

# TERRITORIO, CULTURA Y THE'WALAS\*

Herinaldy Gómez V.  
Hugo Portela Guarín\*\*

El METODO: Falsedad o Verdad? No Importa. Así lo creemos porque se trata de nuestra experiencias y mas allá de lo emic y etic está el comenzar a participar de sus creencias.

- \* Avance de investigación: proyecto Investigaciones Médico-Antropológicas, Convenio Universidad del Cauca- COLCIENCIAS
  - \*\* Antropólogos docentes e investigadores de la Universidad del Cauca Popayán. Integrantes de la Coordinación Ejecutiva de del Proyecto Interinstitucional y comunitario "Hacia la Construcción de un Plan de Salud con Participación Comunitaria y Procesos Democráticos. Departamento del Cauca" Convenio Ministerio de Salud, Servicio de Salud, Universidad del Cauca.
- Miembros de la Federación Andina de Fundaciones Sociales FAFSO

El ritual jamás es individual, es social y colectivo. Mecanismo societario que revitaliza la traza de la continuidad cultural. Cada muerte refuerza la necesidad de la defensa del territorio. De allí posiblemente su espíritu guerrero que los conquistadores le reconocieron y que la sociedad nacional de hoy les recrimina. Mas no se trata de un espíritu guerrero agresor, sino de organizarse socialmente a la manera que se practican y recuerdan los rituales, siempre de defensa, jamás de ataque.

Formas de organización social y expresión ritualizada para asumir lo propio: La historia y su territorio, o mejor la historia de su territorialidad siempre móvil y en redefinición con los afueranos. De allí que el ritual posea también la perspectiva de encontrar los espacios y mecanismos para relacionarse con la sociedad nacional, la que según la concepción demostrada por los hechos históricos ha sido más de confrontación que de diálogo. Diálogo que internamente opera como denominador común, todo se discute, pasa por la aprobación familiar o comunitaria o del código cognitivo significado en el dar y recibir o mejor por el siempre ofrecer, así como la naturaleza lo enseña, antes de extraer un recurso del espacio incultivado o a cultivarse por primera vez hay que ofrecer y pedir permiso a sus espíritus protectores, socializados culturalmente como símbolos de la justicia.

Justicia humana más no divina o religiosa, pero que es necesario simbolizarla en duendes, mohanes, caciques, etc., para que aún los niños la comprendan, o teman al menos comportarse indebidamente con el medio que ecológica y socialmente les circunda; cuya recompensa o sanción se halla en esta vida y no en la futura que no existe. De este modo el presente paez tiene futuro, siempre y cuando se conserve el pasado que los ancestros defendieron o sea su territorio presente.

Mitos, ancestros y territorio, entidades todas indeterminadas, que pueden resistir por su naturaleza cualquier embate de la sociedad nacional, puesto que allí no hay ídolos por destruir, ni templos por derrumbar como pasó con los Incas, Mayas, Astecas, etc., ni tampoco, al menos por el momento, riquezas minerales por explotar. Anticipándose a tal posibilidad los paez defienden ante el Estado la propiedad del subsuelo dentro de sus territorios. Trilogía de elementos indeterminados o demasiado abstracta para occidente pero vivos y concretos para los nasa kiwe (nasa:gente. Kiwe: Territorio. Gente del territorio). Trilogía estratégica que sintetiza las enseñanzas del ancestro Juan Tama, hombre nacido de la laguna (hijo de la estrella) que lleva su nombre, lugar mítico de origen de los paez, donde cada año todos los cabildos lavan la varas que simbolizan autoridad pero que deben pasar previamente por el ritual que contribuirá a una buena orientación de los destinos comunitarios, pero sobre todo para que sean garantes de la defensa de sus resguardos que hacen parte del territorio. Estrategia cultural de etnicidad cuya eficacia política no tiene precedentes en Colombia y al parecer en América Latina.

Así las cosas, todo parece indicar que, mito, ancestros y territorio son el eje básico del sistema cultural o de la cosmovisión paez y de su proyecto de vida por el cual se rige la cotidianidad y el devenir social, cuyo sustento concreto se materializa en una segunda trilogía: Rito, the'walas, cabildo, donde el primero opera como espacio, y mecanismo de socialización y resocialización permanentes de la historia, el segundo, hombre sabio especializado en el conocimiento de la historia y la cohesión intracomunitaria, y el tercero, internamente significado como espacio para dirimir conflictos y asegurar la justa distribución de tierras y externamente como representantes legítimos de la existencia y defensa del territorio.

