así como bañarse con plantas calientes o acompañar alimentos fríos con condimentos calientes (Portela 2002). Se recomienda además a las mujeres que se acercan al parto, evitar lugares fríos como el fango y los ojos de agua, así como el sereno, pues durante esta etapa final de la gestación la mujer es más fácilmente atacada por el arco, el duende y el frío, enfermedades que deben ser tratadas por el the wala (Portela 2002). Entre los awá de Sábalo, Nariño, en el momento del parto el pija saam o partero pulsea las muñecas de la embarazada para conocer su estado de salud, palpa las contracciones y con masajes ayuda a descender el bebé y luego la placenta, para agilizar este proceso la parturienta se arrodilla sobre el piso sosteniéndose con las manos de una vara que cuelga del techo, es cubierta con una cobija y para calentar el vientre, es decir, para inducir las contracciones, se da de tomar la decocción de canela, panela y aguardiente (Parra y Virsano 1994). De acuerdo con lo expuesto por estos autores, entre los awá el cordón umbilical es cortado con una guadua afilada y la placenta es recibida y envuelta en hojas de bijao, para posteriormente ser enterrada debajo de la casa en el sitio donde la mujer dio

a luz, o colgada de un árbol que al ser cortado vuelve a crecer, cualidad que le transfiere al niño un adecuado crecimiento y dientes fuertes. Las madres nukak acostumbran recibir sus partos en la selva, colocando hojas frescas de platanillo y cavando un hoyo para dejar allí la sangre; el cordón umbilical es cortado con un cuchillo, la placenta es enterrada y el recién nacido es secado con hojas (Cabrera *et al.* 2001).

En Palenque San Basilio las mujeres han acostumbrado recibir los nacimientos sentadas, apoyándose sobre el espaldar de una silla. Para tener un buen parto en Palenque las parteras recomiendan a las mujeres aplicarse baños con malva, matarratón y verbena, plantas que se dejan enfriar y se usan en baños de asiento; también se emplean oraciones a la virgen del Carmen y a San Antonio. Las mujeres palenqueras han acostumbrado también para facilitar el parto, el uso de la flor de la virgen, “*esa flor tenía un desarrollo, cuando una mujer iba a dar a luz se buscaba la partera, cogían la bacinilla con agua de la tinaja de barro, agua limpia, cuando la mujer tenía su dolor, se decía que está removida, cogían esa flor que estaba como puño y la echaban en la bacinilla, quedaba flotando en el agua y la mujer que tenía dolor de parto se sentaba ahí, si el parto venía bien la flor se iba abriendo, si la flor no se abría había problemas para nacer el niño*”. Los hombres palenqueros evitan presenciar los partos, ya que al estar allí pueden retrasar los nacimientos; para facilitar el alumbramiento de la placenta es costumbre de las parteras rezar una oración a la virgen del Carmen (Escalante 1979). Según este autor, en Palenque cuando en el momento del parto se percibe que el feto se encuentra en una dirección anómala, la partera y sus ayudantes “*gongolean*” la madre con la cabeza hacia abajo y sostenida por los pies, buscando acomodar la criatura y permitir su nacimiento. En Palenque la placenta suele ser enterrada en el lugar donde se recibió el parto, acompañada de un poco de ceniza. Las mujeres afrocolombianas de Nuquí, Chocó cuando se encuentran en los días cercanos al parto, acostumbran tomar algunas plantas medicinales para “*romper el manto*” con mayor facilidad; por esos días se les recomienda permanecer en su casa y en reposo, por lo que evitan visitar lugares lejanos como el monte bravo, los nacimientos de agua, los morros y los riscos, además del cementerio. Se considera que hay personas que pueden atrasar el parto con su presencia, como es el caso del hombre, por lo que se le prohíbe muchas veces acudir a los nacimientos. Los partos que ocurren en luna creciente o “*luna floja*” pueden ser más lentos; durante los días del parto las mujeres deben evitar mirar el eclipse, pues esto podría afectar la salud del bebé. Las mujeres en esta región del Pacífico chocoano que tienen la menstruación u otras personas con “*humor fuerte*”, no pueden acompañar los nacimientos ya que con su presencia pueden “*tramar*” los partos. Las mujeres prefieren acudir a las parteras para la atención del nacimiento de sus bebés, pues consideran que ellas tienen más habilidad que los médicos del hospital y que las enfermeras que allí trabajan. Las nuquiseñas acostumbran tener sus partos en

variadas posiciones, algunas mujeres se sostienen de una guasca que va atada al techo y en cuclillas reciben el nacimiento de su bebé, mientras que otras lo hacen acostadas. Con el fin de dar fuerza durante el parto, en Nuquí se unta ponche de huevo sobre el cuerpo de la madre, para facilitar el nacimiento se usan técnicas manuales sobre el vientre materno para conducir el descenso de la criatura, algunas parteras utilizan rezos a la virgen del Carmen, así como aceite e hígado de raya, y chocolate “*liso*”. Algunas mujeres durante el parto pueden tener más frío, mientras que otras tienen más calor; cuando hay frío el parto se dificulta, para lo cual emplean baños de asiento con plantas calientes colectadas principalmente en los patios y azoteas, como yerbabuena, piña, poleo, anamú, hierba del carpintero, canela y jengibre. Algunas parteras utilizan plantas de consistencia aceitosa o resbaladiza para facilitar el parto, pues se considera que éstas ayudan a “*resbalar*” la criatura. La mujer durante el parto debe comer siempre caliente y evitar bañarse con agua fría. Para facilitar el descenso de la placenta algunas parteras hacen masajes sobre el vientre y giros suaves del cordón umbilical; de no funcionar dichas técnicas se recurre a soplar un trago de licor con plantas calientes sobre la parturienta. Las mujeres que tienen excesivo calor presentan mayor riesgo de que la placenta se tarde en ser expulsada, para lo cual se emplean plantas medicinales que ayuden a limpiar el útero. Si luego de diez a quince minutos la placenta no ha salido, algunas parteras aconsejan a la madre realizarse masajes en los pezones o en el ombligo, o también le dan varios huevos crudos, le colocan una cebolla en la boca o le dan de tomar orines del hombre, buscando generar náuseas y con esto inducir la expulsión de la placenta; en caso de no lograr el alumbramiento llevan la mujer a un centro de salud. Para evitar que la mujer quede con restos placentarios que luego puedan ocasionar dolor, las parteras acostumbran revisar que la placenta que acaba de salir esté entera, en caso de encontrarse incompleta se usan plantas medicinales para facilitar su evacuación. Es costumbre enterrar la placenta bajo la casa o lugar donde se tuvo el parto, pues se considera que esta práctica confiere estabilidad a la persona en la vivienda y arraigo por el territorio. Generalmente el cordón es cortado con guadua y atado con hilo. Luego del nacimiento, las mujeres nuquiseñas evitan dejar al niño mucho tiempo unido a la placenta a través del cordón, porque de esta manera el recién nacido podría hacerse más susceptible ante las enfermedades, debido a que la placenta se considera muerta. Algunas mujeres acostumbran enterrar la placenta y sembrar allí una palmera de coco, mientras que otras la llevan al mar cuando la marea está bajando; en ambos casos la placenta se introduce en un envoltorio sin amarrar, ya que si se amarra se piensa que los partos siguientes pueden ser más difíciles y prolongados. La dificultad en la concepción es considerada por los afrocolombianos un problema de “*frialidad, pasmo o problemas del útero*”, que son tratados con un remedio llamado “*bebedizo*”, así como otras preparaciones elaboradas principalmente con plantas calientes (Rodríguez 2006).

En el páramo Rabanal se considera que el parto es un momento en el que la mujer y el bebé son más propensos al efecto nocivo del frío, por lo que no se recomienda evitar el consumo de alimentos igualmente fríos, como las frutas, la papa o la leche; por el contrario se insiste en la alimentación basada en sopas calientes, hechas principalmente con maíz pintado, el cual se acostumbraba tostar en cazuelas de barro y no en aluminio, pues este último puede ser dañino por el frío que transmite. En los días alrededor del parto, se recomienda a la mujer no bañarse con agua fría ni pisar descalza el piso, pues se dice que “*con el baño todo se cierra*”, no deja “*relajar el cuerpo*” e impide “*bajar lo que se necesitara*”. Cuando comienzan los dolores de parto, ha sido costumbre en el páramo Rabanal, agilizarlos tomando dosis pequeñas y repetidas de la decocción de flores de manzanilla, con una planta llamada frutilla y hojas de la palma usada el domingo de ramos de semana santa. Recuerdan que las abuelas del páramo Rabanal recibían los partos en cuclillas, sostenidas de una guasca que pendía del techo; en épocas más recientes las mujeres eran atendidas por parteras pero acostadas durante el parto, siempre ha sido costumbre cubrir la mujer con cobijas para evitar la entrada de frío. Para una mujer es más satisfactorio tener los partos en casa y con las atenciones tradicionales, pues en los hospitales a veces les amarran de pies y manos, dejándolas además descubiertas a la intemperie recibiendo el frío nocivo del ambiente. Cuidar a las mujeres durante el parto del efecto del frío transmitido por el aire y el viento, se considera una práctica indispensable para la adecuada atención de los nacimientos por las parteras que existían en el páramo, pues el frío puede ser causante de hemorragias de difícil tratamiento y retrasos en el proceso del parto. Cuando las contracciones se hacían efectivas, la partera realizaba masajes sobre el vientre de la madre para agilizar y orientar la dirección del nacimiento; una vez nacía el bebé se le secaba la cara y el cuerpo, se le movía y estimulaba para inducir el llanto y con esto la primera respiración. El cordón umbilical debía ser cortado rápidamente, pues se piensa que el líquido que contiene puede volverse al bebé e intoxicarlo; se acostumbraba cortarlo a un dedo de distancia con tijeras y amarrarlo con varias vueltas de hilo. Para el descenso de la placenta y para evitar que queden restos de sangre en el útero, era tradición dar tomas con la infusión de flores de manzanilla.

Posparto

Entre los upichía (matapí), los seis días después de yuwajé a’ako puwakají o parto se conocen como yuwijoma, periodo que influye tanto la salud del hombre como de la mujer, durante este lapso de tiempo el lawichu’ra’aru no debe ocultar la visión sobre el padre y la madre, es decir, hacerles invisibles frente a los seres inmateriales, por lo que ni la mujer ni el hombre acostumbran trabajar por estos seis días; de hacerlo le pueden transmitir cansancio al bebé, ocasionarle fiebre y

en algunos casos producirle hernias. Es así como el padre no visita la chagra, no va al monte a cazar ni al río a pescar, evita tener contacto con la madre, quien solo habla con mujeres. Si la madre habla con un lawichu'ra'aru, por ejemplo, puede influirle menguando su energía; así mismo, la energía negativa que emite en este momento puede afectar otros hombres, pudiendo inducirles pérdida de memoria, temblores permanentes, propiciando que sean atacados por rayos o que sus brazos o piernas “*se sequen*”. Por estos seis días la madre y el padre deben respetar en su dieta una serie de restricciones, pues todas las energías de los alimentos consumidos por ellos durante este periodo pueden afectar la salud del bebé, causándole enfermedad; el día en que ocurre el yuwajé a'ako puwakají o parto no comen nada, luego del nacimiento el lawichu'ra'aru toma un trozo de cazabe y da autorización a ambos para que reinicien su alimentación, la que llega a normalizarse solo hasta el tercer o quinto mes. A ambos, padre y madre, se les recomienda evitar adicionar sal a las preparaciones, pues se considera que seca la sangre del bebé; tampoco se consume dulce, pues la sangre se vuelve dulce e induce la aparición de parásitos. Tampoco toman por el tiempo de yuwijoma sabores amargos o fuertes, pues hacen que el bebé no reciba la leche materna y que presente diarrea; no se deben consumir animales porque afectan la memoria del bebé. Luego del cuarto o quinto mes el lawichu'ra'aru hace un ritual para que el bebé no absorba tantas energías y estas queden en los padres. El padre y la madre deben permanecer en la maloka por los días de yuwijoma, ya que tienen mayor riesgo de mordeduras por serpientes y rayas, de que árboles les caigan encima, en general, son más sensibles a las enfermedades; no deben mover mucho su cuerpo porque así “*maltratan*” al bebé, no deben cocinar ni tostar porque su hijo “*se seca*”. El hombre no mambea porque le transmite diarrea al recién nacido, ni tampoco fuma porque de esta manera puede producirle hernias. A la madre el lawichu'ra'aru le realiza una limpieza con el bejuco de agua pilurú, para que no le quede nada en el vientre; luego la mujer va a bañarse y con esto limpia el útero, porque la dueña del agua es una mujer que emite energías que contienen las hemorragias. El sangrado se considera solo puede durar los seis días que corresponden a yuwijoma, pues una vez la hemorragia se detiene, le es nuevamente permitido a la mujer el ingreso a la maloka; si la el sangrado se extiende por más tiempo, esto generalmente se atribuye al incumplimiento de normas o a la pérdida de energía por el lawichu'ra'aru. Después del parto la mujer gunadule se levanta y va al río a bañar al bebé; para mejorar la lactancia materna se acostumbra algunos alimentos como la caña de azúcar y el uso de algunas plantas con exudados “*lechosos*” como arritucal y nubú. Entre los nukak de la Amazonia es costumbre que dos días después del parto, las madres corten el cabello y pinten con achiote la piel de de sus bebés, esto con el fin de evitar enfermedades (Cabrera *et al.* 2001).

Luego del parto las mujeres palenqueras acostumbran evitar la lluvia porque las gotas de agua les “*suspende la purga*”, la “*purga*” consiste en “*que vaya bajando la limpieza de lo que tiene que*

votar por dentro”, debe durar cuarenta días, en los que se usa flor de totumo y cebolla de cabeza cocinadas con leche y azúcar. Durante el posparto las palenqueras consumen caldos, chocolate, arroz, pescado fresco y no salado; se piensa que algunos alimentos pueden afectar al bebé, por ejemplo comer yuca puede retrasar la curación del muñón umbilical. De manera similar, el consumo de frutas, carne de res o de monte, se piensa en Palenque puede impedir la cicatrización del ombligo en el recién nacido y causar además diarrea a la madre (Escalante 1979). En Nuquí, Chocó se considera que la dieta o posparto debe cuidarse durante cuarenta y cinco días, y que además la mujer debe guardar abstinencia sexual por tres meses. A la mujer se le recomienda permanecer encerrada, no hacer fuerza, barrer con cuidado, no cortar caña, no visitar manglares, esteros, changüeros, nacimientos de agua, morros, riscales, ni el monte bravo; tampoco cultivos de arroz donde hay “pelusa”. Se aconseja evitar el sereno, la lluvia y el sol, permanecer con la cabeza cubierta, no observar eclipses ya que este puede traer malas energías al bebé, pero no a la madre. No seguir estas costumbres se considera puede traer enfermedades a la mujer, entre estas algunas que pueden afectar la visión. Se piensa que la mujer durante el posparto tiene mayor probabilidad de enfermar si se está en invierno o de madrugada. En el posparto la madre evita consumir alimentos fríos, prefiere tomar líquidos y alimentos calientes, como el chocolate y la gallina, utiliza plantas aromáticas que generalmente son clasificadas como calientes, así como algunas plantas medicinales que le ayudan a expulsar posibles restos de sangre y a limpiar el útero o matriz, entre éstas la nacedera, la hoja del totumo redondo, el romero, la alhucema, en preparaciones con miel de abejas y aguardiente. Algunas mujeres acostumbran tomar un purgante con plantas medicinales los días siete, catorce y cuarenta del posparto; en el día cuarenta se hacen sahumeros y tomas, otras mujeres acostumbran tomar durante todo el posparto botellas preparadas con cimarrón, romero, manzanilla, además de baños con altamisa. Para facilitar la lactancia materna, se utilizan hojas de caimito por vía oral o una planta llamada pará, que es preparada con agua caliente y se aplica sobada sobre las mamas con una peineta.

En el páramo Rabanal, luego del parto, se recomienda evitar el efecto del frío y la humedad en el cuerpo, transferidas por el entorno o los alimentos. En este sentido es costumbre que la mujer durante el posparto espere alrededor de dos días para bañarse, momento en el que puede recibir solo agua tibia, pues el agua fría puede causarle enfermedades de los bronquios, entuertos y parálisis, ya que el cuerpo se encuentra más vulnerable por el sangrado y la sudoración profusa que ocurre durante el parto. También se piensa que el agua fría puede impedir el normal descenso de la sangre que ocurre durante el posparto, haciendo que este fluido ascienda ocasionando pérdida del sentido, parálisis, fiebre y otros problemas de salud. Para tratar los entuertos era costumbre que las parteras y las madres aplicaran “sobadas” con cebolla calentada en alcohol, pues se considera que

esta preparación es de carácter caliente. En el posparto se recomienda evitar a la mujer el consumo de alimentos que puedan transferir frío al cuerpo, como frutas, papa o jugos, pues estos pueden causar distensión abdominal y facilitar la aparición de hemorragias. Se acostumbra consumir en el posparto alimentos calientes que fortalezcan la sangre perdida durante el parto, como el chocolate “*de bola*” hecho con habas, arvejas, maíz tostado y canela, sopa de maíz pintado, gallina, pollo, carne, pata de res, pastas y otros alimentos. Durante el posparto o dieta, las mujeres del páramo Rabanal acostumbraban cuidarse alrededor de un mes, evitando salir a la intemperie, permanecen encerradas en lugares sin ingreso de luz o viento, pues la entrada de frío al cuerpo puede ocasionarles una “*recaída*” consistente en fiebre, dolor óseo y sangrado. La exposición al sol también origina “*recaídas*”, las que se manifiestan por neuralgias, fiebre y dolor de cabeza; se considera que esta es más grave que la ocasionada por frío, ya que puede ser incluso mortal. Para evitar las “*recaídas*” también era costumbre tomar la infusión de flores de manzanilla y bañarse con la decocción de flores de manzanilla, hinojo y saúco. También se adicionaba en los huevos unas cuantas hojas de ruda, buscando dar más calor al cuerpo. Las parteras acostumbraban preparar los denominados “*menjurjes*” con canela, ruda y altamisa, remedios tomados con chocolate y aplicados en cataplasmas sobre el vientre. Algunas mujeres acostumbraban, para evitar dolores por restos de sangre en la matriz o útero, tomar durante la dieta chocolate caliente adicionando hojas de ruda secas hechas polvo, la cual debía haber permanecido colgada por veinte días antes de ser usada; también se emplea esta preparación con flores de manzanilla. Durante el primer mes del posparto se recomienda a la mujer no visitar lugares del páramo Rabanal concebidos como fríos, entre éstos los pantanos, quebradas, ríos, lagunas y cuchillas o cimas; de igual forma se recomienda evitar las lluvias y ventiscas. Se piensa que luego del parto las mujeres pueden “*descuadrarse*” ya que “*se le abren los huesos de la cadera y los hombros cuando está haciendo fuerza para tener bebés*”, para esto algunas parteras realizan maniobras consistentes en apretar con fuerza por alrededor de tres minutos, primero la cabeza, luego los hombros, la espalda, la cadera, las piernas y por último las rodillas, para levantarse luego solo después de dos horas de reposo. Se recomendaba realizarse tres “*sobadas*” en un mes; se dice que esta práctica ayuda a recuperar fuerzas perdidas y evita que las mujeres queden “*barrigonas*” y “*descuajadas*” con los partos. En estas “*sobadas*” también se hacían masajes sobre el abdomen generalmente con aceite de almendras, algunas personas adicionan al aceite caliente plantas como el poleo, la menta y la manzanilla. Algunas mujeres en el posparto calentaban plantas como la ruda, la altamisa y la menta, en ocasiones con un poco de vino, tanto para tomarle como para ser colocadas sobre el abdomen, buscando “*sacar pasmos y frío*”; la ruda podía ser usada tostada y aplicada en cataplasmas sobre el vientre, o ser tomada en decocción con leche o chocolate. Para mejorar la lactancia materna, en el páramo Rabanal se usa la cerraja,

adicionando los tallos de esta planta a la sopa de maíz amarillo; también se acostumbra macerar en agua tibia las hojas tiernas de sauco, aplicando paños o realizando baños “*con golpecitos*” para “*ablandar*” el descenso de la leche materna. Para facilitar la lactancia se hacían además baños sobre la espalda con la decocción del hinojo, o fricciones también sobre la espalda con la cáscara de la papaya de tierra caliente. Los cuidados que se tienen durante el periodo conocido como dieta, están encaminados a fortalecer la sangre que se agota con cada parto. Faust (1988) menciona que para los indígenas coconuco el posparto es un momento en el que la mujer es más vulnerable al efecto del “*hielo*”, por lo que en este momento acostumbra consumir alimentos calientes, así como evitar situaciones relacionadas con el “*hielo*”, como exponerse a la luna menguante o visitar algunos lugares. Entre los nasa se considera que la dieta de la mujer debe durar aproximadamente treinta y dos días, pues durante este periodo de tiempo la mujer es más susceptible al frío y debe cuidarse consumiendo alimentos de carácter caliente que contribuyan a la “*nueva sangre*” (Portela 2002). Las mujeres afrocolombianas acostumbran un mes antes del parto, realizarse baños o pringues y tomas con hojas en cocción de plantas calientes (Caballero 1995).

Recién nacido

En la cultura upichía (matapí) el periodo conocido como *jiñá* va desde el nacimiento del bebé hasta sus primeros seis días de vida, durante *jiñá* la madre y el hijo deben permanecer fuera de la maloka, por lo que a ambos les construyen un pequeño rancho aparte. Se dice que el ombligo tarda hasta seis días en caer; sin embargo, para que sane totalmente tarda quince días, motivo por el que la curación del ombligo se hace hasta por medio mes. La curación del ombligo en el *jiñá* o recién nacido, depende de manera importante del comportamiento del padre y de la madre; en este sentido el lawichu´ra´aru recomienda al padre no fumar tabaco, evitar destripar pescados y tampoco cargar objetos pesados, porque esto le brota el ombligo a su hijo y le puede causar hernias. A la madre se le aconseja no destripar pescado, no templar o estirar objetos, ni consumir frutos cuya cáscara estalla o revienta; porque también estas acciones afectan el ombligo del recién nacido. Para curar el ombligo se usa *kana pa´cha icha*, planta que se aplica sobre el ombligo con algunos látex glutinosos provenientes de los árboles *jema ainare* y *chiri yú*. El lawichu´ra´aru acostumbra además tomar un pedazo de tierra donde cae una gotera y aplicarla sobre el ombligo para su curación. Existe un ritual para la curación del ombligo, en el que el lawichu´ra´aru emplea conjuros y también aplica sobre el ombligo un *mojojoi* vivo; este gusano con su movimiento entra el ombligo y cuando sale es devuelto a su nido. Horas después del nacimiento el lawichu´ra´aru debe aplicar al bebé la pintura vegetal *lana*, comenzando con este ritual los primeros pasos de vida tribal del



bebé y su relación con las esencias inmateriales del mundo; con lana el médico ancestral “registra” el bebé ante los seres espirituales, los dueños sobrenaturales y naturales, para que lo reconozcan como propio, no le hagan daño y protejan su cuerpo de la enfermedad. Con este ritual el recién nacido queda “registrado en la visión del clan”, sin embargo aún no se identifica como upichía (matapí). La pintura con lana tarda seis días en desteñirse de la piel, desvanecimiento que ocurre por la descamación de la piel, suceso que se relaciona con la remoción de las energías del vientre materno del cuerpo del recién nacido; con esta pintura negra el bebé ingresa a la energía de la naturaleza y con una piel propia que le corresponde; luego de esto cesan las restricciones para bañar al bebé en ríos y quebradas. Una vez termina este periodo el lawichu’ra’aru utiliza temé temé o copai, buscando que el bebé se integre a la energía de la luz, para que la luminosidad de las llamas del fuego y del sol no le perturben. Luego de estos rituales, que tardan solo unas cuantas horas en el posparto, comienza la lactancia materna, la que se considera protege y purifica al bebé. Es costumbre además que el lawichu’ra’aru de protecciones adicionales a los jiñá o recién nacidos, para que no se desesperen mientras descansan en el chinchorro. Por último el médico tradicional toma ceniza del fogón y la conjura, buscando que las malas energías de la tierra no perjudiquen la sangre del bebé. Las familias emberá del Chocó acostumbran realizar, a los diez meses de vida, una ceremonia denominada bautizo, en la cual el jaibaná les pinta con jagua, en algunas partes los bañan en el río, les cantan chicha de maíz, les soban con bastones y les dan un espíritu protector representado en una figura tallada en balsa (Pineda y Gutiérrez 1999). Por su parte, los nukak recomiendan a los padres de los recién nacidos seguir restricciones alimentarias que pretenden preservar la salud y asegurar el adecuado crecimiento de los infantes; se evita el consumo de carne de venado, danta, felinos y algunos micos (Cabrera *et al.* 2001).

En gunadule recién nacido se dice guaru gisi, guaru significa recién y gisi tierno, también “algo rojizo, algo especial”; la manera en que se presenta el bebé en el momento del nacimiento, puede tener relación con algunos seres inmateriales, “si la criatura viene de medio lado, hacia el mar, está muy relacionada con caimán o sirena, y si es hacia la montaña se relaciona con el diablo o nia”. De la interpretación de la forma en que viene el cordón umbilical también surgen variados presagios para la vida futura del bebé: si se enrolla en la pierna se puede tener riesgo de ser mordido por serpientes, por lo que requiere ser tratado con plantas medicinales; enredado bajo otras formas se relaciona con la capacidad “para hacer de tomar jagua a la niña”, es decir, ser quien cumple esta función en un ritual de paso celebrado a las niñas. De manera similar, “las mujeres con el cordón en el hombro nacen para cortar jagua”. Algunos bebés pueden presentar al nacimiento una cobertura sobre su cabeza, la que se piensa es exclusiva de los neles, quienes se considera “vienen con mucha sabiduría, mucha inteligencia”. En el momento del parto el cordón umbilical

es cortado con cuchillo o tijeras nuevas, pues aquellas que ya han sido usadas pueden transmitir infecciones; es costumbre esperar a que salga la placenta para cortar el cordón, el que luego es amarrado con hilos finos en ocasiones fabricados con algodón. Al ombligo se le aplica una planta llamada asmaguep para su curación; se considera que el ombligo puede enfermar por frío, para lo cual se rayan y aplican localmente algunas plantas medicinales. A los ocho o doce días de vida se acostumbra pintar con jagua los bebés, pues se piensa que esta práctica les confiere fuerza; durante este proceso el padre no puede dejar caer el bebé al suelo, ya que puede hacer que la criatura muera en pocos días. Se acostumbra extender la lactancia materna hasta ocho meses o un año; algunas madres adicionan rápidamente la chucula a la dieta del recién nacido, preparada esta con plátano maduro, cacao y en ocasiones un pedazo de carne de monte.

En Palenque San Basilio ha sido costumbre proteger a los recién nacidos, poniéndoles un gorro sobre la cabeza, pues se piensa que previene la entrada de aire por la molleja, situación que se considera puede causar gripa a los recién nacidos; también se pone a los bebés una faja de paño hasta que cumplan dos o tres meses, para evitar hernias umbilicales. Cuando el ombligo de los recién nacidos sangra, la hemorragia es detenida por los palenqueros con el uso de oraciones; para facilitar su cicatrización se aplican las cenizas resultantes de quemar plumas de gallina negra (Escalante 1979). En La lactancia materna entre las palenqueras se acostumbra continuar por lo menos hasta los primeros seis meses, para luego adicionar caldos suaves al cuarto mes. En Nuquí, Chocó, inmediatamente después del parto, las parteras afrocolombianas acostumbran secar al recién nacido y asegurarse que pueda respirar, para lo cual algunas comadronas dan palmadas al bebé o lo soplan con un trago de licor que puede contener algunas plantas calientes; es también tradicional aplicar en cada ojo del recién nacido una gota de limón para evitar enfermedades oculares. Luego del nacimiento se aconseja que el recién nacido permanezca con su madre por ocho días, recomiendan además la lactancia materna de seis meses hasta el año. Se considera que las niñas deben recibir alimento materno solo hasta los seis meses de vida, ya que de darse por mayor tiempo pueden volverse “*muy alborotadas*”; se piensa que a los niños la leche materna los hace más inteligentes. Durante los primeros días de vida se recomienda que los bebés no tengan contacto o cercanía con difuntos, tampoco se pueden exponer a los eclipses, ya que esto puede producirles algún defecto. Se considera que el recién nacido tiene más frío en el cuerpo, por lo que aconsejan abrigarlos bien buscando siempre que sientan el mismo calor que en el vientre materno, se evita entonces la exposición al viento y al sereno, en especial durante el invierno por tener mayor probabilidad de enfermar. Se piensa además que el recién nacido tiene la sangre más débil. Antiguamente entre las comunidades negras de Nuquí, Chocó, las parteras acompañaban la mujer hasta que terminara su dieta o posparto, durante estos días se encargaban de prepararle los alimentos, buscando que no

consumiera por fuera de la vivienda comidas consideradas “*dañinas para el ombligo*”; también lavaban su ropa “*cuidándole*” el ombligo a su hijo. Una vez caía el ombligo le aplicaban al bebé un parche con brea de caraño, brea amarilla, romero y alhucema, y cortaban el cordón umbilical con un machete caliente, de esta manera evitando una entidad conocida como “*mal del ombligo*”. Algunas parteras para la curación del ombligo utilizan la “*tusa*” del maíz quemada y aplicada sobre el muñón umbilical. Los afrocolombianos del Pacífico consideran que si las curaciones del corte del ombligo en el recién nacido no han sido realizadas adecuadamente, el bebé tendrá llanto continuo, fiebre, ataques y enflaquecimiento notorio. Para cerrar el ombligo se aplica un parche de canime tibio en la parte afectada y se entierra el segmento restante del cordón umbilical debajo de un nacedero, guayabo, guamo u otros con propiedades astringentes (Velásquez 1957).

Durante los primeros días de vida es aún costumbre en Nuquí la “*obligada*”, práctica que consiste en aplicar cuando cae el ombligo de los bebés, sustancias que le transfieren cualidades atribuidas a los objetos de donde provienen; para los niños generalmente se emplean elementos que les proveen de fuerza y en algunas mujeres “*para que no se cansen al moler*”. Cuando el piso es de troncos de palma o madera, se raspa y se cierne un poco de éste, para luego utilizar el polvo resultante para “*obligar*” los niños, buscando que fueran en el futuro buenos constructores de casas. Se acostumbra “*obligar*” los niños con cola de anguila ahumada para que nadie les logre pegar en peleas, o con jagua para evitar que en el futuro les hagan brujería cuando adultos; se refiere además el uso del corazón de chupafflor o colibrí para hacer más atractivos los hombres. También se emplean algunos animales que por medio de la “*obligada*”, transmiten la habilidad de curar con la saliva su picadura o mordedura, entre éstos se menciona el gusano ciempiés, alacranes, arañas y colmillos de serpientes venenosas. Cuando al obligar se usa hueso de venado no lo votan, para posteriormente rasparlo y darlo en la comida o en tomas al niño. En épocas anteriores las mujeres desde el embarazo procuraban siempre tener estos elementos utilizados en la “*obligada*”, los colectaban antes del parto, los molían y los almacenaban en botellas curadas. Después de cortar el cordón umbilical, la madre o la partera emberá colocan sobre el ombligo del bebé achiote o jagua para proteger de infecciones y espíritus de enfermedad, una vez se cae el ombligo le colocan el esqueleto de una iguana vede seco al sol y hecho polvo para que el niño sea buen agricultor, también se aplican otras obligaduras (Pineda y Gutiérrez 1999). En el Pacífico caucano se aplican preparaciones provenientes de plantas y animales sobre el ombligo del recién nacido para prevenir problemas como el sereno, el empacho, el mal de ojo, el espanto y resfrío (Rodríguez 2006). En la Sierra Nevada del Cocuy se considera que si el cordón umbilical se unta de hielo o de manteca de oso, la fuerza de este animal es transferida al recién nacido (Faust 2004). En Nuquí se evita que los bebés durante sus primeros días de vida consuman carne de venado y

pescado que tenga dientes, ya que se considera que estos pueden enfermarle. Algunas madres acostumbra acostar en hamacas a sus bebés boca abajo, para que en caso de vómito no se ahoguen y para que no se asusten, sin embargo, hay quienes piensan que esto puede ocasionarle un infarto al bebé. Con el objetivo de prevenir deformidades en las extremidades de los niños, se acostumbraba en Nuquí “*chumbarles*” o envolverles en telas, en caso de que los bebés nacieran con alguna deformidad, se colocaban rollos de tela para alinear las extremidades en el enchumbe. Algunos niños pueden presentar dificultad respiratoria y esto se atribuye a la entrada de sereno o frío por las fontanelas o molleja, lo que puede inducir en los niños ronquido y congestión por secreciones respiratorias; para evitar esta condición se aplica un parche de caraño o se pone la mano calentada con una vela sobre las fontanelas.

En el páramo Rabanal luego del nacimiento el ombligo ha sido desinfectado por las parteras con alcohol, quienes además promovían el inicio temprano la lactancia materna. Se piensa que los recién nacidos son más propensos a padecer enfermedades producidas por frío, y que este puede transferirse al bebé tanto por la exposición directa al entorno, como también por personas que han estado recientemente en ambientes considerados fríos; por tanto, a quienes visitan lugares como pantanos, lagunas, páramos, montes, ríos y quebradas, se les recomienda evitar el contacto inmediato con recién nacidos para no transmitirles el “*sereno*”. Cuando hay arcoíris se evita que los recién nacidos le observen, ya que este puede causar “*ceguera*” a niños muy pequeños; también se evita que miren directamente truenos y eclipses. Las enfermedades que pueden afectar a los recién nacidos se considera son producidas por frío, por lo que para su tratamiento se emplean plantas calientes. A los recién nacidos es costumbre bañarlos solo luego de los ocho días de nacidos, pues a la grasa con que nacen se le atribuyen efectos protectores que dan salud a la piel; estos primeros baños se hacen tibios con preparaciones que incluyen la manzanilla, el hinojo y el sauco. Se dice que el agua cruda puede ocasionar diarrea a los recién nacidos y a la madre en el posparto, por lo que siempre se recomienda tomar agua hervida; en caso de diarrea o “*soltura*” en los recién nacidos se acostumbra dar la decocción de astillas de canela. En el páramo Rabanal se arropa bastante a los recién nacidos para evitar que tengan contacto con corrientes de aire frío, pues éstas pueden ocasionar resfriados y otras enfermedades respiratorias. Algunas madres acostumbran colocar alrededor del abdomen de los recién nacidos telas llamadas “*fajeros*”, las que tienen como objetivo evitar las herniaciones que pueden producirse en el ombligo cuando el llanto es excesivo. La “*mollejas*” o fontanelas, que son partes blandas en el cráneo de los recién nacidos, se piensa son lugares cuya función es facilitar la respiración del bebé, por lo que se evita tocarles, pues de esta forma los infantes pueden quedar mudos o gansosos; también es costumbre colocar un gorro para evitar la entrada de frío por la cabeza.

En la Sierra Nevada del Cocuy, Boyacá, consideran que los recién nacidos son más propensos a perder calor, por lo que se les “*cierra el cuerpo*” aplicando sobre el muñón umbilical chicote o ceniza de tabaco y hiel de oso (Faust 1990). En San Agustín los niños son bañados durante sus primeros días de vida con la decocción de plantas cálidas y son fajados para evitar la herniación del ombligo (Amaya y Zuluaga 1989). Las mujeres nasa acostumbran fajar los bebés para que no crezcan “*quebrados del ombligo*” (Portela 2002). En el Putumayo se considera que los niños son más susceptibles a enfermedades como el “*susto*”, el “*yelo de muerto*” y el “*mal viento*”, debido a que tienen la sangre más débil que los adultos (Arturo 1970). Entre los coconuco de Puracé, Cauca, se suele cerrar el cuerpo para evitar perder fácilmente el espíritu y en los niños para prevenir el ataque del “*hielo*”, para este fin se usan plantas trituradas y maceradas en una botella con aguardiente; también se reporta la práctica de cerrar el cuerpo a los niños entre los indígenas coyaimas y natagaimas, quienes lo hacen para evitar en sus primeros años de vida la afectación por el “*hielo*” (Faust 1988).

