

# Viviendo el daño: percepciones de daño y dolor desde lo indígena

Laura Martínez Apráez\*

## Percepciones del daño y el dolor

En una sociedad que ha vivido tan extensamente el conflicto, cabe preguntarse las diferencias que puede haber en la percepción del daño. Las maneras en que sufrimos, en las que pueden hacer daño o provocar dolor, logran cambiar considerablemente dependiendo del contexto cultural en que se dé. Pensando en el panorama étnicamente diverso que Colombia presenta, se discutirán en este escrito las posibles percepciones del daño desde un contexto indígena, especialmente enfocado en el pueblo inga presente en el alto Putumayo y Bogotá.

Para empezar, hay que tener en cuenta que desde la cosmovisión inga, especialmente dentro de su medicina, no se hace una separación de lo mental y lo físico; son aspectos completamente integrados (Martínez, 2014). Esto explica por qué el tratamiento de un dolor físico usualmente es tratado también desde el estado emocional que vive el paciente. Tampoco hay una separación tajante del bienestar colectivo e individual: el individuo sentirá como propio el dolor de su grupo.

---

\* Magíster en Antropología por la Universidad de los Andes. Fotógrafa profesional. Cofundadora de la PARCES ONG. Forma parte de la Red de Etnopsiquiatría de la Universidad de los Andes.

Esto es relevante debido a que va ligado a una noción de gran peso dentro de la cosmovisión inga (y similar al de varias etnias del país): el *equilibrio*. El malestar está asociado frecuentemente con un desequilibrio, presente dentro de la relación individuo-familia-comunidad-entorno. Explicar estas variaciones culturales sobre la forma en que se percibe el dolor tiene que ver con las diferencias en el malestar psicológico, las estrategias de afrontamiento, la aceptación y expresión del estrés (Hernández y Sachs-Ericsson, 2006), todo esto enmarcado en el contexto cultural y entorno específico en que se vive.

Desde este análisis, se expondrán diferentes formas en que se percibe el daño hacia estas comunidades, además de cómo se afronta con el dolor causado desde lo individual y colectivo. De esta manera, se expondrán tres tipos de daño: el daño “amistoso” como forma de competencia, el daño intencional como forma de pelea o venganza, y, por último, el daño externo desde poblaciones foráneas y la inserción abrupta de su comunidad dentro de una sociedad no indígena.

Este análisis se realizará teniendo en cuenta el trabajo de campo propio realizado desde el 2012 en Santiago (Putumayo) y Bogotá con el pueblo inga (Martínez, 2012, 2014), además de una revisión bibliográfica frente al tema.

## Lo colectivo frente al individuo

Uno de los principales factores que suele diferenciar a las comunidades indígenas de la sociedad no indígena de la modernidad tardía<sup>1</sup> u “occidental”, es su sentido de colectividad. En la actualidad, la cultura dominante es mayormente individualista, mientras que los pueblos indígenas luchan por mantener su sentido de colectividad frente a la lógica individualista capitalista que se expande. Su lucha está en no ser absorbidos por esta mentalidad que terminaría por acabar con sus pueblos.

---

1 Explico en este escrito los “individuos modernos” haciendo referencia a poblaciones “occidentales” inmersas en la modernidad y modernidad tardía (o según algunos teóricos, la posmodernidad). Entendiéndose como un estadio posterior a la sociedad de producción de la industrialización (Bauman, Luckman, otros).

Los individuos modernos viven en una angustia constante, la incertidumbre de la modernidad tardía. Las instituciones se encargan de crear una base de datos, un “acervo de conocimientos sociales”, para que los individuos accedan y tengan un modo de operar sin tener que crearlo de ceros siempre (Berger y Luckmann, 1997). Los cambios se afrontaban con menos incertidumbre, pero el sentido de la vida ha sido cuestionado.

Hoy ya no existe esa seguridad, el individuo está a la deriva sin sistemas de valores fijos a los cuales aferrarse. Con el paso de la sociedad de productores a la sociedad de consumidores, se recae en la individualización y la autoreferencialidad (Bauman, 2007), lo cual parecería llevar al individuo por el camino de la autonomía, convirtiéndolo en el responsable y guardián de su propio destino. El sufrimiento moderno se caracteriza por centrarse, entonces, en la autoculpabilidad. El individuo moderno no le encuentra sentido a su sufrimiento, pasando de ser algo inherente a la condición humana a un inconveniente a evitar.