La doble trilogía que conecta pasado, presente y futuro de la sociedad paez, pone de presente sino la necesidad, al menos la importancia de que cualquier pesquisa investigativa no la pierda de vista si se desea tener una comprensión mas global y aproximada de su cosmovisión, formas de organización económica, social política y en suma del acontecer diario y lo es mas aún para un asunto tan "individual" como la enfermedad, que entre lo paez no solo concierne al individuo como persona sino al futuro de la comunidad, a ello se debe que la llamada "terapéutica" busque mas allá de la cura del enfermo —que algunas veces incluso se le deja morir o lo determina de antemano el the'wala— la protección o perpetuación de la sociedad. Por eso es que la cura médica con la teoría cultural de la enfermedad supuesta en ella, sea esencialmente una práctica ritual siempre colectiva y no exclusivamente para un individuo ni tampoco para casos de enfermedad, estos son los menos, en otras palabras los rituales de limpieza y refrescamiento no requieren de la presencia de enfermos.

La concepción de salud y enfermedad entre los paez viene ocupando desde 1986 nuestro interés investigativo. Sin embargo en esta ocasión nos referimos a ella desde un enfoque teórico distinto al realizado en estudios precedentes (Yu'ce, Yu'cesa). Perspectiva que retoma la doble trilogía enunciada, no en su concepción médica específica, sino desde aquellas globalidades culturales que la contienen y determinan.

## LOS PAEZ SOCIEDAD DEL RITO

No es exagerado afirmar que los paez son una sociedad del ritual, lo practican tanto que parece una obsesión, desde el nacer hasta el morir, incluso antes y después está latente. Limpieza, refrescamiento y el ofrecer son la categorías que tipifican su denominación. Pueden hacerse separadamente o todos a la vez. Sus combinaciones dependen del contexto o la necesidad, aunque algunas de ellas tienen determinaciones culturales específicas. Su inventario parcial permite enunciar algunas situaciones, espacios, momentos o actividades en las que se ofician.

Previamente al recorrido por los espacios “sagrados” del territorio, las lagunas de Juan Tama y de Paez (para que los ancestros y caciques no se enojen y se posibilite la intimidad comunicativa con la historia), durante el recorrido por los espacios incultivados: páramos, bosques (para que su espíritu protector —el duende— los acepte y no ataque a los “visitantes” o comunidad en general). Cuando se sale a recolectar plantas de espíritu fuertes o calientes —propias del espacio incultivado— (para que el the’wala las encuentre y reconozca nuevas, que dan buena seña para extraer recursos de la naturaleza —maderas, fauna, flora— (para evitar ser atacado por el duende o el arco); cuando un comunero sale del territorio y emigra por temporada larga (para cerrarle el cuerpo y le vaya bien durante lo que llaman “conocer mundo”) y cuando regresa que es lo mas común y siempre se espera (para sacarle el sucio —de libre interpretación—), cada año durante la ceremonia de traspaso de varas de mando o posesión de los nuevos cabildos (para que se alcance una buena gestión, gobierno y justicia); durante la lavada de varas del cabildo en la laguna de Juan Tama (para obtener y así poder perpetuar comunalmente la sabiduría de los ancestros o héroes culturales); en las reuniones preparatorias de cabildos y comuneros o en momentos de recuperación de tierras (para saber cuando hacerlo y alcanzar éxito en la acción); mientras el ejército esté presente o se sepa de su visita (para que se vayan pronto, evitar desmanes, proteger sus líderes o evitar que lleguen); cuando cabildos o líderes esten en negociaciones, concertación o vayan a presionar al Estado (para respaldarlos y logren cosas positivas para la comunidad), a la guerrilla (para evitar la confrontación con el ejército y si se presenta no salgan muy afectados), para abrir una nueva labranza y cuando se recoje la cosecha (para que la producción alcance y quienes ayudaron a la minga sean bien retribuidos); en el momento de construir casa —aspecto frecuente dado el caracter patrilocal, posteriormente neolocal de la residencia— (porque si el sitio coincide con una guaca de pijao hay que prevenir a la comunidad del mal de cacique y además para que la familia se la lleve bien “exista entendimiento”); cuando se realizan mingas —forma de trabajo mas generalizada— (para que se comparta bien y en comunidad); cada seis meses o cada año, o cuando se muere un animal —vacuno principalmente— o cuando se vende (porque sino se mueren y se seguirán muriendo, no se reproducen y los que quedan perderán fuerzas); o para dirimir conflictos familiares o comunitarios (para que se logre la solución mas justa); a la mujer durante la menstruación (para que el arco no la coja o la enferme), durante el embarazo (para que “no se bote familia” y “la criatura salga cristiano y no animalito” —mongólico?, deformado?); después del parto o puerperio (porque el arco puede enfermar a la madre o a las demás personas que viven en la casa); para compartir vivienda y dormitorio con una mujer menstruante (sin precisarse aún la razón); cuando un individuo sospecha o sabe que padece una enfermedad propia: cacique, duende, arco...mal postizo (para lograr una rehabilitación); cuando muere alguien y a los nueve días de su fallecimiento (para que los dolientes no pierdan