Niñez

Para los upichía (matapí) el periodo que se extiende desde los seis días del posparto hasta tres, cinco o seis meses después, se denomina kerajaló cuando se refiere a la madre, mientras que si se habla del bebé se usa el término kerá. Este tiempo concluye con jivi la’akaná o bautismo tradicional de la criatura, la madre retorna a su ciclo vital individual y el bebé comienza a crecer cada vez más independiente. A los seis días de vida el lawichu’ra’aru realiza un ritual prebautismal llamado kerá, con el que el recién nacido entra a hacer parte de la tribu upichía (matapí), se identifica con sus energías y con las de los seres inmateriales; desde estos días hasta los cuatro o cinco meses deben continuar las restricciones alimentarias. En este periodo el lawichu’ra’aru acostumbra en cada luna llena realizar un ritual con pintura vegetal lana, con la que se protege al kerá o bebé de enfermedades, de malas energías o del influjo de los seres espirituales, dueños sobrenaturales y naturales. Posteriormente, cada quince días el lawichu’ra’aru extrae de la naturaleza yuwajé oijí lajuná o energía de control del crecimiento, la que integra al kerakoopá o bebé para que pueda desarrollarse saludable y sin retrasos. Esta energía del crecimiento corresponde a jemá o dantas, je’eruna o puerco jabalíes, venados, kuajarina o borugos y al sapo jamboy; porque tienen crías que no se “*apestan*”, por ejemplo, cuando jemá nace al poco tiempo comienza a caminar y a los quince días ya come por sí sola, igualmente sucede con je’eruna. Kalapichi por su parte tiene crías que nunca crecen demacradas. Las energías de las hembras de animales como jemá o danta, je’eruna o puerco jabalíes y venados son consideradas energías de crecimiento, que influyen principalmente

sobre los infantes para que caminen rápido; mientras que las energías de kuajarina o borugos y del sapo jamboy son empleadas para engordar. La protección del kerá frente a enfermedades se hace por medio de la energía de los patos, porque estas aves tienen un plumaje grasoso que impide la entrada de agua, atributo animal que se asemeja con el sellamiento del cuerpo ante malas energías. En este ritual no se usa el pato como tal, solo su energía; esta labor se repite cada quince días, en ocasiones se puede hacer con leche materna o con manikuera. Adicionalmente todos los meses el lawichu´ra´aru hace prevención sobre el cuerpo del bebé con pintura negra y con liichipá o tabaco grande. La madre debe continuar respetando las restricciones alimentarias, al igual que el padre; ambos limitan sus actividades de cacería y pesca, al igual que el resto de la tribu, buscando evitar que malas energías ataquen los infantes. A los cinco o seis meses es costumbre cerrar el periodo de kerá mediante el bautismo tradicional llamado jivi la´akaná, el que se acostumbra realizar alrededor de octubre, marzo o junio; en octubre y noviembre recibe el nombre de pupurü, se hace porque hay cosechas de yecha y es época de mahuiru o piñas con las que se elabora el guarapo; en abril se denomina yuchá pane y se practica porque es tiempo de juansoco y yuchi o perillo; y en julio es conocido como merañala y se realiza porque es época de itewi o canangucho. En estos tiempos se puede practicar el jivi la´akaná o bautismo tradicional al kerá o bebé, usualmente a media noche y consiste en dar de probar al kerá el sabor de todas las comidas típicas de la tribu yani o actual generación upichía (matapí), para lo cual se prepara sal del monte proveniente de palmas, jivi, karuná, lapapi, merapinari y muru; sales que simbolizan el gusto de los alimentos. También se cazan y se prepara la carne de animales como je´eruna o puerco jabalíes, api yena o cerditillos y armadillos, con las que se cocina una sopa que también puede contener kalapichi o mico maicero y yaje o tucanes; con este ritual se da “licencia” al kerá o bebé para el consumo de los alimentos tradicionales y recibe un nombre. Como yuwajé se conoce entre los upichía (matapí) la niñez, periodo “*de identificación de nombres*”, que comienza al final de kerá y en el que se alfa el bebé con las energías de la tribu a través de su nombre. Tradicionalmente los upichía (matapí) reciben dos nombres, uno en el bautismo y otro cuando llegan a la vejez; el lawichu´ra´aru recibe un nombre adicional durante su iniciación. Cuando se identifica la persona como upichía (matapí), se le da la energía de la cultura e ingresa a las tradiciones de este grupo; en este bautismo el médico ancestral presenta nuevamente el infante a los seres espirituales, dueños sobrenaturales y naturales, a la energía de las plantas, a los dueños del subterráneo y del mundo subacuático, buscando con esto integrar la relación de estas deidades con la persona, para que en el futuro el nuevo upichía (matapí) pueda solicitar favores a la inmaterialidad y no le sean negados. Luego el lawichu´ra´aru prepara una pintura vegetal roja con la planta kerajmá, que significa alegría, como símbolo de la sangre y de las emociones, esta se aplica en todo el cuerpo. Se emplea además arcilla amarilla o jewa, la que se pone



solo sobre los pómulos, simbolizando el amarillo la estabilidad en la salud. Se aplica también sobre los pómulos kena o pintura roja y se colocan sobre la frente plumajes que simbolizan los cantos rituales. Se usan pinturas corporales amarillas y rojas, el verde no se usa porque su uso es exclusivo del lawichu´ra´aru a través del mambe; con la energía del verde el médico ancestral activa a su vez la energía del rojo de kerajmá, el amarillo de jewa y el rojo de kena. Por último se prepara ceniza, símbolo de la tierra y del cuerpo; en el bautismo el niño pisa esta ceniza mientras es sostenido por los brazos, con lo cual se conecta con la energía de la tierra, comienza el contacto con la tierra a través de la ceniza, *“porque esta es la mejor energía que el ser humano puede dejar a la tierra”*. Se usa la ceniza porque en la vida corporal se quema la tierra, la persona también es quemada por el fuego que persiste desde el origen, por eso cuando se muere el cuerpo no se vuelve tierra sino cenizas; éstas son concebidas como la transformación de los cadáveres en fuente de vida para la tierra, con la ceniza la tierra recupera la energía perdida por la existencia humana. Jiwi la´akaná o ceremonia bautismal tradicional significa entonces para el pueblo upichía (matapí) la bienvenida del bebé a la tribu, como también la emoción, la alegría que causa su presencia; con un ritual similar se despide la vida, cantando pero llorando y con cantos fúnebres. A partir de la ceremonia del bautismo el niño queda afiliado con un nombre especial a la tribu y entra a consumir parte de los alimentos del medio, tanto animales como vegetales. El lawichu´ra´aru indica que puede comer el infante desde el momento del bautismo, a los cinco o seis meses recomienda adicionar a la lactancia caldo de hueso, no directamente de carne. También selecciona con qué frutos complementar la leche materna, recomendando el consumo inicial de jimá o caimo y ka´ayú o anón, mientras desestimula el consumo de yukurupi o guamas y jilu o marañón; posteriormente se incluye kana o caña y por último mahuiru o piña, que es prohibida para los niños, solo empleada en rituales. Mahuiru o piña se piensa corta el espacio para las lombrices, lo que luego posibilita el consumo de plátano hartón y banano, que tienen energía de lombriz. La energía de los ñames también se relaciona con la lombriz, por eso solo se adicionan cuando el infante comienza a caminar y hablar. Por último se da lumá o guacuri y pipirí o chontaduro, la arepa de lumá o guacuri puede darse al niño únicamente cuando este logra hablar adecuadamente, pues si se usa antes el niño puede tener dificultades para comunicarse. El consumo del cazabe comienza desde el día del bautismo; la adición de otros alimentos a la leche materna es una secuencia que guarda relación con los sabores, de esta forma se dan al bebé inicialmente comidas medianamente dulces, como jimá o caimo y ka´ayú o anón, luego alimentos más dulces como yukurupi o guamo, posteriormente sabores más fuertes como el de jilu o marañón. Luego se adicionan a la dieta semillas más ácidas, mahuiru o piña que es de carácter cortante y se permite el consumo de plátanos y ñames; finalmente se suman a la dieta lumá o guacuri y pipirí o chontaduro. Las carnes se van agregando poco a poco a la dieta y se

dan en combinación con cazabe, inicialmente se incluyen aves o animales de carne suave, procurando que no sean viejos. Se acostumbra utilizar manikuera para calmar la percepción del picante de ají kulaná. El gateo comienza al cuarto o quinto mes, la marcha alrededor de los ocho o doce meses, el habla comienza a los seis meses con palabras cortas, luego al año se usan palabras más extensas, para luego a los dos años hablar perfectamente; se considera que a los tres años se debe caminar y nadar. Desde los dos años el niño acompaña al padre a la pesca, a la chagra, a la colección de mambe y a hacer visitas a las otras casas; la niña acompaña a su madre desde el jivi la'akaná o bautismo. Las niñas se divierten principalmente imitando a su madre, sus juegos consisten en cargar canastos, cocinar y realizar otras acciones que perciben de la madre; de igual manera el niño imita a su progenitor, corta leños pequeños, colecciona varas de pesca, juega con bodoquera o realiza construcciones como las del padre, pero a pequeña escala. Tanto la niña como el niño deben, bajo la supervisión de los mayores, aprender a manejar el machete y el cuchillo, para con esta destreza evitar accidentes posteriores. Los niños deben adquirir puntería con lanzas, dardos y bodoquera, así como tener habilidades en la pesca; algunas niñas reciben preparación para la elaboración de almidón, cazabe o de alimentos usados en rituales. Después del jivi la'akaná o bautismo el lawichu'ra'aru hace protecciones para evitar enfermedades y da "licencia" para el consumo de alimentos; se piensa que a los tres años el niño ya no depende tanto del médico tradicional, a pesar de que sigue revisando los niños cada mes. En este periodo el padre enseña a través del trabajo los nombres de las plantas y en algunos casos los mitos, historias que solo se enseñan a los hijos del lawichu'ra'aru, a los cantores y a los yukuna, que son las personas encargadas de narrar y recrear los mitos.

Para referirse a la niñez los gunadule emplean el término toto, que quiere decir pequeño, tierno; si es niño se dice susu y si es niña mimi. En la niña gunadule se describen tres rituales de paso para lograr transformarse en adulta, en el hombre estas ceremonias se han dejado de practicar actualmente. Inicialmente está el ritual llamado *iggoina o fiesta de la nariguera*, el cual consiste en la perforación de la nariz, procedimiento que se realiza alrededor de los dos años de vida. En esta celebración la familia de la niña debe conseguir telas de catorce colores, hacer chicha e invitar a la comunidad a tomar y comer, ese día se hace la perforación de la nariz o la oreja, hay música tradicional con instrumentos llamados kuli y suara, se baila y se celebra. Los gunadule consideran que se comienza a gatear al quinto mes y a caminar del octavo mes al año de vida; para inducir la marcha se acostumbra construir un caminador en madera. Con el objetivo de agilizar el aprendizaje de la marcha, se usan plantas como la hierba santa, atribuyendo su uso a la siguiente similitud: "cuando se cae la hoja ahí mismo pega", empleando las hojas cocinadas en baños que se realizan de las rodillas a los pies; con esta finalidad también se colocan en la planta del pie doce arañas

pequeñas llamadas nane nane. Para evitar deformidades en las extremidades inferiores, se utilizan plantas medicinales en baños. Referente al desarrollo del habla, los gunadule afirman que a los ocho meses de vida se dice nana o mamá y baba o papá, al año o año y medio se pronuncian palabras más largas; para agilizar este aprendizaje se utilizan plantas en baños, bebidas y unturas en la lengua. Si durante la infancia se desarrollan los dientes de manera precoz, los gunadule atribuyen esto a que el padre o la madre observaron una rata o un murciélago mientras tenían la relación sexual en la que fue concebida la criatura. Los niños pueden ir al bosque o negseled y a pescar con sus padres luego de los cinco o seis años, se dice que no son actividades obligatorias, pues deben ser iniciativa del infante. La niña comienza a ayudar a la madre luego de los cinco o seis años, tanto en los oficios del hogar, como llevando leña, plátano y hojas a la vivienda. Para dar protección espiritual a niños y niñas gunadule, se elabora de madera de balso o kurual una figurilla generalmente antropomorfa denominada nuchu, la que se considera cuida de la enfermedad y de malos espíritus; con este fin también se emplea una manilla elaborada con la corteza de un árbol. Se considera que los infantes no deben señalar el arcoíris porque les puede ocasionar dolor en los brazos y en todo el cuerpo; tampoco deben presenciar rayos porque les puede enfermar, ni tampoco es aconsejable que observen eclipses ya que se piensa que estos pueden afectar sus ojos. Se piensa que el consumo de targua o mafafa y de ñame, hace que los niños sean personas tranquilas, no tan inquietas.

Entre los afrodescendientes de Palenque San Basilio, se considera que la erupción de los dientes durante la niñez puede causar “*obradera*” o diarrea y vómito; se dice que la marcha debe comenzar a los diez meses, aprendizaje que puede agilizarse untando al infante de las rodillas hacia abajo, tierra caliente con conchas o cáscaras de yuca cultivadas en casa. Alrededor de los diez u once años el niño puede acompañar a su padre al monte, mientras que las niñas a esa edad comienzan a ayudar a su madre en las labores domésticas. En las comunidades afrocolombianas de Nuquí, Chocó, se considera que a medida que el niño o la niña van creciendo, va aumentando la temperatura de su cuerpo. Se acostumbra a los cuatro meses de vida del bebe, adicionar a la lactancia materna otros alimentos de carácter caliente, preparados principalmente en forma de sopas. A los siete años el niño puede ir al monte biche, mientras que al monte bravo, a morros y riscales se les lleva luego de los ocho o diez años. Cuando son adolescentes se les pueden hacer baños con albahaca y quere me para hacerles más atractivos. A los niños y niñas se les aconseja evitar el vapor que se produce por el cambio de sol a lluvia, ya que éste les puede enfermar. Cuando lloran mucho y se les quiere apaciguar, en Nuquí se bañan con dormidera y chimaguacho; para los que no duermen bien se emplean en baños la santamaría y la verbena. A los niños rebeldes se evita pegarles con rejo, pues se piensa que se vuelven más agresivos, por tanto para castigarles y amansarles se usa la verbena seca.

En el páramo Rabanal se considera que durante la niñez se tiene la sangre más débil y por tanto, se tiende a sentir más frío, motivo por el cual las madres acostumbran mantener muy arropados sus bebés. Los niños comienzan a adquirir temperatura cuando inician el consumo de “*comidas de sal*” y llegan a tener la temperatura de un adulto luego de cumplir los cinco años de vida. Se piensa que los niños son más propensos a tener enfermedades producidas por frío, por lo que las temporadas de lluvia e invierno les predisponen de manera más marcada principalmente a enfermedades respiratorias. En Rabanal se promueve que las madres continúen la lactancia materna hasta los dos años de vida del bebé, para adicionar luego del segundo mes caldos suaves; posterior al año se dan sopas de maíz con pequeños trozos de carne, así como algunas frutas y verduras. La administración de alimentos sólidos se dice debe seguir la aparición de los dientes. En esta fase del ciclo vital se prefiere administrar alimentos de carácter caliente, “*porque si les da un alimento frío, el niño tiene la encía calientica y se le vuelve chiquita, se le entiesa y eso es un problema para que le salgan los dientes, por eso les da diarrea y fiebre*”; se considera que esta situación puede catalogarse como una clase de “*pasmo*” que puede ser revertido echando el alimento frío consumido a una olla de agua caliente. En la niñez los campesinos del páramo Rabanal utilizan el “*fajero*” para evitar además de hernias, la entrada de frío al estómago de los niños, para lo cual se coloca bajo estas telas ramitas de poleo, planta clasificada como caliente. También para evitar la entrada de frío por la cabeza se coloca un gorro a los bebés, ya que el ingreso de aire frío por la “*mollejita*” o fontanela, puede predisponer a padecer de bronquitis y crisis de tos. Se dice que aproximadamente a los seis meses los bebés comienzan a gatear y al año a caminar. Para facilitar el aprendizaje de estas capacidades motrices, se acostumbra colocar entre los postes de la casa bejucos o varitas de las que el bebé pudiera sostenerse en sus primeros intentos de marcha independiente. Para facilitar la marcha luego del primer año de vida, algunas personas acostumbran utilizar tres o cuatro baños en la noche con una planta llamada caminadera, la cual se considera es caliente. Otro método para agilizar la marcha, también relacionado con el calor, consiste en que cuando el padre llega del trabajo con las manos calientes, debe masajear al bebé los tobillos y rodillas; también se recomienda recoger la tierra o arena que queda cuando pasa la luna creciente, para colocarla luego en la planta de los pies. Otras personas de este páramo acostumbran cuando hace mucho sol, parar los niños o sentarlos sobre la arena, para de esta forma transferirles calor; es también costumbre el uso de baños preparados con plantas denominadas “*injertos*”, que son plantas epífitas que crecen sobre algunos árboles del bosque. Se afirma que al año y medio de vida se debe ser capaz de alimentarse y aprender a ir al baño por sí solo, como también de vestirse solo alrededor de los tres años. Los niños de Rabanal acompañan a sus padres en las labores de cultivo a partir de los diez años de vida.

Juventud

Los upichía (matapí) conocen como walijimaka el periodo de la adolescencia, el cual se considera comienza alrededor de los diez años de vida, tiempo dedicado a experimentar y que finaliza cuando se tienen relaciones sexuales. En la mayoría de las personas esto sucede alrededor de los veinte años, mientras que para el lawichu'rá'aru esto tarda hasta los veinticinco por el tiempo que debe consagrar a su formación. Durante walijimaka el niño debe frecuentar el monte en compañía de su padre, momentos que aprovecha para aprender a cazar, a distinguir las diferentes clases de topografía, la vegetación en que se encuentran los animales, conocer como se ubica el terreno para las chagras, para no tumbar por tumbar. Debe aprender los nombres de las plantas, sean medicinales o no, distinguir la calidad de las maderas, cuáles se usan para leña, para la elaboración de bodoqueras, para construcción de malokas, para arcos, canoas y remos, o para uso doméstico. En este periodo el niño debe distinguir las épocas del año y el manejo de los recursos naturales, los periodos en que se prohíbe el uso de algunos recursos. En el río debe conocer dónde pescar y dónde no hacerlo, cómo capturar los peces que se pueden consumir en determinadas épocas. Los walijimakana o adolescentes comienzan a experimentar con lo que más les atrae, sea la cacería o la pesca; si se dedican a la cacería deben dominar los métodos de captura, como son el uso de la bodoquera y el arco, además de comprender el manejo de las trampas, lo que implica saber en qué lugar ubicarlas, cómo tejerlas, y en qué condición usarlas. Entre los quince y dieciséis años los walijimakana adquieren experiencia en los oficios tradicionales, siendo ya expertos en la captura de los animales, colección de frutos y fabricación de tejidos para cestería, principalmente. Con varios años de práctica los jóvenes conocen como tumbar y como cultivar en las chagras de manera organizada, coordinando el trabajo comunitario, sin que el padre lo ordene; comienza también a ayudar en la construcción de malokas y en su arreglo. Cuando demuestra estas habilidades el joven puede gozar de independencia, puede conseguir pareja e ingresar en otro momento del ciclo vital, el del adulto. La niña debe identificar los nombres de todos los cultivos, las variedades de kajeru o yuca y saber cómo usarlas; comienza pelando la yuca, luego triturándola y luego lo más difícil, que consiste en extraer el almidón de manera correcta. En la adolescencia, cuando viene la primera menstruación, la mujer upichía (matapí) vuelve a requerir del manejo de energías por el lawichu'rá'aru. Cuando llega la menarca a las hijas del médico ancestral, de los cantores o malokeros, se acostumbra encerrarles en un cuarto llamado paje laji, el que se ubica al interior de la maloka; por los días que presenta la menstruación, la niña no puede preparar alimentos, no puede consumir nada caliente, además debe evitar hablar con hombres. Se considera que con estas dietas se prepara a la mujer para sus futuros embarazos; además es un periodo en el que conoce

qué alimentos puede o no consumir en los diferentes momentos de su vida. Este encierro dura de dos a tres meses, en ocasiones incluso un año, esto dependiendo de cuánto tarde en presentarse la segunda menstruación, momento en el que se le “*libera*”. El encierro se hace buscando el bienestar de la mujer, para evitarle enfermedades como hemorragias, periodos menstruales abundantes y dolorosos, además de propiciarle futuros partos saludables y el no envejecer rápidamente. Cuando sale la niña del encierro se hace un ritual similar al bautismo, con los mismos elementos; en este momento la niña es adulta, pero todavía no puede conseguir pareja. Durante el encierro las niñas solo pueden bañarse de cuatro a cinco de la mañana, baños en que usa kerapiri y una hoja aceitosa llamada wijo; en este tiempo la joven debe evitar el contacto con la luz, sea del sol o de las llamas; pero no de la luna porque esta es una energía más femenina que masculina. Luego de esta celebración, durante un año entero, ella debe ser capaz de mantener sola la chagra y demostrar que conoce cómo elaborar almidón de buena calidad; cuando pasa esta prueba a la mujer se le permite conseguir pareja. Entre los upichía (matapí) el grado de fertilidad puede reconocerse desde el encierro, pues el lawichu´ra´aru lo identifica en las meditaciones; también sabe si la niña será promiscua, lo que se comunica a los padres para que tengan precauciones en su formación. La mujer upichía (matapí) con la menstruación acostumbra permanecer en otro rancho fuera de la maloka por tres días, tiempo durante el cual no puede tocar objetos de la cocina o del hombre, ni puede hablar con estos. Con la menstruación la energía o el “*humor*” son muy fuertes, pues debilitan la memoria de los hombres y generan más susceptibilidad a las enfermedades; por esto se evita tener relaciones sexuales mientras ocurre la menstruación. Tradicionalmente los walijimakana acostumbran tomar guarapo de piña, consumo que es controlado por el lawichu´ra´aru y que ha sido aprovechado para aprender cantos y bailes; ahora con el licor foráneo los jóvenes adquieren otros comportamientos sexuales, tienen excesos de energía y ambición por el dinero, generando que muchos pierdan el control y generen problemas incorregibles. Las mujeres nukak de la amazonia acostumbran durante la menstruación moverse lo menos posible y evitar preparar alimentos al grupo familiar, ya que podría causarles enfermedad; los jóvenes para convertirse en adultos deben demostrar resistencia ante el dolor, destreza y puntería en la cacería, conocimientos tradicionales y habilidades musicales (Cabrera *et al.* 2001).

Entre los gunadule se celebra un ritual llamado surba inna, el cual consistente en el encierro de la niña cuando tiene la primera menstruación, se realiza alrededor de los diez a doce años de vida. Surba significa un cuarto cerrado con hojas de platanillo, en este ritual los hombres recogen estas hojas y las mujeres llevan agua del río para bañar a la niña con calabazos de totumo, luego la niña queda encerrada, consumiendo camarones y cangrejos; se evita el consumo de plátanos gruesos, dulce, pescados grandes, carne de monte y de pescado rojo, porque pueden aumentar el sangrado



menstrual. Este proceso puede durar de 15 a 30 días, luego se realiza la fiesta por dos días y al segundo día de la chicha o de la fiesta se le corta el pelo a la niña y se le coloca una pañoleta roja. Por último se realiza la tercera fiesta, denominada innadummad, que significa fiesta grande o fiesta de la libertad, donde inna quiere decir chicha o fiesta y dummad grande. Innadummad se realiza tres años después de surba inna, generalmente alrededor de los quince años, desde esta fiesta la mujer puede tomar pareja. Esta celebración dura dos días, en el primer día se tocan diferentes instrumentos musicales llamados guli, gan suid, suara y goggue, al día siguiente se hace un baile con unos totumitos; la fiesta dura hasta que se acaba la chicha y el guarapo. Estas fiestas “*aseguran la salud, si la hacen cuando va para el cielo hacen fiesta allá, si no la hacen cuando se va para el cielo no hay fiesta*”.

En Palenque San Basilio las mujeres con su primera menstruación deben evitar el agua lluvia, bañarse en arroyos crecidos y quedarse con ropa mojada, ya que esto trae como consecuencia un “*pasmo*” que produce cólicos menstruales. Con la primera menstruación las jóvenes palenqueras también evitan sentarse en lugares calientes, consumir alimentos ácidos o picantes, visitar velorios o fiestas. En Palenque San Basilio las mujeres con la menstruación se considera tienen los poros más abiertos, siendo más sensibles al efecto del frío o del aire; por lo que evitan el agua lluvia, el sereno de la noche, baños con agua fría, los velorios, las ciénagas, los arroyos y los pantanos, no se consumen alimentos ácidos ni picantes. Se piensa que las mujeres con la menstruación no deben cargar bebés en sus primeros meses de vida, asistir a partos o curaciones de mordidos por serpiente, ni tocar plantas, ya que pueden afectarlos. En Nuquí, Chocó se considera que la mujer durante el periodo menstrual tiene más frío en su cuerpo, lo que le hace más propensa a sentir cólicos, por esto se evita tener contacto con el agua de lluvia, no se consumen alimentos ácidos como el limón y el mango biche, no es costumbre por estos días bañarse en el mar, ni en el río cuando está crecido. Algunas mujeres evitan enjabonarse y bañarse hasta por tres días para prevenir algunas enfermedades, mientras que otras se bañan en casa adicionando algunas plantas medicinales. En Nuquí se considera que durante la menstruación la mujer no debe tener relaciones sexuales, ni tampoco debe visitar el monte bravo, el monte biche o alzado por el peligro de ser perseguidas por la serpiente coral. Se recomienda a la mujer con la menstruación evitar el sereno, así como no visitar los manglares, esteros y pantanos o changüeros, porque estos lugares son fríos y pueden causarle cólicos. Para prevenir y tratar los cólicos menstruales se emplean en Nuquí plantas calientes como la altamisa, la canela y la alhucema. Se dice que cuando la mujer tiene la sangre débil, la menstruación puede durar muchos días, para lo cual se usan plantas calientes. Las mujeres durante la menstruación no deben cargar bebés ya que pueden transmitirles el “*pujo*”, también pueden secar las plantas por tener un humor más fuerte.

Adulthood

Con el nombre de peñawilana conocen los upichía (matapí) la adulthood, etapa que comienza cuando ya hombres y mujeres pueden tener pareja, lo cual ocurre por lo general a los veinte años. Los upichía (matapí) que no son lawichú'ra'aruna pueden tener pareja desde los veinte años en adelante, pero la vejez comienza para ellos desde los cincuenta años; mientras que para los médicos ancestrales la adulthood comienza desde los veinticinco años, pero solo se llega a ser anciano después de los sesenta. El lawichú'ra'aru protege a los adultos de las enfermedades, de los problemas familiares y de la tribu; como normas culturales para esta época, se incluye el no separarse de la pareja y no generar conflictos. Se considera que esta etapa no corresponde a momentos de experimentación, como lo fue walijimakana; ahora se deben practicar los conocimientos y con ello se da inicio a la “*vida libre*”. De esta manera se deben demostrar habilidades para la cacería, los cultivos y las tumbas, tener respeto por la familia, participar de rituales, atender los enfermos, ayudar en la construcción, colaborar a los ancianos con el cultivo de la chagra y las mujeres con la preparación de almidón; estas personas deben convertirse en un modelo para los más jóvenes. En esta época la restricción de alimentos tiene como objetivo prevenir la influencia de malas energías, y no tanto el recibir energía, como fue durante los primeros años; con estas prohibiciones en las comidas se busca evitar enfermedades consecuencia de energías nocivas en la adulthood, como la impotencia, pérdida de memoria, juilaruji keyá o dolor de cabeza, de cintura, entre otras molestias. Las restricciones más importantes son concernientes al consumo de carne roja, de aves, micos y algunos peces como makapa o bagre sapo, pí'ra'ara o kajaro, mamú o sábaló, po'oré o pejedulce, pues el consumo de carnes rojas altera la sangre. Para evitar dolores en los huesos se evita el consumo de las siete variedades de picalones, no se come tampoco carne de mico porque con esto se pueden adquirir problemas en el pecho, de la digestión o cólicos. Se asocia el consumo de animales como el armadillo, je'eruna o puerco jabalíes y jema o danta, con la pérdida de memoria, situación atribuida a que estos animales toman agua en los salados y con esto se emborrachan. Los adultos poco acostumbran el consumo de frutos cultivados como mahuiru o piña, paru o plátano, yukurupi o guamo y toda clase de ke'erú o bore y ña'akú o ñame, ya que pueden producir malestar en el estómago por parásitos. Los adultos upichía (matapí) acostumbran tener relaciones sexuales continuas hasta el segundo hijo, luego se hacen cada vez menos frecuentes, porque si se tiene relaciones mientras el hijo duerme, este puede ser “*tremendo*”; por eso se acostumbra llevar a los menores a otra parte, pues el “*humor*” les invade y los vuelve más “*arrebatados*” sexualmente, si son niñas también ocurre lo mismo. En la adulthood no hay riesgos para la salud por visitar las diferentes zonas que componen el territorio upichía (matapí), pues en esta etapa ya no se recibe

igualmente energías, por el contrario, estas tienden a disminuir. En este periodo los dueños de la naturaleza poco se interesan por enfermar a las personas, luego de los treinta años no se es tan sensible al efecto de las plantas medicinales, lo que se atribuye a una disminución en la energía. Los adultos upichía (matapí) acostumbran realizarse baños durante la luna llena, empleando hojas, raíces y cortezas que tienen como función sostener la energía, evitar la impotencia, recuperar la memoria y otras capacidades que se deterioran con la edad. Para mantener la salud en la adultez se deben consumir caldos para la impotencia, carnes poco cocidas para recuperar la energía de la sangre; se mastican las hojas de anurú para la dentadura, se come ají para adquirir resistencia en el trabajo, se toma yopo para hacer resistente la memoria, se ingieren frutos dulces para estabilizar el comportamiento y la rabia, porque en esta edad se considera las personas frecuentemente presentan mal genio; se toma más dulce de la manikuera y de la caña para disminuir así mismo la irritabilidad. Se usan baños para garantizar la salud durante vejez y para prevenir la aparición de arrugas. Para evitar el encanecimiento se acostumbra aplicar sobre la cabeza una planta llamada yamuchipana. Es frecuente también que las personas para lograr el equilibrio de las tres energías básicas, la energía de la tierra, de la naturaleza y del espacio, se practiquen baños a media noche durante la luna llena, con esencias de ají, sal natural, kana o caña de azúcar y ñama rá, compuesto que se considera algo fuerte.

Para los gunadule una persona ya es adulta cuando ha tenido relaciones sexuales, se piensa que la edad nada tiene que ver con este concepto. Los gunadule adoptan un estatus más elevado cuando son padres o madres, y más aún cuando son abuelos o abuelas, esto debido a la experiencia y sabiduría lograda con el transcurrir de los años. La fertilidad depende del estado de mu, que quiere decir útero, en caso de haber infertilidad los inaduledi preparan remedios provenientes de plantas medicinales para promover la fecundidad. La unión del hombre y la mujer es un evento acordado por la madre, quien entrega la niña a la madre del hombre, para luego unirse cuando adultos mediante una ceremonia tradicional en la que el sakgla “*coloca hamaca*”, toma las manos de la pareja y les aconseja, para luego bañarse en el río buscando evitar la fácil separación. Cuando cesa la menstruación se acostumbran usar cada mes plantas medicinales en baños y tomas.

En Palenque se considera que las mujeres que no logran concebir, es debido a “*un aire*” que lo impide; el cese de los periodos menstruales en Palenque se reconoce por las “*sofocaciones*” que produce. Entre los afrocolombianos de Nuquí, Chocó, a las personas adultas en general, pero en especial a quienes llegan del monte o fincas “*enfogados*”, se les recomienda no consumir alimentos calientes con líquidos fríos, pues esto puede causar úlceras gástricas; cuando se está “*enfogado*” también debe evitarse el baño inmediato con agua fría, bañarse a media noche y tomar agua fría. En el páramo Rabanal se piensa que el adulto tiene la sangre más fuerte, siendo esto en parte atri-

buido a la actividad física y al movimiento. Se considera que el trabajo calienta la sangre, por lo que luego de las jornadas laborales en cultivos o minas, se recomienda aclimatar primero el cuerpo y calentar la cama con plancha antes de acostarse. Se piensa además que es más saludable evitar pisar el suelo de la casa estando descalzo, ya que la humedad y el frío pueden causar enfermedades; para esto se recomienda que el piso de las casas en el páramo sea construido con maderas gruesas. A los adultos en Rabanal se les recomienda no consumir licor excesivamente y tener una alimentación balanceada. Los adultos no tienen restricción para visitar ningún lugar del páramo, a excepción de las mujeres con la menstruación. En ríos y quebradas se evita ingresar en los remolinos, pues son indicadores de sitios hondos en los que las personas se pueden ahogar. Se dice que antes no era permitido en el páramo Rabanal a las mujeres planificar, por lo que generalmente concebían más de diez hijos.

Senectud

En la cultura upichía (matapí) la vejez o senectud se conoce como *já cha kajó*, se piensa que durante este periodo las personas requieren un cuidado especial, ya no se ocupan tanto de labores productivas y se dedican cada vez más al “*consejo de ancianos*”, institución tradicional en la que los mayores dan recomendaciones a los más jóvenes, allí se habla de otras generaciones, se citan ejemplos en los que estos antepasados no cumplieron las normas y se explican los castigos recibidos. En el “*consejo de ancianos*” se orienta sobre el uso y manejo del territorio, los mayores señalan donde se encuentran los dueños sobrenaturales y naturales, indican las restricciones que hay para la colección de frutos, pesca y captura de animales; de forma general, la tradición aconseja cuidar el territorio y respetarlo, para que este proteja las personas, les de salud, bienestar y la posibilidad de vivir en armonía. Entre los upichía (matapí) se considera que luego de los sesenta años la persona requiere compensación, a esta edad las personas ya no van al monte porque pueden accidentarse o perderse. En la chagra ya no participan porque pueden agudizarse diferentes dolores. Durante esta etapa ya no se resisten de igual forma los excesos de sol o de frío, los mayores upichía (matapí) no van en la mañana a bañarse al río, acostumbran esperar para ello hasta el medio día o la tarde. Los ancianos no deben sembrar cultivos porque de esta manera pueden perjudicar su salud, por lo que deben esperar la colaboración de sus familiares; tampoco se dejan ir solos al río pues pueden ahogarse. En la vejez se considera llega la terquedad, ya no hacen caso a las recomendaciones del *lawichu'ra'aru* o médico ancestral, por eso ellos comen lo que quieren; sin embargo, los alimentos ya no les afectan tanto como a los niños, adolescentes o adultos, por eso se vuelven “*comelones*”; la terquedad es aceptada entre los upichía (matapí) porque se entiende que

esto es debido a la edad que estas personas alcanzan. Con esta dieta los mayores acumulan excesos de energía en las palabras y las expresiones, por lo que las maldiciones que pronuncian generalmente tienen efectos tangibles. Los ancianos poco acuden al lawichu'ra'aru, porque el trabajo de este se piensa pierde efectividad con el avance de la edad; y por tanto, estas personas poco caso hacen de las recomendaciones del médico ancestral en cuanto al uso de plantas medicinales. Por su parte los mayores conocen bastante de la preparación de remedios y acostumbran comentar a los demás sobre los aprendizajes que han logrado visitando o afiliándose a otras tribus. En muchos casos se refiere que por la terquedad de los ancianos se descubren nuevas plantas medicinales, que no tienen que ver con el conocimiento tradicional, sino que son aprendidas por experimentación o en otras tribus; estos son conocimientos considerados de alto valor por el servicio que prestan, no obstante, se piensa que a su vez distancian más a las personas del entendimiento de las plantas medicinales proveniente de la historia de origen upichía (matapí). Al respecto se dice: *“con esto aprenden plantas que no tienen dieta, son más fáciles de manejar, por lo que se van alejando del lawichu'ra'aru”*. Cuando la mujer upichía (matapí) deja de menstruar, usualmente no ocurren síntomas relacionados con el cese de estos periodos, probablemente debido a las prácticas tradicionales que les previenen. El lawichu'ra'aru puede aligerar el advenimiento de la menopausia, *“a los dos o tres meses se secan y ya no pueden tener hijos”*. Se dice que cuando la mujer ya no tiene menstruación puede aprender cantos, mitos, puede enseñar a los menores; en esta etapa tiene facultad de aconsejar e incluso de curar. Luego de los treinta o cuarenta años las personas experimentan un paulatino debilitamiento en sus energías, pues las que antes fueran absorbidas ahora en esta etapa *“se queman”*. Entre los gunadule para mantener la salud durante la senectud se utilizan en luna llena baños y tomas preparados generalmente con el corazón de árboles *“de madera fina”*, algunas raíces y piedras. Se considera que las personas deben mantener la actividad incluso siendo ancianos. Para aumentar el ánimo por el trabajo, los mayores gunadule acostumbran preparar una bebida con hormigas arrieras y la toman cuatro días alrededor de la luna llena. En Nuquí, Chocó, se considera que las personas mayores de sesenta u ochenta años van perdiendo *“las defensas”*, por lo que se les recomienda no comer carne roja, grasa, sal o azúcar; se les aconseja no andar solos, evitar relaciones sexuales e ir al monte bravo. A esta edad hay personas que tienen más frío y otras que tienen más calor en el cuerpo, generalmente la sangre es más débil. En el páramo Rabanal se afirma que para ser más saludable durante la senectud, se debe evitar desde la juventud el exceso de harinas, grasas, licor, cigarrillo y trasnocho. Se deben consumir alimentos nutritivos que provean de fortaleza y que sean libres de agroquímicos, entre los que se destacan semillas como el maíz, arvejas, habas, lentejas, cebada y trigo, así como nabos, arracachas, tallos de col, guayabas y rubas.

Muerte

En el pensamiento upichía (matapí) se considera que existe un solo momento para morir, indicado por los karipulakena o creadores; no obstante, la muerte o taja kaje o kapi chakajo puede anticiparse por enfermedades graves, accidentes u homicidios, casos en los que el pijá jimi o alma terrenal va a los tres primeros escalones de la pirámide de las almas, desde donde retorna a la tierra hasta completar su ciclo de vida, cuando cumple este tiempo va directamente al cuarto nivel. La pirámide de las almas es un lugar que tiene nueve escalas o pisos, tres niveles al comienzo de los que aún las personas pueden regresar, para luego sin posibilidad de retorno, seguir ascendiendo por cinco escalas de kajuá kaji o purificación, hasta llegar a la última, lugar en el espacio donde se radica. Los tres primeros escalones son pasos iniciales, la persona puede volver incluso hasta dos días después de estar allí o ser recuperado rápidamente por el lawichu'ra'aru o médico ancestral. En cada escalón existen dueños con funciones específicas, en el primer piso hay uno que revisa la persona, el del segundo la hala, el del tercero la empuja al cuarto piso y desde allí, es despojada el alma del cuerpo; en el quinto piso realizan kajuá kaji o purificaciones con llamas que arden y que se extinguen mientras se asciende al sexto nivel, para en el séptimo solo flamear y luego desaparecer cuando se purifica totalmente la persona. De esta forma, el símbolo de la ceniza es el paso al mundo invisible, que se dispersa en el aire; una vez sucede la purificación se entra a un sitio asignado desde el nacimiento, con esto ya se pertenece al mundo de los muertos, que es un lugar en el espacio diferente al lugar de donde se vino, pues “*para atrás ya no se echa*”. Cuando una persona muere el lawichu'ra'aru recupera todas las curaciones que fueron realizadas en vida, a través de conjuraciones el médico ancestral reintegra estas energías y evita que estas vayan con el muerto. El lawichu'ra'aru recobra los ruidos, los momentos, cada segundo vivido, esto para que no se los lleve el difunto, porque los recuerdos son espíritus vivos; si la persona muere y esto no se hace, la tribu puede enfermar o suceder ofensas entre familiares. Cuando se recogen estos poderes el lawichu'ra'aru los devuelve a su dueño, al ancestro de los upichía (matapí), pues no han de ser usados en otra persona; sin embargo, este conocimiento que se devuelve puede ser recordado nuevamente por el lawichu'ra'aru, ya que esta energía sigue con vida y puede ser vista en meditaciones o visiones con el uso de frases y conjuros precisos. Cuando termina este ritual, el lawichu'ra'aru asegura el muerto en la tumba, lo oculta en el subterráneo, queda como abono, como energía para el mundo. En la ceremonia fúnebre conocida como winana kaje japatakana los familiares y otros integrantes de la tribu lloran al muerto; cuando termina el llanto, preparan un carbón y todas las personas se pintan de negro para entrar al “*mundo del luto*”. El tiempo en que la tribu upichía (matapí) debe permanecer en luto no excede generalmente los tres meses, para definirlo, el lawichu'ra'aru

se relaciona con los dueños espirituales, sobrenaturales, y naturales, avisando que hay un muerto, pide a estos seres tiempo para la condolencia, el día se vuelve oscuro cuando el médico ancestral termina su conjuración. Posteriormente el lawichu'ra'aru interpreta canciones de llanto, invocando a los dueños para despedir al muerto; este ritual se extiende por diez o quince días, al cabo de este periodo el médico tradicional medita nuevamente para confirmar por cuánto tiempo más debe guardarse el luto, hasta que *“la muerte pase”*, mientras esto ocurre no se pueden hacer hogueras en la chagra pues esto atrae maldiciones. Posteriormente los upichía (matapí) hacen un ritual para despedir el luto conocido como payá miká yuika, periodo en el que las mujeres colectan almidón y los hombres van de cacería, se hacen trajes típicos y el lawichu'ra'aru indica el día de la ceremonia. El día señalado las personas llegan a las diez de la mañana, se realizan tres canciones y se toca el manguaré simbolizando soltar o dejar el luto, lo que sucede a las dos de la tarde. En esta ceremonia toda la tribu debe bailar, pues todos deben dejar pasar el luto, *“nadie puede quedar con el luto, se baila y se tira todo, se saludan nuevamente, se dan la bienvenida a la vida sin luto”*. Luego las personas se colocan coronas de plumas y se pintan con kerajmá y con jewá o arcilla amarilla, para despedir al muerto con un ritual llamado puru jítamí o machiwa, para luego realizar el ritual de pupurú. Los gunadule piensan que cuando las personas mueren van al cielo a la morada de baddummad y nandummad; excepto cuando se trata de muertes violentas causadas por homicidios y suicidios, casos en los que el espíritu permanece entre los vivos causando enfermedad y malestar, situación resuelta mediante el ritual de la *“fumada de la pipa”* realizado por el nele. El tránsito de la muerte lo realiza el burba o espíritu atravesando en un barco el río ubigundiwal que por escalones llega al cielo, en este recorrido las personas reciben castigos que les purifican, hasta alcanzar su sitio al lado de los creadores; algunas personas de mal comportamiento en vida no alcanzan a purificar sus faltas, por lo que quedan en este trayecto sin llegar al cielo. Han sido tradicionales entre los gunadule las ceremonias fúnebres, en las que se consumen alimentos y se toma chicha de maíz sin fermentar.