Por ejemplo, según Eva Illouz (2008) el dolor amoroso en la modernidad tardía se siente de manera diferente. Un caballero de la corte del siglo XII hablaba del dolor como algo casi placentero, debido a que este dolor era “reciclable”, por así decirlo, de forma en que el yo masculino era engrandecido o fortalecido por ese sufrimiento. Hoy en día, la cultura secular no lidia bien con el sufrimiento, no hay espacio para este. El sentido de autovalor se afecta con el sufrimiento, ya no es una prueba de carácter sino una “desvalorización”. El dolor amoroso apunta al individuo, a su historia y a su capacidad de transformarse, viviendo en una culpabilidad y vergüenza constantes. Es el producto principal de la modernidad tardía, por lo que debe consumir para invertir en su transformación, no se trata de satisfacer necesidades o deseos, sino de reconvertirse a sí mismo en producto (Bauman, 2007, p. 83). La salud mental es considerada un éxito social, al tiempo que su falta apunta a una inmadurez emocional (Illouz, 2008, p. 47).

Así, entonces, al ver cómo se sufre desde “occidente”, se empieza a vislumbrar el por qué el daño y el sufrimiento pueden ser percibidos de otras maneras desde comunidades indígenas. El sufrimiento del indígena es diferente, justamente porque no sufre solo.

## Peleas chamánicas: el sinchi y el poder de curar/enfermar

El sinchi es la autoridad máxima dentro de la medicina tradicional inga. Es el único autorizado para manejar el yagé<sup>2</sup>, gracias a su largo y complejo entrenamiento desde temprana edad.

Al sinchi generalmente se lo prepara desde edades tempranas (alrededor de los ocho años), con frecuentes tomas de yagé. Además, se utilizan los otros alucinógenos como el páramo shishaja y el salamange para fortalecer al futuro sinchi y permitirle conocer el uso de nuevas plantas (Martínez, 2012). A todos los sinchis alguien les descubrió su habilidad, es un don que se tiene y que solo unos pocos logran. El don se descubre mediante tomas de yagé, en las que las visiones muestran que la persona debe ser elegida. La persona es preparada hasta que un día se le hereda el samai y se le da permiso de curar por sí solo.

El samai es el aliento curador, es el conocimiento que se planta en la cabeza con el poder de las tomas de yagé, es un don que se comparte y se hereda, cuando el sinchi cura no solo invoca al *Ambiyaya* (espíritu del yagé), a su lado siempre tendrá como guardián al sinchi (o sinchis) que le heredaron su samai. El sinchi generalmente es una persona aislada de la comunidad, vive en zonas alejadas y poco pobladas. Debe vivir aislado, no puede recibir comida de otros, preparan sus propias cosas y usan sus cubiertos y platos aparte. Según una sinchi, ellos o ellas deben salirse de este mundo (no puede comer nada de otra gente, ni hablar con cualquiera, ni salir mucho, entre otras cosas), en este caso, ella se quejó de que no se ha alejado lo suficiente y que por eso no logra transformarse aún en jaguar (una de las formas de mayor poder para un sinchi).

Cuenta una de las sinchis que su abuelo podía curar con el pensamiento. En una toma, otro sinchi muy fuerte de una vereda cercana empezó a atacarlos y ella, aun siendo una niña, pudo lidiar con el sinchi enemigo. Su abuelo le dio su bendición para ser sinchi y su abuelo

---

2 También llamado ambiwasca o ayahuasca, es un brebaje preparado en varias comunidades indígenas de la Amazonía con propiedades curativas y alucinógenas.

empezó a entrenarla (Martínez, 2012). La gente de más edad cuenta historias de los sinchis viejos que ya han muerto, gente mucho más aislada y dedicada al yagé que los médicos actuales. “Los de antes hacían así (soplido), y te mataban, ahora ya no quedan de esos” (Martínez, 2012).