fuerzas o se debiliten, y no padezcan hielamiento), en fin y así probablemente más.

Observando por separado cada uno de los propósitos del ritual, sea este de limpieza, refrescamiento u ofrecimiento, se les encuentra sentido, mas no propiamente lógica, sobre todo si se lo mira desde la lógica racional occidental. Mirados en conjunto y en la perspectiva de la cura médica, resultaría fácil despachar el problema diciendo que son manifestaciones múltiples de “la reciprocidad cognitiva”, de “eficacia simbólica”, o expresiones de “síndrome de filiación cultural”. Pero si se observan las situaciones, espacios, momentos o actividades en los que se realiza el ritual, aparece que:

1. La mayoría de ellos no hacen referencia a controlar, prevenir, tratar o reparar el daño, la lesión, la enfermedad o la muerte.
2. Muchos de ellos se realizan en ausencia de los aspectos precedentes.
3. Se ofician practicamente en todo el acontecer comunitario, cotidiano y trascendental, o mejor este último aspecto tampoco es el determinante.
4. No obstante, la obsesión por la práctica del ritual para “todo”, resulta muy significativo que para las enfermedades afueranas (según la clasificación paez existen enfermedades propias como Duende, Cacique, Arco, Mal Postizo etc... y afueranas o provenientes del mundo blanco como la desnutrición, la T.B.C. y las inmunoprevenibles) y para muchos otros problemas de salud que atienden las tut'bahisa (tut': barriga, Bahisa: que soba que calienta. Calienta barriga o partera), yerbatero, pulsero, sobador no se practique ningún ritual.
5. El mal postizo o maleficio –llamado así porque es producido por la acción de otra persona, producto siempre de una envidia– que por su recurrencia preferimos llamarlo “mal frecuente” cuyas implicaciones comprometen a toda la familia y allegados de quien lo padece, además de que para su “extirpación” requiere de los mejores the'walas, mal postizo al cual temen también estos porque puede terminar venciendoles, matándolos –pues su cura o extirpación requiere batirse en un duelo ritual con el agresor”. El seguimiento realizado a estos casos según nuestro análisis, coincide éste con las observaciones de Antony Hemman, “En efecto, la “proyección” de envidia y celos en la persona de un rival, muchas veces no es mas que un suterfugio usado por el curandero para apuntar indirectamente la hecho de que la envidia, los celos en cuestión pueden estar alojados exclusivamente en la mente del paciente” (1978:196), a lo cual hay que agregar que en varias ocasiones hemos encontrado que el paciente llega con conocimiento o sospecha de su padecimiento.
6. Si, sumado a los aspectos anteriores, se tiene que, cada ritual es siempre el mismo (sólo cambia el momento de su inicio –según seña– y las variantes se encuentran en comunidades paez que habitan otras regiones o

contextos) y que tanto el the'wala como el motivador –persona, familia y demás participantes consumen lo mismo, coca, aguardiente, tabaco, plantas y cada uno se comporta de igual manera a los demás, incluidos los niños, se tiene que: No resultan ni suficientes ni pertinentes enfoques explicativos desde la “reciprocidad cognitiva”, “eficacia simbólica” y “síndrome de filiación cultural”, a no ser que aceptemos la generalización de hacer coextensivas tales explicaciones a todos los aspectos de la cultura (posibilidad que no estamos seguros de descartar) pero que poco ayudarían para el asunto que se requiere poner en cuestión.