Para los palenqueros la muerte puede ser anunciada por el canto de algunas aves agoreras, como tajamá, guacabú y kalambá. En Palenque San Basilio es costumbre realizar el rito mortuario conocido como lumbalú, el cual busca *“complacer”* a quien muere y evitar enfermedades o angustia en su familia. Según Schwegler (1996) lumbalú es un término derivado del kikongo, donde el prefijo lu, más el término mbalú, significan *“memoria, recolección, pensamiento”*; algunos instrumentos musicales utilizados en este ritual se considera representan la voz de los muertos o un lenguaje espiritual, por lo cual se emplean de manera clandestina en ceremonias de curación y adivinación. Según este autor, en Palenque se piensa que luego de la muerte, los espíritus de los antepasados permanecen entre los vivos vigilando la existencia de su familia y de la sociedad, pudiendo causar el bien o el mal.



Capítulo 3

Enfermedad

Las enfermedades o padecimientos que enfrentan los habitantes rurales tienen una clara génesis en las relaciones existentes entre los atributos materiales e inmateriales de sus territorios, y la memoria cultural resultado del aprendizaje y la tradición. Los cambios y las transformaciones en sus prácticas y costumbres, representadas en la intervención en el ambiente y sus hábitos, y definidas en muchos casos por instituciones sociales, constituyen fuentes de enfermedad y al tiempo oportunidades de curación. A continuación se presenta una síntesis de algunas de las causas de enfermedad, así como una descripción de padecimientos para los grupos locales con los que se trabajó. Es evidente que las condiciones de enfermedad, para algunos, están asociadas con aspectos culturales y territoriales que pueden o no ser compartidos por otros grupos y culturas.

Enfermedad, desequilibrio ecológico

La salud y la enfermedad para los gunadule están determinadas por la relación del ser humano con la naturaleza y su espiritualidad. La sobreexplotación de los animales de caza y de los árboles maderables se piensa es causa de enfermedad, en especial cuando se realizan estas actividades en sitios sagrados. Cuando se pretende cortar un árbol, por ejemplo, los gunadule acostumbran pedir autorización al nele, quien mediante el ritual “*fumada de la pipa*” establece contacto con los espíritus que protegen el lugar y busca que permitan el uso justificado de los recursos. Si no se realizan estas ceremonias previamente, los espíritus que protegen cada sitio sagrado, generalmente animales de determinados colores que habitan en capas del inframundo, pueden enviar animales “*informantes*” que atacan al ser humano y lo enferman, incluyendo serpientes, sapos, gusanos e insectos. El tener visiones con animales de colores que no pertenecen a este nivel del cosmos, indica enfermedades que pueden manifestarse en el cuerpo con las mismas tonalidades de estos seres inmateriales; se asocian de esta manera las hemorragias con animales rojos y la ictericia o bilis con animales amarillos. El color de los animales espirituales que habitan en capas inferiores del cosmos, se asocia además con el color de las plantas usadas en el tratamiento de las diferentes enfermedades; se considera entonces que plantas con tintes rojos sirven para tratar hemorragias o debilidad en niga o sangre, causadas éstas por animales espirituales rojos que pueden habitar alrededor de estas plantas medicinales. De igual forma sucede con gordigid o “*enfermedad amarilla*”, categoría que incluye la malaria y la fiebre amarilla, causadas por seres

amarillos del inframundo y tratadas con plantas de la misma tonalidad. Según Casas y Alcaraz (2003) para los gunadule la enfermedad puede ser causada por seres que protegen los galus o piryas, por espíritus de ancestros, de enfermedades y otras deidades; se considera que babdummad o padre creador dejó espíritus guardianes de la naturaleza que enferman las personas que abusan de ella. Entre los gunadule la enfermedad es producida en la mayoría de casos, por ponigana o espíritus de la enfermedad, los que se piensa son omnipresentes en este mundo y en las ocho capas del inframundo; los ponigana se comunican con el nele en sueños o trances, revelándole cuáles remedios usar para cada enfermo (Garvin 1983).

En el pensamiento upichía (matapí), la salud y la enfermedad son procesos estrechamente relacionados con la influencia de dueños espirituales, sobrenaturales y naturales; seres que pueden enfermar a los humanos si estos irrespetan las normas culturales referentes al equilibrio de la tierra, la vegetación, los animales, el espacio y las energías. Los dueños sobrenaturales pueden producir problemas de salud como iwa kajiwa o paludismo, naku karakaji o escalofrío, chila kaji o vómito, kokalaji o diarrea, dolor muscular, gripa, sabañones y che'era o leishmaniasis. Los principales dueños sobrenaturales son jarechina, laya ana y keramua, quienes pueden atacar algunas personas por el abuso del territorio o por el exceso en la extracción de los recursos naturales, para tal efecto utilizan nale kare o “*armas*”, entre las que se incluyen flechas inmateriales que producen nacidos y asfixia, un látex llamado yí pé que ocasiona nacidos y che'era o leishmaniasis, las flechas también pueden estar representadas por serpientes. Los dueños naturales, es decir, los animales que lideran y cuidan a los demás representantes de su especie, causan también enfermedad; al igual que los dueños sobrenaturales controlan el territorio y protegen la naturaleza del mal manejo y abusos humanos. Los upichía (matapí) consideran que de no existir los dueños sobrenaturales, el ser humano no tendría contención para destruir el planeta. Para este grupo amazónico el preservar la salud se hace posible con restricciones alimentarias y el “*manejo del mundo*” realizado por el lawichura'aru o médico ancestral, quien regula las energías del territorio y de las épocas, “*las buenas, las malas y las estables*”, y se comunica con los seres inmateriales para entablar acuerdos y ofrecer compensaciones por la destrucción de la naturaleza que implica la vida humana. Para los desana del Vaupés, dore o enfermedad es producto de la intromisión en el cuerpo de objetos tangibles, enviados por vai-mahsë o dueño de los animales como castigo ante excesos en la caza y la pesca (Reichel-Dolmatoff 1997). De manera similar, los nukak de la amazonia explican la aparición de la enfermedad por causa de “*dardos mágicos*” enviados por terceros, o por el ataque de animales o seres inmateriales que enferman, o también por incumplir restricciones alimentarias (Cabrera *et al.* 2001).

En Palenque se piensa que las enfermedades son causadas por espíritus ancestrales que vigilan el comportamiento humano y causan dolencias a las personas que incumplen normas culturales que buscan el orden social y natural, algunos malestares son atribuidos a la influencia mágica de terceros; estos padecimientos pueden ser prevenidos con el uso de amuletos conocidos como nkisi, preparados estos con plantas, piedras, derivados animales, elementos totémicos que se considera son “*un espíritu de un muerto que ha sido capturado e incorporado en una escultura*” (Schwegler, 1996). Entre los palenqueros se considera que las maldades cometidas por los humanos, “*contaminan*” el entorno y llevan al fracaso de las personas, dinámica atribuida a una ley natural conocida localmente como “*fuerza de la tierra*”, en la que “*si la persona fue muy mala eso lo paga en vida*”. Por su parte, los nuquiseños piensan que la salud y la enfermedad en el ser humano dependen de múltiples factores, no solo de las condiciones del cuerpo, la mente y el alma, sino también de su relación con el ambiente y la cultura. En este sentido se considera que la creciente contaminación por basuras, como también las afectaciones que ahora ocurren en el territorio colectivo por la llegada de la guerra, son elementos que afectan la integridad física y espiritual del entorno, influyendo directamente sobre la salud y la enfermedad. Algunos fenómenos naturales como el trueno, el arcoíris, los eclipses y los remolinos en el agua, son considerados causantes de enfermedad, pues en ellos se concibe una energía negativa que influye de manera específica sobre algunos momentos de la vida. De forma similar, el abandono de las costumbres tradicionales y el irrespeto por las instituciones colectivas como los consejos y las recomendaciones de los mayores, se considera influyen negativamente sobre la salud de la población más joven. El mantener la salud para los afrocolombianos no solo se basa en prevenir la enfermedad al evitar factores de riesgo que la provoquen, el “*estar bien*” es condicionado también por la suerte en la vida cotidiana y por la posibilidad de establecer relaciones armónicas con su entorno natural, espiritual y social (Suárez 1996).

En las comunidades campesinas del páramo Rabanal se considera que las personas antes eran más fuertes, pues consumían alimentos más sanos que los actuales; se atribuye el debilitamiento de las nuevas generaciones al envenenamiento producido por los agroquímicos que acompañan ahora los alimentos, así como al reemplazo de algunas preparaciones tradicionales como el cuchuco de maíz que han sido sustituidas por el consumo continuo de arroz, pastas, papa y “*comida chatarra*”. Se dice que con la llegada de la minería al páramo han incrementado las enfermedades digestivas y de la piel, pues el agua es constantemente contaminada con el azufre utilizado por las máquinas. Con el uso de fungicidas, algunas personas han experimentado la aparición de alteraciones pulmonares caracterizadas principalmente por asfixia. A emociones humanas como la rabia, la tristeza, el miedo y la preocupación se les atribuyen muchas enfermedades, como es el caso de los ataques cardíacos asociados al estrés y al nerviosismo. En el páramo Rabanal se dice que desequilibrios

espirituales también afectan la salud de las personas, pudiendo producir “*males del cuerpo*” o que “*nada le salga bien*”. En la medicina tradicional indígena del suroccidente colombiano, la enfermedad puede ser causada por algunos factores naturales como el frío, el calor, los vientos, la humedad, el agua, ciertos alimentos y la influencia de los astros; por algunas emociones como la envidia, el susto, la rabia y los celos; o también puede ser producto del efecto ejercido sobre el ser humano por seres sobrenaturales que habitan las plantas, animales, cerros o lagunas (Arbeláez 1999). En el área urbana de Tunja, Boyacá, se considera que en el desarrollo de la enfermedad existen tres tipos de factores: los naturales, los orgánicos y los culturales. Entre los naturales se mencionan los excesos de calor, frío, sol, viento y sereno, los que pueden sustraer la energía del afectado y causarle enfermedad, como ejemplos se anotan la “*picadura de sol*”, la “*picadura de piedra*” y la “*picadura de arco iris*”; los factores orgánicos son los que originan enfermedades en el hígado y los riñones, entre otras; mientras que los factores culturales son motivados por la envidia y el odio, emociones que impulsan a las personas a realizar hechizos, salamientos o brujerías (Alvarado *et al.* 1989).

Enfermedad y ley de origen

En la historia de origen upichía (matapí), antes de la creación, el universo era un globo inmaterial en llamas sobre el que estaba el pechuji o pensamiento de los karipulakena o creadores, el que fue plasmado sobre la tierra conformando inicialmente el conocimiento del médico ancestral; luego de originarse esta sabiduría, los karipulakena ordenaron el mundo, creando jarepelaje, marepé, mahuaní, jewapeni y kapiná. Hasta este momento los karipulakena habían formado la naturaleza, luego generaron las enfermedades y con éstas, las plantas medicinales. Según el pensamiento de este grupo amazónico, todas las enfermedades que existen sobre la tierra, sobre la misma tierra han de encontrar solución, pues “*todo en el mundo ya existe*”. En tiempos anteriores al mundo actual vivió Jechú, creado por los karipulakena para que los seres humanos experimentaran los cultivos, siendo quien primero labró la tierra. Kapiyú, hermano de Jechú, fue creado para ser transformado en las diferentes variedades de ipatú o coca. Como ipatú tuvo su origen en el cuerpo de Kapiyú, esta planta tiene la capacidad de influir sobre el comportamiento de las personas, de modificar la salud y de llevar a cabo cualquier curación; por eso para los upichía (matapí) “*la vida es verde, lo verde genera la vida y de igual manera, así fue Kapiyú*”. Inicialmente el mambe era espiritual, solo era atraído de los dueños como una energía; fue a través de Kapiyú que se materializó este pensamiento en la planta de ipatú. Kapiyú buscaba adquirir el conocimiento de ipatú, buscaba ser su dueño, para ello Jechú realizó un canto, en el que recitó la historia del mambe en el dialecto primigenio; con este canto Kapiyú enloqueció, murió y fue dejado sobre la tierra, de allí brotó la primera planta de ipatú.

Con las palabras de estos cantos Jechú dio a Kapiyú el poder de influir sobre el cuerpo humano y sobre las demás las plantas, al convertirle en las diferentes variedades de ipatú. Desde la cultura upichía (matapí), la locura experimentada por Kapiyú al transformarse en ipatú, explica los efectos nocivos que puede tener el mal manejo de esta planta sobre la mente humana, como es el caso de su explotación y consumo como cocaína; proceso que nada tiene que ver con el uso tradicional del mambe. El mismo día que brotó la planta de ipatú, también surgió el yarumo, por eso ambos deben ir combinados en el mambe, pues el yarumo lubrica a ipatú. Del cuerpo de Kapiyú se originaron las diferentes variedades de ipatú conocidas por los upichía (matapí), de su pecho o corazón surgió a weto ké, a la que corresponde un poder máximo, por lo que sirve para curar prácticamente todas las enfermedades. De la cintura para abajo, al lado de los riñones se originó pachika, que es de sabor amargo y representa la energía femenina. De la pierna derecha se generó mamú kaku, variedad de ipatú que recibe las energías del mundo acuático. De la pierna izquierda fue creada iyurú kaku, que representa la energía del mundo vegetal; y de los pies, surge kawayá kaku, variedad silvestre de ipatú relacionada con la energía de los animales. La presencia de las diferentes energías del cosmos en las variedades de ipatú o coca y la relación directa de estas plantas con el cuerpo humano, explica porqué la importancia de usar sus hojas en combinación, para la curación de diversas enfermedades. A través de la transformación de su cuerpo en las diferentes variedades de ipatú, Kapiyú abre paso a diversas enfermedades que pueden afectar al ser humano, padecimientos que tienen un origen simultáneo al de las plantas medicinales y al conocimiento de sus aplicaciones. A continuación se describen estas historias de origen, relacionando las partes del cuerpo humano con la aparición de las variedades de ipatú, de las enfermedades y de otras plantas medicinales:

La cabeza o *riwilaru* se relaciona en la historia de origen upichía (matapí) con el saber espiritual que orienta la medicina tradicional, ya que ambos permiten la comprensión y el manejo de la naturaleza. En el tratamiento de las enfermedades que afectan la cabeza, entre los upichía (matapí), se emplean de la coca ipatú pana u hojas y *rá pare* o raíces. Con ipatú pana se acostumbra aliviar los padecimientos de la cabeza, porque las hojas van siendo remplazadas y de igual manera se eliminan temporalmente estas enfermedades, pues luego vuelven. El uso de *rá pare* se explica por la relación de las raíces con los pies, pues estos permiten a la cabeza el contacto con la tierra; de esta manera las raíces apoyan a las hojas en la curación de las enfermedades de la cabeza. Para la curación de los padecimientos de la cabeza, también se emplea *jareni* o resina, la cual proviene de una planta llamada *okaté kua*. Para los upichía (matapí) *“jareni hace parte del cráneo de la naturaleza, es el humo de lo que se analizaba sobre la evolución del mundo, para meditar sobre los árboles”*; la resina influye sobre las enfermedades de la cabeza, porque es *“una visión”* que orienta a pensar bien, es un poder del pensamiento que da bienestar personal. El sahumero de *jareni* se utiliza para

ahuyentar las enfermedades, porque representa la memoria de los karpulakena o creadores, la cual rechaza las enfermedades y las retira. En el manejo de las enfermedades de la cabeza, los upichía (matapí) usan también liichi o tabaco, el cual se piensa hace parte de la tierra y a su vez, del cuerpo humano. Liichimajana son los dueños de liichi, son estrellas, por eso para los upichía (matapí) las estrellas son tabacos; estos dueños fuman liichipá, que es un tabaco grande que se elabora de hojas secas y se emplea en rituales tradicionales. Liichi corresponde a la cabeza porque los dueños del tabaco *“encabezan también la naturaleza”*. La función de liichi es el rechazo de las malas energías que producen malestar a las personas, es por esto que su consumo siempre va acompañado de su expulsión, cuando se aspira su humo luego se tiene que exhalar, y si se ingiere, por lo general induce chila kaji o vómito. La hoja verde de liichi aún hace parte del cuerpo, por lo que no es usada; mientras que las hojas secas tienen la capacidad de mantener limpia la energía, es por esto que el humo de las hojas secas se sopla para curar enfermedades y también para el manejo del mundo por el lawichu'ra'aru o médico ancestral.

Del pecho de Kapiyú se originó a weto ké, cuyas hojas son de consumo cotidiano y se considera tienen un poder central para la curación de diversas enfermedades; a weto ké se relaciona con el pecho y con sus dolencias. En el pecho se presentan uajuejí yaripune o enfermedades del corazón y del pulmón, las que en su mayoría son causadas por dueños naturales del mundo animal, acuático y por el consumo de alimentos contaminados con malas energías. Cha'chari o ancestro de jemá o danta, ocasiona uajuejí jenaká o inflamación del corazón, enfermedad en la que el corazón se llena de aire; ocurre por abuso de los sitios que corresponden a la alimentación de jemana o dantas, por el consumo de frutos o por tomar agua en salados y quebradas que les pertenecen. El consumo de presas prohibidas atrae el ataque de kamarari o dueño del relámpago, el que detiene el funcionamiento del corazón. Kanú pana o los dueños de los cucarrones emiten una mala energía llamada ojí, la que afecta al corazón deteniendo su marcha por momentos, interrupciones que son temporales debido a que estas malas energías *“cogen y sueltan”* el corazón; el ataque de estos dueños es causado por no cumplir las restricciones alimentarias durante el ritual yuruparí, durante el parto, posparto o después de una curación. Uajuejí yaripune o enfermedades del corazón y del pulmón también pueden ser causadas por la preparación inadecuada de la carne de monte o por cazar animales que no corresponden. En el tratamiento de enfermedades del corazón se emplean plantas como makuyema, kera á, iyurúpana, manikuera tukupi, entre otras.

Quien primero sufrió de problemas del corazón fue Lamuchi, el menor de los karpulakena o creadores, esto ocurrió por probar los mojojoi sin curarlos previamente; sus hermanos le aliviaron extrayéndole una piedra llamada marajori, la que de allí en adelante, con la energía de los karpu-



lakena, adquirió la capacidad de expulsar esta enfermedad del corazón. En tiempos originarios, Kauajirimi padeció de uajuéji jenaká o inflamación del corazón, su primo Ipu'ú lo curó con ceniza de una planta llamada jivi, de donde nace además lapapi; jivi presenta afinidad con el pecho y el corazón, pues se encuentra generalmente en medio de los árboles, de manera similar al pecho en el cuerpo, y además, la mazorca se parece al corazón. Un hijo de los karpulakena también sufrió de enfermedades del corazón y fue curado con pilurú, motivo por el cual esta planta tiene las hojas en forma de corazón y crece en la parte media de los árboles, representando también la posición media del corazón en el cuerpo humano. Auichá laje o flema en los pulmones es causada por un espíritu de una garrapata que expulsa flema; si además de expectorar flema hay sangre, la enfermedad ya corresponde a mamú mataká y poré mataká, espíritus del mundo acuático, dolencia muy peligrosa pues la tos con sangre manifiesta que posiblemente se ha “*reventado el pulmón*”. Cuando la enfermedad de los pulmones es causada por dueños sobrenaturales como jarechina, por dueños naturales como kawayana o dueño de los venados blancos, o por makake ena o dueño de los micos, la tos es seca y escasa.

En la historia de origen upichía (matapí), de kutuji o abdomen de Kapiyú se generó pachika, variedad de ipatú o coca que representa la energía femenina. Quien primero sufrió de nao yapataka o cólico fue un espíritu yawi chinainkana llamado Inamakañauí, a quien se le reventó el ombligo y de allí cayó una flema en Kapiná, que luego se convertiría en la semilla de iyurú; esta se reprodujo en diferentes climas y dio origen a diversas variedades, todas con propiedades curativas similares. Luego iyurú atacó nuevamente, esta vez a un hijo de Inamakañauí llamado Yapiri, produciéndole nao yapataka o cólico, el que fue tratado por su padre con la planta iyurú. Esta historia de origen explica porqué la planta es utilizada para el tratamiento de este síntoma y porqué este tipo de cólico es más frecuente en los hombres. Jechú meru, hija del primer labrador de la tierra llamado Jechú, fue quien primero padeció de enfermedades de ina lawa o riñones, cuando ella no aguantó más, su padre Jechú extrajo esta enfermedad como una flema de sangre y luego la arrojó sobre la tierra, cuando Jechú la fue a recoger esta energía no lo permitió, pues al día siguiente de allí brotaría kera a, planta cuyo exudado es similar a la sangre y es empleada para tratar problemas de los riñones. Esta narración tradicional explica porqué las enfermedades de ina lawa o riñones se presentan más frecuentemente en las mujeres.

Jechú fue la primera persona que presentó enfermedades del ina penne o páncreas, quien estando en la chagra durante riwayalá naku kamu o alrededor de las nueve de la mañana, presentó dolor de espalda y vomitó bilis verde, de esta secreción sobre la tierra brotó una planta de flores amarillas, muy amarga solo al tacto; luego Jechú conoció los conjuros para el uso de las raíces,

no de las hojas, en el tratamiento de enfermedades del páncreas. Quien primero sufrió de pawó o apendicitis fue Ñaweló, la tercera mujer del mundo e hija de Jechú, estaba cocinando keñá o caldo de kajeru o yuca en el momento en que no resistió el dolor; probando manikuera tukupi se le fue calmando el cólico, lo que comunicó a su padre Jechú diciéndole que este sería un remedio para curar la enfermedad, Jechú hizo preparar manikuera tukupi y confirmó en meditación su efectividad para estos casos.

Mamú kaku, variedad de ipatú o coca que recibe energía de los dueños acuáticos, se origina de la pierna derecha de Kapiyú, lo cual explica porqué las enfermedades de esta zona corporal se tratan con plantas de hojas anchas, que corresponden al mundo acuático. Por su parte, iyurú kaku es generada de la pierna izquierda de Kapiyú y recibe la energía del mundo vegetal. En la historia de origen upichía (matapí), cuando muere Keri o luna, de sus vellos púbicos surge yuiné u ortiga, motivo por el cual sus flores tienen vellos; la fragilidad de esta planta, el que sus partes vayan “*simplemente pegaditas*”, es un atributo que se asemeja al grado normal de cohesión de las articulaciones humanas. El padre de Keri, Jechú, descubrió los conjuros y canciones para el uso medicinal de yuiné en el tratamiento de kuyuiji jilá o cuando la cadera se seca y pierde líquido. Jechú fue quien primero padeció de che´erá, lora o leishmaniasis en la pierna derecha, inicialmente no conocía su tratamiento, cuando se desesperó con la enfermedad encontró a Amiyopi, dueño de yecha, y le contó sobre su mal. Amiyopi le dijo que él siempre había sufrido de che´erá y que por esto las raíces de yecha siempre crecen una sobre otra; este dueño autoriza a Jechú utilizar la raíz de yecha para tratar che´erá, Jechú raspó esta raíz, la colocó sobre la llaga y se curó. Amiyopi tenía la curación de che´erá por ser piyuté o boa, pues la mayoría de las boas presentan esta enfermedad. Al Jechú agradecer a Amiyopi, este le responde que yecha es un legado para sus nietos, para la curación de che´erá, tratamiento posible con plantas, sin necesidad de conjuros. Kuajari chinainkana o ancestro de kuajarina o borugos, se encontró con los dueños del tintin o guatín y le comentó sobre la debilidad en los huesos que padecían los kuajarina, quien le respondió que de sus ancestros venía ñá´arapá, planta que ya estaba conjurada y servía para este mal; kuajari chinainkana se azotó con la planta y se curó, cuando Jechú se dio cuenta de ello, sustrajo este poder a los dueños de tintin y autorizó su uso para el tratamiento de esta enfermedad. Putu yú, hijo de Jechú, tenía mucha sangre, su padre comenzó a purificarle el exceso de sangre con pilurú pana y lo curó; desde allí Jechú autorizó el uso de pilurú pana para tratar esta enfermedad llamada jirá. Esta historia de origen explica porqué los hombres tienen menos sangre que las mujeres; se dice que antiguamente los hombres upichía (matapí) acostumbraban tener poca sangre, para que las flechas envenenadas no les afectaran. Cuando Jechú templaba las venas de su hijo Putu yú, le cortó parte de un vena para que estos vasos al estirarlos tuvieran más temple; el trozo de vena extraído quedó a la orilla de una chagra,

del que luego germinó kalamá. Jechú se sorprendió, cuando cortó esta planta de allí brotó agua, siendo esto una prueba de la naturaleza para la curación de su hijo. Desde este momento surge el empleo de kalamá para dar resistencia a las venas, tratamiento que se realiza principalmente a los hombres. De los pies de Kapiyú surgió la variedad silvestre de ipatú o coca llamada kawayá kakú, relacionada con las enfermedades producidas generalmente por alimentos o lugares contaminados con malas energías de los dueños de los animales. Chila kaji o vómito, kokalaji o diarrea y jewiñakajo o alucinaciones paranoides, provienen del jugo de la palma milpe, del fruto del caimillo, de las semillas de los laureles y de mapiyé o manzana silvestre; generalmente afecta a dos o tres personas, dependiendo del estado de energía que estas tengan. Iwa kajiwa o fiebre, que puede ser paludismo, es causada por transitar por los lugares de origen de los animales, por exponerse a excesos de sol o lluvias fuertes. Werejé epokó o imposibilidad para orinar ocurre cuando se consume itewi o canangucho, frutos que corresponden a los api yena o cerditos, jemana o dantas y kuajarina o borugos. Yaripokajo sucede cuando se sube sin protección a árboles con frutos, en los que puede haber un musgo que es defensa del árbol y produce un brote en el cuerpo, fiebre y alucinaciones; en ocasiones se puede complicar y causar la muerte.

En la historia de origen upichía (matapí), cuando el mundo estaba casi perfecto y se había dado origen a ipatú o coca, los karipulakena o creadores bajaron a la bocana del río Amazonas y allí tumbaron un árbol llamado maracatí, para elaborar la primera embarcación para transportarse por el agua. Cuando la construyeron y quedó terminada, le echaron fuego para pulirla, el humo que se produjo absorbió todo de la tierra, de la naturaleza, del espacio, para luego de allí brotar todas las enfermedades que existen en este mundo. No es que del maracatí los karipulakena crearan los padecimientos humanos, pues allí se estaban materializando las malas energías del mundo. Los karipulakena fueron los primeros en sufrir las enfermedades del maracatí, del humo y el tizne del que quedaron impregnados surgió la primera dolencia, el sarampión, por eso para los upichía (matapí) el sarampión era incurable. Cuando esta enfermedad le dio a Jarikumu, un karipulake, dijo: *“hermanos, esta es una enfermedad de mucho riesgo porque nuestros nietos no tendrán la capacidad de controlarla”*; en ese momento uno de sus hermanos observó una planta llamada puiñakaré, en cuyas raíces forman el nido de las hormigas corcuncha, las que encontró similares al brote que vio en el cuerpo de su hermano, de allí dijo: *“esta enfermedad se podrá curar con la planta puiñakaré; tomó puiñakaré y con eso curó al hermano”*. Dijo además: *“esto será parte del cuidado y curación del sarampión para mis nietos, tendrá una norma de manejo que dependerá de cada grupo, de cómo lo vean”*. La segunda enfermedad que sufrió un karipulake fue la varicela, a esta no le encontraron curación, pero al ser una dolencia más *“floja”*, solo debían esperar un tiempo para que pasara, es muy raro que cause la muerte, por eso entre los upichía (matapí) la varicela se deja curar

por sí sola. Posteriormente era tanto el calor del fuego, que el menor de los karipulakena, Lamuchi, no resistió más y de esta calentura y surgió la fiebre, este dijo: *“es una enfermedad con la que sufrirán mucho nuestros nietos y se morirán muchos de ellos también, pero supongo que esto tendrá curación”*. Comenzaron a sacar agua del río para calmar la fiebre, pero no fue suficiente, sacaron agua del caño, que es fría y esta sí la calmó. Por esto cuando la fiebre es muy alta es mejor echarle agua, para que la persona *“no se carbonice”*; se tira el niño al agua, se zambulle y se seca, eso fue ordenado por los karipulakena para curar la fiebre en sus nietos. Por último uno de los karipulakena dijo que sí existía curación para la fiebre, pero de forma mágica, descubrieron que esto era posible con el bejuco pilurú, con este experimentaron y la curaron, desde este momento autorizaron el uso de pilurú para controlar y curar la fiebre.

Luego cayó a los ojos de un karipulake del mismo tizne producido por la quema de maracatí, surgiendo una variedad de meluchá o ceguera, de esta dijeron que iba a ser una enfermedad de la que se sufriría rara vez; del mismo carbón brotó una planta llamada ipichí, que es un bejuco, con el agua de esta se curó este mal ocular, desde este momento se autorizó el uso de dicha planta con tal finalidad. Cuando el humo estaba mermando llegó la gripa, los karipulakena dijeron que esta enfermedad iba a ser frecuente y de muchas clases; para la gripa encontraron la raíz de malakala o asaí y el cogollo de karu, desde allí autorizaron para que estas plantas tuvieran poder curativo sobre el cuerpo humano. Por último, cuando se sintió cansado un karipulake, surgió juilaruji keyá o dolor de cabeza, las náuseas, la pérdida de memoria y lanajitakajo o alucinaciones, para esto sacaron jareni o resina, hicieron sahumerio y sirvió para curar esta enfermedad. De esta forma los karipulakena fueron registrando las enfermedades, sus remedios e integrando esto al cuerpo de las personas. De maracatí se originaron las enfermedades, comenzaron a brotar para persistir en la humanidad, esperando a ser despertadas porque *“no se terminarán sino con el fin del mundo”*. Esta es la base para la comprensión de las enfermedades en el sistema tradicional de salud upichía (matapí), las demás son producidas por los dueños sobrenaturales y naturales, así como por una alimentación inadecuada o por no seguir las normas culturales y los anuncios del lawichu'ra'aru. Se considera que las enfermedades naturales no matan tan rápido como las producidas por los dueños sobrenaturales. En la vida actual los upichía (matapí) consideran a maracatí o banco de las enfermedades, como una olla de cerámica muy grande que permanece hirviendo, y que arde cada vez más por el desequilibrio de la temperatura actual, pues antes hervía más suavemente y escapaban menos enfermedades. En maracatí se concentra la energía de las enfermedades, de su liberación surgen los diferentes padecimientos, ordenados estos de acuerdo a ciclos temporales que ocurren cada año. De esta forma hay dos momentos en el año en los que hay una mayor efusión de malas energías y de contaminación a los humanos y los alimentos. En marzo se considera hay

enfermedades como kokalaji o diarrea, chila kaji o vómito, sabañones, carranchil, fuegos, che erá o leishmaniasis, dificultad para orinar y fiebres diferentes al paludismo. Por su parte en agosto se vuelven más frecuentes padecimientos como iwa kajiwa o paludismo, kewi jularují o dolores de cabeza, convulsiones o ataques, vómito de sangre, diarrea con sangre, varicela y kewi api nachí o dolor en los huesos.

Enfermedad, colores e inframundo

En la historia de origen gunadule, babdummad o el padre creador, descendió las enfermedades graves de la cuarta capa inferior del cosmos hacia abajo, y en suelos más superficiales dejó solo padecimientos “*débiles*”. En los niveles profundos del inframundo habitan animales espirituales que son “*cuidanderos*” de los galu y los pirya, sitios sagrados de la tierra y el agua, respectivamente. Los galu pueden ser protegidos por criaturas espirituales del submundo, que pueden ser aves o animales terrestres, mientras los pirya son preservados por entidades acuáticas inmateriales como babillas, sirenas, caimanes, ballenas, tiburones, entre otros. Cuando las personas incumplen las normas culturales para el cuidado de la naturaleza en los galu y los pirya, los animales espirituales que les cuidan, castigan enviando enfermedades a través de otros animales ya tangibles denominados “*informantes*”, que son principalmente serpientes venenosas e insectos, y cuya función es avisar del desequilibrio ecológico perturbando la salud humana. Los animales espirituales del submundo pueden ser de color rojo, amarillo, azul o verde, se considera son causantes de padecimientos usualmente serios, y que se manifiestan en el cuerpo con signos de tonalidades coincidentes al color de los animales que les originan y de las plantas medicinales utilizadas en su tratamiento. Por ejemplo, los animales rojos que ascienden desde otras capas del cosmos y se hacen visibles en esta, pueden producir hemorragias y otros padecimientos de niga o sangre, “*por eso cuando se vomita sangre puede ser porque le salió un animal rojo, si la planta es roja tiene que ver con la sangre, a los animales rojos la planta los lleva para la capa de abajo*”. Las entidades espirituales amarillas del submundo pueden originar enfermedades que afectan el hígado, pigmentando la piel y las mucosas de amarillo, suceden por la perturbación de ciénagas o pantanos, y son transmitidas por insectos, al respecto se afirma: “*los animales amarillos se relacionan con fiebre amarilla, paludismo, no suben, mandan zancudos; son babillas amarillas, caimán amarillo, elefante amarillo, el elefante es el jefe del zancudo, los zancudos siempre se mantienen en lagunas, los zancudos son como los piojos del elefante, hay que fumar pipa para que no manden los zancudos, para mandarlo para abajo otra vez*”. Las personas encargadas de identificar y curar las enfermedades causadas por estos animales son los nele, quienes a través de sus espíritus auxiliares pueden llevar de vuelta

estos seres a la capa del cosmos donde originalmente habitan. De acuerdo con Casas y Alcaraz (2003), entre los *gunadule boni gordigid* o “*enfermedad amarilla*”, es una entidad producida por espíritus de *dir gordigid* o *babilla amarilla*, serpiente de rayas amarillas y *ispied gordigid* o *elefante amarillo*, los cuales habitan en la cuarta capa del cosmos, enferman por indignación ante abusos hechos a la naturaleza y en especial a los *galu* o sitios sagrados; se manifiesta por coloración amarilla de ojos, garganta, palmas, plantas, orina y heces fecales, fiebre y en ocasiones dolor de cabeza, recibiendo en este caso el nombre de *boni gordigid gandigid* y *boni gordigid nologuad*, entidades que según Casas y Alcaraz (2003), pueden corresponder a la malaria. También se hace referencia a animales de color verde, como serpientes verdes no venenosas que cuando muerden causan vómito y deposiciones verdes. Los animales espirituales del inframundo son para los *gunadule*, seres que en generaciones anteriores fueron personas que no lograron cumplir su misión en la tierra o que cometieron incesto, y como castigo desaparecieron de este nivel. Se considera que la destrucción de la naturaleza en la actualidad puede conducir a la desaparición también de esta generación humana, pues “*hasta el momento vamos en otro rumbo también, no estamos siguiendo el camino, lo mismo que le pasó a la anterior humanidad*”. Para los *kogi* de la Sierra Nevada de Santa Marta, las enfermedades se considera son causadas por espíritus de los muertos o por dueños de la naturaleza, como castigos por incumplir las diferentes normas; los padecimientos se clasifican en cuatro colores que corresponden cada uno a dueños específicos, las curables de “*colores claros*” como blanco y rojo, y las fatales de “*color oscuro*” como azul y negro (Reichel-Dolmatoff 1996). Este autor afirma que las enfermedades de color blanco pueden manifestarse en el cuerpo con clores blanquecinos o amarillos, las rojas se relacionan con calor y fiebre, las azules y las negras se asocian con la emaciación, la debilidad y el dolor de cabeza.

Visiones que despojan la vitalidad

Entre los afrocolombianos la vitalidad puede perderse tras la aparición de un duende en el monte bravo, ser que se presenta a la gente de diversas formas. Se dice que canta, baila, toca instrumentos musicales y le gusta enamorar mujeres jóvenes; el duende acostumbra sustraer la sombra de los niños causando enfermedad, padecimiento que puede ser tratado con la hierba de duende y hierba de la tunda, acompañadas de oraciones o secretos. Los *awá* de Nariño afirman que existe un ser considerado *ira awá* o demonio-gente conocido como *salizh* o duende, que causa una enfermedad que se manifiesta con enloquecimiento, estado que denominan “*estar enduendado*” o *salizh pizhtit*, quien sabe curar esta entidad recibe el nombre de *salizh watsam* (Parra y Virsano 1994). Para los *nasa* la mayor parte de “*las visiones*” están relacionadas con el duende, quien se aparece



a personas que han irrumpido en territorios sagrados como lagunas, montañas, páramos y bosques sin los debidos rituales y comportamientos (Portela 2002). En la comunidad afrocolombiana de Nuquí, se considera que existen espíritus que al hacerse visibles a ciertas personas, les pueden molestar y ocasionar ataques de pánico; a estos espíritus es costumbre ahuyentarlos con loción de romero, sahumerios preparados con plantas, riegos en las casas y oraciones. Para los nuquiseños la tunda es un espíritu que camina en el monte bravo a media noche, cuando se hace visible a las personas puede robar su sombra y enfermar; para su tratamiento se usa la hierba de la tunda y hierba de duende, siendo ésta última considerada similar a los cabellos de la tunda. La tunda o el tundo es una entidad concebida por los afrocolombianos del Pacífico vallecaucano, como una situación en la que el cuerpo de una mujer es robado por un espíritu del monte llamado tunda o el de un hombre por un tundo; es tratada por los curanderos con el uso de algunas plantas (Zuluaga 2003). En el río Anchicayá los afrodescendientes reconocen el espíritu de la “*madre agua*” por ahogar las personas en los ríos, el curandero es quien le apacigua dentro del territorio y para su manejo se precisa el uso de la hoja de chucha (Zuluaga 2003). Para los coconuco de Puracé, Cauca la madre agua es un espíritu que ejerce dominio sobre ríos, lagunas y peces, avisa a las personas cuando deben abstenerse de pescar, ya que puede producirles sudoración fría y escalofríos (Faust 1988). En la Sierra Nevada del Cocuy, Boyacá el “*mal de agua*” es considerado un padecimiento de carácter frío y su causa se atribuye al “*susto*” originado al encontrar remolinos en los ríos, se puede manifestar por alteraciones del ciclo menstrual en las mujeres (Faust 1990). También en la Sierra Nevada del Cocuy, Boyacá el tucutucu se define como una clase de “*susto*” que se manifiesta por insomnio, diarrea e inapetencia, contraído tras un encuentro con diversos espíritus, entre los que se menciona el mohán, “*el cojo*” o espíritu antropófago de un solo pie, las lloronas o madres que con ojos ardientes lloran por sus niños muertos, y la culebra mítica llamada “*voladora*”, que se eleva por el aire; su tratamiento debe ser realizado por el yerbatero o curandero, quien mastica chicote, lo escupe sobre el abdomen y con éste fricciona y masajea al afectado, para finalmente envolverle en una venda con plantas muy calientes (Faust 1990). En este nevado el tongorongo se considera un padecimiento de gravedad, provocado por el “*susto*” que ocasiona el encuentro con espíritus guardianes de los pasos altos, ubicados entre las cordilleras o en zonas rocosas esporádicamente cubiertas por nieve; se manifiesta por pérdida de la voz, convulsiones, insomnio, diarrea e inapetencia, puede ser tratada solo por el curandero (Faust 1990).