Actualmente, el panorama de los chamanes o médicos tradicionales es muy diverso. Dentro del trabajo de campo realizado en Santiago, se encontró el término “sinchi blancos”, refiriéndose a sinchis que atienden mayormente a personas no indígenas (e incluso más enfocados en extranjeros). La demanda creciente por medicinas alternativas a la medicina alopática u “occidental” por un público no indígena ha resultado en cambios significativos frente a la función del sinchi en sus comunidades y en la forma en que interna y externamente se le legitima (Martínez, 2017). Uno de los cambios más visibles es la forma en la que se ha sumergido al sinchi en el discurso ecologista y *new age* que lo traduce a un líder espiritual totalmente bueno: un “ser de luz” lejano a los altibajos de cualquier otro humano.

Este binarismo de sociedades occidentales, el bueno y malo, luz y oscuridad, son categorías cerradas que dejan por fuera zonas grises. El chamán no es bueno ni malo, es una persona con un conocimiento específico que puede usar según su criterio. De esta forma, las noches de yagé son rituales desordenados, anárquicos y vastamente fragmentados (Taussig, 2002, p. 526). Este ritual aparece como forma de resistencia ante la violencia narrativa del colonialismo, logrando interpretaciones que replantean y cuestionan las narrativas dominantes. En las pintas (visiones de la alucinación del yagé), las personas crean montajes o imágenes que escapan del escenario colonial, plantean un nuevo espacio de interpretación y recodificación.

En el caos de la relación paciente-chamán, en la que se juegan relaciones de amistad y clientela fácilmente cambiables, se crea un discurso subversivo que quita al orden colonialista la dominación del destino del colonizado, se crean nuevos significados desestabilizando los signos impuestos: esas oposiciones binarias asumidas como certeras. El salvajismo que los chamanes ponen en juego acaba con la oposición binaria del bien y el mal, orden y caos, curando desde este mismo caos (Taussig, 2002, p. 526).

Quitando entonces el binarismo del bien y el mal, se puede apreciar que el concepto del *daño* está estructurado junto a muchas variables que cambian su significado y la forma en que se percibe. Así, las percepciones del daño desde un sinchi pueden verse desde varios aspectos: como forma de competencia o “juego amistoso”, un daño intencional, algo fortuito, entre otros. En general, el daño estará visto a manera de perturbación del equilibrio, algo que impide el “buen vivir”.

Este último concepto, el *buen vivir* (o *sumak kawsay* desde el quechua), es un concepto central dentro de este análisis, ya que resume por qué el daño es percibido como algo que atraviesa diferentes esferas sociales e individuales al tiempo. El *sumak kaway*, para los pueblos descendientes del imperio inca (incluyendo al pueblo inga, pero con conceptos similares en culturas como la mapuche, maya, guaraní y aymara), es, en otras palabras, “la vida en plenitud”, refiriéndose al ideal de vida en armonía entre individuos, comunidades y naturaleza.

El *suma kawsay* es una alternativa al desarrollo ilimitado, un concepto de bienestar colectivo que surge como contraste al discurso colonial del desarrollo occidental. Si bien está fundamentado en formas organizacionales y éticas ancestrales de comunidades indígenas, toma fuerza como movimiento en los noventa como propuesta política de bien común y responsabilidad social (Hidalgo-Capitán *et al.*, 2014). Actualmente es tomado como concepto principal dentro de las propuestas políticas y constitucionales de Ecuador y Bolivia<sup>3</sup>.

El buen vivir es una visión ética de una vida digna, vinculada al contexto en que se encuentre y con respeto absoluto por la vida y la naturaleza. Se plantea como la realización del ser humano de forma colectiva, con una vida armónica con valores contrarios al enfoque economicista occidental. El *sumak kawsay* se establece en cinco principios: sin conocimiento o sabiduría no hay vida (*tucu yachay*); todos venimos de la madre tierra (*pacha mama*); la vida es sana (*hambí kawsay*); la vida es colectiva (*sumak kamaña*) y todos tenemos un ideal o sueño (*hatun muskuy*)<sup>4</sup>.

---

3 Para más información ver: <http://www.buenvivir.gob.ec/inicio>

4 Tomado de <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/1/que-es-el-sumak-kawsay>

Entre sus principales postulados, está ver a la madre tierra como sujeto de derechos y no como objeto, oponiéndose a la explotación ilimitada de recursos. Además, señala que los valores de la vida no pueden reducirse a meros beneficios económicos. Se trata de plantear un sistema en el que cada pueblo pueda vivir dentro de sus costumbres, desde la reciprocidad y la complementariedad, en la capacidad de vivir en armonía en vez de en un estado de competencia; la coexistencia de varios mundos (Mignolo, 2011).