- Los rituales de limpieza, refrescamiento donde la enfermedad se hace presente, no tiene como finalidad principal la cura médica de quien o quienes padecen la noxa. Si así fuera por qué todos los participantes no enfermos son objeto de la práctica, máxime si se conoce que entre los paez la noción de contagio es inexistente?
- La cura médica no requiere siempre de la terapéutica ritual, puesto que múltiples agentes de la comunidad la logran sin la práctica del ritual, es mas, no están autorizados culturalmente para realizar el rito, aunque conocen y saben como hacerlo.
- En correspondencia con los dos puntos anteriores se tiene que en la práctica del ritual, participa manifiesta o explícitamente una intencionalidad de índole diferente en cuyas múltiples posibilidades, se encuentra el sanar. Se trata a falta de una denominación mas adecuada, de una restitución de orden cultural. Terapéutica cultural, encargada de restablecer el equilibrio entre individuo y medio ecológico y a la inversa, entre individuo y sociedad y el sistema cultural (pensado este en un pasado-presente y en un presente-futuro).
- Restitución del orden cultural que análogamente operaría como sucede en el Sistema Médico Alopático con su terapéutica médica, pero su sentido y eficacia va más allá puesto que contienen prevención, promoción y rehabilitación del individuo en sociedad, quizá a ello se deba que el individuo que sabe que no se comporta o está trasgrediendo la normatividad cultural, somatice culturalmente su mal y que el the'wala dado el conocimiento que tiene de la historia de cada individuo (aspecto propio de las comunidades pequeñas) determine su muerte no tanto por que su mal (enfermedad?) no tenga cura, sino por las dificultades que tiene el individuo de convivir conforme al código cultural. A ello se debe también que el énfasis de la relación the'wala “paciente” en la mayoría de los casos no esté puesta en la prescripción médica, sino fundamentalmente en la reincorporación del individuo al orden social, cuya posibilidad está en la dramatización del ritual de limpieza que convoca a la comunidad como garantía de solidaridad y compromiso de un nuevo pacto social que revitaliza el orden cultural y a la vez pone sobre aviso a todos, incluido el the'wala, de la latente amenaza individual o colectiva de originarse un desorden social, que de no afron-

tarse grupalmente daría lugar al resquebrajamiento de la etnicidad comprometiendo su sobrevivencia futura.

Es en este sentido que la cadena sintagmática de propósitos diferentes y hasta inconexos del ritual, develan una cadena paradigmática, cuya lógica contiene la búsqueda y reconstrucción de la etnicidad paez, sobre la base de una restitución permanente del orden cultural presente en los mitos, historia y héroes culturales.

De poseer fundamentación la interpretación de que los rituales participan todos de la restitución de la etnicidad o del orden cultural paez, se torna teóricamente mas pertinente explicar la concepción de salud-enfermedad al igual que sus formas de producción económica, organización social, política desde la dimensión global de la etnicidad y no a la inversa como hasta ahora se ha venido haciendo, lo cual implica entre otros muchos aspectos de importancia trascendental:

1. Que cualquier acción del Sistema Nacional de Salud que no ponga de presente la etnicidad resultaría recortada e ineficaz, incluso amenazante a la etnicidad.
2. Que establecer el Sistema Médico Paez a la manera como puede hacerse en Occidente con la medicina Alopática es teórica y metodológicamente inadecuado.

En síntesis podría decirse que la medicina tradicional paez no existe como tal, se haya diluida en la etnicidad, pero no por ello podríamos afirmar que lo que existe son escasamente terapéuticas, prácticas médicas, sistemas clasificatorios, pensamientos o concepciones filosóficas, sino que ella solo puede decodificarse dentro de un sistema mayor que los contiene y que impide descifrar su especificidad, que aunque existente solo puede explicarse o comprenderse dentro de su proyecto de etnicidad, de allí que se tenga cierta dificultad incluso para una etnografía como ha sido nuestro caso donde se llegaba a un punto muerto (que nos hacia decir hasta aquí se tiene claro, pero esto otro no concuerda); punto muerto que se intentaba resolver con múltiples interrogantes que cada vez se tornaban mas incomprensibles para los the'walas, lo que obligó a uno de ellos durante un viaje y encuentro de the'walas en la sagrada laguna de Paez a replicarnos: "Con los investigadores solo es posible transmitirnos la voz y relacionarse, mientras entre nosotros nos comunicamos viendo el territorio y compartiendo en comunidad".