Para los nuquiseños el mal aire es una enfermedad que afecta a los recién nacidos, padecimiento causado por el frío transmitido por la proximidad de cadáveres, se manifiesta por pánico y se puede prevenir su aparición evitando llevar infantes a velorios y entierros; en su tratamiento se usa la rosa de muerto. En Palenque San Basilio se evita que niños o niñas asistan a velorios o

entierros, ya que la cercanía con cadáveres puede desencadenarles fiebre, que al ser producida por frío se trata con plantas calientes. En el páramo Rabanal se conoce como tentado de difunto o frío del muerto la entidad causada por el frío transferido por un difunto, sea por su contigüidad con una madre gestante o con un recién nacido; en ambos casos el bebé “*se seca*”, es decir, se adelgaza pudiendo en ocasiones morir. Esta enfermedad también puede ser contagiada por animales u otras personas que tienen vecindad con un cadáver, o también por alimentos preparados luego de tener cercanía con un difunto. Para prevenir los efectos nocivos del frío emitido por los muertos, en el páramo Rabanal recomiendan evitar llevar niños o mujeres gestantes a velorios o entierros, luego de asistir a estos eventos quemar las prendas utilizadas, hacer sahumerios con plantas aromáticas y baños con yerbabuena. En el tratamiento de esta enfermedad, se usa una planta llamada tinto con tallos de arracacha morada. En algunos casos se hace necesario para “*sacar el frío*”, introducir al niño en el “*menudo*” de una oveja negra. En la Sierra Nevada del Cocuy, Boyacá se piensa que cuando en una casa muere una persona, ésta transmite un “*pavor*” que es de carácter muy frío y que afecta principalmente a los niños, pero también a los adultos y animales domésticos, para tratarle se colocan debajo de las camas plantas calientes (Faust 1990).

Para los afrocolombianos de Barbaçoas, Nariño el “*iragüilde*” es una enfermedad causada cuando los niños son expuestos al “*aire del muerto*” o a la virgen cuando es sacada de su pedestal, se manifiesta por vómito, diarrea, “*cuero flojo*”, orejas blandas, materia fecal fétida y aspecto cadavérico; para su tratamiento se utilizan plantas, agua bendita, aguardiente, orina, sobos y rezos (Coral 1998). Para los awá de Nariño la “*malhora*” es una entidad causada por realizar durante la noche o la madrugada, actividades como caminar cerca de un panteón o dormir en el monte, puede ser avisada por el canto de un ave que parece el chillido de un pollo, se manifiesta por malestar, rasquiña, dolor en el cuerpo, resfríos, vómito y mareo, en su tratamiento se utiliza aguardiente con diferentes plantas (Narváez 1994). Los indígenas coconuco de Puracé, Cauca consideran que el “*hielo*” agrupa todo aquello que hace que la persona pierda su espíritu, por acción de otros espíritus, del viento o del aire, por guacas, entierros, cadáveres, velorios, o por visitar algunos sitios que producen por ejemplo “*hielo de monte, de agua, de pantano y de peña*” (Faust 1988). Este autor señala que cuando se es más vulnerable a la acción del “*hielo*” es durante el parto, en el que el “*hielo*” afecta la madre, la habitación donde tuvo el parto y las personas que allí viven; el “*hielo*” llamado “*aire*” y relacionado con cadáveres, puede influir sobre la salud de los niños y causar la enfermedad llamada “*aire de niño*”, que se trata con sahumerios de plantas calientes. El “*mal viento*” en la Sierra Nevada del Cocuy, Boyacá es considerada una enfermedad causada por frío que ocurre al tener contacto con vientos helados, en ocasiones originados por la presencia de espíritus y que causan dolores de cabeza intensos (Faust 1990).

Enfermedades transferidas por otros con o sin voluntad

Para los habitantes de Palenque San Basilio, la “*fisión*” o mal de ojo, es un problema de salud que ocurre con mayor frecuencia durante la infancia, es transmitido por personas con “*ojo malo*” que admiran o envidian al afectado, se manifiesta por inapetencia, fiebre y mirada “*blancuzca*”; se trata con santiguos y plantas medicinales. En esta población afrodescendiente se describe además el “*mal de ojo secador*”, el que puede ser mortal ya que “*seca el pelado*”; se trata con tres baños con plantas medicinales y santiguos. Para evitar que las personas con “*ojo malo*” sigan transmitiendo la enfermedad, deben recibir el humo que se produce al fritar corozos. En Nuquí, Chocó el mal de ojo es una entidad que afecta principalmente a los niños, pero también a los adultos, plantas, animales y objetos; es transmitida con o sin intención por personas que en su mirada tienen un exceso de energía negativa, la cual puede adquirirse por mirar fijamente al sol o también puede ser algo innato. Para que alguien o algo sea “*ojeado*”, debe cautivar la atención de quienes transmiten esta enfermedad, sea por agrado o por envidia. Este padecimiento se asocia con “*calor*”, pues se manifiesta por fiebre, alteraciones del hígado y sangre “*agitada, fuerte y caliente*”; algunas personas afectadas por un “*ojo bravo*” pueden padecer de malaria o paludismo. En Nuquí el mal de ojo en niños cursa con fiebre, vómito, diarrea y malestar, mientras que en adultos puede presentarse con fiebre, dolencias u otras manifestaciones. Observando la mirada se puede percibir si una persona tiene mal de ojo, considerando diagnóstico si se tiene un ojo más grande que el otro. Las personas que conocen que transmiten mal de ojo, acostumbran evitar que este perturbe a los niños dándoles una palmada o untándoles saliva; buscando prevenir que estas personas contagien la enfermedad, reciben en los ojos el vapor de sahumeros de albahaca y de grasa de cerdo negro. El tratamiento del mal de ojo en Nuquí se realiza con oraciones y plantas medicinales; buscando que niños y niñas no sean afectados por el mal de ojo, se usa la cabalonga, mariquitas y escapularios. El mal de ojo es concebido por los afrocolombianos, según Coral (1998), como un grupo de enfermedades que afecta generalmente a los niños, causada voluntariamente o no por la mirada de ciertas personas que se dice tienen mucha fuerza en sus ojos, lo que acompañado de sentimientos como el deseo o la envidia, causan síntomas como dolor de estómago, diarrea, trncos, granos en la piel, dolor de cabeza, en los huesos y en el cuerpo en general. En el páramo Rabanal, esta entidad se considera más común en niños, especialmente si son “*monos*” y generan envidia; se manifiesta por detención en el crecimiento, piel arrugada, granos en la cabeza, entre otros signos. Se piensa que el mal de ojo es causado por la “*mirada fuerte*” de algunas personas, quienes transmiten esta enfermedad sea de forma intencional o sin saber que lo hacen; para su prevención se acostumbra colocar manillas con azabache, las que

actúan como “*contra*”. Algunos curanderos de Rabanal emplean plantas medicinales y oraciones para el tratamiento de esta entidad, otras personas tratan por sí solas a los niños con mal de ojo, haciendo promesas al divino niño u otros santos.

En Palenque San Basilio el pujo es un padecimiento que afecta durante los primeros días de vida, siendo transmitido por mujeres embarazadas o con la menstruación que cargan un menor; se manifiesta por pujo al defecar, coloración cianótica de la piel y llanto frecuente, es una enfermedad relacionada con calor y se trata con plantas frescas como el matarratón. En Nuquí, Chocó, el pujo es una enfermedad transmitida a los bebés cargados por mujeres con la menstruación o en embarazo; se manifiesta por esfuerzos y retorcijones al defecar, si no se cura oportunamente, puede herniar el ombligo o permanecer esta sensación de pujo hasta la adultez. Para los nuquiseños el pujo es una entidad causada por frío, sin embargo es clasificada como una enfermedad caliente por la fuerza que hace el enfermo para defecar; para tratar el pujo en los niños se acostumbra pasar al afectado por debajo y por arriba de un trapiche. En el páramo Rabanal se conoce como pujido la entidad que afecta principalmente a los recién nacidos que han sido cargados por mujeres con la menstruación, se manifiesta por “*pujido*”, es decir, por coloración violácea de la piel secundaria al esfuerzo que hacen al pujar; en su tratamiento se precisa que los bebés sean cargados por una mujer que se encuentre en su primera gestación. En San Agustín, Huila se considera que “*el pujo*” enferma principalmente a niños que han sido cargados por mujeres gestantes o con la menstruación, o por recibir el sereno, se manifiesta por estreñimiento, alteraciones digestivas y pujo, para su tratamiento se recurre al curandero (Amaya y Zuluaga 1989).

En el páramo Rabanal se describe además el “*enteco de primeriza*”, el cual ocurre principalmente durante la primera infancia y es causado por el frío transmitido por una mujer durante su primera gestación, al cargar un bebé de sexo opuesto al que espera en su vientre. El niño que se “*enteca*” se “*aflaca*”, se vuelve pálido y no vuelve a “*engordar*”; para extraer el frío que causa esta entidad, algunos curanderos de Rabanal acostumbraban introducir los niños en el buche o “*menu-do*” de una vaca negra recién muerta, ya que se piensa que el vapor que produce el buche “*saca ese frío*”. Los habitantes de zonas urbanas de Tunja, Boyacá consideran que el “*enteco de primeriza*” ocurre en niños de meses que son cargados por mujeres que pasan por su primera gestación, quienes por tener en ese momento un humor muy fuerte causan al niño diarrea verde olorosa, pérdida de peso, palidez y fiebre; su tratamiento busca dar calor al afectado, para su prevención se acostumbra colocar a los niños pulseras denominadas azabache (Alvarado *et al.* 1989).

Entre los afrocolombianos de Nuquí, se describen además padecimientos causados intencionalmente por terceros, como es el caso del “*rastrro cogido*”, entidad en la que a través de la tierra

donde se encuentran las huellas del afectado, en combinación con algunas plantas, se absorbe la sombra o alma de la persona, enfermándolo y en ocasiones ocasionándole la muerte. Entre los afrodescendientes de la cuenca del río San Juan, la “*cogida del rastro*” es una enfermedad causada a voluntad cuando alguien toma una huella sobre la arena y la prepara al fogón en combinación con plantas; se manifiesta por calor y sequedad en el pie, se piensa que puede llevar a la muerte (Antón y Pinzón 1998).

En el páramo Rabanal se cuenta la historia de un curandero que tenía la capacidad de diagnosticar y curar maleficios, padecimientos generalmente producidos por la ingesta de sustancias de origen animal o vegetal; para identificar la causa del maleficio le bastaba con que colocaran un sombrero sobre un platón con agua, para que aparecieran imágenes de los causantes del mal y de los medios utilizados. Sobre este curandero se explica: “*era un campesino con ruana, comió lo que le dieron y dijo que necesitaba mirar al enfermo, lo miró por lado y lado, pidió que llamaran a los familiares que estuvieran por ahí cerca; estaba haciendo un solazo, llenó un platón de agua y les dijo que se quitaran el sombrero y al momento apareció un monacho, la señora que había hecho el maleficio y dijo se llama fulana de tal*”. En algunos casos estos curanderos indicaban qué casos eran de gravedad, y que por tanto, no podrían recibir tratamiento, sobre esto se afirma: “*a mi taita no lo pudo curar porque el animal que le habían colocado ya se había comido todos los intestinos, yo creo que eso se da en tomas. A mi papá le dijo: esto ya no se cura, es demasiado tarde, ya no hay remedio, luego se murió*”.

Trastornos de la sangre y la circulación

La sangre pesada o gruesa para los nuquiseños “*es cuando hay mala circulación*” o “*cuando se tiene mucha sangre*”, puede manifestarse por dolor, várices, trombos y afectar el corazón con infartos, se asocia a estados de ánimo como la ira y la rabia; para su tratamiento se realizan sangrías con una jeringa. En Palenque San Basilio se considera que las personas con “*mucha sangre*” tienen problemas de circulación, pues la sangre “*no camina por ninguna parte*”, se puede manifestar por parálisis, problemas cardíacos e impotencia en los hombres, se produce “*cuando la comida le da mucha sustancia al cuerpo*”; esta enfermedad es tratada con sangrías entre los dedos. En el páramo Rabanal los problemas de circulación se atribuyen a la “*sangre gruesa o fuerte*” y son asociados a un excesivo calor en el cuerpo, en esta enfermedad la sangre es más espesa, más oscura y tiene dificultad para fluir por los vasos, se considera es causada por el consumo excesivo de fritos y “*comida chatarra*”, puede generar hipertensión arterial, trombosis o infartos del corazón; en su tratamiento se usan plantas para “*adelgazar la sangre*” como el ajo y el limón. La debilidad en

la sangre es considerada en Nuquí, como un padecimiento causado por el consumo deficiente de alimentos nutritivos, se manifiesta por decaimiento general, inactividad, dificultad para moverse, palidez, mareo que se describe como “*el mundo que se va*”, sudoración, dolor de cabeza y en algunas mujeres hemorragias; para su tratamiento se emplean alimentos y vitaminas para que la sangre “*coja fuerza*”. En el páramo Rabanal se piensa que la debilidad en la sangre o anemia es causada por una alimentación deficiente, en la cual la persona tiene más tendencia a sentir frío en el cuerpo y a tener dolores de cabeza tipo migraña; se manifiesta por palidez, debilidad y mareo, en su tratamiento se recomienda tomar jugo de mora, remolacha, sopa de hígado, de “*pajarilla*” y verduras en general.

Los afrocolombianos de Nuquí, Chocó consideran que el “*pasmo*” es una dolencia que afecta más comúnmente a las mujeres, causada por los efectos nocivos del frío en la circulación, principalmente durante la menstruación, el parto o el posparto; se dice que “*la sangre se entronca por la mala circulación*”. Puede ser ocasionado por tener contacto con agua fría o por visitar durante estos momentos del ciclo vital lugares fríos y húmedos, como pantanos, changüeros o changuales, manglares, esteros, nacimientos de agua y montes bravos; o por bañarse en ríos o quebradas crecidas. Trae como consecuencia partos difíciles y dolorosos, frío, inactividad, dolor muscular y articular; puede presentarse además fiebre nocturna y coloración amarillenta de la piel. Se previene siguiendo los cuidados tradicionales durante la menstruación, el parto y el posparto, consistentes principalmente con el uso de alimentos y plantas calientes; en su tratamiento se hacen baños con plantas previamente expuestas al sol, como santamaría de anís, altamisa, venturosa, cordoncillo, guayaba, romero, caraño y alhucema. Si esta enfermedad no se trata oportunamente o la persona recibe más frío, puede convertirse en un “*pasmo interno*”. En Palenque San Basilio el “*pasmo*” se piensa es producido por cambios abruptos de temperatura, que van generalmente del calor al frío, como por ejemplo personas acaloradas que se bañan con agua fría; se manifiesta por dolores en las extremidades y en la cabeza, o también por cólicos o partos prolongados, “*se duerme la sangre, no corre*”, se trata con baños de plantas calientes, aplicadas en la noche cuando la persona no recibe más el sereno. Según Antón y Pinzón (1998), el “*pasmo*” es una entidad que para los afrocolombianos se atribuye al frío producido por el “*mal aire*” que entra durante el parto, se manifiesta por dolores intensos en las articulaciones y en el cuerpo en general, se previene guardando cuarenta días de dieta evitando el frío y la humedad; el tratamiento se basa en el uso de plantas calientes. En el páramo Rabanal se considera que el “*pasmo*” es causado por mojarse o enfriarse acalorado, situación que afecta la circulación sanguínea causando brotes y rasquiñas en la piel; para su tratamiento se acostumbra “*ortigarse*” con ortiga blanca o bañarse con la decocción de plantas calientes como altamisa, yerbabuena y jiquimilla.

Afecciones de la cabeza

Entre los upichía (matapí) se describen como enfermedades de juilaruji o cabeza, pechuji kechirako o pérdida de memoria, juilaruji keyá o dolor de cabeza y jira yaacó newi la'aru chojé o derrame cerebral. Pechuji kechirako o pérdida de memoria se considera es debida a la contaminación por malas energías, la que ocurre por el mal uso del territorio y por alimentos que con su consumo hacen perder la memoria; los alimentos que más debilitan los recuerdos son los animales y peces de carne roja, además de frutos silvestres y cultivados que se comen en momentos no indicados. Existen lugares donde hay mucho sol, como la chagra, que pueden hacer perder la memoria; de igual forma los lugares de origen de las dantas, de los venados, los salados y el agua, si se abusa de ellos, pueden deteriorar la evocación. En la vejez se olvida porque se emiten muchos pensamientos que no se reúnen nuevamente y quedan dispersos. Las caídas desde grandes alturas también pueden ocasionar pérdida de memoria a las personas, la que en ocasiones no puede recuperarse, pues “*se sale*”. Las afectaciones a la memoria responden al incumplimiento de normas durante el periodo menstrual, el embarazo y el parto, como son la preparación de alimentos por las mujeres que se encuentran en estas etapas. En algunas ocasiones la pérdida de memoria puede ser causada por no seguir restricciones de manejo en kapiná o tierra roja, o también por nacer en momentos en los que hay mala energía en el ambiente. La pérdida de memoria sucede gradualmente si es ocasionada por malas energías, sin embargo hay enfermedades como iwa kajiwa o paludismo y tajakalaji o pérdida del sentido, que pueden causar pérdida de memoria abrupta y permanente, pues esta se quema y es difícil de recuperar. El diagnóstico de esta enfermedad se establece por los comentarios de quien la padece, el médico ancestral identifica la causa de la enfermedad y así orienta el tratamiento y la prevención. El tratamiento consiste en la aplicación de la pintura vegetal lana o en la inhalación de ají. La prevención se puede realizar mediante la restricción de algunas carnes y frutos, evitando excesos sol y con baños de hojas, raíces y cortezas de algunas plantas, las que se usan de acuerdo al grado de pérdida de memoria que presenta la persona.

Juilaruji keyá o dolor de cabeza puede ser causado por acumulación en algunos lugares de energías de los animales, de la naturaleza y del sol, que afectan la persona que visita estos sitios; por ejemplo, si se va por el río y se recibe mucho sol, o si se descansa sobre piedras que emiten mala energía. También pueden ocurrir como producto de enfermedades como iwa kajiwa o paludismo. Algunos frutos pueden causar juilaruji keyá o dolor de cabeza, entre estos porola o lulo, mahuiru o piña y kana o caña; esto solo si se consumen en momentos no indicados. Los peces también pueden ocasionar dolor de cabeza, esto porque las personas tienen mala energía en al-



gunos momentos y comen cabezas de pescado. Se atribuye también juilaruji keyá al consumo de cráneos de jemana o dantas, je´eruna o jabalíes, micos y de algunas aves como kuchina o pajuiles, atira o cocunuco, la´aruna o guacamayas y pava cabeciblanca, porque ellos reciben energías que generan dolor de cabeza por tomar agua en los salados. También ocurre porque otras personas dan de oler chundú o se lo aplican al afectado. Algunas plantas como el curare y otras tóxicas no se deben oler, porque causan dolor de cabeza de manera inmediata, sean las flores, la corteza o los cogollos. El embarazo en algunas mujeres también puede estar acompañado de dolor de cabeza o este ser provocado a los hombres por encontrarse cerca de una gestante o de una mujer con la menstruación. Para el diagnóstico el médico ancestral recorre los sitios buscando en qué lugar se cometieron las faltas que causan el dolor de cabeza o identificando otros posibles desencadenantes. Para diagnosticar el tipo de dolor de cabeza se emplea la a´waná ika o resina, con la que se analiza la enfermedad, primero la inhala y con conjuros se identifica. Para el tratamiento de esta enfermedad se emplea yuiné u ortiga, así como líquidos de bejuco de agua como pilurú, a´akurú y akaropi. La prevención de los dolores de cabeza se hace aplicando la pintura vegetal lana y con baños durante la luna llena; la prevención también puede basarse en la restricción de algunos alimentos, de la cacería y de la pesca. Por su parte, jira yaacó newi la´aru chojé o derrame cerebral puede ser causado por el ataque de cha´chari o ancestro de jemana o dantas, de kawayana o dueño de los venados blancos y del dueño sobrenatural jarechina; esto por el abuso o mal uso de los lugares donde se encuentran estos seres, o por la captura de estos animales. El animal que más se relaciona con esta enfermedad es jemá o danta, porque causa este padecimiento con mayor facilidad. El derrame ocurre porque la sangre se acumula en el cráneo y se quema, cuando esto ocurre se pierde conciencia o se presentan parálisis. Cha´chari o ancestro de jemana o dantas posee un arma que se llama turapi inakela, mientras los kawayana o venados blancos atacan con popó inakela y jarechina lo hace con purewita o plumas de guacamaya roja. Las caídas, el cargar en exceso sobre el hombro e iwa kajiwa o paludismo, también pueden producir derrame cerebral, en el caso de iwa kajiwa esto es ocasionado por la alta temperatura de la fiebre. En el diagnóstico el médico tradicional identifica la causa de la enfermedad realizando conjuraciones. El tratamiento se hace con agua, bejuco de agua, pintura lana, restricción de alimentos y con baños preparados con diferentes clases de árboles. Para prevenir la aparición de este padecimiento se emplean lana y baños en la luna llena. En Nuquí, Chocó la debilidad en el cerebro se considera puede ser hereditaria o adquirida los primeros días de vida por la entrada de aire por las fontanelas o molleja, puede manifestarse por cierto grado de deterioro o retraso cognitivo; para evitar su aparición se acostumbra colocar un gorro al bebé, y dentro de este romero y alhucema tibios. En el páramo Rabanal, la debilidad en el cerebro es una entidad que afecta tanto a niños como adultos, puede

ser causada por una alimentación deficiente; se manifiesta por desaliento, visión borrosa y frío en el cuerpo, para su prevención se recomienda tener una nutrición adecuada. Para los afrocolombianos de Nuquí, el mal de nacimiento es una enfermedad exclusiva de recién nacidos y que puede ser mortal, se considera es causada porque la madre ha consumido saíno o venado, se manifiesta por convulsiones, dolor de estómago y coloración violácea de la piel, puede ser prevenida dando al neonato un trozo de cordón umbilical en la boca y untando la saliva que produce sobre el ombligo; para su tratamiento se acostumbra dar de tomar al bebé infusión con hojas del toronjil. En esta población del Pacífico colombiano, el “*susto*” es una entidad que puede presentarse en la niñez o en la adultez, se piensa está asociada con la debilidad en el cerebro, con la preocupación, con el pensamiento excesivo y con la “*sangre muy ardiente que sube a la cabeza*”. Se manifiesta por sensación de pánico o nerviosismo, y en ocasiones por “*ataques*” en las mujeres. En su tratamiento se emplean baños para “*bajar la sangre*”, los que se aplican frescos de la cabeza a los pies.

Cabellos enfermos

Para los upichía (matapí) el cuero cabelludo tiene cuatro capas, que son “*como animales que brotan*” o dueños de enfermedades que cubren a *riwilaru* o cabeza y que afectan el cabello o *jichí*. La capa más profunda, *jú wana*, es similar a la caspa, de allí puede ocurrir una enfermedad conocida como *jú wana* o *pedrilla*. La segunda capa es *we perulana*, por encima de *jú wana*, tiene dueños que producen caspa y cuyo brote debilita y afloja el cabello. La tercera capa es *kawirina* o *carranchil*, con dueños que cuando brotan causan también enfermedades. La capa más superficial, llamada *amunana*, consiste en dueños que son *nuches* y permanecen en la coronilla, hacen encanecer el cabello. En la medicina tradicional de este pueblo amazónico se describen cinco enfermedades que afectan el cabello, como son *ri kujuka* o caída del cabello, *ri lukuperako* o pérdida de la esencia del cabello que le vuelve quebradizo, *jú wana* o *pedrilla*, *we perulana* o *rasquiña* en el cabello y *chilá jina* o *carranchil* del cabello. Se considera que los alimentos asados como *paru* o plátano, *ña akú* o ñame y *kajeru* o yuca, pueden producir *ri kujuka* o caída del cabello al quemar la esencia del cuero cabelludo, quitándole sostén al pelo. También puede ocurrir por tocar el cabello cuando se preparan *armadillos*, lo que genera una caída de cabello masiva; esto causado por la grasa del *armadillo* que transmite mucho calor al cuero cabelludo, pudiendo afectar además la memoria, pues “*quema el cráneo*”. Los pescados grasos como *mamú* o *sábalo*, *gamitana* y *pójó* o *sabaleta* pueden generar caída del cabello al comerlos. Puede ocurrir también por tener contacto con una mujer en el posparto, ya que esta por lo general tiene una energía “*muy caliente*”. El tratamiento se puede hacer con *lana*, *pejarawí*, *yamuchipana* y *kerapiri*; se puede prevenir con

cogollos de kunapí y palmas llamadas pipiripi pana, milpe, malakala o asaí y pipirí o chontaduro. *ri lukuperako* o pérdida de la esencia del cabello que le vuelve quebradizo, es una enfermedad causada por no acostumbrar el uso de lana, pejarawí y uito o jagua; también puede ocurrir por rebosar lo que se cocina, por apagar el fuego con agua o por tirar un tizón prendido al agua, porque según los upichía (matapí) estas acciones causan pérdida de la vitalidad al cabello, volviéndole quebradizo. Esta enfermedad se puede tratar con lana y con kerapiri, esto si la persona se somete a cumplir con el tratamiento completo, porque de lo contrario queda con el cabello por parches. La prevención se realiza con las raíces o tubérculos rayados del bejuco kamapé, para que no vuelva a suceder. *Jú wana* o piedrilla es una entidad causada por el consumo de huevos de peces y ranas, así como por quemar hojas verdes en exceso que al estallar producen *jú wana* o piedrilla. El tratamiento de esta enfermedad se basa en el uso de musgo y de cogollos de varias especies de guamas. Se previene cocinando las hojas de porola o lulo y de yapauí june. La rasquiña en el cabello o *we perulana* ocurre por exceso de calor, el que quema la capa del cráneo; también sucede por lijar con hojas de ma'ape o con cuero de raya, o al lijar maderas como pukú o palosangre y chontas. Se trata con hojas de makuyema, cogollos de diferentes variedades de guamos y pejarawí. Para prevenir su reaparición se utiliza la pintura vegetal lana. El carranchil del cabello o chilá jina es una enfermedad causada por dueños de animales, como los de las grullas, jaguares y águilas arpías; ocurre por excesos en la captura o por destrucción de la naturaleza. El tratamiento se hace con hojas de kuna o barbasco, con pejarawí y con cogollos de yuca brava, cualquier variedad; para prevenirle se aplica la pintura lana. En Palenque San Basilio se describe una enfermedad conocida como "*pulgón*", que afecta a mujeres gestantes y se manifiesta por picazón en la cabeza, se asocia con calor y emociones como la rabia, se trata con plantas frescas. Otra enfermedad del cabello reconocida por los palenqueros es el "*hongo*", que hace caer el cabello por parches y hace rascar la cabeza, se piensa es por "*debilidad del cráneo*"; se trata con baños de verbena. La calvicie es considerada en Palenque como una afección resultante de una "*debilidad del cráneo*" que puede ser hereditaria.

Problemas visuales

Entre los upichía (matapí) se describen seis entidades que afectan la visión, entre las que incluye *werejímepakó* o disminución de la capacidad visual, *ipu'releru* o variedades de herpes que afectan el ojo, *meluchá* o ceguera, *orzuelo* o *kupirawí*, *kumajjureji* o catarata y *kawirina* o enfermedad que afecta los párpados, hace caer las pestañas y que puede quemar los ojos. *Werejímepakó* o disminución de la capacidad visual puede ser causada por *ipu'releru* o herpes

ocular, meluchá o conjuntivitis, también puede ser producida por el consumo de algunos animales en temporadas no indicadas, entre estos algunas ranas como ñu'ukana y kamauna, kawayana o venados blancos; o por atravesar telarañas en el monte y romperlas. El tratamiento lo realiza el lawichu'ra'aru con el agua de algunos bejucos, con agua y conjuraciones precisas; la prevención se hace con la restricción de alimentos, no se deben ingerir comidas asadas o quemadas, al igual que carnes grasosas de algunos peces, ni tampoco atravesar telarañas en el monte. Ipu'lelu o variedades de herpes que afectan el ojo, es una enfermedad causada por pakuruna o loros que emiten energía alrededor de las siete de la noche al pasar sobre la maloka, este ataque puede evitarse cerrando los ojos mientras estas aves pasan; tal padecimiento también es causado por un aceite cuya energía ingresa al ojo. Se diagnostica esta enfermedad pues la afectación del ojo se acompaña de juilaruji keyá o dolor de cabeza. La energía de aceite que produce la enfermedad puede ser limpiada del ojo con paturí o sardina que vive en los nacimientos de los caños y además con un anfibio llamado putuyú, del que se usa la cola y luego se devuelve al caño. En el tratamiento de esta enfermedad también se hace restricción de alimentos, se evita el consumo de grasas, de peces y otros animales con colmillos; también se acostumbra evitar el contacto con la luz del día o del fuego o con el humo. Meluchá o ceguera es causada por jiñená, energía emitida por el sol, la luna, las tinieblas y el humo, la cual nutre la sangre y pasa de seis a siete de la noche, contamina las personas de todas las edades y además es contagiosa. Esta enfermedad puede ser traída por personas que vienen de otros lugares, transmitiéndola, casos que no se atribuyen a la energía jiñená, sin embargo, su tratamiento y prevención son los mismos. Esta energía solo se acumula en los ojos y no ataca el resto del cuerpo; afecta otras capas que tiene la visión, que son como capas de humo que surgen de la quema de maracatí. Esta enfermedad surgió cuando un karpulake sufrió de este padecimiento, el que sacó de sus ojos una secreción que cuando la arrojó al suelo, surgieron las amayu'yutene o uchuvras, las que quedaron autorizadas para tratar esta enfermedad y para mantener bien la visión; por esto amayu'yutene se considera como una parte interna del ojo. El diagnóstico lo realiza el médico ancestral con un ritual en el que identifica qué despertó esta energía, por lo general prohíbe que se hagan hogueras en la tarde. El tratamiento lo hace el lawichu'ra'aru con un conjuro llamado ipichí, además de imichi, que es una hierba que expele un líquido. La prevención se basa en el cumplimiento de las normas que indica el médico tradicional cuando identifica las energías que la producen.

El orzuelo o kupirawí es una enfermedad que poco sucede entre los upichía (matapí), es causada por je echuna o ancestro de las nutrias, que transmite la enfermedad durante una época en la que a su paso por caños y otros lugares, deja la energía de este padecimiento; las personas que caminan por allí adquieren esta dolencia. Algunos peces lisos como wawina o botellos, jemiri o

misingo y kuajiulana o variedad de misingos, no se pueden consumir pues producen esta enfermedad y además algunos tumores internos; en especial en niños que no se han “curado” frente a este padecimiento. Los orzuelos causados por je echuna curan fácilmente, mientras que los originados por el influjo de los peces mencionados presentan múltiples recaídas; esta enfermedad ataca varias personas, pero no se considera contagiosa. El tratamiento consiste en la restricción de alimentos como peces y otros animales de colmillos; además se calienta y aplica almidón, el que luego se tira al fuego y al estallar, confirma que la enfermedad se ha curado. La ceniza también se usa como tratamiento para que reviente la boca del orzuelo.

Las cataratas o kumajiureji son causadas por el consumo del pegado de la olla, de alimentos asados, por halar la corteza de algunos árboles, o por reventar ojos de animales antes de su preparación. El tratamiento corresponde al lawichu´ra´aru, quien prepara cenizas blancas del fogón y las aplica sobre los ojos, acompañado esto de conjuraciones; se dice que esta preparación ocasiona mucho dolor en los ojos. Las cataratas pueden evitarse no consumiendo alimentos pegados de la olla, o no realizando las demás actividades que se relacionan con la producción de esta enfermedad. Kawirina o enfermedad que afecta los párpados, hace caer las pestañas y puede quemar los ojos, es causada por dueños sobrenaturales, quienes tienen un polvo que puede adquirirse subiendo árboles y que causa la enfermedad; este polvo es semejante a un hongo que ataca el párpado induciendo la producción de lagañas, caída de pestañas y exceso de lágrimas, en ocasiones puede haber visión borrosa. El tratamiento de kawirina se realiza con cogollos de pirí o achote, de jewapara o achote amarillo y con awaná yainá, que es una planta arbustiva y frondosa, la cual se corta, se extrae el exudado y con este se lavan los ojos. La prevención se realiza con la protección del bejuco pilurú para los hombres y pilurú pana o akaropi para las mujeres.

Alteraciones auditivas

En el pensamiento upichía (matapí) el oído o ijuijí apú tiene tres capas, las cuales son a su vez energías o animales que protegen el oído; las enfermedades de la audición afectan estas capas, siendo ´ritakó u oído cerrado la que afecta a ijuijí apú o capa superficial; apují o energía que molesta el oído con llagas, produce daños en ´richojó o capa del medio; y jira´inaká o espacio, aire o espíritu que produce sangrado por el oído, afecta ´riphuta o última capa del oído. ´ritakó u oído cerrado ocurre porque se tapa o cierra una capa, ijuijí apú, la más superficial; es causada por consumir gusanos de tierra llamados yémuna sin estar preparado para ello, ya que estos animales al vivir a dos metros de profundidad tienen una energía que corresponde a la tierra y al agua, con la que tapan el oído. La persona queda casi sorda, pues ijuijí apú o capa superficial quiere decir

sordera. Se trata con ijui taje, planta de flor roja y de la que se usa el líquido que contiene, también puede tratarse con agua serenada; para su prevención se acostumbra utilizar un bejuco de exudado acuoso llamado amaniyú icha, acompañado de conjuros pronunciados por el lawichu'ra'aru o médico ancestral. Apují o energía que molesta el oído provocando llagas, es una enfermedad que se produce por el consumo de arrieras culonas y por comer una almendra localmente llamada yujre o castaño; la persona siente ruidos en el oído y puede enloquecer. El tratamiento se hace con el bejuco de agua micho'ó, que tiene un líquido de color rojo; su prevención se realiza con aceite de temé temé o copaiba, así como con restricciones alimentarias recomendadas por el lawichu'ra'aru. Jira'inaká o espacio, aire o espíritu que produce sangrado por el oído, es un padecimiento causado por malas energías de los animales, dependiendo esto de la época, siendo más frecuente en agosto o septiembre; hay chicharras llamadas puwerena, que emiten un ruido que se introduce y contamina los oídos. El consumo de tubérculos asados como kaachí o yuca también se relaciona con el desarrollo de esta enfermedad. Con este padecimiento se siente dolor de oído y hay hemorragias. El tratamiento se realiza con aceite kuna a, o con la raíz de esta misma palma y con el líquido de leri o platanillo; se previene con el algodón amanillú.

Padecimientos de la nariz

El sangrado nasal entre los upichía (matapí) se denomina takují amakó, mientras que los nuquiseños y palenqueros le conocen como tabardillo. Takují amakó para los upichía (matapí) es causado por el consumo de algunas variedades de ardillas como melé e ijié, algunos peces como kapatuna o cuchas y wemayana o cachorros. Takují amakó puede producirse además por cansancio, golpes, excesos de sol o por correr; sucede más frecuentemente en niños que se exponen al sol o hacen ejercicio físico, en especial cuando no tienen la curación llamada kamula. Para evitar esta enfermedad se acostumbra dejar a la intemperie un totumo con agua para que reciba la energía del sol; se hace al nacer y a los seis días de vida. En niños el tratamiento se hace con lukují o rapé de tabaco, el cual se sopla por las fosas nasales; en mayores se realiza dando a la persona protección con la energía del sol. La prevención de esta enfermedad se hace con polvos de carbón, los que mediante su inhalación curan al niño y evitan la reaparición de esta afección en el futuro; también se hace un conjuro con pintura negra lana, que cierra un “*tubito*” que contiene la sangre en la nariz. Para los palenqueros el tabardillo se produce cuando las personas que “*tienen mucha sangre*” reciben bastante sol, causando sangrado nasal que se trata con plantas frescas como el limón. En Nuquí, los afrocolombianos consideran que el tabardillo se relaciona con un “*humor enfermo, podrido o corrompido*” causado por exceso de calor, cuando hay mucho sol, por recibir

lluvia luego de estar acalorado o por una “*fiebre infecciosa*”. Se manifiesta por “*fiebre hedionda con humor feo*” o fiebre muy alta, la persona sangra por la nariz y puede incluso morir. En esta enfermedad la sangre se vuelve negra, “*es muy caliente y va quemando*”, las materias fecales también pueden ser oscuras y la orina puede ser roja. Algunas personas consideran al tabardillo como una enfermedad o conjunto de manifestaciones clínicas asociadas al paludismo. Esta entidad se puede contraer en los lugares de mayor exposición solar, como la playa, las azoteas y las fincas. En su tratamiento los nuquiseños emplean plantas frescas en bebidas y baños como la espadilla, se menciona también la aplicación de sapos sobre el abdomen y el “*batido*” de varias plantas frescas como celedonia, espadilla, raíz de mamatoco, siempreviva, cristal de la sábila y guineo, los que luego se mezclan con clara de huevo, panela y se untan sobre las sienes. Para el tabardillo y para personas “*enfogadas*”, en Nuquí se usan además las hojas el matarratón tendidas sobre la cama de la persona enferma, se dice que éstas extraen el calor y quedan “*cocinadas*”; también se aplican sobre las sienes hasta que se secan, para luego colocar nuevas hojas frescas. Según Antón y Pinzón (1998), el tabardillo para los afrocolombianos es causado por cambios abruptos de temperatura, por ejemplo una importante exposición solar seguida del contacto con agua fría; se manifiesta por sangrado nasal, somnolencia, dolor de cabeza, fiebre alta y delirio general, en su tratamiento se usan baños y tomas de plantas frescas.