## Chuntear: midiendo poderes

Entre los sinchis, “chuntear” significa pelearse, pero usualmente se trata de una forma de medir poderes, probar la resistencia y habilidad del otro. Las peleas entre sinchis suelen llevarse a cabo durante tomas de yagé. El yagé permite una conexión con otro plano, en el que la persona puede desplazarse, transformarse y actuar.

De esta forma, durante las alucinaciones del yagé, un sinchi puede transformarse en un animal que le permita desplazarse rápidamente a un sitio lejano e intervenir en otra toma de yagé. Es en estas situaciones en que se dan los “dardos envenenados” que pueden dispararse entre sinchis durante la alucinación. Aunque estos ataques se den en otro plano, los resultados del mismo pueden ser inmediatos (presentándose como malestares o “mala pinta”<sup>5</sup> durante la toma de yagé) como posteriores a la toma ya en el plano original (enfermedades, bajos estados de ánimo, mala suerte, entre otros).

Durante una de mis visitas al Putumayo, en las horas anteriores a una toma de yagé con una sinchi cercana, me encontré con otro sinchi con quien había trabajado antes. El sinchi, en ese momento, me invitó a tomar yagé esa noche, pero le dije que ya me había comprometido a ir con otra sinchi. Esa noche, durante la toma, tanto la sinchi como yo tuvimos una mala pinta. Durante su visión, la sinchi pudo ver al

---

5 La “pinta” es la visión que provoca el yagé, una mala pinta o mal viaje, es una mala experiencia durante la alucinación que puede expresarse como visiones negativas o malestares físicos.

causante y me recriminó “¿a quién le dijo usted que íbamos a tomar yagé hoy? ¡El taita nos está chunteando!”. Finalmente, luego de una pelea bastante reñida, la toma se normalizó. Esta toma no significó una enemistad entre los sinchis, y la situación al día siguiente pasó a ser cuestión de risas entre estos y para conmigo.

En la situación anteriormente descrita, la motivación para causar “daño” fue una rivalidad competitiva, un daño de alguna forma controlado y enmarcado en dinámicas de poder internas de la comunidad. Entre sinchis este conflicto puede ser también una forma de entrenarse, de aprender a lidiar con la adversidad para adquirir fuerza y poder curar de forma más efectiva.

Por ejemplo, cuenta una mujer inga que su familia asistía siempre al mismo sinchi, un mayor muy reconocido en la comunidad. Sin embargo, ella empezó a tomar yagé también con una sinchi diferente y en una ocasión decidió llevarla a una toma con el sinchi mayor al que su familia acudía; el taita mayor aceptó bajo la condición de que él dirigiese la toma. Durante la ceremonia, el taita y la mama se “chuntearon”, y el taita mayor pudo ver lo poderosa que la mama era, así que hizo un ritual muy poco usual llamado “ritual de tijeras”, en el que un sinchi reconoce el poder de otro sinchi arrodillándose ante él (en este caso, ante ella) y le entrega su samai, parte de su poder. Este caso es muy particular por dos razones; primero, porque no es tan frecuente que haya mujeres sinchi<sup>6</sup>, y segundo, porque el taita mayor hizo a la sinchi su heredera de samai, un gran honor que aún no había cedido ni siquiera a su hijo (también sinchi).

## La mala hora y otros daños no intencionados

En algunas ocasiones, el daño puede ser causado por condiciones del entorno. La “mala hora” hace referencia a las 12 y 6 del día (a. m. y p. m.), horas en que no se recomienda caminar solo, en especial, en algunos

---

6 Las mujeres tienen varias restricciones respecto a su menstruación y el manejo del yagé, por lo que usualmente no es permitido manejarlo como sinchi, sino hasta alcanzar la menopausia. Sin embargo, hay varias formas de ejercerlo y otras explicaciones para esta separación de género (véase Martínez, 2012).

lugares. Estos lugares usualmente son percibidos como de energía pesada, ya sea por solitarios o porque hay algo que los convierte en dañinos (por ejemplo, cementerios o lugares en los que ha habido episodios de violencia o de accidentes frecuentes).