"Ver o sentir territorio" que dista mucho de lo que la ciencia o racionalidad occidental concibe como conocer, de lo que el Estado considera como reconocer su territorio (o de lo que la Nueva Constitución Nacional señala como territorios indígenas) y se aproxima mas a "ser del territorio", aspecto que ni siquiera han alcanzado los viejos asentamientos colonos, puesto que tampoco se trata de vivir en ese territorio o haber nacido en él, sino fundamentalmente de comportarse en y con él como este y/o sus espíritus lo determinaron. Com-

portamiento de orientación cognoscitiva que recae en los the'walas, de los cuales se ocupa el texto siguiente, con la salvedad que se hace referencia a ellos solamente en la problemática que se viene perfilando.

## THE'WALAS

Contrariamente a lo que ocurría en el tiempo que se iniciaba el proyecto de "Investigaciones Médico-Antropológicas del Nor-Oriente Caucaño" (1986) cuando era una reliquia encontrar un "médico tradicional paez", en la actualidad su existencia es tal que se torna en epidemia. Así como en la sociedad nacional todos son doctores o al menos dan la impresión de serlo, entre los paez parece que ocurriera algo similar. Tan preocupante se vuelve la situación, especialmente para el personal de salud alopático, que la pregunta de aquel entonces "¿Hay aquí médicos tradicionales?" se convirtió en "¿De todos los que existen cuales son los verdaderos médicos?". En el resguardo de Jambaló, a la vez municipio cuya población asciende a 8.000 habitantes aproximadamente, viene realizándose desde hace un año reuniones bimensuales con la participación hasta de 50 médicos tradicionales, —oriundos de la región— reuniones en las cuales se trabaja en procura de lograr un plan de etnodesarrollo municipal. Si lo que otrora era un panorama desolador "inexistencia de médicos", hoy se torna en panorama desalentador "proliferación de ellos", no es lo que debe preocuparnos. Las razones son muchas pero anticipamos solo algunas:

- Hasta finales de la década pasada la acción de los the'walas siempre fué clandestina (acaso por eso la preferencia siempre nocturna de los rituales y en los parajes mas aislados?) dada la persecución eclesiástica y estatal. Hoy las políticas del Sistema Nacional de Salud y la de concertación del Estado con el movimiento indígena, muestra un ambiente político diferente a lo cual ha contribuido significativamente la legalización de las tierras recuperadas y la consagración constitucional de creación de territorios indígenas. Pero todo parece indicar que la profileración es una nueva estrategia cultural (política?) para mostrar al país la fuerza social de su proyecto étnico. En este sentido es coincidente la estrategia de aparición a la luz pública de médicos con la de reinserción del movimiento armado "Quintín Lame", reinserción que se dice pasó por el consentimiento de the'walas. Contrariamente a lo que la apariencia muestra, que por consideraciones políticas debe ser así, la realidad es que los the'walas son menos de los que dicen serlo y más el número de jóvenes guerrilleros de los que se reinsertaron. Estrategia cultural o étnica -valga la reiteración- atraviesa el papel de los the'walas cuyo dimensionamiento se presenta en los rituales, en algunos de los cuales aparece manifiesta la intención de propiciar la buena concertación con el Estado.

Proyecto étnico y concertación con la sociedad nacional cuya regulación continúa dándose y reorganizándose desde las claves culturales propias, pues a pesar de la proliferación de médicos (muchos de ellos pulseros, yerbateros, sobanderos) la existencia o “reproducción social” de quienes son los the'walas, continúa dándose bajo los mismos principios aunque matizados por contextos diferentes. Ser the'wala no procede por una decisión voluntaria ni tampoco es determinado por miembro alguno de la sociedad; muy por el contrario el proceso está precedido por una “visión” que obliga a quien la ve o vive, a iniciarse en el largo proceso de su aprendizaje, y de no hacerlo, pagará con su locura o hasta su muerte, “quien va a ser médico desde muchacho ve visiones: el trueno, el duende. Es la iluminación de su futuro destino. No puede torcerlo, puesto que el trueno o el duende, pueden alocarlo”, Bernal Villa (1954). “Los curanderos paez raras veces escogen su profesión por medio de un acto consciente de la voluntad...a menudo un hombre joven tratará de resistir su vocación porque sabe que difícilmente le traerá paz mental o prosperidad material, pero llega un punto en que se arriesga a enfurecer a los dioses con tal comportamiento, cortejando el desastre y la eventual locura al no atender sus visiones y avenirse a sus señas”. Antony Henman (1978). Esta situación ha sido corroborada por otros the'walas, aunque las visiones no necesariamente les ha ocurrido desde infantes, uno de ellos cuenta que la tuvo cuando venía de “recorrer mundo” (expresión que hace referencia a haber estado en el mundo de los blancos por varias semanas o meses) y se reincorporó a su territorio, pasando por el páramo. Pero para todos es claro que su aprendizaje debe estar acompañado por su maestro cuya elección si parece libre y obligatoria de ser atendida por el the'wala que escoja el alumno, la fuerza de obligatoriedad no puede explicarse entonces por fuera del poder intimidatorio del sistema cultural, por cierto plagado de restricciones y de sanciones en vida, una de ellas la locura, pero lo que llama la atención es que quien padece síntomas de locura se le atribuyen las señas de ser un escogido para the'wala lo cual refuerza nuestra postura de la búsqueda permanente por evitar el “desorden cultural”. Cualquier síntoma o señal que lo amenace es reincorporado positivamente por el grupo, evitando significarlo negativamente para sancionar a quien la padece.