Entre los upichía (matapí) achíña kaje o rinitis es una enfermedad causada por el polvo de algunos árboles, de hojas y frutos rasquiñosos, y por el polvo de las chagras, en especial los primeros tres días luego de las quemas; entre los frutos con polvo rasquiñoso se incluyen porola o lulo, jimá o caimo, mapiyé, umichirí zuinlá, wanaka, jirí o yugo y jepela o yuguillo. El tratamiento de la rinitis se puede hacer con inhalaciones de ají y a los mayores con rapé de tabaco o lukují; la prevención se hace con nain inká, que es una resina. En el páramo Rabanal la gripa o resfriado se considera puede ser causada por frío, por lo que para su tratamiento se utilizan plantas de carácter cálido o caliente como flores de borraja, tilo, moras y pega mosco, endulzadas con miel de abejas; a los niños les hacen vaporizaciones con el cocimiento de eucalipto, yerbabuena, romero, sauco, flores de borraja y cidrón. En Palenque San Basilio el “*moquillo*” es una enfermedad en la que las personas les “*sale una agüita por la nariz*”, se trata con sal de piedra aplicada por las fosas nasales. La “*reuma*” es considerada por los nuquiseños una enfermedad causada por frío, que ocurre en especial cuando se tiene un episodio gripal y se expone al frío, sea por bebidas frías, por abrir neveras o por mojarse con agua fría, se manifiesta principalmente por dolor de cabeza; puede ser tratada con baños asoleados, es decir, preparados por maceración acuosa y expuestos al sol de la mañana a la tarde, preparados con flor de muerto, guanábana, gallinaza, “*gotas de muñe*” y orines. De acuerdo con Zuluaga (2003), los afrocolombianos del Pacífico vallecaucano consideran que



la “*reuma*” es causada por frío, se manifiesta por congestión nasal, dolor en la frente o en toda la cabeza; se trata con preparaciones vegetales aplicadas en la frente, como inhalaciones o baños de plantas asoleadas.

Keipiya u hongos que afectan la nariz es un padecimiento que desde la medicina upichía (matapí), es causado por una energía emitida al quemar algunas maderas para leña o por estar estas energías presentes en algunos lugares, también sucede por no limpiar bien los animales que han sido quemados para su consumo; se manifiesta por inflamación de la nariz y úlceras en su interior. El tratamiento se realiza con poí pana, que se seca con iyurú o carguero, y makuyema, que es muy fuerte, esto se acompaña de algunos conjuros recitados por el lawichu´ra´aru o médico ancestral, con el uso de liichi o tabaco, preparado este con o sin otras plantas, es decir, puede tener o no “*la liga*”. Para prevenir esta enfermedad se utiliza polvo de un comején quemado llamado mujú lá, el que se unta en la nariz. Takují yaipune o enfermedad que obstruye la nariz y hace silbar cuando se respira, es una enfermedad que según la medicina tradicional upichía (matapí), se manifiesta por obstrucción de la nariz que dificulta la respiración y puede ocurrir porque se dejan amarrados bejucos, cuando se dejan agallas de los peces o por tapar nidos terrestres de los animales; es considerado un castigo de la naturaleza y no una enfermedad producida por los dueños. El tratamiento se realiza con ají inhalado, las mujeres pueden tratarse con líquido de chiruro; se previene no consumiendo coladas espesas, evitando comer frutos que sean lechosos e inhalando la espuma blanca de ríos y quebradones. Takuji apú itako o sinusitis puede ser causada por exceso de sol o por gripas complicadas, como también puede ser producto del tratamiento del sangrado nasal con lukuji o rapé de tabaco. Se manifiesta por de juilaruji keyá o dolor de cabeza, secreción nasal, se considera que ocurre porque se tapan unos orificios detrás de la nariz, tumultos que obstruyen el flujo de aire y pueden verse en la meditación del lawichu´ra´aru. El tratamiento se hace con lukuji o rapé de tabaco. A las personas con sinusitis les sale debajo de la ceja un a´mané “*mizcle*”, el que se masajea hacia afuera hasta que se pierde y cede la enfermedad, en ocasiones con este masaje sale la mucosidad que produce la enfermedad. Se puede prevenir con la espuma blanca que se produce en caños rojos de marepé, la cual se inhala hasta cuatro veces.

Enfermedades de la boca y los dientes

Los upichía (matapí) reconocen cuatro entidades que afectan la boca, como son kata kaje o brotes en la boca y la lengua, ainjí piré o caries, ´riluru kupé ra´akó o enfermedad que hace desmoronar los dientes y ´ri jo tako o enfermedad en que perforan los dientes. Kata kaje o brotes en la boca y la lengua es una enfermedad que puede ser causada por dueños del mundo acuático

como boas, ancestros de las rayas, de los peces, así como por algunos dueños sobrenaturales como jarechina, laya ana y te teruna; también es producida por cha'chari o ancestro de jemana o dantas, wa'piru o ancestro de je'eruna o puerco jabalís y ancestro de keraana o venados rojos. Estos seres inmateriales tienen relación con la energía solar, con la que queman la boca y la lengua de niños, adultos y ancianos; puede ser una enfermedad mortal porque puede diseminarse al intestino. Se puede controlar con el exudado del árbol llamado iyurú o carguero, con yamu, siriyo y tumma; la prevención se hace con lana en pintura corporal. Para este grupo amazónico las enfermedades de los dientes pueden prevenirse principalmente con el consumo de ciertos alimentos y con el uso de algunas hojas. En la historia de origen upichía (matapí), cuando se formó la dentición de los animales, se originó también un gorgojo que perfora los dientes, el que "pasa" por la dentadura de los animales pero no les afecta, mientras que a las personas les enferma por tener los dientes débiles. Los karpulakena o creadores buscaron matar este gorgojo pero no lo lograron, por lo que los upichía (matapí) consideran que eliminar la caries por completo es imposible. Para reducir la energía de esta enfermedad, lana waru chinainkaina o ancestro de los caimanes la aceptó en sus dientes, por lo que la caries afecta a los caimanes y los puede matar; de este animal pasó a los seres humanos, pero una variedad de caries menos grave que la de los caimanes. En la creación de la primera dentición humana se introdujo este gorgojo, al que se atribuye la enfermedad de la caries. La kuya o totuma donde daba vueltas la caries fue arrojada al suelo, de donde surgió anurú, planta que tiene la energía para tratar y prevenir esta enfermedad, masticando las hojas en época de yuruparí. Cuando las mujeres son encerradas por presentar el primer periodo menstrual, mastican anurú, con lo que se evita que sufran de caries en el futuro. 'riluru kupé ra'akó o enfermedad que hace desmoronar los dientes es causada por el consumo de algunos frutos antes de tener protección para ello, por ejemplo se debe evitar comer kana o caña de azúcar, porque esta tiene unas plagas en forma de tornillo y que tienen la energía de la caries, también porola o lulo, jimá o caimo y yukurupi o guamo poseen una energía que perfora los dientes. Esta enfermedad llegó con la colonización, pues es un padecimiento que no existía antes de que las familias upichía (matapí) se independizaran; ocurrió con la llegada de nuevos cultivos y alimentos, como la guayaba dulce, no tiene tratamiento ni prevención una vez aparece. 'ri jo tako o enfermedad en que perforan los dientes, es una entidad producida por energías que entran a la dentición y la perforan; puede suceder sin que las personas se percaten. El primer humano que sufrió de esta enfermedad escupió y allí creció una planta llamada ainjí pujana, por lo que con esta planta se cura este padecimiento aplicándola sobre los dientes, los que adormece. Puede ser prevenida por el lawichu'ra'aru utilizando agua o con un aceite llamado jiyá waraké, el cual sale de algunas leñas y se aplica donde está perforado, evitando que prosiga el daño.

Molestias de la garganta

En el pensamiento upichía (matapí) los animales no se enferman de la garganta, ya que estos son quienes más respetan las restricciones de tiempo y espacio en relación con la alimentación. En la medicina tradicional de este grupo amazónico se describen tres enfermedades de la garganta, como son apiro takajo o llagas que afectan la garganta, wayajú perejé o ganglios inflamados y pacha kajo o nacidos que afectan la garganta. Apiro takajo o llagas que afectan la garganta es una entidad originada de las malas energías del supramundo y de los dueños sobrenaturales y naturales de esta superficie, sucede porque se emiten con la garganta malas ideas mediante palabras o cantos, produciendo llagas en la garganta; es un incumplimiento, un abuso de la palabra, la cual no es admitida al ser escuchada por estos seres inmateriales. También es prohibido el consumo de algunos frutos silvestres que pueden producir apiro takajo, se debe también evitar masticar hojas desconocidas, porque pueden afectar la garganta causando llagas; puede producirse además por el consumo de tierra. Las malas energías son polvo que está en el aire, en las hojas, en los frutos y en la misma tierra, que emite una energía que puede causar llagas en la garganta. Esta enfermedad puede ser tratada con corteza de iyurú o carguero, pues sus raíces están muy unidas a la tierra, la corteza tiene todos los sabores, y por eso combate las energías mencionadas, al igual que las hojas. La prevención de esta enfermedad se realiza con un polvo de comején llamado mujula. Wayajú perejé o ganglios inflamados es una enfermedad causada por tomar agua de los salados, cuando se dejan heridos animales como jemana o dantas, keraana o venados rojos y kawayana o venados blancos, o cuando se hieren peces como gamitana, mamú o sábalo y pójó o sabaleta. Estos animales tienen glándulas grandes, cuya energía se llama chí'ipé, que es como un chicle que envían como ataque, también queman con una energía llamada tupí jiñakaná o palma tupí, con la que la inflamación avanza rápidamente. Su tratamiento se realiza con cogollos de kaachi o yuca, yukurupi o guamas, yuiné u ortiga y con una piedra “encendedora”; la prevención de esta enfermedad se realiza con la pintura vegetal lana o con baños preparados con varias plantas. Pacha kajo o nacidos que afectan la garganta es un padecimiento que ocurre después del yuruparí, en personas que participan de este ritual y que recorren los salados o los sitios de origen de las tribus o de los animales, o porque caminan por estos lugares en tiempo de tempestad. También sucede cuando circulan por estas áreas la mujer en el posparto o su compañero, mujeres con el primer periodo menstrual o jóvenes recién curados. El tránsito por estas zonas hace que los seres inmateriales envíen wé jukú napana, que son energías que forman nacidos en la garganta. El tratamiento de esta enfermedad se realiza con una planta llamada jewá apá; la prevención se realiza con la pintura lana o con un trabajo

llamado ijai, el que se realiza con mambe. En Palenque San Basilio se describe una enfermedad conocida como “*agallón*”, la cual se caracteriza por dolor al tragar, se piensa que “*depende de la mala circulación en los pulmones*”, se trata con “*secretos*”.

Perturbaciones pulmonares

En la medicina tradicional upichía (matapí) se describen siete padecimientos que afectan a ma’jírjeji o pulmón, como son tojokalaje makapé o tos seca, tojokalaje pukaena o tos con flema, tojo kaje o tosferina, tojokalaje iraná o tos con sangre, jiwá pemi o pus en los pulmones, lupemí waje o cuando el pulmón se llena de líquido, y makará yu o cuando se seca el pulmón. Tojokalaje makapé o tos seca es una enfermedad que se relaciona con dueños sobrenaturales como jarechina, con ancestros de keraana o venados rojos, kawayana o venados blancos y makake ena o micos. Es causada por exceso en la captura o consumo de jemana o dantas, kawayana o venados blancos, keraana o venados rojos, kalapichi o mico maicero, kapará o mico churuco, algunas aves como guacamayas rojas o la’aru, amarillas o ka’aru y pa’koró o loro; frutos como ña’aku o ñame, porola o lulo y kana o caña. Antes se preparaba un veneno llamado tayá, usado en las bebidas para producir a otros tojokalaje makapé, las personas que cargan esta planta sufren también de esta enfermedad. Quienes tienen este padecimiento presentan tos seca sin flema, siendo una entidad muy peligrosa cuando se revienta el pulmón y sangra. Se trata con un ají llamado kulaná; con guaruná o cañagria, también con corteza de tumma, con cogollo de jilu o marañón y con tukupí. Se puede prevenir con la pintura vegetal lana y evitando de por vida el consumo de mamú o sábaló y po’oré o pejedulce, porque hacen recaer en la enfermedad; debe haber restricción en el consumo de ña’akú o ñame, kuayú o batata, peyaguaruna o mafafa, ke’erú o yota, mahuiru o piña y kana o caña; también se evita el consumo de jirí o yugo por ser rasquiñoso, de jepela o yuguillo y de umichirí sumilá. Tojokalaje pukaena o tos con flema es una dolencia que proviene de los dueños acuáticos, específicamente de mamú mataká. Entre los peces cuyo consumo produce esta enfermedad se incluyen makapa o bagre sapo, pí’ra’ara o kajaro y pirainacu o plateado. Se trata de manera similar a Tojokalaje makapé con el ají llamado kulaná; además de guaruná o cañagria, corteza de tumma, cogollo de jilu o marañón y tukupí; se previene no consumiendo los peces mencionados y siguiendo controles por el lawichu’ra’aru o médico ancestral. Tojo kaje o tosferina es una entidad generada por eja’awá puchá o malas energías de agosto, por lo que es considerada una enfermedad de la naturaleza; también es producida por excesos de temperatura solar y por algunos dueños naturales. Se caracteriza por tos que es contagiosa entre personas. Se trata con marakatiña o jengibre, con el látex del tronco del main-

huaro o plátano; se puede prevenir con protecciones realizadas en julio por el lawichu'ra'aru o médico ancestral, quien en meditación observa qué alimentos tienen mala energía y establece restricción sobre su consumo.

Tojokalaje iraná o tos con sangre es una enfermedad que proviene del espacio, de los animales y de los peces; sucede cuando se capturan jaguares o águilas arpías, en estos casos solo la persona que caza estos animales debe prepararlos, pues si otras personas lo hacen, en especial si tienen mala energía, le producen tos con sangre. La transmisión de esta enfermedad por estos animales sucede a través de un algodón llamado kuwiyo, el que produce este padecimiento; también es causa de esta enfermedad el consumo de mamá o sábalo, pójó o sabaleta y po'oré o pejedulce. Se trata siguiendo una dieta hasta por seis meses, en la que no se pueden comer los peces mencionados, ni tampoco otros animales y aves; también requiere del lawichu'ra'aru conjuros en el dialecto originario; se previene evitando el consumo de los animales referidos. Jiwá pemi o pus en los pulmones es un trastorno causado por el uso del aceite de apatumé o nutria y de jiñewi o lobo perro, grasas empleadas para la tos, pero que producen jiwá pemi o pus en los pulmones si son usadas de forma inadecuada, esto generalmente sin la orientación del lawichu'ra'aru. También puede ser producida por el consumo de raya, sea porque se come excesivamente o en épocas no indicadas. La raya tiene la energía relacionada con este padecimiento, como también los peces kuajiula, pijira'awi y u'jlana, esto debido a que la madre de estos peces, yaka'ana, es una dueña sobrenatural que vive en el mundo acuático, en la bocana del Amazonas y que mantiene esta enfermedad. El tratamiento consiste en la inhalación de jareni o resina, se usa además pilurú o bejuco de agua y el agua de leri o platanillo; la prevención consiste en la restricción del consumo de los animales que causan la enfermedad y en la aplicación de la pintura vegetal lana. Lupemi'waje o cuando el pulmón se llena de líquido, es una enfermedad causada por tomar cantidades excesivas de agua estando acalorado, como también por comer mucha kana o caña y por el consumo de frutos al medio día como mahuiru o piña; también es causada cuando al recién nacido no le sacan la flema luego del parto, quedando líquido en el pulmón. Este padecimiento se produce porque el exceso de agua no desciende y permanece en los pulmones; la persona siente que se le inflama el pecho y le suena líquido en la garganta, el diagnóstico lo hace el lawichu'ra'aru o médico ancestral. El tratamiento se hace con manikuera tukupí e inhalación de jareni o resina; la prevención se puede realizar con pintura vegetal lana y con la restricción de los frutos que producen la enfermedad. Makara'yu o cuando se seca el pulmón es una entidad que puede provenir de tos con o sin flema o por heridas jiwá pemi; también cuando se asienta el líquido del pulmón y se seca, impidiendo a la persona respirar. Es causada además en épocas de yuruparí, cuando se consumen alimentos que quedan tostados, pegados de la olla, o muy asados; también puede ocurrir a las mujeres después del parto por observarse los

genitales, esta energía es caliente y quema los pulmones, secándolos. Después del parto la mujer tampoco debe asar alimentos ni tostarlos, porque le producen esta dolencia. La persona que tiene esta enfermedad se siente agotada, cansada y “*alcanzada*” de la respiración, siente como si tuviera “*presionado el pulmón*”. El tratamiento se realiza con cogollos de jilu o marañón, corteza de tumma y con manikuera; se puede prevenir con restricción de alimentos mukiados, tostados y pegados, además se hace prevención con pintura lana.

Enfermedades del corazón

En la medicina de los upichía (matapí) se describen cinco padecimientos que afectan al corazón, entre estos uajuéji jenaká o cuando el corazón se inflama, uajuéji tarako o infarto de corazón, uajuéji kawilaka o cuando el corazón se detiene y vuelve a funcionar, añokó o enfermedad en la que el corazón funciona débilmente y uajuéji majákako o corazón que se siente golpeado. Uajuéji jenaká o cuando el corazón se inflama, es una dolencia causada por malas energías del kamarari íripuchá o rayo, por el consumo de carnes “*medio cocinadas*”, por herir animales, o también por imitar el sonido de animales en sus sitios de origen, se dice que esta energía inflama el corazón. La persona siente dificultad para respirar, ardor en el corazón y sensación de plenitud o inflamación en el pecho, el afectado puede desmayarse. El tratamiento se realiza con yuiné u ortiga, con el bejuco de agua pilurú, con líquido de parú o plátano; la prevención se realiza mediante restricción de alimentos, no se pueden comer frutos que crecen, alimentos de sabor picante fuerte, y solo se recomienda el consumo de dos preparaciones de ka´achi o yuca, el ku´unú o cazabe y tukupi. Uajuéji tarako o infarto de corazón es una enfermedad causada por el consumo excesivo de carne de animales que toman agua en los salados, como jemana o dantas, je´eruna o puerco jabalíes, keraana o venados rojos y kawayana o venados blancos, este último produce la enfermedad solo cuando los humanos huelen lo que tiene en las pezuñas. Hay algunas personas que nacen con predisposición a tener esta dolencia, lo cual es advertido por el médico ancestral. La enfermedad también se genera en temporadas en las que la energía del sol la produce, en leru yajowa o cuando suenan leruna aralá o chicharras, en lerú puchá, época que ocurre casi al tiempo y que se caracteriza por poco viento y por sentir que íriwilaru o cabeza zumba por el sol; ambas épocas suceden en julio y a principio de agosto. También ocurre en épocas de yuruparí, porque hay algunos cantos que promueven esta energía y producen esta enfermedad a quienes no guardan la dieta requerida; esta afección también se puede producir por practicar la meditación de ocho a once de la noche, porque hay inauké yawichá o malos espíritus que circulan. Esta enfermedad ataca fulminantemente y causa la muerte; no tiene tratamiento, solo prevención, la que consiste en la utilización de mapachara o colmena

de abejas con pailape o ceniza, además de inhalación de jareni o resina y pintura vegetal lana a final de año. Pipirí o chontaduro y lumá o guacuri, que son grasosos, se pueden consumir solo en algunas épocas indicadas por el lawichu´ra´aru o médico ancestral, porque por ejemplo cuando se pasa la cosecha, su consumo puede producir esta enfermedad. También se debe evitar comer tuko o cucuy, en especial cuando el médico ancestral lo indica, igual sucede con mahuiru o piña a fin de año, ya que estos alimentos poseen la energía de la enfermedad. Las personas que mueren por esta entidad no quedan rondando sobre la tierra, no molestan a los vivos, no tienen que subir por las escalas de la pirámide de las almas, no tienen que purificarse, pues quedan directamente en el lugar del espacio predestinado para esto.

Uajuéji kawilaka o cuando el corazón se detiene y vuelve a funcionar, se produce porque se nace cuando las malas energías que producen esta enfermedad se encuentran en el ambiente; también sucede cuando las personas no son preparadas cuando nacen y les es extraída la energía deteniendo el corazón, esto lo hacen los jiñaña chinainka o ancestros de espíritus subterráneos, ipuré jimaruna, que es otro ser subterráneo, o también jinauké yawiucha o espíritus enviados por brujos. La persona que presenta este padecimiento queda inconsciente por un tiempo y luego vuelve a la vigilia, se puede controlar mas no tratar definitivamente, se maneja cargando de energía a la persona con pintura vegetal lana, con mambe, con lukují o rapé de tabaco y con ukaté kuwa o resina, trabajos que se hacen de agosto a noviembre para fortalecer la persona y evitar la recaída en la enfermedad; pues una vez se contrae en la niñez, sigue presentándose hasta la vejez. Añokó o enfermedad en la que el corazón funciona débilmente, ocurre en algunas personas que cantan rituales, por el excesivo consumo de ají, por comer mahuiru o piña, jirí o yugo, jepela o yuguillo y por el humo de la chagra cuando se quema; el sol también tiene la energía que produce este padecimiento, por eso la chagra debe trabajarse hasta las once de la mañana, pues de once a dos de la tarde existe esta mala energía en el firmamento; tampoco se puede comer kanupa o madre de mojojoi por su relación con esta entidad. La persona se siente débil, con ardor en el pecho y dificultad para respirar; el dolor es lento pero muy molesto, es descrito como si el pecho de la persona hubiera sido golpeado. El tratamiento de esta enfermedad se realiza con los bejucos de agua pilurú, pilurú pana y otros, con baños de pejarawí, con manikuera, semilla de yuchi, juansoco y con líquido de paru o plátano; también se emplean inhalaciones con jareni o resina. La prevención se hace con kein jachi o baños de luna llena, con pintura vegetal lana, con baños de otras plantas y con inhalación de jareni o resina. Uajuéji majákako o corazón que se siente golpeado es una enfermedad causada por el excesivo consumo de ají en momentos en que no se puede comer, también proviene de kamarari napana o energía del rayo, por exceso en la captura de jemana o dantas u otros animales en los salados, por matar aves en su nido, por comer makapa o bagre sapo, pira´ara

o pez guacamayo y piraiwa o lechero. Sucede además porque las personas consumen kalapichi o mico maicero, kaparu o mico churuco, poí o mico tanque, kapijí o cusumbo e iyarí o morrocoy, en momentos en que se restringe su consumo, como durante el posparto, después del yuruparí, o después de tratamientos del lawichu´ra´aru. También por comer wawaro o mojojoi en épocas en que es prohibido su consumo. La persona con esta enfermedad siente ardor en el corazón, mareo y que “*se van las luces*” cuando el dolor es fuerte. Esta enfermedad se puede tratar con pilurú o bejuco de agua, jareni o resina y manikuera; la prevención se realiza con pintura vegetal lana y con baños de raíces y cogollos cada luna llena. En el páramo Rabanal se considera que las enfermedades del corazón se manifiestan principalmente por palpitaciones, pueden ser causadas por sentir excesiva preocupación o rabia y son asociadas al calor; para su prevención se busca no dar continuidad a estas emociones. En San Agustín, Huila, se considera que los “*males del corazón*” son causados por exceso de sol, trabajo o esfuerzos, fiebres y enfermedades prolongadas y hemorragias, puede manifestarse por mareo, dolor de cabeza, decaimiento, desmayos e insomnio, en su tratamiento se dan reconstituyentes en la dieta (Amaya y Zuluaga 1989).

Molestias del hígado y el páncreas

En Nuquí, Chocó los afrocolombianos consideran que las enfermedades del hígado son causadas por una “*impureza en el cuerpo*” que afecta la circulación en este órgano; se manifiesta por sabor amargo en la boca, indigestión y dolor de cabeza si “*el aire contamina el hígado*”; en su tratamiento se usan plantas amargas, como el saúco amargo con zumo de limón. Puede afectar la bilis, ocasionando un vómito de coloración amarillenta que produce sabor amargo en la boca. Se reconocen como manifestaciones de algunas afecciones del hígado el exceso de sed, las infecciones en la piel a repetición y el mal humor o mal genio, pudiéndose tratar éste último tomando sal “*embotellada*”; para limpiar la sangre, en caso de infecciones a repetición, se puede tomar el cogollo de la cañabrava. Para los habitantes de Palenque San Basilio, las enfermedades del jígaro o hígado se originan cuando este órgano “*se carga*” por el consumo excesivo de algunos alimentos o de licor, “*cuando hay mucha fuerza de sangre*”, se manifiesta por “*empachamiento*” o hinchazón del estómago, sabor amargo y mal aliento, ojos rojos, rabia, acidez, somnolencia, lengua morada o amarilla y descamación de las yemas de los dedos en manos y pies, puede complicarse con vómitos de bilis muy amarga. Cuando hace mucho sol las personas con enfermedades del jígaro o hígado pueden presentar “*tontina*” o mareo, “*ven estrellitas*” y sienten dolor de cabeza; se afirma además que con este padecimiento son más comunes los “*paños*” en la piel. En el páramo Rabanal se piensa que cuando hay mucho calor las enfermedades del hígado son más comunes en los adul-



tos, las que son causadas por el excesivo consumo de licor y de alimentos grasos; se manifiestan por sensación de “asco” y de “inflamación del estómago”. Para estas comunidades campesinas la bilis es una enfermedad en la que el hígado se “llena de bilis”, el cual a su vez es un líquido amarillo que en exceso causa vómito amarillo y sabor amargo en la boca; esta entidad está asociada a enfermedades del hígado y al consumo excesivo de licor, huevos y grasas. La persona afectada siente más calor en el cuerpo; para su tratamiento se utilizan plantas de sabor amargo como las hojas de ajeno en infusión, o también las hojas de saúco. En Palenque San Basilio se describe un padecimiento conocido como “padrejón” o bilis, el que se caracteriza por vómito verde, mareo y en ocasiones desmayos, situación que ocurre en personas que toman mucho licor y no consumen los alimentos suficientes. Entre los afrocolombianos de Nuquí se describe la bilis como una sustancia amarga y verdosa que es vomitada por algunas personas tras la ingesta de licor o de ciertos alimentos, se piensa que el dulce le empeora; en su tratamiento se acostumbra tomar en las mañanas la decocción de hojas de saúco amargo con el raspado de la semilla del cedrón y con zumo de limón. Por otra parte la cólera es un padecimiento que para los nuquiseños proviene del hígado y que puede ser contagioso, ocurre porque la persona tienen mucha “cólera”, esta se revienta y se “riega” por todo el cuerpo, dando un tinte amarillo a la piel y a la orina; para su tratamiento se utiliza la raíz del sauco de castilla y zumo de limón. En Nuquí se describe además la irritación, entidad que puede aparecer tanto en niños como en adultos, afectando el bazo y el hígado; ocurre en personas que consumen mucha grasa, bebidas fuertes o cuando toman demasiada agua, que se va al hígado y lo hace crecer más de lo normal, ocasionando a veces hidropesía. Con esta enfermedad la sangre se debilita o es “poquita”, relacionado esto con el tinte amarillo que toman los ojos; se manifiesta por excesiva sed, sensación de frío y fiebre similar al paludismo, se piensa que cuando se tiene el hígado inflamado, la malaria o paludismo puede “escondarse” detrás de este órgano, volviéndose resistente. Para su tratamiento se utilizan emplastos y baños con plantas medicinales de carácter fresco, con secretos, así como evitando el consumo de dulces y grasas. En el Pacífico vallecaucano las afecciones del hígado y el bazo se manifiestan por agrieras, dolor de estómago, vómito seco o bilioso, dolor de cabeza, mareo e indigestión; su causa se atribuye a un humor bilioso que se hace dañino por una alimentación excesiva, su tratamiento se realiza con plantas amargas y purgantes (Zuluaga 2003).

Entre los upichía (matapí) se describen tres padecimientos hepáticos, como son panaji jenakó o hígado que se inflama, riwapatako o cálculos en hígado y panaji makarakajo o hígado que se seca. Panaji jenakó o hígado que se inflama es una dolencia causada por el consumo excesivo de grasas animales o por comer frutos en épocas prohibidas, por ingerir además muchos alimentos de sabor amargo o por tomar agua de pozos con aguas quietas; también por dueños sobrenaturales

como jarechina, laya ana o keramua. Sucede también después del yuruparí, o en el hombre cuando la mujer está en el posparto, durante la menstruación, por relaciones sexuales un día antes del período menstrual o un día después, lo último solo ocurre en algunas mujeres; estas situaciones producen un calor que es absorbido por el hígado y que produce la enfermedad. La persona presenta palidez, ojos amarillos, desánimo, estreñimiento, siente mucho líquido en el cuerpo, en el abdomen y a veces en la espalda; la orina se torna roja o muy amarilla o arde al orinar. Se puede tener diarrea en ocasiones, sentir cansancio, con náuseas y mareo; la enfermedad puede llegar a ocasionar dificultad para respirar. El tratamiento se hace con una sola planta, con jemma aichojola o curarina, sea con las hojas, las raíces o con la corteza, según sea indicado al lawichuráru o médico ancestral en su meditación; la prevención se hace con baños de raíces una vez termina el tratamiento, los que se realizan una vez por mes durante tres meses. Íriwapatako o cálculos en hígado sucede por el exceso de sal en los líquidos del cuerpo, lo que se transforma en cálculos; la causa de esta enfermedad reside en el consumo desordenado de alimentos, por ejemplo cuando las personas ingieren frutos biches. Alimentos como el tukupi son considerados muy fuertes y relacionados con este padecimiento; de igual forma el consumo de piriyé o aguacate combinado con ají puede producir esta enfermedad, porque esta mezcla tiene una energía que la causa. La persona siente dolor de espalda, cólico en la parte baja del abdomen, similar al dolor de la apendicitis, dolor de cintura, mareo y vómito verdoso; la piel se torna pálida, se siente debilidad y cansancio con facilidad; la orina se oscurece y se ve sucia. El tratamiento se hace con jemma aichojola o curarina, guaruná o cañagria, yuiné u ortiga, kampape o bejuco que tiene tubérculos, con hojas de piriyé o aguacate; se hace restricción de alimentos por el lawichuráru o médico ancestral. La prevención se realiza aplicando pintura vegetal lana y tomando tres veces por mes un líquido conjurado con hojas de piriyé o aguacate. Panaji makarakajo o hígado que se seca es una entidad más frecuente en mujeres, debido a que ellas preparan pupuchí con almidón o con semillas de lumá o guacuri, que tienen la energía de esta enfermedad. Este malestar puede originarse cuando esta preparación se pega del tiesto, luego de lo cual la mujer no puede volver a cocinarle, porque puede contraer la enfermedad. Esa dolencia es causada además por chamuscar animales, por lo que se acostumbra quitarles la piel con agua caliente; también ocurre en mujeres estériles o que no tienen menstruación. Con esta enfermedad la persona siente desánimo, las mujeres presentan sed excesiva, no tienen buena digestión, tienen estreñimiento, sueño y falta de concentración; con estas perturbaciones se afecta todo el organismo, a la persona se le “*seca el resto del cuerpo*”, se le van “*secando la saliva y los ojos*”, la boca se torna pálida. Las mujeres también pierden los deseos sexuales, porque se secan también los genitales; la orina igualmente disminuye. El tratamiento se realiza con guaruná o cañagria, pilurú o bejuco de agua, kuwayopa, que son enredaderas rojas, todo esto acompañado de conjuros

del lawichu´ra´aru; la prevención se realiza con mambe, con el zumo de la hoja de liichi o tabaco en baños, o con pintura vegetal lana; también con baños de otras hierbas.

Los upichía (matapí) describen cuatro enfermedades asociadas a ina penne o páncreas, como son ina penne makarakajo o páncreas que se seca por alimentos, ina penne jenaka o inflamación del páncreas, ina penne ´ra kotako o páncreas que se afloja y jiwá pemi o páncreas que tiene piedritas o cálculos que deja heridas. Ina penne makarakajo o páncreas que se seca por alimentos es una enfermedad causada por levantar peso excesivo, las mujeres upichía (matapí) sufren más frecuentemente de este malestar por ser quienes más cargan; durante la menopausia deben reducir el peso que sobrellevan porque esto seca a ina penne o páncreas. También el páncreas se puede secar por iwa kajiwa o paludismo, por tos continua, por excesos de lanaje o bilis, por el consumo de vísceras durante la infancia, o por exceso de jiwí o sal vegetal; además por las palmas tepani, pupé o bacaba, pujupe o milpesillo, maziri o milpesillo, galu´lú o milpesillo, que contienen una sal aún más fuerte que la de jiwí y cuyo exceso afecta la digestión de los alimentos, vuelve las materias fecales duras y seca el páncreas. También puede ocurrir porque la madre consume muchas semillas de las palmas mencionadas o la sal que estas producen, así como por cargar mucho peso; en algunos niños sucede por caídas o golpes. La persona que tiene esta enfermedad siente dolor de espalda, es un dolor interno “*como si tuviera un tumor adentro*”, se inflaman los testículos, la vejiga y en ocasiones todo el abdomen; en los niños se manifiesta por “*descuaje*”, presentando diarrea permanente y desnutrición. Se siente además “*una rasquiña adentro*” por la parte baja de la espalda, lo que es considerado síntoma de páncreas seco. El tratamiento se realiza con jiriyu o mamita que tiene frutos rojos pequeños, con manikuera, y en niños se trata promoviendo la lactancia materna; se previene con la protección del lawichu´ra´aru. Ina penne jenaka o inflamación del páncreas es una afección causada por el consumo excesivo de limones u otros alimentos de sabor ácido intenso, y por comer algunos peces demasiado gordos, pues su grasa tiene la energía de esta enfermedad. La persona con este padecimiento siente distensión, plenitud, dolor al orinar, al hombre se le pueden inflamar los testículos, mientras que las mujeres sienten fiebre y dolor en amané u ovarios. Se presentan además cólicos similares a la apendicitis, dolor que puede hacer que a la persona “*se le vayan las luces*”, quedando todo oscuro; a veces puede causar dolor en la cadera, además de deseos de defecar con dolor, pero sin lograr hacerlo. El tratamiento se realiza con el bejuco de agua pilurú pana, guaruná o cañagria; la prevención o protección se hace con micho´o y con la pintura vegetal lana. Ina penne ´ra kotako o páncreas que se afloja es un padecimiento que ocurre en personas que suben de peso rápidamente, lo que puede “*derretir*” rápidamente el páncreas; también puede ocurrir en épocas de yuruparí y cuando se consumen frutos rasquiñosos como porola o lulo, mahuiru o piña, jirí o yugo y jepela o yuguillo. Puede ser causada además por tomar agua bajo los salados, agua

salada que derrite rápidamente el páncreas, ya que este órgano “*es enemigo de la sal*”. La persona siente dolor permanente al interior de la cintura y la cadera, puede haber dolor en los testículos y en las mujeres dolor en amañé u ovarios; cuando el páncreas se derrite no causa fiebre, pero sí un dolor irresistible. Esta enfermedad comúnmente es mortal, por lo que no tiene tratamiento, se puede prevenir con la pintura vegetal lana y con la corteza de tumma. Jiwá pemi o páncreas que tiene piedritas o cálculos y deja heridas, es una enfermedad causada por matar jiñewi o lobos, apatumé o nutrias, piyutena o boas. Las personas los matan porque invaden cultivos; cuando lo hacen y no se lavan las manos, la grasa de estos animales al consumirla produce llagas en el páncreas. También puede ser consecuencia tirar piedras a estos animales. Con esta enfermedad se siente cansancio y dolor en iná jalamare o zona lumbar. El tratamiento se realiza con corteza de yamu o achapo, con manikuera y con agua; la prevención se realiza con mambe y baños similares a los que se acostumbra en luna llena, a diferencia que en este caso se hacen en cualquier época.

Desarreglos digestivos

Los afrodescendientes consideran que la diarrea en infantes puede ser manifestación de enfermedades como el sereno y la lombriz; el sereno es una entidad que afecta a los niños y niñas durante sus primeros meses de vida, ocurre cuando son expuestos al sereno, es decir, a corrientes de aire frío, a lluvias o a la noche, también puede ser transmitida a los lactantes por personas que han estado recientemente a la intemperie recibiendo el frío nocturno; puede ser causada además por el consumo materno de banano maduro. Cuando las madres salen y son invadidas por el sereno, acostumbran antes de cargar y amamantar los niños, calentarse los brazos y los senos acercándose una vela prendida; antiguamente todas las personas que ingresaban en la noche a una casa donde hubiera un bebé, debían antes calentarse con velas. En Palenque San Basilio se considera que el exponer los bebés al sereno les puede producir diarrea verdosa, al igual que dejar a la intemperie sus pañales; al ser una enfermedad relacionada con frío, se trata con plantas calientes como la mejorana y la manzanilla. Los afrocolombianos del río Anchicayá en el Valle del Cauca describen que la lengua del niño con sereno se torna blanca, crece su abdomen, permanece ahíto y frío, las deposiciones son espumosas, verdes o negruzcas; se trata con tomas de plantas calientes (Zuluaga 2003). Para los nuquiseños, la lombriz es un padecimiento de niños, que se manifiesta por dolor abdominal, apariencia vidriosa de los ojos, chirreo de dientes, vómito y diarrea; en los adultos se manifiesta por escupidera. En algunas personas la lombriz puede producir convulsiones, las que se prefiere sean tratadas con secreto; con las convulsiones suele presentarse fiebre antecedida de frío. La lombriz puede ser tratada mediante “*sobijos*” preparados con hojas de hierbabuena “*apa-*

gadas” o en infusión, aplicados de arriba abajo y detrás de los oídos, algunas personas utilizan este preparado soplándolo desde su boca a la coronilla del enfermo. Las personas que han sido curadas con un secreto eficaz se dice nunca más vuelven a ser afectadas por la lombriz, y en caso de recaer, no tendrán una buena respuesta ante el tratamiento con plantas. En caso de convulsiones, se acostumbra soplar por la coronilla y friccionar el cuerpo con el zumo del ajo, yerbabuena y potra, hasta que la persona recupere la conciencia, posteriormente se utiliza un purgante. Si no se consigue la potra, se toma el ajo y se mezcla con zumo de limón, vinagre y orines de otra persona, para las mujeres se utilizan orines de hombre y viceversa. También se emplea en estos casos la cañagria, la hoja del limón pajarito cocinada en “*baños de canoa*” tibios, como también la raíz del limoncillo en baños. En Palenque San Basilio se piensa que la lombriz proviene de los alimentos dulces y se manifiesta principalmente con diarrea y chasquido de los dientes, puede producir “*ataques de lombriz*” en los que los infantes “*blanquean*” los ojos, condición que se trata con baños y tomas de raíces de verbena.