Por otra parte, desempeña un papel importante la luna frente a posibles daños. Según la cosmovisión inga, la luna nueva suele traer consigo una especie de energías negativas, causantes de mala fortuna y enfermedad, los llamados “cucos”. Los cucos pueden aparecer en cualquier ocasión, pero es más frecuente que se encuentren durante tomas de yagé en esa luna, por lo que la mayoría evita tomar yagé en esos días (se prefiere en cambio la luna llena o creciente, si no es posible y debe tomarse en luna nueva, se hacen limpiezas para protegerse).

Sin embargo, hay un daño del entorno asociado al contexto no indígena que se ha convertido en una de las causas de daño más atribuidas por las comunidades inga: la energía pesada de la ciudad. Con frecuencia, en mis tomas de yagé en Putumayo, los sinchis aseguran que deben limpiarme de las malas energías que recojo en la ciudad, a lo cual le atribuyen diferentes males físicos que haya podido padecer en el momento. Además, dado que mi trabajo en la ciudad implica un acercamiento constante a lugares “pesados” (zonas de consumo, violencia, trabajo sexual, entre otros factores que son vistos como algo de energía negativa), se explicó que estos lugares (y personas) drenaban mi energía y que debía limpiarla con mayor frecuencia (mediante limpiezas<sup>7</sup> y yagé).

“En una ocasión mamá Margarita encargó la toma a su esposo solo, ya que su hijo estaba enfermo, ella solo iba a acompañarnos, pero no a tomar ya que se encontraba algo agripada”. “Si ya veo que me necesita; tomo yagé y entro” dijo. Tuve una mala pinta y me costaba respirar, así que mamá Margarita se afanó a tomar yagé y se mantuvo a mi lado. “Fuerte, aguante” decía (más en un tono de regaño que de

---

7 La limpieza consiste en un rito en el que se usan diferentes materiales (usualmente tabaco, ortiga, aguardiente y hierbas medicinales) que junto a cantos logran quitar lo malo que tenga el paciente en el momento.

ánimo), mientras succionaba el mal y me soplaba con su *wairasacha*<sup>8</sup> para quitar el *cuco* que entró en mi pinta” (Diario de campo, 2012).

Como se puede apreciar en el anterior extracto, aun en estas situaciones cuando el daño se da por el entorno (ni en competencia o intencional), la lucha contra la adversidad se ve como una forma de ganar fuerza. Durante las tomas de yagé, se pide constantemente que las personas mantengan el control de sus reacciones y emociones ante las visiones, que logren vencer el miedo frente a lo que puedan ver. Caer en una respuesta emocional fuerte frente al miedo suele ser muy mal visto. El daño desde lo inga se puede ver como una oportunidad de crecimiento y fortalecimiento, se le da un significado muy relevante al sufrimiento (a diferencia del sentido del sufrimiento para “occidente” como se mencionó).

## Brujería y menstruación

El *sinchi* es la autoridad máxima dentro de la medicina inga, es el experto autorizado en el manejo del yagé y dicha labor suele ser un ámbito masculino. Las mujeres suelen encontrar varias limitaciones para su aprendizaje y consumo, desde restricciones por su embarazo o por su ciclo menstrual hasta miedo a que la mujer con este poder pueda volverse bruja (Martínez, 2012).

Cuando la mujer llega a la menopausia, se considera que puede ser totalmente *sinchi*, teniendo el mismo estatus que los hombres. En varias ocasiones, se describe a la mujer que alcanza este estado como “hombra”, perder la menstruación es casi como perder una debilidad que la limitaba. Durante el periodo menstrual la mujer *sinchi* debe tener cuidado de no tocar las plantas porque las daña, al igual que el yagé que es muy delicado y con la presencia de una mujer menstruante pierde su poder y queda como agua (Martínez, 2012).

También existe la creencia de que durante la menstruación, la mujer puede utilizar la negatividad de esta época para hacer daños, pero

---

8 Abanico de hojas especiales que utiliza un *sinchi* para limpiar personas, cosas o lugares.

que es muy riesgoso tanto para la víctima como para quien realiza el trabajo. Además, la mujer sinchi se encuentra más débil y vulnerable a ataques durante esos días. Tomar yagé durante el periodo menstrual está prohibido, aunque la mayoría dice que el problema es que se daña el yagé, también se dice que causa daños terribles para todos los presentes. Un taita cuenta, por ejemplo, que un sinchi se volvió loco porque alguien dejó toallas higiénicas en el baño del lugar donde se hizo la toma.