Las acciones no se categorizan como malas, así lo indica la lengua, *eu* que es lo bueno, tiene su contrario en *eumet* –lo no bueno–, aspecto distinto a la moral cristiana cuya oposición es bueno-malo. Dispositivo cultural que opera a la manera de, sabemos que es difícil no transgredir la norma –las condiciones socio-económicas no son las mejores– pero si te vez obligado a transgredirla hazlo pero sé tu conciente de lo que implica y ven acá donde estamos muchos para ayudarnos. Los temores implícitos o explícitos del código que amenazan el comportamiento individual se minimizan con la seguridad brindada por la seguridad social, mas importante que el dar o recibir es el ofrecer.

Hay otro aspecto tan importante o más que las visiones que a simple vista pasa inadvertido. Las visiones que cuentan los the'walas explícita o implícita-

mente poseen la característica de estar precedidas de un comportamiento inadecuado en el momento de su ocurrencia. El proceder inadecuado se halla implícito a que todas las "visiones" son de "Duende" y este solo se le aparece o ataca a quien no se comporta bien, a todo aquel que viole las maneras de relacionarse con el territorio, en especial con los espacios sagrados o con los incultivados, lagunas, páramos y bosques respectivamente, entrar a ellos sin ofrecerle o pedirle permiso al Duende o excederse en la apropiación de los recursos disponibles. Esta fué la razón que expuso, para que al pasar por el páramo procediendo de un territorio extraño, sin estar antecedido del ritual de limpieza tuviese "visión de duende", un the'wala que se inició en tales oficios a la edad de 18 años, trasgresión mayúscula que podía reponerse siendo the'wala recuperando para sí y para la comunidad el saber de los héroes, culturales, defensores del territorio y la etnicidad.

Si ser the'wala no es fruto de una decisión voluntaria y además está precedida de una negligencia cultural en edad infantil o adulta, la responsabilidad de la defensa de su etnicidad y su perdurabilidad, compete a todos.

Cada sujeto está marcado por el destino común que prescribe la cosmovisión del grupo cuya estructura se pone presente en el acontecimiento diario. Acontecimiento vigilado por sí mismo y por el the'wala que oficia permanentemente los rituales. Ritualidad que socializa e informa siempre sobre los héroes culturales y el territorio. Su dramatización a través de los movimientos del the'wala, está dirigida siempre hacia puntos claves del territorio, a la izquierda, hacia donde está las lagunas (lugar de origen) hacia los páramos (reserva de plantas medicinales), hacia los ríos (lugares para expulsar el pta'z y bañarse al final de ritual), hacia los cerros (espacios de meditación del the'wala), paso de la tama (vara de chonta sin la cual no se puede practicar el ritual), que lleva el nombre del héroe cultural Juan Tama, comunicación metafórica con los espíritus tutelares del territorio concebidos como fuerzas inherentes a la naturaleza y como representación de cosas y de fenómenos de la naturaleza misma y antropoforzadas en el Duende, el trueno; "trueno aliado fundamental de los the'walas, depositarios del saber milenario, masticación de la hoja de coca, símbolo de la cohesión grupal, lectura de la seña semiótica cultural paez". (María Victoria Ospina. Tesis de grado 1989) Y así sucesivamente cada aspecto de la parafernalia semantiza culturalmente la historia y la etnicidad. Como restauradores del orden histórico y cultural les asiste una responsabilidad mayor de orientar el devenir de la sociedad, sometidos a tan difíciles artes, no están exentos de recriminaciones y sanciones decididas comunitaria y públicamente. Cada ritual pone en juego su prestigio y su capacidad de cohesionar el grupo y solucionar conflictos, tanto que si estos se generalizan, se convierten en chivos expiatorios y fácilmente son señalados como los cuasantes de las desgracias de la sociedad. Carecen pues de todo poder, solo poseen el saber que cotidianamente es puesto en cuestión, según un delicado cálculo societario no de armonía-desarmonía, puesto que esto es imposible, sino de equilibrio-