En el páramo Rabanal se describen tres enfermedades que cursan con diarrea y que suceden principalmente durante la infancia, entre estas el sereno, la lombriz y el descuaje. El sereno es un padecimiento causado por exponer el cuerpo de los recién nacidos al viento frío del ambiente, se manifiesta por diarrea. En su tratamiento se emplea, “*para sacar el frío*”, la decocción en leche de plantas calientes como menta, manzanilla, yerbabuena y poleo; también es costumbre dar al bebé afectado una changua preparada con ajo, cilantro, cebolla y leche, en otros casos se le cubre con cuero de oveja negra y con otras cobijas. En el páramo Rabanal se considera que la lombriz afecta a los infantes principalmente y se manifiesta por diarrea, vómito, inapetencia, fiebre, rechinar de dientes y algunos niños se muerden la lengua; para su tratamiento se da de comer en ayunas una changua preparada con ajo, también es costumbre emplear el zumo de las hojas del paico y tres cogollos de yerbabuena. Para prevenir el vómito y el ascenso de lombrices asociado a la ingestión de estos remedios, se acostumbra colocar un collar elaborado con dientes de ajo. Para los habitantes de Cota, Cundinamarca el rebote de lombriz se manifiesta por inapetencia, pérdida de peso, distensión y dolor abdominal, diarrea o estreñimiento, insomnio, chasquido de los dientes en la noche y rasquiña anal; para su tratamiento se emplean diferentes plantas medicinales (Zuluaga 1995). El descuaje para los campesinos del páramo Rabanal, es una situación que afecta los niños cuando se caen o golpean y se les “*cae el cuajo*”; es frecuente alrededor del primer año de vida, cuando se está comenzando a caminar. Esta enfermedad se asocia con frío, a pesar de ser atribuida a factores mecánicos; se manifiesta por ojos vidriosos, vómito, diarrea, dolor de cabeza e inapetencia. Para identificar si un niño tiene descuaje, se debe palpar el abdomen hacia arriba, esperando encontrar un sonido similar al de una bolsa con agua; otra técnica empleada es comparar la longitud de

ambos pies sobre un plato, siendo indicativo de descuaje la asimetría de ambos pies. Además de identificar si se trata de esta enfermedad, se debe ubicar el cuajo para luego volverlo a su posición original mediante “*sobadas*”; que se aplican sosteniendo el bebé por los pies y realizando masajes en el abdomen que buscan “*reubicar el cuajo*”, el cual una vez está en posición, debe ser sujetado con un pañal ajustado. En el tratamiento de esta entidad se emplea además una planta llamada contrarrotura, aplicada tibia sobre el abdomen de los niños descuajados; esta planta “*les cura el cuajo, les coge su posición más firme*”. Se dice que si los descuajes no se tratan oportunamente, el cuajo puede convertirse en tierra, situación que en las mujeres se concentra en la matriz o útero y provoca vómito; para su tratamiento se utiliza en cataplasmas la suelda-consuelda, la ruda, o una pomada conocida como “*trementina carare*” para “*sacar el frío*”. En San Agustín, Huila se piensa que el descuaje es causado por una “*torcedura*” o “*quiebre*” del intestino y que afecta espontáneamente o tras una caída a los infantes, su tratamiento lo realizan solo conocedores de técnicas manuales específicas practicadas sobre el abdomen del afectado (Amaya y Zuluaga 1989).

Entre los nuquiseños se conciben además otros trastornos digestivos, como son el empacho, el crudillo y la circa. El empacho es una enfermedad que sucede principalmente durante la niñez, cuando la madre da a luz con “*el estómago sucio*” o cuando consume algunos alimentos en el posparto, como frutos de árbol del pan y banano maduro; se manifiesta por dolor abdominal. Para “*sacar el empacho o sereno*” se utiliza la pacunga en combinación con descansel, blero y galve, se adiciona un poco de aceite y se unta sobre la piel del afectado. Se usa también la decocción de hojas de pacunga con blero como purgante, preparación con la que se soba el abdomen en forma de cruz y se da de tomar una cucharadita de magnesía; este remedio hace que los niños expulsen heces fétidas de color entre verde y blanco. En la medicina afrocolombiana practicada en el río Anchicayá, Valle del Cauca se piensa que el empacho se manifiesta por heces amarillas en forma de hilachas o viruta, se puede acompañar de fiebre y tos, su tratamiento se realiza con plantas (Zuluaga 2003). El crudillo es común en niños y se manifiesta por la no aceptación de la leche materna o de otros alimentos, presentando frecuentemente vómito luego de la ingesta; en Nuquí piensa que es causado porque el alimento no se “*cocina*” adecuadamente en el estómago. Para su tratamiento los curanderos de la región dan de tomar la decocción de yerbabuena, canela, corteza de guayaba roja y palma de coco. La circa es una enfermedad causada por el ascenso de aire, que “*en vez de bajar sube*”; se manifiesta por vómito, inapetencia y puede ahogar la persona; los nuquiseños la consideran una enfermedad de carácter caliente por “*exceso de fuego*”, se trata con plantas medicinales, oraciones o secretos y sobijos que buscan descender el aire; la curación ocurre cuando la persona logra eructar.

Anomalías urinarias

En el páramo Rabanal las enfermedades de los riñones se piensa afectan principalmente a los adultos, son causadas por el exceso de trabajo, por caminar mucho o por cargar objetos muy pesados; se asocian con calor y se manifiesta por dolor en la cintura, orina muy amarilla y cansancio. En su tratamiento se emplean plantas de carácter fresco, como son el diente de león y cola de caballo, ambas consideradas frescas por encontrarse cerca del agua; también se emplea el llantén y la palitaria, y otras clasificadas como plantas frescas. Para los palenqueros las enfermedades de los riñones son producidas por “*inflamación*” o “*irritación*”, condiciones en las que se acumula “*un aire muy caliente*”, se manifiesta por ardor con la micción y orina turbia, se trata con plantas frescas que generalmente habitan en lugares inundables. En Nuquí, Chocó la debilidad en los riñones es causada por realizar esfuerzos excesivos, situación que puede favorecer la aparición de cálculos o infecciones urinarias. Como enfermedades de los riñones los afrocolombianos del río Anchicayá, identifican el dolor en la región lumbar o en la cintura, sin que necesariamente se acompañe de cambios en el hábito urinario (Zuluaga 2003). Entre los upichía (matapí) de la Amazonia se describen cuatro padecimientos relacionados con el riñón como son ´riwapatako o cálculos en ina lawa o riñón, ina lawa makarako o riñón que se seca, ina lawa jenakó o riñón que se inflama e ina lawa ´ra kotako o riñón se afloja; además de tres enfermedades asociadas con la inadecuada expulsión de orina, entre estas wereji epokó o problemas de próstata, werejí itakó o dificultad para orinar y kawirina ñerejí lejí o ardor para orinar. ´riwapatako o cálculos en ina lawa o riñón es causada por concentración del líquido en el cuerpo, cuando este se hace más espeso y no circula bien por el riñón, produce cálculos; en esta enfermedad el riñón absorbe el líquido sin que circule bien. Murupeji es el nombre que reciben las piedritas que se forman en ina lawa o riñón, las cuales causan dolor de espalda, dificultad para orinar, mal genio o mal humor, la enfermedad hace perder el contacto con las personas, provocando su distanciamiento pues prefieren no hablar. El tratamiento se realiza con una cortadera llamada piñe, con pilurú o bejuco de agua, o con manikuera. La prevención se hace con micho´o en tomas, que es un bejuco con un líquido rojo que se toma, hace orinar y “*purga el riñón*”. Ina lawa makarako o riñón que se seca es una enfermedad que se origina en personas que acostumbran alimentos asados, por lo que no es recomendable comer plátano asado frecuentemente; lo mismo sucede con ña´aku o ñame, ke´erú o yota y mahuiru o piña asada. Esta enfermedad puede ser producida también por orinar en salados o en otros sitios donde hay dueños de animales, o porque algunas mariposas lamen la orina de la persona; en estos lugares llegan además punjí o corcunchas, mapaná o abejas, jaina o avispa, mané o congas, animales que cuando lamen los orines emiten una energía que seca el riñón. La persona con esta enfermedad siente dolor de cintura,

dificultad para orinar, cansancio, mal genio, la orina se torna turbia, roja y sale sucia, con aspecto de tierra. El tratamiento se realiza con pilurú o bejuco de agua, guaruná o cañagria; la prevención se hace con michó o en tomas. Ina lawa jenakó o riñón que se inflama es una dolencia causada por el consumo de algunos alimentos en momentos en que tienen mala energía; puede ser producida también por dueños de los animales como cha'chari o ancestro de jemana o dantas, o de kapará o mico churuco, jimú u o mono cotudo y de peces con agallas como kuriri o pintadillo, jiñañá o barbudo, tupí o picalón y jemirí o misingo. La persona con esta enfermedad presenta inflamación, se siente pleno como si estuviera lleno de aire, presenta cansancio, somnolencia, mareo y dolor en el cuerpo como si hubiera sido golpeado; orina más abundantemente y con frecuencia. El tratamiento se realiza con el bejuco de agua pilurú y con guaruná o cañagria; puede prevenirse con michó o en tomas. Ina lawa ́ra kotako o riñón que se afloja sucede cuando el riñón se inflama y queda “*flojo, como podrido*”; esta enfermedad, que es poco común, es causada por kamarari lekare o energía del rayo, o por inauké yawichá o espíritus enviados por brujos. La persona generalmente muere, previamente siente dolor de espalda, dolor en los testículos y desesperación; la enfermedad a veces puede ocasionar imposibilidad para orinar. En el tratamiento el lawichu ́ra ́aru reconoce previamente la posibilidad de curar o no; se puede prevenir con la protección del médico ancestral cada luna llena. Wereji epokó o problemas de próstata son causados por dueños naturales, por quemar en sitios donde no se puede hacer hogueras, como en jarepelaje o sabanas, cananguchales y salados; también es producida por el consumo de frutos rasquiñosos como porola o lulo, mahuiru o piña y kana o caña, estos no se pueden comer cuando le cambia la voz a la persona en la adolescencia, ni tampoco se deben consumir en época de yuruparí. La enfermedad también puede ser producida por tapar nidos de hormigas o grillos que viven de forma subterránea, o por el excesivo consumo de ají. La persona con este padecimiento siente ardor y calor en el cuerpo, y dificultad para orinar. El tratamiento se realiza con guaruná o cañagria y con piñe o cortadera; la prevención se realiza con pintura lana, y con el bejuco michó o. Werejítakó o dificultad para orinar es causada por la energía del sol y por la excesiva exposición a este, lo que ocurre más en agosto; también puede ser producida por el consumo de grasas animales, pues estas tienen la energía que genera esta enfermedad. También puede surgir de orinar en lugares de origen o en los salados; en algunos casos puede ocurrir por herencia; la persona con esta enfermedad siente dificultad para orinar. El tratamiento se realiza con agua, akaropi y hojas de piriyé o aguacate; la prevención se realiza con pintura vegetal lana y con mambe. Kawirina ñerejé lejé o ardor para orinar se origina con el consumo de semillas provenientes de marepé, también la mujer puede contagiar esta enfermedad al hombre, si este tiene relaciones con ella durante la menstruación; algunos lagos y palmas como wejírí o marija tienen la energía de esta enfermedad. La persona siente ardor o rasquiña para orinar. El



tratamiento se realiza con cogollos de tres plantas, de kuna o barbasco, kunapi y kaachi o yuca; la prevención se logra con la protección general de la tribu por el lawichu'ra'aru o médico ancestral.

Indisposiciones reproductivas

La medicina tradicional upichía (matapí) describe la entidad conocida como pupuchina o karate en los genitales que da rasquiña, la cual es causada por dueños sobrenaturales como jarechina y laya ana, por tal motivo cuando se quema la chagra las personas no se deben sentar sobre cualquier madera, porque allí pueden yacer estos seres inmateriales; de igual forma, en lugares donde se caza y hay sangre no es aconsejable sentarse, tampoco en la orilla de los salados o en cananguchales, ni tampoco sobre senderos por donde transitan animales o donde ellos comen. Las personas con esta enfermedad sienten rasquiña, adormecimiento y quemazón en la parte afectada. El tratamiento se realiza con jiya waraké, que es una resina color café o negro que sale cuando se queman algunos leños, además con je weru u ojo de pescado y con cáscara de plátano; la prevención se realiza con la protección general de la tribu. Pujú o hernia es una entidad que indirectamente puede afectar los órganos de la reproducción, en ocasiones es causada por maldades de otras personas, esto al atravesar caminos alrededor de la chagra o de la maloka, en los que la gente tiene guardias construidas con varitas, que al ser rotas causan pujú o hernias. La enfermedad puede ser transmitida por animales, como jemana o dantas y keraana o venados rojos; también por cargar exceso de peso a la espalda, pero no al hombro; ocurre también cuando los jóvenes tienen de nueve a once años y comen acostados. Se manifiesta por aumento de tamaño de los testículos, además de dolor y fiebre si se inflama. El tratamiento se realiza con yuiné u ortiga, con el bejuco de agua pilurú pana, con cogollos de yukurupi o guamo y con musgos llamados muku muku; la prevención se hace con pintura negra lana y con la protección general de la tribu por el médico ancestral. También son descritos tres padecimientos mamarios por este grupo amazónico, entre los que se menciona pachá kajo o tumores en chuchú o senos, 'rikawiritena o mastitis y 'rimatataku o cuando se seca el pezón. Pachá kajo o tumores en chuchú o senos es una afección causada por una energía que se debe eliminar, pues si no se expulsa se acumula cuando la mujer está lactando y genera enfermedad; este problema de salud se origina al cortar una palma llamada kuparú, la que afecta con una flecha, que si llega a atravesar el seno, puede hacer que esta enfermedad sea incurable. Para su tratamiento el lawichu'ra'aru o médico ancestral acostumbra secar esta energía con el uso de pejarawí y con cogollos de kuna; la prevención se realiza con pintura vegetal lana. La mastitis o 'rikawiritena es una enfermedad causada por quemar semillas de palmas, por el consumo del pecho de aves o micos, por comer hormigas karina y frutos que tienen un polvo que enferma; estas prácticas afectan los

senos de la mujer cuando tiene su primer bebé, llegando en ocasiones a impedir la lactancia. A la mujer que tiene esta enfermedad se le agrietan los pezones, se ulceran, toman una coloración rojiza y se tornan calientes. El tratamiento se hace con lavados de akaru pana y micho'ó; la prevención se hace con mujula o polvo de nido de comején quemado. ´rimatatau o cuando se seca el pezón es una entidad originada por el contacto con elementos secos como cenizas, con las que no deben jugar las niñas; también ocurre por el consumo de sales vegetales como jivi. Esto hace que se sequen los senos y que se agrieten los pezones, impidiendo la lactancia; no tiene tratamiento ni prevención.

Los afrocolombianos de Nuquí, Chocó identifican en su sistema tradicional de salud, cinco padecimientos relacionados con la reproducción, entre estos la liga, el mal de ijada, la debilidad en la matriz, entuertos y sangre loca. La liga es una enfermedad que se considera común en la población, se dice que es causada por el frío que entra al cuerpo, cuando se está mojado durante varias horas e inmediatamente se toman bebidas calientes. Se manifiesta por impotencia o frijidez, para su tratamiento se usan baños de asiento y vahos con plantas calientes; se dice que esta entidad también puede ser causada por hechizos. Según Antón y Pinzón (1998), la liga para los afrocolombianos puede ser causada por exceso de frío al permanecer con ropa húmeda o por diferentes maleficios, se manifiesta por impotencia generalmente masculina, en su tratamiento se utilizan plantas calientes. Entre los nuquiseños, el mal de ijada es una entidad causada por el frío proveniente del consumo de algunas frutas para no quedar en embarazo, se manifiesta por cólicos e incluso desmayos con la menstruación; para su tratamiento se usan plantas calientes, así como se toma durante nueve días chocolate sin dulce, preparado con doce semillas, peladas y molidas. La debilidad en la matriz es atribuida en Nuquí a gestaciones numerosas con intervalos cortos, a cuidados inadecuados durante el parto y a abortos a repetición, los que afectan la circulación en el útero; las mujeres con este padecimiento pueden dar a luz hijos débiles y con alta probabilidad de morir. Se trata con el exudado lechoso de un árbol, el cual es de sabor amargo, mezclado con yodo. Los entuertos son restos placentarios o de sangre que permanecen en el útero o matriz luego del parto, según los habitantes de Nuquí son causados por la entrada de frío durante el parto y se manifiestan por dolor pélvico intenso. Se tratan con baños de asiento preparados con plantas calientes como el jengibre y el totumo biche; para su prevención se acostumbra tomar “*pócimas*” durante el posparto, que consisten en la dilución en agua de ceniza caliente del fogón. La sangre loca es una entidad que para los nuquiseños se manifiesta por periodos menstruales irregulares, causada por “*exceso de fuego*” en el cuerpo y asociada a una “*mala administración de la sangre*”. Las mujeres pueden contraer esta enfermedad por bailar mientras tienen la menstruación; para su tratamiento se utilizan plantas frescas como la santamaría boba. En el Pacífico colombiano la sangre loca o menstruación sin fecha fija de llegada, recibe tratamiento con la infusión de algunas

plantas (Velásquez 1957). En Palenque los hombres evitan tener relaciones sexuales con mujeres con la menstruación, ya que esto puede producir “*pugación*”, en la que se presentan secreciones por el pene (Escalante 1979). Según este autor, en Palenque se describe una enfermedad llamada “*conjuelo*”, la cual ocurre por “*un ratón que crece en el vientre de las mujeres*” y que entra allí al bañarse en el arroyo, puede provocar abortos a repetición, esterilidad y nacimiento de niños con labio leporino; su tratamiento se realiza con plantas medicinales.

Males de la locomoción

En la medicina tradicional upichía (matapí) se describen seis problemas de salud asociados al movimiento de las extremidades, como son: ñepotó kaje o reumatismo, tarapakatajo o artritis, jaru o bolas que salen y duelen mucho, makarako o cuando se secan los brazos, apinaji keiyá o dolor de los huesos y mawa kujyumi o calambre en los muslos. Ñepotó kaje o reumatismo es una dolencia producida por diferentes alteraciones en la sangre de la mujer, quien no puede quemar yucas u otros tubérculos, no debe consumir carnes rojas cuando se siembra por primera vez en la chagra, ni tampoco durante los rituales; tampoco se aconseja el consumo de tupí jiñañá, ke’erú y kapirí, que son peces picalones. También se prohíbe a las mujeres lijar el árbol palosangre o elaborar artesanías con palma zancona. La persona que tiene esta enfermedad siente kewi api nachí o dolor en los huesos y fiebre en ocasiones. El tratamiento de esta entidad se realiza aplicando azotes suaves con yuiné u ortiga, kurerú y con ña’arapá; la prevención se hace con la pintura vegetal lana. Tarapakatajo o artritis es una enfermedad que se origina por exponerse excesivamente al sol, o en las mujeres cuando se bañan muy acaloradas, por el consumo de carnes rojas y por quemar semillas de milpe e itewi o canangucho. Otra causa de esta enfermedad es un espíritu enviado por brujos llamado soirú, el que pasa alrededor de las siete de la noche cantando, no se puede imitar su sonido porque da parálisis en la boca. Es una enfermedad más común en mujeres, se encogen y paralizan los brazos y los dedos; se pueden retorcer los dedos o las muñecas. La aparición de esta enfermedad es súbita, con parálisis de brazos y pies, luego de esto es difícil que la persona recupere nuevamente la movilidad de sus extremidades. El tratamiento de esta enfermedad se puede realizar con pilurú pana y akurú; la prevención se realiza con pintura vegetal lana e itakajo o restricciones en el consumo de alimentos. Jaru o bolas que salen y duelen mucho, es un padecimiento más común en los hombres, se manifiesta por granos en los brazos y en la espalda, que pueden reventarse y muy rara vez producir pus o materia, ocasionan además dolor y ardor. Esta enfermedad es causada por bañarse acalorado y por cargar animales de manera inadecuada, como jemana o dantas y venados, pues su sangre genera estas lesiones en la piel; también se relaciona la aparición de este padeci-

miento con el consumo del almuerzo sin bañarse previamente. El tratamiento se hace con baños realizados durante la luna llena, con la pintura vegetal lana y con la hoja de komina lumaré, que son plantas de cogollo morado; la prevención se hace con pintura vegetal lana. Makarako o cuando se secan los brazos es una afección más común durante la vejez, causada por cargar demasiado peso en la juventud, por quemar semillas de frutos silvestres o cultivados, por quemar árboles sin razón, por el consumo de alimentos asados o preparados a la brasa, en hombres que tienen relaciones sexuales con mujeres con la menstruación y por cargar niños recién nacidos menores de cinco días. La persona siente dolor lento en los huesos, ardor en las yemas de los dedos, hasta secarse los brazos; no tiene tratamiento ni prevención específica. Apinaji keiyá o dolor de los huesos es consecuencia de no preparar los alimentos adecuadamente, por comer más de lo necesario y de manera desordenada, o por no curar bien los alimentos antes de su ingesta; también puede ser originada al quemar o tumbar el árbol palosangre. Se manifiesta por dolores en los huesos que impiden trabajar, más frecuentes en los hombres. El tratamiento se realiza con kurerú y ña'arapá; la prevención se realiza con pintura vegetal lana. Mawa kujyumi o calambre en los muslos es causado por el consumo de jamboy, que es un sapo, especialmente en el parto, posparto, primera menstruación, durante algún tratamiento del lawichu'ra'aru o médico ancestral y después del yuruparí. Produce calambres en los muslos que impiden caminar y nadar, enfermedad que puede secar el miembro y puede llegar a afectar los huesos. Se puede prevenir escuchando los consejos del lawichu'ra'aru y evitando comer jamboy, el que enferma más en marzo y abril, época en las que este anfibio canta.

Problemas de la piel

Desde el pensamiento upichía (matapí) se describen seis afecciones de la piel, como son weperuna o sabañones, karina u hongos de los pies, iporo jí o uñeros, wapejé o nacidos internos en el pie, pacha kajo o nacidos o tumores internos o externos y kupirawi o nacidos internos pequeños incurables. Weperuna o sabañones son lesiones causadas por la energía de la misma persona, ya que por lo general, las infecciones se acumulan en los pies y de allí brotan por momentos; esto también puede adquirirse al caminar por pantanos de los salados, en sitios de hábitat o tránsito de jemana o dantas y de je'eruna o puerco jabalíes, pues ellos tienen un lugar para alimentarse que se debe respetar. Se adquiere además al caminar descalzo sobre heces de jaguares y otros felinos, o sobre desechos de kaachi o yuca, paru o plátano, mahuiru o piña, entre otros alimentos. Los kuajarina o borugos pueden también causar esta enfermedad, pues ellos tienen senderos por los que al caminar orinan, haciendo que estos sitios no se puedan pisar porque causan dicho padecimiento. La persona presenta inflamaciones en los pies cuando lo sabañones son internos, y si son externos salen llagas

y se siente rasquiña; hay descamación de los pies y se pueden afectar las uñas. El tratamiento se realiza con lavados preparados con cogollos de kuna y kunapí, con kejaapala o caldo de kajeru o yuca, y con corteza y cogollos de paya; la prevención de weperuna se realiza con hojas de makuyema y con aceite de teme temé o copaiba. Karina u hongos de los pies es una enfermedad causada por el consumo de karina, que son hormigas cabezonas; también se produce por comer otras hormigas llamadas kojina y ke'juna. El consumo de kapiji o cusumbos puede producir también este padecimiento. Esta enfermedad afecta los dedos de los pies, causa descamación y puede llegar a dificultar la marcha al descamar la planta de los pies; también sucede en niños. El tratamiento se realiza con hojas de pari o yuca dulce, con kunapi y aceite de teme temé o copaiba; la prevención se logra evitando el consumo de los animales mencionados, en especial después del yuruparí o cuando las niñas presentan la primera menstruación. Iporo jí o uñeros es una entidad causada por el consumo de iporo jí o cangrejos, de algunos peces como jiwá pemi, kaminá o simí y yuchi o capaz. La persona presenta afectación de las uñas, se destruyen y se secan o retuercen los dedos. El tratamiento se realiza con corteza de paya, con aceite del árbol kuna'a, sin embargo este puede provocar bastante ardor con la aplicación; la prevención se hace con la restricción en el consumo de los alimentos mencionados y siguiendo el consejo del lawichu'ra'aru o médico tradicional. Wapejí o nacidos internos en el pie son lesiones producidas al pisar alrededor de los salados, de los caños, donde se alimentan los animales o donde hay wapejí jñekana o “*pedra encendedora*”; su calor afecta más a los adultos, pues ellos circulan más por los lugares donde se encuentra. Se manifiesta por tumores internos que no se inflaman mucho y no producen materia, pero que no se resuelven fácilmente y pueden ser peligrosos ya que tienden secar los pies. El tratamiento se realiza con jñá wapá, planta que pertenece al mundo acuático; también se emplea ña'arapá, kurerú y yuiné u ortiga, además de bejucos de agua como pilurú. Pacha kajo o nacidos o tumores internos o externos se origina por el consumo de je'erú o puerco jabalí mukiado o ahumado, solo se puede consumir ahumado tres días después de preparado; también puede ser causada por el consumo de carne de kalapichi o mico maicero y de armadillo, que cuando no ocasionan esta enfermedad, pueden provocar mordeduras por serpiente, ataques avisados por sonidos emitidos por estos reptiles con la cola. Pacha kajo también puede ser adquirida al sentarse en sitios donde se encuentran dueños naturales, como dueños de animales y kuañá o patasola, lugares que generalmente permanecen secos con un solo árbol que crece en el medio. También se puede originar esta enfermedad al tumbar palmas como kumare o coco, we jirí o marija y zancona, ya que estas son armas de jarechina, laya ana, cha'chari o ancestro de jemana o dantas y wa'piru o ancestro de je'eruna o puerco jabalíes. La persona presenta inflamaciones que aparecen de manera instantánea, comienzan en un solo día y producen dolor, materia o pus, fiebre, kewi api nachí o dolor en los huesos y naku karakaji o esca-

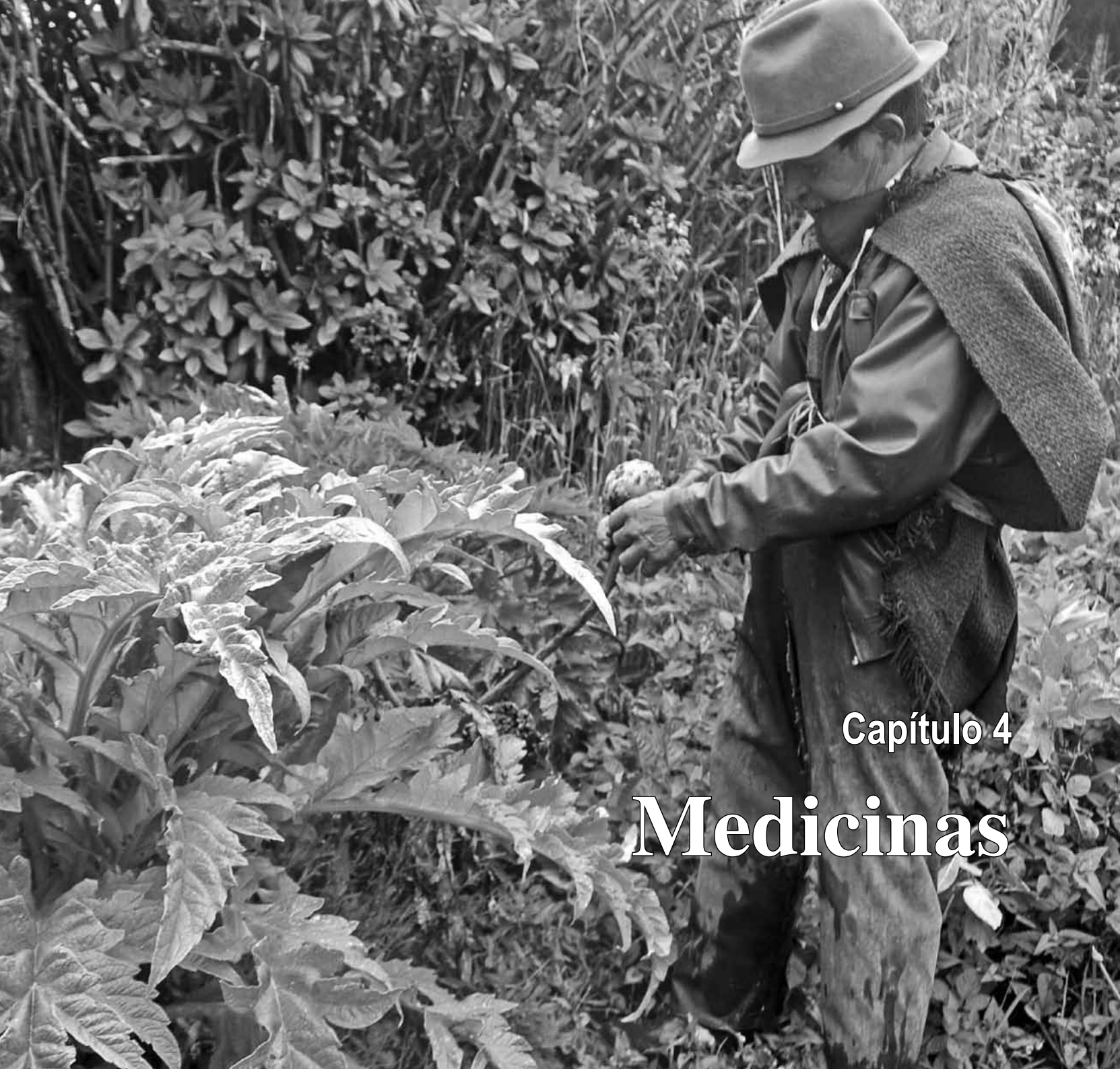
lofrío. Para el tratamiento de estas enfermedades el lawichu´ra´aru o médico ancestral emplea jewá apá, kurerú y yuiné u ortiga; si no se cura con estas plantas se espera a que madure para extraerlo. Se considera que hay que curar muy bien esta enfermedad para que no seque la pierna y para evitar que quede crónicamente lesionada la parte afectada. La prevención de esta enfermedad se hace con la pintura vegetal lana y con luyari, protección realizada con mambe; se recomienda además la restricción de los alimentos mencionados. Kupirawi o nacidos internos pequeños incurables, son consecuencia del consumo de pescados y sardinas de quebradones, en especial je mirí, kupirawi pemi, uhlé, kuajyulá y wawi o botello; afecta más a los niños, por lo que cuando cumplen siete años se les prohíbe comer estos peces. Esta enfermedad produce nacidos similares a los orzuelos, que son levemente dolorosos y no causan fiebre, pero pueden hacer perder la resistencia de los muslos, disminuyendo la fuerza al caminar; cuando estas lesiones se revientan y se halan, salen en forma de hilo, el que tras su extracción deja una pequeña úlcera en la que no se produce materia. El tratamiento se realiza con yuiné u ortiga, se madura con wayú o ceniza y restricción de alimentos.

Animales y plantas que enferman

Entre los afrocolombianos de Nuquí, Chocó se describen mordeduras por serpientes como la mapaná equis, la verrugosa, la dormilona, entre otras; animales que se piensa consumen ciertas plantas para fortalecerse y cambiar cada mes su veneno, localmente estos reptiles se relacionan con el diablo. En su tratamiento los nuquiseños usan plantas generalmente calientes y de sabor amargo, pues el veneno de la culebra se concibe como frío; entre las plantas usadas se incluyen las diferentes clases del bejuco zaragoza, las hojas del guaco morado, las hojas de sangre de cristo, palito equis, entre otras más. Para la mordedura por serpiente verrugosa se utilizan varias especies comúnmente llamadas hierba de la verrugosa, plantas que tienen en común la textura rugosa de sus hojas afín a la piel de la serpiente. En su tratamiento los curanderos de Nuquí emplean algunas plantas que tienen el envés de la hoja de color rojo, así como una planta llamada resucitadora, la que es usada por una serpiente luego de ser atacada por otro anfibio similar, remedio vegetal que para ser observado, precisa perseguir el ofidio herido hasta que consuma la planta para curarse. Algunos curanderos en Nuquí pueden predecir en sueños si una persona mordida por serpiente sobrevivirá o no, aviso atribuido a su comunicación con las ánimas, espíritus que en algunas ocasiones dicen además al curandero a quienes no puede curar; quien si desobedece puede enfermar o perder un familiar. Las plantas que se usan para el tratamiento de esta entidad pueden ocultarse y no dejarse ver si la persona no ha de salvarse, explican que cuando esto ocurre se va al monte por estas plantas y “*el tiempo se cierra*”, la lluvia y la oscuridad en el bosque impiden encontrar

estos remedios. Las plantas utilizadas en el tratamiento de los accidentes ofídicos se piensa en Nuquí no pueden ser recolectadas por mujeres durante la menstruación, pues se dice que esto les puede disminuir su eficacia o “*tramar al picado*”. Tanto los afrodescendientes de Nuquí como los palenqueros, consideran que el veneno de la serpiente es de carácter frío, por lo que las plantas utilizadas en el tratamiento del ofidismo generalmente son calientes, además de ser muy amargas. Algunos curanderos de mordeduras por serpientes en Palenque San Basilio, tienen la capacidad de prever en sueños la gravedad de quien les consulta y los remedios a utilizar; se narra la historia de uno de estos especialistas, quien tenía la habilidad de curar accidentes ofídicos tan solo pidiendo a los enfermos que se colocaran una abarca de su propiedad. Entre los afrochocoanos se considera que la mordedura por una serpiente venenosa puede ser fortuita o ser ocasionada por alguien que “*pone*” este animal en la casa o camino del atacado, su tratamiento se basa en el uso de plantas en tomas y baños, así como de oraciones y otras prácticas mágicas (Antón y Pinzón 1998). En el Pacífico caucano los afrodescendientes acostumbran tener preparadas “*botellas balsámicas o curadas*” para atender personas mordidas por serpiente o con sus complicaciones (Rodríguez 2006).

Para los nuquiseños el bejuco es una enfermedad producida por tener cercanía con una liana que crece en el monte, o con una mosca que se haya posado sobre esta enredadera; esta enfermedad es transmitida por el bejuco de forma similar a cómo se transfiere el mal de ojo. Se manifiesta por heridas que “*lloran agua*” y que son de difícil curación. En su tratamiento se emplea la desbaratadora blanca, molida y echa el polvo para aplicar sobre las heridas; también se emplea la semilla del marañón y el sanalotodo. Los awá consideran que la *enfermedad por caspe* es un padecimiento causado por el contacto con un árbol llamado caspe, que se piensa puede “*ojeear*” las personas sea por tocarlo, por pasar cerca o por el humo que produce al quemarlo, se manifiesta por enrojecimiento en la piel, granos pequeños, rasquiña intensa, dolor y fiebre; para evitar la transmisión de esta enfermedad se acostumbra escupir el árbol o decirle “*compadre caspe*” al pasar lejos de él, para su tratamiento se aplican pringues con hojas de guabo, tabaco, sal, maíz quemado y aguardiente (Narvárez 1994). Entre los awá, según este autor, se considera que el guamuco puede causar una enfermedad al “*ojeear*” las personas que caminan tarde en la noche o por una quebrada, se caracteriza por diarrea y vómito ambos de color verde y espumosos, dolor de estómago muy fuerte, calambres y piel verduzca; para su tratamiento se utiliza un trozo de la hoja de guamuco con ajo en baños. (Narvárez 1994).



Capítulo 4

Medicinas

Resultado de un proceso cultural rico y complejo, las comunidades locales construyen respuestas a sus condiciones de enfermedad o padecimiento. La configuración de sistemas médicos locales implica la conjugación de diferentes aspectos, todos ellos asociados a los saberes tradicionales, a las prácticas propias y por supuesto, al cumplimiento de normas sociales. La medicina tradicional implica prácticas muy sofisticadas que se asocian con el uso de las plantas, la transmisión del conocimiento, el desarrollo de tratamientos específicos y diferenciados, el manejo de habilidades manuales y el conocimiento profundo del territorio. Este capítulo presenta una descripción de algunos de estos aspectos, resaltando el lugar de importancia que tienen en la constitución de sistemas médicos locales, y de prácticas autónomas de gestión del territorio.

Medicina ancestral y por palabras

Sobre el origen de la medicina tradicional del pueblo upichía (matapí), se dice que este ocurrió el día en que los karipulakena o creadores distribuyeron “*el manejo del mundo*”, momento en el que repartieron los saberes que componen la medicina, los dueños sobrenaturales, los dueños naturales, el mundo de la selva, el mundo subterráneo y el mundo acuático. Posteriormente hubo otra repartición en la que cada tribu creó su nombre, sus costumbres y su dialecto. En la historia upichía (matapí) se menciona la sucesión de tres mundos, quienes habitaban el primero empleaban un lenguaje que llegaba a tener poder y a hablar con los animales; en el segundo mundo hubo menor poder y menor capacidad de comunicarse con la fauna; en este, el tercer mundo, solo el médico ancestral dialoga con los animales a través de la meditación y las visiones. Los animales también tienen antepasados que vivieron estas generaciones; en el lenguaje primigenio, relicto de los primeros términos, se logra entender estos seres, al igual que en los estados ampliados de conciencia experimentados por los practicantes de medicina tradicional. El curandero upichía (matapí) tiene además la capacidad de entrar en contacto con seres inmateriales, mediación que busca explicar los anuncios de la naturaleza que sobrevienen a la tribu. Los karipulakena ordenaron cómo se debía establecer este diálogo y para ello crearon el dialecto originario usado en la medicina, lengua que integra el pechuji o conocimiento en el manejo del territorio y de la salud. En la cultura upichía (matapí) han existido diversos representantes del sistema tradicional de salud, entre éstos se mencionan dos especialistas en lo inmaterial, de cada cual solo debe haber un re-

presentante por tribu, el marichuna o médico espiritista y el lawichu'ra'aru o médico por conjuros ancestrales; también se mencionan los tepa kachina o hierbateros, personas generalmente mayores que conocen el uso de las plantas curativas; y de otros sabedores que participan de los rituales y en la recreación de mitos: como yalejaru, quien canta y baila en los rituales curativos, como puñepuchaje, encargado de cantar los discursos tradicionales o historias que preceden los rituales, y como yukurú, quien explica los mitos a niños y jóvenes en el mambeadero. Entre los upichía (matapí) solo ha existido un marichu o médico espiritista, fue Camari, primer ser humano de esta tribu, quien no tuvo padre ni madre; se dice que sus hijos no recibieron este conocimiento como herencia, por lo que no se dio continuidad al espiritismo en este grupo humano. Los marichuna se relacionan con jaguares, serpientes, boas y otros dueños del mundo acuático; su pensamiento puede transformarles en animales como murciélagos. El marichu acostumbra realizar recorridos por senderos espirituales, en los que encuentra las plantas más apropiadas para curar las enfermedades que presenta la tribu, en esta travesía reconoce las plantas que tienen la energía más adecuada para curar, las que deben ser utilizadas para tratar cada situación en particular. El lawichu'ra'aru es el practicante de medicina upichía (matapí) que contacta la realidad inmaterial y con ella pacta acuerdos para asegurar la salud de su tribu y territorio; esto a través de conjuros en un dialecto primigenio proveniente del primer mundo. Es un conocimiento que se hereda, de padre a hijo, generalmente a un solo hijo, al menor o al del medio, en remembranza de Camari, quien tuvo un hijo mayor que no pudo aprender por ser mordido por una serpiente, por lo que heredó otro hijo llamado Poya, este se afilió a la tribu yukuna por alianza matrimonial y tuvo un hijo llamado Pewami, a quien transmitió el saber lawichu, luego vino Imariyú, posteriormente Papukúa, luego Wai Namiri y por último su hijo Turipi o Uldarico Matapí Yucuna. Entre los upichía (matapí) se hace referencia a los lawichu'ra'aruna como "*los que saben*", pues en ellos permanece una fuente de energía que "*domina los poderes de la espiritualidad, de la naturaleza y de las enfermedades*", persiste la capacidad de moverse en diferentes realidades del conocimiento a través de estados ampliados de conciencia. Entre los upichía (matapí) el lawichu'ra'aru es el principal conocedor de plantas medicinales; entre sus funciones también se encuentra la realización de ofrendas a los dueños sobrenaturales, garantizando con estas la convivencia de la tribu en el territorio y con la inmaterialidad; en estos rituales generalmente ofrece mambe, liichipá o tabaco grande y mapachara o cera de abejas. El lawichu'ra'aru también puede tener que "*recorrer el mundo, de lugar en lugar, para el manejo del mundo*", visita el submundo, el mundo acuático e incluso hasta el tercer piso de la pirámide que conduce al espacio las pijá jimi o almas terrenales luego de la muerte. Tiene además contacto con los dueños espirituales y sobrenaturales, visiones que alcanza con el uso del mambe y con recitaciones precisas en el dialecto primigenio. Cuando desde los mundos

subterráneo o acuático los dueños sobrenaturales cobran venganzas por abusos que los humanos cometen contra la naturaleza, son enviadas a la superficie malas energías que atacan las personas y que pueden llevar su pijá jimi o alma terrenal al submundo, donde el lawichu'ra'aru debe viajar para así recuperar la salud del enfermo; se dice que algunos lawichu'ra'aruna pueden morir si al recuperar los pijá jimi o almas terrenales de los enfermos, agreden a los seres espirituales o dueños sobrenaturales. Entre las responsabilidades del lawichu'ra'aru también se menciona el tener premoniciones que permitan prevenir accidentes, problemas sociales y familiares en su tribu; además de ofrecer soluciones a los diferentes problemas de salud y del territorio. Generalmente cada lawichu'ra'aru es acompañado por dos de sus hermanos, quienes son sus ayudantes y tienen funciones que le apoyan en “*el manejo del mundo*”. El saber lawichu reposa en una sola persona de la tribu; no obstante, algunos mayores también poseen algunos conocimientos relacionados, que aplican en ausencia del lawichu'ra'aru o de forma secundaria para necesidades familiares. Los conocimientos adquiridos de otras culturas, referentes a medicina ancestral, se considera no deben fusionarse con el saber lawichu, pues podría surgir confusión en la noción de lo propio.