La mujer chamán aprende rápido, pero se vuelve rápidamente bruja, según varios curanderos peruanos (Mabit, 1996). Esto podría relacionarse con varias culturas andinas, en las que a pesar de que la mujer alcance una edad en que tiene mayor libertad de conducta, tiende a temérsele durante su vejez, especialmente si es viuda (Isbell, 1997). A la mujer inga que quiere ser sinchi se le dice que debe esperar hasta la menopausia, pero llegada a este punto se le teme y se le aísla por considerarse su poder de cierta forma negativo o malvado. Aunque esto se atribuye a costumbres propias, hay también mucha influencia en estos roles de género por la evangelización; no obstante, es frecuente encontrar leyendas de mujeres sinchi a la par de sinchis masculinos (Martínez, 2012). Aquí podemos ver un daño muy particular desde la cosmovisión inga, el daño intencional desde el daño potencial de la menstruación.

De esta manera, la mujer sinchi se encuentra en una posición de constante defensa dentro de su comunidad. Están quienes ocultan sus habilidades (restringiendo sus saberes a su núcleo familiar) o quienes abiertamente asumen su función como sinchis, lo que implica aislamiento y estigma por su supuesta brujería. Mamá Santa, por ejemplo, empezó a dar tomas sola desde los 22 años, luego de casarse, actualmente tiene noventa años. Toma con mucha frecuencia por la cantidad de pacientes que la visitan. Dice que los hombres le han tenido siempre mucha envidia, más que las mujeres, aunque en las ocasiones en que ha tenido que luchar con otras mujeres, dice que han sido más difíciles de vencer. Cuenta que a raíz de tantas peleas ha tenido que escapar de la muerte y de muchas enfermedades por años, curándose con yagé. No conoce a otras sinchis ni le interesa, no habla con casi nadie ni quiere hacerlo, vive aislada por las envidias.

Su esposo, ya fallecido, también trabajaba como sinchi. Trabajaban juntos, aunque ella era considerada más poderosa por lo que lideraba las tomas y las curas. Dice que su esposo nunca tuvo problemas con que ella desempeñara ese papel. Es buscada por sus habilidades, sin embargo, no es fácil encontrarla sin tener una referencia. La persona que me contactó con ella me advirtió que es de un carácter fuerte y es difícil agradarle, por lo que me dio algunos consejos para ser bien recibida (llevarle sal, tabaco y aguardiente, por ejemplo). Camino a su casa también me previno sobre la forma de beber de la señora, y que era probable que tuviéramos que beber con ella.

Sabe leer los naipes, dice que fue algo que aprendió de un hombre de Guayaquil que trabajó en Santiago. Ella fue su ayudante teniendo nueve años, ayudándolo en su local a atender a la gente, el hombre era brujo y le enseñó varias cosas. Su abuela, quien la entrenaba para ser sinchi, no le hubiera permitido aprender esta clase de brujería, pero ella era muy curiosa “una cosa es esto (señala a Cristo), y otra es esto (la baraja)”. La superstición blanca es muy mal vista en la comunidad inga, especialmente el espiritismo.

Durante mis visitas, la sinchi siempre habló en inga, por lo que tuve que siempre ir acompañada de una intérprete. En una ocasión, me dijo que la visitara para leerme las cartas, pero mi intérprete no pudo asistir, así que fui sola pensando que no lograría entenderle mucho. Mamá Santa me recibió, al ver que mi intérprete no estaba empezó a hablarme en perfecto español y sin su sordera usual: “Así es que hay que venir, solita, si viene con otra gente yo no le puedo hablar bien como es”. Me hace seguir al cuarto de siempre, me sirve chicha y va a buscar sus naipes (Martínez, 2012).