desequilibrio. Cada the'wala es consciente de su gran responsabilidad, pero también lo es de lo que implica socialmente el no comportarse acorde con las prescripciones culturales. Amenaza a la que en cualquier momento puede ceder, volverse incapaz de realizar bien su trabajo, de allí su espíritu denodado y de entrega a la comunidad. De día es un agricultor que se procura su sustento, y de noche siempre dispuesto para lo que se le solicite; no puede negarse porque una sola vez que lo haga, puede ser aprovechada para que se le atribuya la generalización de los conflictos o la presencia de desgracias, porque esa noche que se negó seguramente se fué a trabajar solo para hacer malos trabajos (brujería).

La bipolaridad, médicos buenos (the'walas) y brujos es inexistente a pesar de las frecuentes afirmaciones al respecto, cada the'wala potencialmente está sujeto a no trabajar bien ("realizar brujerías" que no es lo mismo sustantivarlo como brujo), lo sospechoso de este proceder permanece latente en la comunidad. En síntesis, bueno y malo son categorías inexistentes, cada caso, cada individuo es una unidad dialéctica que encierra lo bueno y no bueno, o para decirlo en palabras del sistema clasificatorio, todo frío (planta o ser humano) tiene algo de calor, todo calor tiene algo de frío por ello el refrescamiento para el exceso de frío o el exceso de calor. Refrescar, metáfora del equilibrio ecológico, político y social, para extraer recursos de la naturaleza hay que refrescarse, para ejercer la autoridad del cabildo hay que refrescar las varas de mando, para dirimir un conflicto comunal hay que refrescarse.

Son estas las razones y otras más que se omiten intencionalmente por las que pensamos a los the'walas como restauradores del equilibrio social y que como especialistas que son, no encuentran su homólogo en el médico occidental; puesto que mientras éste se especializa en fragmentos del cuerpo humano descontextualizado de la sociedad que lo construye, el the'wala se especializa en el cuerpo social para comprender mejor el comportamiento del cuerpo como naturaleza humana y cultural. Estrategias médicas de especialización occidental y paez cuya posición de método y comprensión están impedidas ambas para llegar a la misma concepción de salud y enfermedad, oposición que no invalida el conocimiento y resultados por ellos alcanzados donde los niveles de eficacia carecen de parámetros unificados de comprobación, puesto que los fines primeros de cada uno de ellos son disímiles. Disimilitud que caracteriza toda etnicidad y cuyo reconocimiento es la base de todo diálogo o colaboración intercultural. Los paez reconocen la capacidad médica occidental, de ahí que clasifiquen las enfermedades en propias y venideras y por eso remiten a quienes padecen estas últimas a los hospitales, el problema está en que nosotros no reconocemos su etnicidad, etnicidad que se ven obligados a enfatizar refrescando a los pacientes y sus drogas cuando regresan vivos o muertos a su territorio.

Territorio sin el cual no es posible ni la historia ni la vida, ni la etnicidad, sin estos no hay cultura médica paez. Si se desea entonces iniciar un diálogo

de saberes médicos con el grupo étnico mas numeroso de Colombia –Los Paez– es imprescindible comenzar por la definición de la territorialidad, lo cual remite directamente al problema del Estado y la cuestión nacional. Territorio que tiene 500 años y más de historia y que la nemotecnia cultural conserva arqueológicamente denominándose a sí mismo como Nasa Kiwe –gente del territorio–. En consecuencia si el Sistema Nacional de Salud está interesado en modificar positivamente las relaciones con la cultura médica paez debe aceptar, que dada la concepción de salud-enfermedad propia de los nasa kiwe, es indispensable posibilitar, apoyar, impulsar, su proyecto étnico, lo que conlleva necesariamente una definición estatal respecto a la defensa, conservación, manejo y uso de las entidades territoriales indígenas establecidas en la Nueva Carta Constitucional de Colombia.