El nele, médico ancestral de la cultura gunadule, tiene entre sus funciones identificar qué espíritus provocan alteraciones en la salud del territorio y del ser humano, señalar qué normas culturales o sitios sagrados o galus han sido irrespetados, reconocer en qué nivel del cosmos se encuentra el burba perdido, para “*en espíritu, soñando, con tabaco y humo del cacao*”, viajar allí, recuperarle y retornarle al cuerpo del enfermo. Es otra función del nele el “*profundizar*” los espíritus causantes de enfermedad al inframundo, así como identificar en sueños los galu y los pirya, sitios sagrados de la tierra y el agua, visiones en las que “*recoge la sabiduría, va donde está la información más exacta sobre el origen de la tierra, del pasado, el presente y el futuro*”. El nele acostumbra además mediar con “*cuidanderos*” que preservan los galu, los pirya y el territorio en general, “*el manglar tiene protección espiritual, cuando se tumba hay enfermedad, hay muchas babillas, garzas de las rojas, tortuga icotea, ellas cuidan, son bravas cuando tumban los árboles*”. El nele y sus ayudantes son los encargados de conducir una ceremonia colectiva conocida como la “*fumada de la pipa*”, ritual que en ocasiones puede durar hasta una semana continua. En este rito se canta desde las cuatro de la tarde hasta las diez de la noche y se ofrenda a los espíritus invocados ají, cacao y se fuma una pipa con tabaco, el nele nombra dos personas para que le soplen humo de tabaco por la nariz y después se acuesta en la hamaca para soñar la causa inmaterial de la enfermedad. Para la “*fumada de la pipa*” la comunidad talla figuras en balsa, como babillas, culebras, gavilanes y otros animales que representan los espíritus invocados en la ceremonia; se emplean además plantas de olor agradable, buscando atraer los espíritus que “*dan claridad al nele para ver*”. Se piensa que el humo del tabaco es una ofrenda a los espíritus, “*para ellos es como*

una fiesta”, quienes lo reciben a través de los *nuchus*, que son figurillas de madera generalmente antropomórficas, aunque pueden también representar animales y objetos. Los *nuchus* son piezas de madera que hasta no ser encantados no poseen burba, “*lo cantan los sabios, se da a las personas, les cuida la salud*”. La ceniza resultante de las fumadas de tabaco en esta ceremonia, debe depositarse en totumas para luego ser llevada al mar, ya que si se deja en lugares al alcance de las personas puede producir enfermedad. Algunos *nele* se sirven de seres inmateriales para viajar de un lugar a otro, sea en vida o luego de la muerte, de un renombrado *nele* se dice que “*tuvo un perro de dos cabezas, una cabeza atrás y otra adelante; cuando el nele estuvo muy viejito y no pudo caminar, ese fue su medio de transporte*”. Años después de la muerte de este *nele*, se dice que las personas le veían volando por la comunidad. Entre los *gunadule* también existen otros especialistas en medicina, los *absoguedi*, que son personas encargadas de curar enfermedades que ocurren en la población y en el territorio, esto a través de cantos, entre los que se incluyen el canto del parto, el canto del cacao, entre otros; también son los responsables de cantar cuando se cortan árboles y salen serpientes. El *absoguedi* trabaja en conjunto con el *nele* en el ritual de la “*fumada de la pipa*”, siendo el *nele* el encargado de identificar la enfermedad y el *absoguedi* el responsable de tratarlas mediante los cantos terapéuticos.

De acuerdo con Smith (1984), *absoguedi* proviene de los términos *ab* o frente a frente y *sogued* que quiere decir comunicar, significando *absoguedi* el que conversa directamente con los espíritus; *absoguedi* igala o disciplina del exorcismo, consiste en un conjunto de cantos nocturnos para tratar enfermedades producidas por espíritus malignos que afectan masivamente la población. Según esta autora, en caso de enfermedades graves intervienen varios especialistas en medicina tradicional *gunadule*, incluyendo *inaduledi*, *absoguedi* y *neles*; cuando se trata de un exorcismo, que generalmente dura más de un mes, se suspenden reuniones políticas, fiestas de pubertad y festivales de danza. Para los *gunadule* los practicantes de medicina tradicional se pueden clasificar en dos grandes grupos, quienes tienen la capacidad de tener visiones y emprender viajes extáticos, como son los *nele*; y los *immal wisimalat* o “*los que saben*”, categoría que incluye a los *inaduledi* o conocedores de plantas medicinales y a los *absoguedi* que realizan cantos terapéuticos (Garvin 1983). Según esta autora, los *absoguedi* se encargan de tratar enfermedades que afectan la colectividad, mediante cantos acompañados de sahumerios de cacao y tabaco fumado, rituales que pueden realizarse hasta por diez noches continuas, con los que busca exorcizar el territorio con la ayuda de espíritus aliados contenidos en los *nuchus*. Otras funciones de los *absoguedi* son, durante la ceremonia colectiva conocida como “*fumada de la pipa*”, potenciar con sus cantos el desarrollo de los poderes del *nele*, como son el transportarse en espíritu a otras capas del cosmos; y además, interpretar las visiones de este adivino para explicar las causas de la enfermedad (Garvin

1983). Los nele pueden ser tanto hombres como mujeres, sus funciones se basan en lograr visiones y sueños, que permiten diagnosticar las causas malestar, recuperar el burba o espíritu viajando a otras capas del cosmos, adivinar el pasado y el futuro, así como comunicarse con espíritus aliados contenidos en los nuchus y en aggualele o piedras sagradas (Garvin 1983).

Entre los emberá katío se reconoce a los jaibaná como especialistas espirituales que curan en el sueño y con el canto, el jaibaná incorpora dentro de sí jais o espíritus, con el fin de contar con fuerzas auxiliares que le permitan extraer espíritus malignos que provocan enfermedades, tanto a las personas como al territorio; para realizar esta curación se realiza un ritual llamado benekuá, en el que se invocan espíritus para purificar un enfermo o al territorio (Domicó *et al.* 2002). En la medicina tradicional del suroccidente colombiano practicada por los indígenas inga y kamëntsa, el curaca orienta los rituales de yajé, dirigiendo el viaje interior del enfermo con el canto, música de maracas y tambores, oraciones e invocaciones (Arbeláez 1999). Esteban Tisoy (1988, citado por Arbeláez 1999) dice que para expulsar el espanto que ocasiona la enfermedad, los médicos tradicionales acostumbran en sus rituales soplar la cabeza y el cuerpo de la persona con aguardiente y chonduro, así como emplean sahumeros y “*chupadas fuertes*” para extraer la enfermedad. Los mama o médicos ancestrales kogi, acostumbran diagnosticar las enfermedades por adivinación y tratarlas mediante el uso de piedras o cuentas de collar, que “*pertenecen*” a los diferentes dueños de la enfermedad y que se pasan alrededor del enfermo y luego se depositan como ofrenda (Reichel-Dolmatoff 1996).

Para los habitantes de Palenque San Basilio, kankamaján o kankamán es un término empleado para designar a los curanderos que median con lo sobrenatural, sobre el origen de este saber se afirma “*existe desde que nació el mundo*”. Según Schwegler (1996) este término proviene de la lengua kimbundu y kikongo, donde la palabra nka significa persona que sabe, que posee conocimientos, persona que enseña; y ma áana que quiere decir jóvenes, traduciendo kankamaná “*el que sabe y enseña a los jóvenes*”. Los kankamanes son personas que conocen oraciones o “*secretos*”, saben del uso de las plantas medicinales, pueden transformarse en animales, hacerse invisibles, blindarse ante las balas y viajar de un sitio a otro volando, destrezas algunas heredadas de Benkos Biohó, quien se considera fue un poderoso hechicero africano que liberó de la esclavitud a los fundadores y antecesores del actual palenque, apoyándose en el empleo de sus virtudes mágicas. Entre las capacidades de los curanderos de Palenque se encuentran el diagnosticar la enfermedad en la mirada, con el pulso, con la observación de la orina o de la lengua, como se explica en la siguiente narración: “*uno mirando la lengua sabe cómo está el cuerpo, la lengua se ve con grietas cuando se tiene enfermedad, la lengua muy roja muestra enfermedades de falla de acá para arri-*

ba, se engruesa la sangre y pone la lengua roja; la lengua amarilla con enfermedades del hígado y los riñones, la lengua muy pálida es que se le enfría la sangre, no hay circulación". Estos especialistas tratan diferentes enfermedades, como maleficios, fisión o mal de ojo, mordeduras por serpiente, entre otros padecimientos. Algunos curanderos de Palenque San Basilio sueñan con los padecimientos de quienes le consultan, pudiendo prever los diagnósticos y las plantas medicinales que han de utilizar en cada caso. Es costumbre de los kankamanes trasladarse en espíritu por la noche, participar de festines con las brujas y lanzar bolas de fuego para probar la resistencia de sus aprendices, situación que hace sentir temor a los palenqueros y les previene de salir más allá de la media noche. En Palenque se narran historias sobre kankamanes capaces de atrapar brujas que pasaban volando transformadas muchas veces en aves y que podían enviar ataques como relámpagos. Sobre las brujas palenqueras se dice son generalmente mujeres de edad avanzada, que aprenden a volar y realizar otros hechizos mediante pactos con espíritus diabólicos, estas mujeres pueden transformarse en aves para transitar el cielo las noches de martes, miércoles y viernes, y además pueden extraer la sangre de infantes desde los techos de las viviendas o afectar las personas empleando otras artimañas mágicas. En Nuquí, Chocó, existen diferentes practicantes de medicina tradicional, como personas que curan la "inflamación", la "lombriz", el mal de ojo, "mal de los siete días", mal aire y mordeduras por serpientes; otros que se dedican a la preparación de botellas curadas, de "baños para el amor", para tratar el ahogo o asma y riegos para la suerte. También sobadores o pegahuesos que tratan descomposturas y parteras que atienden las mujeres durante la gestación, el parto y el posparto; así como rezanderos que emplean novenas para curar, cantadoras y cumbancheros presentes en los ritos mortuorios. Además otros especialistas que intermedian con el mundo espiritual, como son el chinango, las brujas y los espiritistas o animeros. Quienes realizan estas prácticas espirituales pueden enfocarse en la curación o también en la provocación de enfermedades, lo que depende de su intención. En la cuenca del río San Juan, Chocó los curanderos espirituales reciben el nombre de maestro, brujo, zángano, tegua, maranguango o chinango (Antón y Pinzón 1998); la palabra chinango es probablemente de origen bantú y que significa sabio (Pereachalá 2006). En Barbacoas, Nariño los practicantes de medicina tradicional afrocolombiana que tratan enfermedades de origen espiritual son conocidos como curanderos o rezanderos, quienes a pesar de no tener un papel político o religioso en sus comunidades, sí cumplen funciones de orientación moral y espiritual en la comunidad (Coral 1998). En Nuquí los curanderos que previenen y tratan la enfermedad mediando entre su comunidad y los espíritus del territorio pueden recibir el nombre de "chinangos", "zánganos" o espiritistas. Los "chinangos", obtienen dominio sobre algunos espíritus de sus ancestros y de la naturaleza mediante ofrendas rituales, mientras que los "espiritistas" invocan las ánimas de sus antepasados empleando oraciones y reliquias de

origen católico. Estas personas pueden ser tanto mujeres como hombres y generalmente son mayores de edad, pues la transmisión de estos saberes requiere la templanza suficiente para no enloquecer con las visiones que pueden tenerse durante el ensueño o la vigilia. Los “*chinangos*” suelen nacer con el don de curar y de mediar con los espíritus que causan enfermedad a las personas y al territorio; cualidades que son percibidas por los mayores de la comunidad cuando los niños o niñas manifiestan espontáneamente intenciones de curar y de conocer sobre las plantas medicinales. Existen en estas comunidades algunas personas que practican la “*chinanguería*” y que a través del territorio o con el uso de algunas plantas, pueden convertirse en mohanes. El mohanismo consiste en la capacidad de transformación, sea en vida o luego de la muerte, en seres con rasgos tanto humanos como animales; tres o cuatro días después de fallecer los mohanes salen de su tumba adoptando la forma de pequeños animales, con su crecimiento aprenden a devorar animales cada vez más grandes e incluso se dice que consumen seres humanos. Por el temor a las desapariciones que generan los mohanes, es costumbre matarlos mientras todavía son pequeños, clavándoles en el pecho una estaca de chungu. Para evitar que los mohanes hagan daño en la comunidad, acuden a los jaibaná emberá para que apacigüen estos seres y los encarguen de proteger sitios sagrados. Según Pineda y Gutiérrez (1999) hay jaibanás que utilizan plantas para convertirse tras ser enterrados en aribadá o aripadá, pudiendo transformarse en un felino grande con pelo y garras, como también en un nusí o pez gigante; algunos jaibanás pueden resucitar el cuerpo de alguien ya muerto al bañarle con una planta, para así convertirle en aribadá, el que cuando crece, adquiere rasgos tanto humanos como animales y queda al servicio del jaibaná que le trajo a la vida; para propiciarle la muerte se precisa una barra de macana que se entierra por su punta en el pecho del aribadá (Pineda y Gutiérrez 1999). Algunos afrocolombianos de Nuquí, principalmente mujeres, pueden convertirse mientras viven en brujas mediante pactos con entes espirituales; se dice que estas personas suelen abandonar su cuerpo en la noche y visitar volando otros lugares y personas. Algunos curanderos nuquiseños utilizan el pulso como método diagnóstico, saber que se transmite a través de oraciones y que se relaciona con las ánimas o espíritus, al igual que la “*lectura de orines*” y los sueños que avisan sobre la enfermedad. Referente a esta última modalidad diagnóstica, quienes conocen este método no requieren que el enfermo asista para identificar su enfermedad, solo necesitan un frasco transparente con su orina, el cual es agitado y observado, buscando signos como el color y el movimiento de las burbujas, que orientan sobre la temperatura del padecimiento y otros elementos que permiten el diagnóstico. Los curanderos que “*leen los orines*” saben qué plantas deben utilizarse para cada persona, al tiempo que observan los cambios que ocurren tras agitar el frasco con orina. En el diagnóstico también es empleada la observación o inspección de ciertas características de la persona, en especial las que se perciben en los ojos, los labios y el pa-

trón respiratorio. Algunos nuquiseños, tanto mujeres como hombres, utilizan oraciones, ensalmos o conjuros denominados “*secretos*”, que son un conjunto específico de palabras alusivas a la religión católica, pero con efectos mágicos tangibles; rezos usados con fines terapéuticos para tratar diversas enfermedades tradicionales como mal de ojo, mal aire, “*mal de los siete días*”, “*inflamación*”, hemorragias, mordeduras por serpiente, entre otros padecimientos. En Nuquí se reconocen dos categorías principales de “*secretos*”; los “*divinos*” o relacionados con el bien y que generalmente son oraciones católicas y por otra parte los “*secretos*” pertenecientes a lo “*humano*”, es decir, en los que se invocan seres diabólicos y se desea el mal a los demás. Ambas clases de secretos tienden a enfrentarse, pues quienes desean el bien desenmascaran la maldad y acostumbran vencerle con “*secretos divinos*”. Con fines curativos se invoca a San Gregorio, quien es un médico venezolano que ya murió y a quien se atribuyen sanaciones por “*cirugías invisibles*”. Algunas personas acompañan los ritos mortuorios con oraciones y cantos, mientras que otros con música a través de la “*cumbancha*”, asegurando la armonía entre vivos y muertos. Para los curanderos afrocolombianos el diagnóstico de la enfermedad incluye el reconocimiento de síntomas, signos y prácticas específicas como el pulseo y la lectura de la orina; en la enseñanza de la lectura de orines se precisa el uso de siete baños con hierbas en horas y días específicos alrededor de cuaresma y semana santa, práctica que aporta la visión necesaria para la interpretación de los signos presentes en la orina que dirigen los tratamientos botánicos (Antón y Pinzón 1998).

Hace muchos años se dice existían curanderos en el páramo Rabanal, quienes diagnosticaban las enfermedades observando la orina de los enfermos; estas personas eran muy acertadas en sus opiniones y tratamientos. Utilizaban plantas medicinales y oraciones para tratar enfermedades como el mal de ojo en los niños y maleficios en personas, viviendas y lugares. Actualmente no hay curanderos en este páramo, aunque todavía existe uno en la cabecera urbana de Samacá que preserva la tradición de su padre, quien le enseñó a diagnosticar enfermedades agitando y observando la orina de las personas; método con el que reconoce las diferentes enfermedades y su gravedad. Se cuenta una historia de alguien que con el propósito de probar la veracidad de este médico, llevó orines de marrana diciendo que eran de su esposa, a esto el curandero respondió “*tenga cuidado que su señora va a tener un parto de catorce hijos*”. Se afirma que este practicante de medicina tradicional utilizaba en sus tratamientos tanto plantas como algunas drogas farmacéuticas. Algunas personas en Rabanal usaban también piedras para tratar enfermedades, se menciona que el colocar una piedra sobre la frente es de utilidad para aliviar la fiebre. En San Agustín, Huila, el curandero se encarga del tratamiento de enfermedades producto de maleficios; emplean en su labor sahumeros, amuletos, talismanes, conjuros y riegos, en ocasiones dominan además otras habilidades como la lectura del tabaco, interpretación de sueños, entre otras prácticas adivinato-

rias (Amaya y Zuluaga 1989). Los curanderos en el área urbana de Tunja, Boyacá se encargan de tratar enfermedades “*naturales*” producidas por excesos de frío, calor, viento o sereno, también otras entidades “*orgánicas*” que afectan la función del hígado y los riñones, además de las que se consideran “*postizas*” por hechizos o brujería; como medios diagnósticos emplean el interrogatorio, la observación de la orina y el uso de metales con el calendario astral acuñado, para tratar las diferentes enfermedades mencionadas utilizan plantas medicinales, muchas de las cuales se usan con prácticas mágico-religiosas (Alvarado *et al.* 1989).

Conocedores de plantas medicinales

Para los upichía (matapí), todas las plantas, todos los seres vivos tienen importancia para estar en el mundo, “*cada ser tiene una energía, un poder, una norma que está cumpliendo para tener esa vida sobre la tierra*”. Los lugares adjudicados por los karpulakena o creadores para el crecimiento de las plantas medicinales son sitios específicos que concentran una gran cantidad de “*energía muy viva*”, encargada de proteger la vegetación y además, de proveerle de sus virtudes curativas. Estas propiedades medicinales son expresadas tanto en el territorio como en las plantas, y son activadas por cada cultura a través de diversos métodos conservados como tradiciones. Es así como la destrucción de diferentes plantas, ecosistemas y culturas, trae consigo la pérdida de energías que desde tiempos antiguos han dado solución a las diferentes enfermedades; y que además, han logrado mantener algunos padecimientos humanos en un estado latente, desconocido e inofensivo. El mundo moderno considera que los extraños y ominosos problemas de salud que ahora le aquejan son “*nuevos*” y que están siendo descubiertos por innovadoras investigaciones; no obstante, al ser estos esfuerzos orientados por una mentalidad ilusionada con kapé churuna o “*ser inteligente*”, no llega a percatarse de que solo reconoce fenómenos preexistentes en la tierra y que están siendo activados con el “*desarrollo*”, de la necesidad humana. En la historia de origen upichía (matapí), las plantas medicinales fueron creadas de manera conjunta con las diferentes enfermedades, hecho que encuentra explicación al estar conformado el ser humano por la misma materia y energía del resto de la naturaleza, de la tierra y del espacio. Es así como los karpulakena o creadores adjudicaron a las plantas propiedades medicinales, pudiendo surgir esta vegetación como brote en la tierra del mismo padecimiento sufrido por los karpulakena; o en otros casos, siendo las virtudes curativas concedidas por presentar los vegetales características análogas a las enfermedades. Esta relación de origen entre plantas y enfermedades, explica porqué toda enfermedad existente en la tierra “*puede sanarse sobre la misma tierra*” y porqué para los upichía (matapí) no existen enfermedades nuevas. Para este pueblo amazónico las plantas son

medicinales por la energía que poseen, flujo que da a esta vegetación diferentes capacidades para resolver los desequilibrios de energía que representa cada caso de enfermedad. Entre los ancestros que cuidan la tribu upichía (matapí) se encuentra Makuachí, quien dispone y vela por la salud y vida de este pueblo indígena; es además de quien ha sido heredado el conocimiento de las plantas medicinales. En tiempos originarios, Makuachí, los karipulakena, los dueños sobrenaturales y naturales, establecieron normas para el comportamiento humano sobre la tierra, permitiéndole una visión del territorio, una tradición, posibilitando la clasificación de la naturaleza, logrando diferenciar por ejemplo las plantas medicinales y alimenticias de las tóxicas. El lawichu'ra'aru o medico ancestral identifica que partes emplear de las plantas, orientándose por que le indican los seres inmateriales; se considera que el uso natural de las plantas requiere más control que el uso que da el lawichu'ra'aru orientado por sus visiones y conjuros, ya que con estos se recibe de los espíritus información sobre el caso específico de cada persona. El conocimiento sobre plantas medicinales es una herencia que viene del mundo espiritual, específicamente de Makuachí, quien transmitió su saber al primer humano upichía (matapí) llamado Camari, ser que tuvo la facultad de reconocer los nombres de las plantas; luego su hijo aprendió de él y desde este momento se viene transmitiendo el saber de generación en generación. Para los upichía (matapí), el sentido de las plantas medicinales, proviene del entendimiento de las energías que se manifiestan de manera similar en la tierra, el árbol y la persona, en relación con los seres espirituales, dueños sobrenaturales y naturales. Desde esta visión se desarrolla el “*sentido de la tierra*”, en el que ke epé o arena se relaciona con chinainkanajina o supramundo, el que es dominado por chinarikanajina o seres espirituales, quienes desde el supramundo gobiernan a los dueños sobrenaturales. Jewapeni o tierra amarilla es habitada principalmente por ejawá minaná o dueños sobrenaturales, que permanecen ocultos y gobiernan los dueños naturales. Kapiná o greda es dominada por te'ri narutena o dueños naturales, que son animales que se ven, gobiernan a otros animales y disponen por el cuidado del territorio que les corresponde, por ejemplo entre las dantas hay algunas enormes, son cha'chari o ancestro de jemana o dantas. Se desarrolla además la “*visión del árbol*”, donde “*lo verde es vida y el árbol es un universo*”. Ejawá ikuná es un árbol que rodea el mundo y que tiene más cercanía con el lawichu'ra'aru o médico ancestral a través de la senda espiritual. Se piensa que íripaná u hojas hacen parte de la “*vida verde por la cual existimos*”; las hojas reciben energía de los espíritus del supramundo, estos seres espirituales son los que gobiernan al árbol y le dan las virtudes curativas. Awaná o tallo se relaciona con los dueños sobrenaturales, se considera que el tronco recibe la buena energía del supramundo para las propiedades curativas, la cáscara o corteza de afuera no recibe tanta energía como la corteza interna; también recibe malas energías, en muchos casos cuando no se saben manejar las plantas medicinales, éstas pueden volverse tóxicas y complicar



las enfermedades. De la corteza también salen exudados y aceites, los que son absorbidos por los dueños sobrenaturales, por los que ingresan al interior del tronco y con ello van dañando el árbol; las hojas y las raíces difícilmente son atacadas. Los dueños sobrenaturales autorizan la extracción de las partes de la planta. ¿ra pare o raíz se relaciona con los dueños naturales, pues los animales comen las raíces para curar sus enfermedades, entre estos los primates y mamíferos de cuatro patas; generalmente las raíces se cocinan, de las raíces también se usa la corteza, pero no es igual al tronco. De la persona se dice: no tiene arena, no tiene hojas, pero tiene ¿riwilaru o cabeza; ¿riwilaru no corresponde a los dueños sobrenaturales, está más cerca a los dueños espirituales del supramundo, con quienes se puede contactar directamente, por eso en la cabeza está el conocimiento y el poder del lawichu¿ra¿aru. El tronco o ¿rinapona tiene una energía que corresponde a los dueños sobrenaturales, a su mala y buena energía. ¿ríimá o pies no tiene dueños naturales, es aliado a la naturaleza directamente, “ahí ya cambia todo”. Estos son los “componentes de la vida, lo que está sobre el mundo, la humanidad, la naturaleza; lo que tiene la tierra, lo tiene el árbol y lo tiene el ser humano. La tierra da energía a la naturaleza, la vegetación da energía al ser humano y la humanidad la devuelve a la tierra, por eso al morir volvemos a la tierra”.

En la medicina tradicional upichía (matapí), el color de algunas plantas puede tener similitud con la enfermedad que tratan, por ejemplo, algunas plantas utilizadas para detener hemorragias, pueden tener color rojo en las hojas o en la raíz; mientras que las plantas que se usan para chila kaji o vómito pueden tener color amarillo o verde. La forma de la vegetación también puede indicar su uso, por ejemplo, hay plantas que tienen hojas parecidas a las serpientes o a los colores de su piel. Entre los upichía (matapí) la consistencia pegajosa de las plantas se relaciona con el exceso de sudoración que algunos de estos vegetales suscitan en las personas; y el que las plantas sean urticantes, se relaciona con su uso para dolores musculares. Entre los uitoto de la Amazonia colombiana se considera que el olor de las plantas es un atributo primordial para su clasificación, reconociéndose algunas plantas aceitosas por ser ziore o perfumadas, usadas estas con fines amorosos o para producir locura; las plantas kiore o de olor rasquiñoso, generalmente bejucos relacionados con el mundo animal; las jukure o de olor venenoso, reconocidas por ser nocivas o alucinógenas; las erire o de olor amargo utilizadas para desinfectar los ojos y la piel, entre otros aromas (López 1996). Para los awá de Sábalo, Nariño, las plantas en las que se perciben semejanzas con las manifestaciones que producen en el cuerpo humano las mordeduras por serpiente, se agrupan de acuerdo a la forma y color de sus tallos, hojas, frutos y flores, así como por el estado de la enfermedad; cuando la pigmentación de la piel del enfermo es clara, es similar al color de las hojas de las plantas usadas en “baños blancos”, los “baños rojos o morados” se reconocen por el color morado del envés de las hojas y flores usadas, que semejan las ampollas o manchas rojas

producidas por la mordedura (Parra y Virsano 1994). Según este autor, entre los awá las plantas en las que se perciben semejanzas con la culebra se encuentran las que tienen hojas similares a la cabeza de la mapaná, la punta de algunas hojas se encuentran semejantes a la cola de este reptil. En el Bajo Baudó, Chocó los afrodescendientes asocian las características morfológicas de las plantas medicinales, con su uso sobre enfermedades del cuerpo humano con manifestaciones sensorialmente similares; esto se demuestra con el uso de especies con tinte rojo en alguna de sus partes, para el tratamiento de alteraciones menstruales (Suárez 1996). Los afrocolombianos del Chocó seleccionan las plantas de acuerdo a sus formas y otros atributos físicos, como es el caso de la riñonera, cuya hoja tiene forma similar a los riñones y su aplicación terapéutica son los problemas urinarios (Pereachalá 2006). Para curar iwa kajiwa o paludismo los upichía (matapí) acostumbran usar plantas de carácter caliente; mientras que las plantas frías, como algunos bejucos, se usan para enfriar iwa kajiwa o paludismo, jularuji keyá o dolor de cabeza y pensamientos o preocupaciones. Desde la cosmovisión de este grupo amazónico, las plantas que crecen donde ha sido quemado crecen rápidamente, mientras que en los lugares sin intervención las plantas crecen de manera más gradual; las que progresan lentamente acumulan más energía y se pueden usar directamente sin conjuros, porque atesoran más propiedades curativas que las que se ubican en lugares donde se ha quemado recientemente.

Los inaduledi, o especialistas gunadule en el uso de las plantas medicinales, son conocedores de ina o remedios, principalmente vegetales, empleados para mantener la salud y tratar diversas enfermedades. Entre sus habilidades se destacan dos labores, el acompañamiento del parto y el tratamiento de las mordeduras por serpiente, como dos ramas definidas en el oficio de los inaduledi; mientras que el tratamiento de otras dolencias se considera un conocimiento accesorio a estos dos pilares fundamentales. Algunos inaduledi pueden conocer además algunos cantos terapéuticos. Para el diagnóstico de las enfermedades, los inaduledi utilizan el interrogatorio sobre los cambios no solo en el cuerpo, sino también en las emociones, las ideas y los sueños; algunos inaduledi emplean además técnicas adivinatorias. Los inaduledi deben conocer la historia de origen de cada planta, para recitarla o cantarla en un lenguaje sagrado, práctica que se considera garantiza que los remedios sean efectivos; los inaduledi deben guardar celibato durante sus tratamientos, ya que los espíritus femeninos de las plantas pueden tornarse celosos e inactivar sus propiedades curativas (Garvin 1983). Esta autora señala que es costumbre entre los gunadule conservar las plantas y los lugares concebidos como fuente de remedios por los inaduledi, especialistas que en sus casas suelen almacenar diferentes preparados y sembrar además numerosas especies en los patios alrededor. Los cantos de los inaduledi van dirigidos a los espíritus de las plantas, minerales o animales utilizados en sus remedios, seres que se evita ofender para buscar su cooperación en el proceso

curativo (Garvin 1983). Según Smith (1984) el conocimiento de la medicina tradicional *gunadule* se conoce como *ina igala*, significando *ina* remedio e *igala* camino o disciplina; en su aprendizaje se adquieren saberes relacionados con las plantas medicinales, y además, cantos terapéuticos específicos. De acuerdo con esta autora, algunos *inaduledi* pueden especializarse en tratar dolores de cabeza, locura, problemas mentales específicos, dificultades para el aprendizaje, fracturas o fiebre. Los cantos realizados por los *inaduledi* son dirigidos al tratamiento de enfermedades particulares, padecimientos diagnosticados por los síntomas encontrados y por lo referido por el *nele*; en estas curaciones los espíritus protectores contenidos en los *nuchu* o tallas en madera, luchan contra los *boni* o espíritus de enfermedad, esto generalmente acompañado de plantas medicinales (Carmona-Maya 1989).

En Palenque San Basilio, en Nuquí y en el páramo Rabanal, las plantas medicinales, al igual que las enfermedades, los alimentos, los paisajes y el cuerpo humano, son clasificadas por temperaturas, pudiendo ser frías, frescas o calientes. Los conocedores de plantas medicinales en Palenque pueden ser tanto hombres como mujeres, destacándose los especialistas en tratar mordeduras por serpiente, por poseer un conocimiento que da mayor prestigio a los curanderos, pero que también hace que sean perseguidos por otros que tratan el mismo mal, “*tramando*” sus curaciones con el fin de “*probar*” sus habilidades. Por tal motivo quienes conocen de plantas medicinales en Palenque, se afirma deben aprender además diferentes “*contras*” para proteger su cuerpo, las personas que atiende, su casa y su familia, sea con plantas, “*aseguranzas*”, conjuros u otras acciones. Entre los afrocolombianos de Nuquí, Chocó el conocimiento sobre plantas medicinales es compartido por hombres y mujeres, proviene principalmente de enseñanzas que dan los padres a sus hijos durante la infancia, como también amigos y maestros que se conocen en el transcurso de la vida. En Nuquí se explica que el cabello ha sido un medio de traslado de semillas de algunas plantas medicinales, práctica referida por los mayores y que sigue siendo utilizada para llevar los remedios de mayor importancia a nuevos lugares de asentamiento. Cuando los ancestros afrodescendientes habitaban nuevos paisajes, debían aprender de los indígenas de la zona o ensayar por sí mismos la eficacia y seguridad de las plantas, orientándose por su similitud con otras ya conocidas o por el reflejo en la naturaleza de las manifestaciones de la enfermedad. Entre los afrocolombianos el mundo vegetal cumple una función de articulación horizontal con la movilidad animal y la inmovilidad mineral, así como de mediación interétnica con comunidades indígenas vecinas (Losonczy 1993); es además un referente simbólico y material de identidad individual y colectiva, representado en una ecología local del paisaje que además de incluir la geoforma, cobertura y uso del territorio, abarca también una topografía simbólica relacionada con la temperatura, el género, atributos sobrenaturales y el grado de intervención humana (Camacho 2001). Antón y Pinzón (1998) citan un

curandero afrochocoano quien refiere que para el uso de las plantas medicinales se precisa que el médico tradicional se dirija verbalmente a esta flora, además de prepararle personalmente, pues el enfermo puede transferir su padecimiento a la planta y marchitarle. El conocimiento sobre plantas medicinales en el páramo Rabanal actualmente se encuentra disperso, principalmente entre mujeres y hombres mayores de estas comunidades. Hace unos treinta años no había centros de salud, por lo que la mayor parte de la población hacía uso de las plantas medicinales a nivel familiar. El interés y la habilidad en el uso de las plantas medicinales es generalmente algo heredado por líneas familiares, es una cualidad que en esta zona paramuna se dice puede evidenciarse desde la infancia, por el acercamiento desde temprana edad a las plantas y la propensión a colaborar en la preparación de remedios. Cada planta puede tener múltiples aplicaciones medicinales, y para garantizar su efectividad es necesario “*concentrarse pensando en lo que van a curar*”.

Atención a la mujer

En el páramo Rabanal actualmente no existen parteras dedicadas a la atención de la mujer, la última de la que se tuvo noticia murió hace varios años; esta partera a sus noventa y ocho años había recibido el nacimiento de un gran número personas, quienes acudieron masivamente a su funeral reconociendo que ella les había atendido. Estas mujeres han sido capaces de rotar mediante masajes sobre el vientre la orientación fetal para facilitar los partos, para evitar hemorragias durante la concepción se ha empleado el mastuerzo, y para agilizar las contracciones se usa la manzanilla y el “*ramo bendito*” llevado durante la procesión del domingo de ramos en semana santa. Las parteras acostumbran “*sobar*” a las mujeres durante la gestación, palpando la ubicación de la cabeza fetal; de encontrarse en estas revisiones la criatura “*atravesada*”, se utilizan sofritos en aceite los tallos de la arracacha con cebolla larga para “*sobar*” el vientre, permitiendo que el bebé “*quede en camino*” y pueda nacer. Para lograr ser partera, las campesinas del páramo Rabanal debían tener cierta “*virtud*”, don que podía perderse si se “*trabajaba mal los partos*”, situación que traía como consecuencia la muerte de los nacimientos que recibía; entre las cualidades de las parteras también se destaca su responsabilidad, pues se piensa que con su trabajo salvaban la vida de madres y recién nacidos. Cuando se acercaba el momento del parto era costumbre en Rabanal que el esposo visitara la vivienda de la partera para solicitarle colaboración, para luego llevarle a su casa para que acompañara el nacimiento; las parteras no tenían tarifas establecidas, pues cada familia contribuía con lo que podía. En la atención de los partos ellas recomendaban a los esposos qué plantas preparar para facilitar los nacimientos, ellos por su parte debían disponer de los remedios y tener el fogón prendido de necesitarse algún preparado. El acompañamiento de la partera

en ocasiones duraba hasta luego del parto, pues algunas comadronas preparaban los denominados “*menjurjes*” con canela, ruda, altamisa, hierbas que eran aplicadas en cataplasmas y dadas de tomar con chocolate caliente, vino, galletas y huevo. En el páramo Rabanal “*las parteras atendieron hasta su muerte y nadie aprendió de ellas*”, algunas fueron también perseguidas por funcionarios de los hospitales, quienes les prohibían ejercer su saber tradicional. Con la ausencia de las parteras y de las prácticas tradicionales para cuidar la salud durante la gestación, el parto y el posparto, en esta región se considera que las mujeres ahora son “*más débiles*” y más propensas a tener complicaciones en sus embarazos y partos. En comunidades campesinas de San Agustín, Huila las comadronas o parteras acompañan a la mujer durante la gestación y el parto, generalmente son mujeres con muchos hijos y aplican principalmente técnicas manuales sobre el vientre para acomodar la posición fetal y facilitar el proceso del parto; se menciona además que algunas comadronas se encomiendan a algunos santos en particular (Amaya y Zuluaga 1989). En Nuquí, Chocó las parteras tradicionalmente han sido tanto mujeres como hombres, no obstante en la actualidad todas son mujeres, generalmente mayores; entre las funciones de las parteras se incluye el reconocer el tiempo de gestación que tiene cada mujer, prever si se encuentran cercanas al parto, identificar la posición fetal y saber corregirla de ser necesario, ser capaces de “*destramar*” los partos, entre otras habilidades. Mediante técnicas de palpación las parteras de Nuquí pueden confirmar desde el tercer mes si las mujeres están en embarazo y a partir del quinto mes conocer la posición fetal; no obstante, la mayoría de las mujeres solo acuden a ellas al final de la gestación, pues temen que otras personas les “*tramen*” al demostrar su gravidez. Para la atención de algunos nacimientos en Nuquí se ha requerido la participación de dos parteras, encargándose una de dar masajes y la otra de encauzar la posición de la madre y del feto. En esta región del Pacífico se acostumbra para “*destramar*” los partos, solicitar a un joven que de tres vueltas a la casa con un sombrero, para finalmente entrar al recinto diciendo “*que para*”, ante lo cual se afirma suelen ocurrir inmediatamente los nacimientos. Las parteras nuquiseñas tradicionalmente han sido personas muy respetadas en su comunidad, al punto de ser llamadas “*madre*” por las personas cuyo nacimiento han atendido. Las parteras han sido reconocidas en esta población afrocolombiana como personas de “*espiritualidad grande*”, buscando facilitar los nacimientos suelen invocar la virgen del Carmen, a Santa Elena y otros santos, algunas conocen el rito de la “*ombligada*”, en el que aplican sobre el ombligo del bebé polvos finos provenientes de animales o plantas, para de esta manera transferirle sus cualidades. En Palenque San Basilio las parteras han sido por lo general mujeres, quienes se encargan de revisar periódicamente las gestantes, palpar la posición fetal en el vientre materno, corregirla de ser anómala y acompañar el parto y el posparto. Las parteras gunadule son siempre mujeres, reciben estos conocimientos generalmente a través de sus familiares; tienen entre sus labores el

seguimiento de la mujer gestante, la acomodación del feto para su nacimiento, la atención del parto y del posparto. En el río Anchicayá, Valle del Cauca la función de las parteras consiste en dar seguimiento a las mujeres gestantes y atender los nacimientos, su trabajo se basa en el uso de plantas medicinales acompañadas de técnicas manuales y prácticas mágico-religiosas (Zuluaga 2003). Entre los awá de Sábalo, Nariño, los parteros generalmente son hombres y reciben el nombre de pija saam, que significa “*sobador de vientre*”; a estas personas se les da reconocimiento social como parteros cuando han recibido sin ayuda su tercer hijo, se considera que algunos tienen mayores habilidades por lo que son llamados en caso de complicaciones (Parra y Virsano 1994).