En estos extractos podemos ver la desconfianza y prevención que una sinchi tiene tanto para con su comunidad como para foráneos. Ofrece sus conocimientos para curar (o para enfermar), pero debe aprobar a la persona antes. Cuenta que ha tenido que lidiar con envidias masculinas toda su vida, pero que ha logrado salir intacta de los ataques “yo le gano a los hombres, ellos envidiosos me soplan desde sus casas, yo les respondo, los sahúmo con *copal*, me tienen rabia pero yo soy mujer guapa” (Martínez, 2012).

*Chuntear*, como se dijo, es un ataque durante las tomas de yagé, esto puede ser un enfrentamiento amistoso para medir poderes o puede ser de forma agresiva para deshacerse de un rival. En el caso de las mujeres sinchi, declaran muchas haber sido atacadas por varios sinchis a la vez, tratando de deshacerse de ellas por brujas.

Entre estos casos de envidias y *chuntear*, resalta la historia de mamá Mercedes. Actualmente es una yerbatera que vende sus remedios en un puesto callejero en Santiago (Putumayo). Vende plantas de la zona que cultiva en su chagra<sup>9</sup> medicinal y también remedios que trae desde el bajo Putumayo, incluyendo yagé ya preparado. Dicen que en otras épocas ella era una sinchi muy poderosa, pero que no le gusta que sepan de sus habilidades por miedo a que la maten por envidia.

Mamá Mercedes cuenta que a sus catorce años fue dada en matrimonio al hijo de un sinchi. Aunque ella no quería acceder fue presionada por su familia, ya que temían que ante la negativa el sinchi tomara venganza contra ellos maldiciéndolos. Cuenta que aprendió con sinchis poderosos, no solo recibió el *samai* de un sinchi, sino el de varios que vieron su potencial y le dieron su bendición. Desafortunadamente, dice doña Marta, que un sinchi celoso le robó su *samai* durante una limpieza luego de una toma de yagé. Ella detuvo al sinchi al escuchar sus cantos malintencionados, pero fue muy tarde para evitar que le quitara su conocimiento (aunque dice que si no lo hubiera detenido hubiera muerto). Por eso doña Marta no se considera sinchi. Dice que conoce todo, pero ya no siente el poder que tenía “ahora me siento como cuando raspan una calabaza, así me quedó la cabeza” (Martínez, 2012).

Cuenta que su esposo murió maldecido por obra de sus consuegros que se ofendieron por su reclamo de que el hijo maltrataba a su hija. El último deseo de su esposo fue que no tomara venganza, que todo ese mal se les devolvería solo y, según ella, lo hizo, ya que un año después de la muerte de su esposo, ambos consuegros enfermaron y

---

9 Cultivo propio de las comunidades inga. Contrario al monocultivo, se siembran las plantas estratégicamente junto a ciertas especies para mejorar su desempeño.

murieron. Un tiempo después también lo hizo el sinchi que lo maldijo, que en su lecho de muerte le pidió disculpas y aceptó su culpabilidad.

El daño desde la menstruación aparece atravesado por diferentes aspectos. Por un lado, está el potencial dañino que se le atribuye a la sangre menstrual, algo que, más allá de la costumbre, está ligado a una intervención foránea que afectó los roles presentes en su cultura. Por otra parte, está el daño desde lo más natural de la condición humana: miedo y celos.

## El daño del otro

Por último, está el daño desde las poblaciones no indígenas o foráneas. El daño que ha provocado el choque cultural ha sido largo y extenso, desde la violencia directa por racismo y expropiación de territorios, hasta daño al medio ambiente e imposición cultural. Frente a esto se resalta, de nuevo, el concepto del *buen vivir*, y cómo la intervención occidental ha truncado este ideal.

Se puede hablar entonces de un daño cultural. La Corte Interamericana de Derechos Humanos caracteriza este daño desde el argumento de que “el sufrimiento humano tiene una dimensión tanto personal como social; así, el daño causado a cada ser humano, por más humilde que sea, afecta a la propia comunidad como un todo” (Mindiola Romo, 2011, p. 7).

El daño cultural se produce dentro del choque entre dos culturas distintas. En este choque se produce una violación de la cultura no protegida por la visión estatal. “La cultura desprotegida está en riesgo debido a la negación de su cultura por la dominante; es la negación de la vida misma del pueblo, su estilo de vida, sus creencias, deseos, su cosmovisión. Esto es lo que produce el sufrimiento” (Mindiola Romo, 2011, p. 7).