De esta definición dependerá en gran parte el tipo de relaciones y desarrollo futuro de las diversas culturas médicas existentes, al igual que del cumplimiento del principio constitucional que reza: “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación Colombiana” (Constitución Política de Colombia. Título 1. De los Principios fundamentales. Art 7)

## BIBLIOGRAFIA

BERNAL VILLA, Segundo

1954 Medicina y Magia entre los Paeces. En: *Revista Colombiana de Antropología*. Bogotá ANTARES, No.2.

1953 Mitología y cuentos de la parcialidad de Calderas, Tierradentro. Bogotá. En: *Revista Colombiana de Antropología*, Antares, pp. 117, 221, VII.

1954 Bases para el estudio de la organización social de los paez. Bogotá. En: *Revista Colombiana de Antropología*, Antares, pp. 291-367, VIII.

CASTILLO i OROSCO, Eujenio (sic.)

Cura de Tálaga. Vocabulario Paez-castellano. Catecismo, nociones gramaticales i dos pláticas con adiciones, correcciones i un vocabulario castellano-paez por Ezequiel Uricoechea. París, Collection Linguistique Américaine, V 2, Maisonneuve y C. Libreros - Editores. MDCCCCLXXVII.

FAUST, Franz

1986 *El Sistema médico entre los Coyaimas y los Natagaimas*. Claus Renner Verlag. Hohenschäftlam.

FINDJI, María Teresa. ROJAS, José María

1985 *Territorio, economía y sociedad paez*. Cali: Universidad del Valle

GALVEZ ABADIA

1980 *Aida Cecilia*. Tradición y cambio en El Cabuyo; una comunidad Paez en Tierradentro -Cauca-. Popayán.

GARTNER, Martín

- 1986 *Izquierda y Derecha en el Cosmos*. Simetría frente a la teoría de la inversión del tiempo. Barcelona: Biblioteca Científica Salvat. Número 14

GOMEZ, Herinaldy

- 1981 *Proceso de campesinización de una comunidad indígena*. Tesis de grado, Popayán.
- 1992 Aportes Antropológicos a la teoría y la práctica de la Antropología Jurídica en Colombia. En: *Normas Formales: Costumbres legales en Colombia*. Esther Sanchez B., Editor-Compilador. Bogotá.

GONZALEZ, David

- Los paces o genocidio y luchas indígenas en Colombia*. Bogotá: La Rueda Suelta (s.f.)

HENMAN, Anthony

- 1980 *Mama Coca*. Bogotá : La Oveja Negra.

PORTELA GUARIN, Hugo

- 1987 *Enfoques Antropológicos sobre la atención primaria de salud: ¿Integración de la medicina alopática y tradicional?* En: Revista Palabra. No. 3 y 4. Popayán: Universidad del Cauca.

- 1990 *Yu'cesa* (Gente que Cura).-- Popayán. -- 1 cassette, 82 diapositivas.

PORTELA GUARIN, Hugo; PARDO VARGAS, Carlos

- 1990 Dinámica social actual de la medicina paez en Tierradentro; proceso de cambio.-- // En: Memorias del Simposio Medicina Tradicional, Curanderismo y Cultura Popular en Colombia de Hoy, V Congreso Nacional de Antropología, Villa de Leyva, 1989.-- Bogotá: ICFES, ICAN, 1990. -- p.75-98. --(Memorias de eventos Científicos Colombianos, ICFES.

RAPPAPORT, Joanne

- 1980 Mesianismo y transformaciones de símbolos mesiánicos en Tierradentro".-- *Revista Colombiana de Antropología*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.-- Vol.23; p. 365-413.

- s.f. Historia Mito y Dinámica de conservación territorial en Tierradentro, Colombia. Traducción de Ernesto Mora. -- Informes Antropológicos, ICAN, Bogotá.-- No. 3 p. 47-62;

- 1988 Imágenes Míticas, pensamiento histórico y textos impresos: Los paces y la palabra escrita. -- // En: *Rituales y Fiestas de las Américas*./ Congreso internacional de Americanistas. -- Bogotá: Ediciones Uniandes. p. 103-112.

- 1980 *Tierra Paez*. -- Bogotá: s.p.

*Mesianismo y transformaciones de símbolos mesiánicos en Tierradentro"*

CULTURA Y SALUD EN LA CONSTRUCCION DE LAS AMERICAS

THOMAS, Louis Vincent

1983 *Antropología de la Muerte*. Traducción de Marcos Lara. México: Fondo de Cultura Económica.

VILLA, Eugenia

1978 *Los Paeces: Un grupo humano en proceso de suicidio biológico y cultural*. Popayán: Universidad del Cauca, mimeo.