Sobanderos

En Nuquí, Chocó los sobanderos o sobadores son tanto mujeres como hombres, su función es tratar “*descomposturas*”, es decir, lesiones producto generalmente de traumas, como esguinces, luxaciones y fracturas. Estas personas pueden aprender a corta edad, siempre que demuestren interés en este oficio y compasión por los demás; generalmente este saber es transmitido de abuelos a nietos y se hace acompañando la realización de estas terapias, exige el conocimiento detallado de la estructura y ubicación de los tendones, vasos sanguíneos y nervios, como también de maniobras y “*secretos*” para corregir su posición. En Palenque San Basilio existen personas encargadas de tratar “*descomposturas*”, que son luxaciones, esguinces o fracturas, mediante técnicas manuales conocidas como “*sobos*”, los que se afirma mejoran la persona casi que inmediatamente. Las descomposturas entre los afrocolombianos de las costas del Pacífico caucano se clasifican en “*torceduras*” o esguinces, “*zafados*” o luxaciones y “*quebrados*” o fracturas, padecimientos identificados por los sobanderos y tratados con plantas generalmente en cocción o en zumo, aplicadas en “*pandos*” o emplastos, y algunas veces acompañados de oraciones o “*secretos*” (Rodríguez 2006). En el río Anchicayá, Valle del Cauca los sobanderos se encargan de resolver mediante masajes, tracciones y oraciones, problemas comunes como golpes, luxaciones y fracturas (Zuluaga 2003). En el páramo Rabanal actualmente ya no existen personas que sean “*sobanderos*”, es decir, dedicados a tratar principalmente mediante técnicas manuales, luxaciones, esguinces y fracturas; en esta región la gente acude a sobanderos de Tunja, Chocontá, Turmequé o Samacá, quienes generalmente son hombres mayores por la fuerza requerida en este oficio. Sobre los métodos usados por estas personas, se dice en Rabanal que “*soban con fuerza y acomodan*”, tienen resultados efectivos, más rápidos y menos cruentos que los realizados en los hospitales. Algunos sobanderos de esta región cundiboyacense exigían radiografías para verificar si hay fracturas, la mayoría utilizaba la palpación como método exploratorio, en el que se siente la posición de cada tendón, la

continuidad de estos y de los huesos. Para tratar estos padecimientos los sobanderos de Rabanal empleaban en sus “*sobadas*” algunas cremas y plantas para “*sacar el frío*”, además de oraciones; no obstante, las personas poco acuden a los rezos pues los sacerdotes prohíben estas prácticas populares. Se reporta además en la zona el uso de algunas plantas como la calaguaca para desvanecer los hematomas o “*moretones*”; traumas que si no se tratan, hacen permanecer el frío en la parte afectada induciendo la aparición de artritis y dolores difíciles de curar. El aprendizaje de este oficio provenía generalmente de los abuelos, se dice requiere cierta “*virtud*” o “*misterio*”, que puede perderse si se “*soban*” animales. El “*descuaje*” es concebido en el páramo Rabanal, como un padecimiento que afecta principalmente a niños, tratado mediante “*sobadas*”, tanto por hombres como por mujeres; actualmente existen en esta área muy pocas personas que conocen este método terapéutico, por lo que la mayoría de la población acude a curanderos de descuaje de las cabeceras municipales. Para el diagnóstico de esta entidad los sobanderos de la región comparan la longitud de ambas extremidades inferiores, observando la presencia de asimetrías que indican que existe un descuaje; en su tratamiento se busca reubicar más arriba el “*cuajo*”, mediante masajes que se aplican sosteniendo el niño por los pies con la cabeza hacia abajo. En la Sierra Nevada del Cocuy, Boyacá algunos yerbateros también son sobanderos y tienen la capacidad de tratar fracturas óseas con masajes y tablillas (Faust 1990).

Transmisión de saberes en la medicina tradicional

En la Amazonia la preparación de los marichuna o médicos espiritistas es muy exigente; en algunas tribus makuna donde aún persisten estos especialistas, como requisito el neófito debe ser hijo de un marichu y su madre ha de seguir dietas estrictas durante su gestación. El futuro marichu debe tener un corazón bueno, cualidad que se percibe desde que se encuentra en el vientre materno; luego, cuando cumple tres años comienza a tomar yajé, para a los siete años lograr contemplar las visiones del yuruparí. Cuando niños, los marichuna acostumbran ir al monte con su padre, siguiendo ayunos que le permiten ampliar su conciencia y tener visiones en que “*se habla con los animales y se ven características humanas en ellos*”. El marichu en su iniciación, en el ritual yuruparí, recibe espíritus que le permiten la visión inmaterial, viaja de lugar en lugar observando y delante van japi kejina o espíritus que le protegen de peligros. Por su parte, los lawichu´ra´runa o médicos upichía (matapí) por conjuros en el dialecto ancestral, generalmente deben presentar signos específicos desde que se encuentran en el vientre materno, para confirmarlo el padre al inicio de la gestación integra el pensamiento del niño al de los dueños sobrenaturales y estos comunican si esta criatura será lawichu´ra´aru, de ser así, el padre continúa su preparación durante el emba-

razo hasta el nacimiento. Cuando niño, el lawichu'ra'aru no es cuidado por su madre, pues recibe formación constante de los ancianos y de su padre, quienes aplican las pinturas que en otros casos hace la madre; cada ritual que se hace al niño le posibilita adentrarse más en pechuji o sabiduría, en cada preparación se da protección al cuerpo, a la mente, a los ojos, oídos, nariz, boca, y por último al corazón. El padre del futuro lawichu'ra'aru debe cubrirle con mucha energía, para que de esta forma el neófito pueda resistir las malas energías que usualmente le persiguen al inicio de su aprendizaje, situación que cesa en la medida que percibe más conocimiento. Durante la instrucción del lawichu'ra'aru o médico ancestral existen algunas restricciones alimentarias precisas, siéndole permitido solo comer perdices, cucunucos, arencas, botellos, mojaras, cazabe no muy tostado y de tomar, caguana de almidón sin lubricación; puede consumir además algunas carnes de monte como jema o danta, kuajarina o borugos y mico nocturno, pero cuando está avanzado en su aprendizaje. El neófito upichía (matapí) evita la ingesta de sal, restringe el dulce, no come alimentos calientes, sean asados o muy cocinados, realiza limpiezas periódicas con agua e induciendo chila kaji o vómito, acostumbra tomar ají cada vez más picante, primero por la boca y luego por la nariz. El aprendizaje del lawichu'ra'aru comienza a temprana edad, desde los cuatro hasta los nueve años debe asimilar los mitos de su tribu todas las noches y seguir una dieta estricta; de los nueve a los dieciocho años conoce el uso del dialecto primigenio y el manejo de las habilidades derivadas de ello; de los dieciocho a los veintinueve años experimenta las capacidades adquiridas, para luego por dos años realizar acompañado de su maestro, las actividades propias del manejo ancestral. Concluyendo este ciclo el futuro lawichu'ra'aru ha de pasar la prueba final, en la que debe cantar una serie de mitos sin fallar desde el principio hasta el final, para luego recitar los discursos tradicionales y demostrar dominio en la ejecución de rituales y en el uso de los saberes que permite el dialecto originario. Después de pasar esta prueba, se hace la ceremonia llamada maká pokajo peñawilá purákalomi japiyá yuikajo, que quiere decir “*recuperar el antiguo conocimiento que permanece*”, ceremonia que convierte al aprendiz en lawichu'ra'aru.

En la cultura gunadule, las personas destinadas a ser neles, tanto mujeres como hombres, deben al nacer tener sobre la cabeza un capuchón blanco denominado Kurguin, signo que augura la sabiduría de la criatura en camino. Según Garvin (1983) los nele deben presentar signos físicos al nacer que confirmen sus habilidades, como es la presencia de un fragmento de saco amniótico que rodea la cabeza y que recibe el nombre de Kurguin; en la infancia se considera que la apariencia débil y enfermosa, como también la predisposición a soñar con facilidad y el temor a la noche, pueden también anunciar sobre el posible potencial de ser nele. Durante su crecimiento los nele deben seguir normas específicas, su aprendizaje proviene de los sueños, de las plantas, de la visita a los galus o sitios sagrados y de las visiones que logran mediante rituales denominados walwed

o “*fumada de la pipa*”. Según Garvin (1983), los nele pueden sentirse “*llamados*” y adquirir sus poderes espirituales y conocer sobre el uso de cantos, remedios y del lenguaje sagrado, a través de sueños o visiones, además de aprender con otras personas, que pueden ser o no neles. Los nele deben ser guiados, probados y reconocidos en público por otros nele más expertos; a partir de los seis o siete años, los nele comienzan a realizar la ceremonia “*fumada de la pipa*”, contando con menos asistentes que los nele mayores y siendo rituales dirigidos a resolver problemas no tan graves (Garvin 1983). El aprendizaje del absoguedi puede tardar varios años, pues los cantos son bastante largos y requieren de buena memoria. Algunos inaduledi o especialistas gunadule en el uso de plantas medicinales, aprenden sobre la preparación de remedios desde la misma vegetación, siendo usado para este fin el cacao luego de un tratamiento con otros remedios que mejoran la memoria, como se refiere a continuación: “*hay que sembrar ocho hileras de cacao, ocho semillas son ocho hileras, cuando nace ese cacao puede bañarse con él en la mañana, mediodía y tarde por ocho días, cada hilera es un baño y así hasta ocho baños; ahí se sueña y se aprende plantas, cantos, si usted tiene mala memoria se le olvida, nosotros no hacemos eso, porque una persona que no tiene buena memoria se puede enfermar, primero tiene que hacer lo de la memoria*”. El conocimiento sobre plantas medicinales entre los gunadule puede ser también heredado o adquirido de otras personas que reciben el nombre de maestros; generalmente es un proceso de muchos años. Según Garvin (1983), el aprendizaje para convertirse en inaduledi es posible solo a hombres que demuestren buen comportamiento en la comunidad, no se permite a las mujeres ejercer este oficio, ya que la recolección de plantas en la selva y la realización de cantos nocturnos no se consideran entre los gunadule labores femeninas. Los aprendices de inaduledi establecen una relación metafóricamente análoga a la que ocurre entre padre e hijo, el iniciado puede habitar en casa de su maestro y compensarle por la enseñanza con horas de trabajo, alimentos o dinero; antiguamente para memorizar los cantos se marcaban nemotecnias en trozos de madera, en la actualidad muchos escriben y dibujan símbolos en cuadernos u hojas (Garvin 1983). Las personas que se forman como inaduledi son evaluados constantemente por su maestro, deben cantar al lado del enfermo mientras son supervisados por quien les enseña, y deben además demostrar ser capaces de reconocer y recitar el uso tradicional de pedazos de corteza, raíces o semillas seleccionados por su maestro, quien es el encargado de avisar a la comunidad cuando la instrucción ha sido suficiente para garantizar que el aprendiz puede comenzar con su labor (Garvin 1983). Entre los kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta, el saber de los mama o médicos tradicionales es por lo general heredado, sucesión que debe ratificarse mediante repetidas adivinaciones (Reichel-Dolmatoff 1996).

El conocimiento en “*chinanguería*” entre los afrocolombianos de Nuquí, Chocó puede provenir del territorio, de lugares “*donde uno mientras esté ahí, aprende espiritualidad*”, tales como la

cueva de Salamanca, lugar en el que se puede aprender “*zanganería*” solo ingresando, no obstante también se reconoce que no todas las personas logran entrar allí por falta de valor o de transparencia en su corazón. En Nuquí se cuenta una historia sobre alguien que fue a la cueva de Salamanca con intenciones de convertirse en curandero, para esto debía atravesar un río, del otro lado escuchó que le gritaron “*ahora vamos a pasar*”, pero no vio ninguna embarcación, en su lugar llegó un caimán enorme sobre el cual debía llegar a la otra orilla. Cuando llegó allí tuvo la oportunidad de visitar diferentes espacios, cada uno habitado por espíritus que transfieren saberes específicos al futuro “*chinango*”, como puede ser la curación de enfermedades, manejo del territorio, de los seres vivos que allí habitan y de los fenómenos naturales que ocurren. Se piensa que la cueva de Salamanca es, por decirlo así, un portal que comunica con el mundo de abajo, pues refieren que allí viven los “*sin-culo*”, seres inmortales que se alimentan del olor de los alimentos. Afirman que esta es una visión compartida con la cosmogonía emberá y que probablemente esta forma de aprender y otras modalidades rituales de la “*chinanguería*”, proviene del intercambio cultural con esta etnia indígena; algunos chinangos aprenden de indígenas emberá sea por consanguinidad o compadrazgo. Para lograr adquirir suficientes capacidades curativas los chinangos nuquiseños deben recibir las enseñanzas de varios maestros. Entre los afrocolombianos de Nuquí el aprendizaje de “*secretos*” para curar, suele comenzar al inicio de la adultez, es decir, desde los dieciséis o veinte años, pues a partir de esta edad se dice los jóvenes “*saben pensar por sí solos*”, tienen responsabilidad y pueden decidir si serán capaces de cumplir los requisitos que estos saberes imponen. Para mantener la efectividad de un “*secreto*”, en Nuquí se dice es necesario que su conocedor y quien lo recibe no estén “*mal dormidos*”, es decir, que no hayan tenido recientemente relaciones sexuales. En esta población afrodescendiente los “*secretos*” pueden aprenderse leyéndolos de libros o de escritos hechos por quien los enseña, o pueden enseñarse y permanecer en la memoria colectiva solo por transmisión oral; para la enseñanza de los “*secretos*”, las personas que les conocen dicen observar si hay “*deseos de maldad*” en el comportamiento de sus posibles aprendices, pues un “*corazón limpio*” es considerado el requisito más importante para acceder a este tipo de saberes. Se afirma además que los “*secretos*” pueden perder también su efectividad de manera definitiva, si son enseñados abiertamente o si los textos donde están escritos permanecen al alcance de otras personas; además pueden ser ineficaces si se pronuncian de forma errónea o si solo se conocen fragmentos. A los “*secretos*” y a sus sabedores en Nuquí se les confía cuando alcanzan rápidamente el efecto deseado, hecho demostrable en la mejoría casi inmediata de los enfermos y por la ausencia de recaídas. Para los palenqueros la transmisión del conocimiento tradicional puede seguir líneas familiares, en las que el solo hecho de ser descendiente de un kankamán o curandero, augura capacidades y cierta reputación en la población; los kankamanes acostumbran “*probar*” sus apren-



lices para conocer su resistencia, lanzándoles ataques espirituales como bolas de fuego y otros “aparatos”, motivo por el cual este proceso formativo es bastante temido y obliga a “prepararse” rezando oraciones de protección. En este aprendizaje deben asimilarse invocaciones, conocer de plantas medicinales, ser capaz de viajar a lugares distantes volando o hacerse invisible por voluntad; saberes cuya transmisión ha sido restringida, pues algunos sienten miedo de enseñar y que sus aprendices usen sus poderes para atacarlos. Entre los palenqueros se afirma que el cementerio y el monte pueden ser lugares para aprender medicina tradicional, ya que en estos sitios “*se ven cosas salidas a media noche*”. Algunos curanderos de Palenque también visitan otras regiones en busca de conocimientos, siendo común que visiten Cartagena, otras comunidades afrodescendientes, mestizas e indígenas; los aprendices suelen acompañar las curaciones de quien les enseña y los recorridos para coleccionar las plantas medicinales; algunas personas han aprendido además desde los libros. Entre los requisitos para aprender sobre plantas medicinales o “*secretos*” en Palenque, se encuentra el no ser “*pelionero*” o “*alborotado*”, cualidad que suele percibirse en la mirada del posible aprendiz, así como en sus actos cotidianos. En comunidades afrocolombianas del Valle del Cauca, algunos médicos tradicionales se forman a través del rito emberá llamado ombligada, práctica que consiste en la aplicación de polvos de fragmentos de araña, hormiga conga o serpientes venenosas sobre el ombligo durante los primeros días de vida, pues se considera que de esta forma la saliva de la persona puede adquirir capacidades curativas frente a mordeduras o picaduras por estos animales (Zuluaga 2003).

En Nuquí, Chocó se afirma que antiguamente los mayores eran muy celosos al enseñar sus conocimientos sobre plantas medicinales y frecuentemente morían sin haber logrado transmitir sus saberes, pues temían ser remplazados o rivalizados por sus neófitos; en la actualidad la mayoría de las personas de la región indican abiertamente a los demás sobre las aplicaciones medicinales de las plantas, buscando que las enfermedades más comunes y simples puedan ser resueltas en casa. Entre los requisitos que se deben cumplir para aprender sobre plantas medicinales entre los nuquiseños, se encuentra el no sentir deseos de venganza o maldad, cualidad que es analizada en el comportamiento y diálogo de las personas; además de ser reconocidos por su responsabilidad y compasión hacia los demás. En Nuquí se afirma que las personas rencorosas y con malas intenciones tienen el corazón negro u oscuro, mientras que las personas compasivas tienen el corazón rojo claro, percepción que se hace visible en los sueños de quien enseña. En esta población afrocolombiana el aprendizaje generalmente se realiza mediante caminatas por los lugares donde se encuentran las plantas, recorridos en los que se enseña sobre el comportamiento de las plantas, sus cuidados y maneras de uso; para convertirse en botánico o hierbatero no solo se deben conocer las plantas, sino también se debe ser capaz de identificar las diferentes enfermedades y saber seleccio-

nar los remedios más indicados para cada caso. Para aprender las características de las enfermedades y sus manifestaciones, los aprendices nuquiseños indagan a través de la oralidad con personas generalmente mayores, que conocen el comportamiento de los padecimientos humanos. Algunas personas de Nuquí señalan haber adquirido conocimientos sobre las plantas medicinales a través de los sueños, en los cuales les explican el modo de preparación y uso de los remedios, este aprendizaje se atribuye a la conversación que ocurre durante la noche, entre el espíritu de quien duerme y de quien enseña, cuando la persona despierta al día siguiente debe evitar pasarse la mano por la frente para no olvidar el contenido de los sueños. Se reconoce que para el aprendizaje de las plantas medicinales se requiere cierto nivel de introspección e intimidad con la naturaleza, por lo que algunos mayores de Nuquí antiguamente decían que *“el vago aprende a brujo, y en esos inventos se da cuenta de lo que es bueno”*. Otros nuquiseños pueden haber adquirido conocimientos sobre las plantas medicinales a partir de libros, sin embargo se reconoce que las plantas mencionadas en la mayoría de textos no son propias de la región del Pacífico, y que por tanto, esta forma de aprender ha sido limitada. El aprendizaje de las parteras de Nuquí se hace presenciando los partos y acompañando a mujeres experimentadas en este proceso; por este motivo se prefiere comenzar la enseñanza de este saber luego de la adultez, cuando ya las mujeres pueden sentir la confianza suficiente de las aprendices, para permitir que asistan a sus partos; algunas personas se instruyen por sí solas, con la experiencia que tienen por sus propios partos u observando a hurtadillas sin el consentimiento de las parteras expertas. El aprendizaje de las oraciones o secretos relacionados con la atención del parto, es un proceso que en Nuquí se considera sigue un patrón familiar, ya que estos ensalmos son enseñados principalmente por la madre, los abuelos o por el padre; se piensa que el *“licenciarse”* en este oficio se hace al *“acreditar”* una amplia experiencia por haber atendido un mínimo de cincuenta partos. En Nuquí el haber tenido partos propios no es un requisito para ser partera; las personas que buscan serlo deben nacer con *“un don especial”* y además cumplir con algunos criterios que exigen las parteras a sus aprendices, como son la seriedad al evitar comentar sobre las mujeres que atienden, ser responsable y tener la intención de siempre ayudar a las mujeres durante su gestación, parto y posparto.

A manera de conclusión

Los sistemas de uso de la biodiversidad son y han sido un soporte fundamental en los procesos de desarrollo humano, principalmente como fuente de bienestar para las sociedades locales. Su extraordinaria complejidad y sofisticación, al tiempo que su invaluable belleza, nos ha enseñado a través de los tiempos, las claves de formas exitosas de articulación entre sistemas ecológicos y sociales, siendo al mismo tiempo un testimonio fiel que da cuenta de cómo la memoria cultural y los procesos de aprendizaje social son factores determinantes de las dinámicas de conformación territorial.

Diferentes estudios han destacado la importancia que tienen los sistemas de uso de la biodiversidad en condiciones relativas al bienestar humano, bien sea en términos de aportes a la seguridad alimentaria, a la salud y también al establecimiento de bases de autonomía sobre las cuales las diferentes culturas han definido modelos de intervención en el territorio. Desde el punto de vista de la salud humana, particularmente, han sido diferentes los enfoques definidos para entender dichas contribuciones, resaltando entre ellos una larga trayectoria de investigación relacionada con el conocimiento de los principios activos de las plantas y con la visibilización de su importancia como base de tratamientos médicos eficientes desde lógicas modernas. Algunos de los avances más llamativos en este sentido, comprenden investigaciones de base desarrolladas en diferentes contextos culturales, en las que son recurrentes las indagaciones sobre el conocimiento de las plantas, sus significados culturales y sus posibles aplicaciones ante padecimientos y enfermedades específicas.

En muchos casos, la comprensión detallada del valor farmacológico que tienen las plantas medicinales ha llevado a que se pierda de vista la enorme red de relaciones que configuran los escenarios de su uso. Claramente la importancia de las plantas medicinales trasciende su capacidad química y se asocia con elementos de la cultura material e inmaterial de los grupos sociales, configurando sistemas médicos sobre los cuales se proyecta su bienestar social. Al mismo tiempo, es evidente la relación que tienen dichos sistemas médicos con las decisiones orientadas al manejo y gestión del territorio; el bienestar del cuerpo no es solo una cuestión de alivios físicos sino también consecuencia de una vida mediada por decisiones adecuadas sobre el territorio, elecciones que se

relacionan con los medios de subsistencia, las normas y los comportamientos sociales, las estructuras de poder, los procesos de aprendizaje social, la memoria cultural y, por supuesto, vastos sistemas de conocimiento sobre el uso de las plantas.

De acuerdo con lo anterior, las contribuciones de las plantas medicinales, y en general de la biodiversidad y el territorio, al bienestar humano, están definidas desde una condición inmanente de autonomía. El poder de los sistemas médicos locales, como base de la salud, sobrepasa la agencia de los principios activos y reclama un ejercicio de autonomía en el manejo de la vida, el cual está íntimamente ligado a la capacidad de los pueblos locales de manejar su territorio, de mantener su cultura. La salud entonces puede entenderse como una forma de territorialidad en la que se vinculan diferentes entidades y desde donde se reproducen socialmente las culturas; no es posible entender la autonomía en la salud por fuera de la autonomía en el manejo del territorio, ni tampoco suponer que las contribuciones de las plantas medicinales al bienestar están por fuera de esta condición.

Aunque han sido muchos los avances en la investigación alrededor de las plantas medicinales en Colombia, y diversos los intereses en su valoración y conservación, todavía son pocos los trabajos referidos a comprender su importancia como base para la configuración de sistemas médicos locales. Este proceso no es simple y requiere de aproximaciones interdisciplinarias e interculturales desde las cuales se propongan escenarios reales de diálogo; el análisis de las contribuciones de estas plantas al bienestar humano necesita enfoques que permitan valoraciones integrales, propósito en el que deben converger miradas que resalten su importancia como atributos sensibles para el manejo del territorio, como fuentes de sabiduría y aprendizaje cultural, y también como recursos valiosos que aportan económicamente a la existencia de una mayor cobertura en salud.

Los aportes de este documento a la discusión sobre la salud y el bienestar local, se fundamentan en la descripción de relaciones constitutivas de sistemas médicos locales representativos de la diversidad étnica y cultural en Colombia. Aunque la información y la descripción de las especies utilizadas fue protegida por petición de algunas de las comunidades con las que se trabajó, este ejercicio sirvió como plataforma para comprender el lugar que éstas tienen en el desarrollo de las condiciones de salud necesarias para que muchas culturas superen sus padecimientos y alcancen sus ideales de *buen vivir*. Este ejercicio propone una narrativa detallada y sintética de muchas de las condiciones que explican el valor de las plantas medicinales para la sociedad, al tiempo que ofrece un marco general para orientar su gestión desde la base del bienestar humano.

Las condiciones que influyen en las concepciones de salud y enfermedad nos recuerda los vínculos existentes entre los grupos humanos y sus territorios, acudiendo a referentes culturales y

criterios sociales que definen espacios de uso de los que depende el bienestar. Esta mirada deriva en la construcción social de categorías espaciales y temporales sobre las cuales operan los sistemas médicos locales, y que constituyen una base vital para entender cómo los conocimientos, las prácticas y las instituciones se ubican en la cara física del territorio; sobre esta base entendemos que los lugares son más que los hábitats de las plantas medicinales, y más bien representan lugares de intercambio entre el mundo material e inmaterial, que definen temperaturas, tiempos y fenómenos que explican la salud o la enfermedad, que representan un espacio para los padecimientos y para la curación. El conocimiento de las condiciones del territorio, particularmente las perspectivas espaciales y temporales, requiere ser estudiado a profundidad, como base para el reconocimiento de los aportes que las plantas medicinales hacen al bienestar humano.

De la misma manera, es importante entender cómo el cuerpo, como base de la existencia humana, responde a las interacciones que sostiene con el territorio y sus atributos materiales e inmateriales, particularmente con las plantas y los lugares en los que éstas ocurren. Lo anterior implica entender de buena manera cómo responden las condiciones básicas para la vida a lo largo del ciclo vital, y en las diferentes unidades del paisaje ya descritas. Bajo esta óptica queda claro que las plantas medicinales como objeto de gestión en salud y de conservación, tiene un contexto y unas relaciones que les dan su sentido real, y que proponer su gestión por fuera de estos contextos, aunque puede ayudar a buscar curas y soluciones a enfermedades, no es suficiente para garantizar las condiciones reales de salud y autonomía sobre las que se fundamenta el bienestar de las sociedades locales.

Tanto las enfermedades como las medicinas se explican desde sistemas de conocimientos y experiencias, prácticas e instituciones sociales. El efecto curativo que pueden tener las plantas medicinales, analizado por fuera de una serie de políticas culturales de acción y comportamiento, puede carecer de sentido. El territorio (y las territorialidades) en este caso, es una representación de comportamientos sociales que traen consigo, y de acuerdo a su marco cultural, condiciones de salud o enfermedad; a su vez el cuerpo es una representación de las acciones en el territorio y, de acuerdo a la información analizada en este trabajo, esta es la base de los sistemas médicos locales. En síntesis, la gestión de la salud en contextos territoriales locales, requiere entender las relaciones existentes entre el cuerpo, el territorio y sus atributos (como las plantas medicinales), que debe ser propuesta desde dominios, conocimientos o modelos que estén en diálogo y sean incluyentes. La gestión de la salud en territorios locales requiere de una afirmación de la autonomía que irradie y demuestre el valor real que tiene la biodiversidad como base del bienestar social.

Referencias

- Achito, A. 1996. Doara: creación del emberá. *Cespedesia*. 21(67):349-363.
- Alvarado, W., Cruz, M., Fiallo, N., Márquez, R. & Montero, E. 1989. Medicina tradicional en el área urbana de Tunja. *UNIV: HUM.* 18(30): 151-181. Ene-Jun. Bogotá, Colombia.
- Amaya, C. & Zuluaga, G. 1989. Cultura popular de la salud. Diagnóstico de salud en San Agustín, Huila). *UNIV: HUM.* 18(30): 93-150. Ene-Jun. Bogotá, Colombia.
- Antón, J.H. & Pinzón, C. 1998. El conocimiento tradicional afrocolombiano asociado a sus prácticas curativas en un área del Chocó. Tesis para optar al título de Antropólogo. Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. 393p.
- Arango, R. y Sánchez, E. 2004. Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio. Departamento Nacional de Planeación, DNP, Dirección de Desarrollo Territorial Sostenible, DDTS. Quebecor World Bogotá S.A. Bogotá, Colombia. 526p.
- Arbeláez, C. 1999. La Medicina Indígena en el Suroccidente de Colombia. Centro Cultural Leopoldo López Álvarez, Pasto. Museo del Oro Nariño. 20p.
- Arrazola, R. 2003. Palenque. Primer pueblo libre de América. Casa Editorial. Tercera edición 2003. Cartagena. 223p.
- Arturo, J. 1970. La medicina popular en un sitio de colonización, Santa Lucía, Putumayo. Tesis para optar al título de Antropólogo. Universidad de los Andes. Facultad de Artes y Ciencias. Bogotá, Colombia. 104p.
- Barajas, C. 1995. El manejo de la salud y de la enfermedad en sociedades campesinas. *UNIV: HUM.* 24(42): 15-21, Jul./Dic. 1995). Bogotá, Colombia.
- Caballero, R. 1995. La Etnobotánica en las comunidades negras e indígenas del río Patía. Editorial Abya-Yala. Cayambe, Ecuador. 248p.
- Cabrera, G., Franky, C. y Mahecha, D. 2001. Los nukak: nómadas de la Amazonia colombiana. Editorial Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. 423p.
- Camacho, J. 2001. Mujeres, zoteas y hormigas arrieras: prácticas de manejo de flora en la costa Pacífica choacoana. En: Zoteas, biodiversidad y relaciones culturales en el Chocó Biogeográfico. Editorial Intiempo. p.35-58. Bogotá, Colombia.
- Carmona-Maya, S.I. 1989. La música, un fenómeno cosmogónico en la cultura Kuna. Universidad de Antioquia. Departamento de publicaciones colección de ediciones previas. No. 118. Editorial Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia. 282p.
- Casas, E. & Alcaraz, G.M. 2003. Prácticas relacionadas con el proceso salud-enfermedad entre los tule-kuna. El caso de la malaria. Tesis para optar al título de Magister en Salud Colectiva. Universidad de Antioquia-Facultad de Enfermería. Medellín, Colombia. 136p.
- Cassiani, R.H., Guerrero, C.I. y Pérez, J.N. 2008. Palenque: Historia libertaria, cultura y tradición. Casa Editorial S.A. Cartagena. 187p.
- Consejo Comunitario General Los Riscuales. 2006. Plan de Etnodesarrollo de las Comunidades Negras del Golfo de Tribugá. 2007 – 2017. Editorial alto vuelo producciones. Medellín, Colombia. 393p.
- Coral, L. 1998. Representaciones y discursos de la medicina tradicional en la comunidad negra de Barbacoas, Nariño. Tesis para optar al título de Antropólogo. Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. 119p.
- Domicó, J.J., Hoyos, J.J. & Turbay, S. 2002. Janyama. Un aprendizaje de jaibaná. Editorial Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia. 330p.
- Escalante, A. 1979. El Palenque de San Basilio. Una comunidad de descendientes de negros cimarrones. Editorial Mejoras. 152p.
- Espitia, M.A. 2010. Semillas, Sabores y Tradiciones del Paramo De Rabanal. Informe Final. Instituto de Investigación De Recursos Biológicos Alexander Von Humboldt. Bogotá, Colombia. 17p.
- Faust, F.X. 1988. Búsqueda de Sistemas Clasificatorios Funcionales. Etnobotánica de Puracé, Colombia. Documento Inédito. Popayán, Colombia. 163p.
- Faust, F.X. 1990. Apuntes al sistema médico de los campesinos de la Sierra Nevada del Cocuy. Museo del Oro, Bogotá). No. 26, Ene./ Mar. 1990). p. 43-63.
- Faust, F.X. 2004. Un viaje por paisajes míticos de Colombia. Editorial Universidad del Cauca. Popayán. 74p.
- Friedemann, N.S. y Patiño, C. 1983. Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio. Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo. LXVI. Bogotá. 300p.
- Garvin, G.E. 1983. Cuna psychoterapeutics: a psychological, social and theoretical analysis. Tesis para optar al título de doctor en antropología. Universidad de California. Estados Unidos. 347p.
- Guevara, R.D. 1996. Percepción cosmogónica de la etnobotánica de los Ingas del Putumayo. *Cespedesia- Vol 21 – No67 – Ene-Jul 1996.* p365-371.
- López, M.C. 1996. La palabra y la planta: clasificación botánica Uitoto. *Cespedesia- Vol 21 – No67 – Ene-Jul 1996.* p271-289.
- Losonczy, A.M. 1993. De lo vegetal a lo humano: un modelo cognitivo afro-colombiano del Pacífico. *Revista Colombiana de Antropología Vol. XXX: 33-57.*

- Mogollón, M.P. 1992. "El palenque de San Basilio", conferencia dictada en Valledupar, junio de 1992.
- Narváez, G.A. 1994. Los awa. Su medicina tradicional desde un proyecto curricular. *Ethnia*, Bogotá). No. 73, Mayo 1994). p. 5-76.
- Navarrete, M.C. 2008. San Basilio de Palenque. Memoria y Tradición. Surgimiento y avatares de las gestas cimarronas en el Caribe Colombiano. Programa Editorial Universidad del Valle. Santiago de Cali. 180p
- Ochoa, R. y Peláez, J.A. 1995. An mal epistele nekka kuepur purpa seyelkin pinsaelkkepe – la matemática como elemento de reflexión comunitaria. Editorial Lealon. Medellín, Colombia. 148p.
- Organización Indígena de Antioquia & Corpourabá. 2002. Diagnóstico ambiental de las comunidades indígenas del Urabá Antioqueño. Capítulo 3. Zona Norte. Formato Html.
- Osborn, A. 1995. Las cuatro estaciones. Mitología y estructura social entre los u'wa. Banco de la República. Santafé de Bogotá, Colombia. 269p.
- Oslender, U. 2008. Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano. Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales. Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH. Imprenta Nacional de Colombia. Bogotá. 356p.
- Pantoja, J.O. *et al.* 2008. Tras el conocimiento ancestral afrocolombiano. Encuentros de saberes en medicina tradicional del Pacífico Caucaño. Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico – IIAP. Editorial Valformas Ltda. 135p.
- Parra, J. & Virsano, S. 1994. Por el camino culebrero. Etnobotánica y medicina de los Indígenas awá del Sábalo, Nariño). Ediciones Abya-Yala. 247p.
- Pereachalá, R. 2006. Del Conocimiento Tradicional. En: En torno al conocimiento tradicional. Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico – IIAP. Publicaciones Ébano. Quibdó, Chocó. 190p.
- Pineda, R. & Gutiérrez, V. 1999. Criaturas de Caragabí. Editorial Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia. 397p.
- Portela, H. 2002. Cultura de la Salud Páez, un saber que perdura, para perdurar. Editorial Universidad del Cauca. Popayán, Colombia. 186p.
- Preuss, K.T. 1996. Religión y mitología de los uitotos. Recopilación de textos y observaciones efectuadas en una tribu indígena de Colombia, Suramérica. Primera parte. Editorial Universidad Nacional: Instituto Colombiano de Antropología – Colcultura: Corporación Colombiana para la Amazonía – Araracuara. Bogotá, Colombia. 232p.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1996. Los Kogi de Sierra Nevada. Editorial Palma de Mallorca, Bitzoc. 345p.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1997. Chamanes de la Selva Pluvial. Ensayos sobre los Indios Tukano del Noroeste Amazónico. Themis Books. Gran Bretaña. 343p.
- Rodríguez, D. 2008. Usos y costumbres en la medicina tradicional en comunidades negras de la costa caucana. En: Pantoja, J.O. *et al.* 2008. Tras el conocimiento ancestral afrocolombiano. Encuentros de saberes en medicina tradicional del Pacífico Caucaño. Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico – IIAP. Editorial Valformas Ltda. 135p.
- Schwegler, A. 1996. "Chi Ma nKongo": lengua y rito ancestrales en El Palenque de San Basilio (Colombia). Editorial Iberoamericana. Madrid, España. Tomo II. P.426-821.
- Smith, S. 1985. Panpipes for power, panpipes for play: the social management of cultural expression in Kuna society. Tesis para optar al título doctoral en antropología. Universidad de California. Estados Unidos. 327p.
- Suarez, S. 1996. Baudosueños convivencia y polifonía ecológica. Informe final del área etnobotánica. Etnobotánica afrobaudoseña. 48p.
- Uribe, M.A. 2004. Museo del Oro: una mirada desde el chamanismo. Banco de la República, Museo del Oro. Bogotá. 31p.
- Vásquez, C.A. 2012. Clasificación por categorías térmicas de las plantas medicinales, en el sistema tradicional de salud de la Comunidad Afrodescendiente de Palenque San Basilio, Bolívar, Colombia. Tesis para optar al título de magister en medicina alternativa. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. 303p.
- Velásquez, R. 1957. La medicina popular en la Costa colombiana del Pacífico. En: Revista colombiana de Antropología. 6:195-258.
- Ventocilla, J., Herrera, H. y Núñez, V. 1997. El espíritu de la tierra. Plantas y animales en la vida del pueblo kuna. Icaria Editorial S.A. Barcelona, España. 183p.
- Wagua, A. 2011. En defensa de la vida y su armonía. Elementos de la espiritualidad guna. Textos de babigala. Segunda edición, ampliada. Editora Sibauste, S.A. Panamá.
- Zuluaga, G. 1995. El legado de las plantas medicinales en la Sabana de Bogotá - Investigación histórica y etnobotánica de la flora medicinal en el municipio de Cota, Cundinamarca. Fundación Herencia Verde - Ministerio de Salud. 134p.
- Zuluaga, G. 2003. La Botella Curada: un estudio de los sistemas tradicionales de salud en las comunidades afrocolombianas del Chocó Biogeográfico. Amazon Conservation Team, Instituto de Etnobiología, Universidad del Bosque. Primera Edición. Da Vinci Editores. Bogotá D.C., Colombia. 352p.



Nuestras publicaciones

Las publicaciones del Instituto Humboldt divulgan el conocimiento sobre la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad de Colombia para provecho de su sociedad y hacen parte de sus estrategias institucionales de comunicación, educación y conciencia pública.

www.humboldt.org.co
publicaciones@humboldt.org.co
comunicaciones@humboldt.org.co

ISBN 978-958-8343-84-6



9 789588 343846