De esta forma, por ejemplo, vemos que el daño cultural es una realidad de la mayoría de comunidades indígenas del país. Desde las luchas contra las mineras y multinacionales explotando recursos y generando cambios ambientales nocivos para su supervivencia, hasta la misma demanda “bien intencionada” por medicinas tradicionales indígenas por parte públicos blancos que terminan logrando que los

médicos tradicionales migren a las ciudades o se dediquen más a pacientes externos a la comunidad, dejando muchas veces a las poblaciones sin un acceso a salud ni tradicional ni alopático (Martínez, 2017).

El sufrimiento que este daño cultural genera no es fácil de afrontar desde la percepción indígena. Estos cambios terminan afectando ese equilibrio deseado, quebrando la posibilidad del buen vivir. El indígena se ve en nuevos escenarios de forma involuntaria, donde es forzado por un sistema economicista a cambiar de paradigmas y aceptar que dentro de la lógica capitalista se lucha por el bienestar individual, no colectivo. No es de extrañar que las dinámicas de consumo, alcoholismo, depresión y hasta suicidio crezcan dentro de comunidades indígenas.

En el país se han encontrado relaciones entre el incremento de conductas suicidas en pueblos indígenas y el conflicto armado, la persecución y fragmentación del movimiento indígena, la inseguridad alimentaria, la educación desarticulada del contexto cultural propio, la minería extractiva y otras intervenciones de blancos en territorio indígena, entre otros (Urrego *et al.*, 2012, p. 5, citado por Coral, 2015).

Los resultados frente al incremento del suicidio en estas comunidades, dan cuenta de un periodo de impacto socioeconómico con efectos profundamente dañinos para la salud mental. Desde tiempos de la conquista española se han descrito casos de suicidio por “el agotamiento de fuerzas, salud quebrantada, ánimo apocado, endeudamiento con los blancos y desmesuradas exigencias” (Rufino Gutiérrez, 1912, citado por Coral, 2015, p. 36). Como evidencia de este sufrimiento, algunos reportes históricos señalan las máscaras utilizadas durante el carnaval del perdón, donde se tallan en madera expresiones de gritos y gestos dolorosos, al parecer alusivos al suicidio de indígenas durante la colonización. Lo anterior puede dar el significado a la conducta suicida y el suicidio de un acto de libertad ante la catastrófica pérdida del buen vivir (Bonilla, 1968; Fajardo, 2006, citados por Coral, 2015, p. 23). Esta visión frente al daño causado por foráneos puede ser cercana a las razones para el suicidio desde la actualidad indígena del país.

Por otra parte, dentro de las experiencias que las comunidades indígenas han vivido estando en las zonas más álgidas del conflicto armado colombiano, es imposible no pensar en el impacto y trauma que esto genera. Teniendo en cuenta el contexto general que Perú vivió

con Sendero Luminoso, en un país con un alto porcentaje de habitantes indígenas, es posible dar luz hacia algunos de los conflictos que las poblaciones étnicas colombianas pueden estar pasando (y como puede que evolucionen enmarcadas en un escenario de posconflicto).

La forma en que las comunidades indígenas sufrieron el conflicto armado en Perú muestra una gran diferencia frente a otros sectores sociales. Tal vez uno de los ejemplos más conocidos de trauma del posconflicto en comunidades indígenas, es el de la teta asustada (famoso por la película peruana del mismo nombre). Este mal consiste en la transmisión al bebe del sufrimiento y susto de la madre, usualmente víctima de violencia y ultrajes sexuales durante la guerra (Theidon, 2004, p. 76). También se señalan males como “el luto por la vida no vivida”, que afectó a niños que quedaron huérfanos o waqchas (Theidon, 2004, p. 78). Estos males, expresados por las comunidades étnicas de la sierra peruana, muestran cómo el conflicto armado no solo dejó un daño en el individuo que la vive, sino en su descendencia y en su comunidad. El buen vivir se ha roto y la reparación es un proceso lento y complicado.

Al igual que en Colombia, como se mencionó, el consumo de alcohol también se proliferó en indígenas peruanos frente al daño dejado por el conflicto. El alcohol industrial se convirtió en una forma de afrontar la muerte durante los ataques, además de anesthesiarse frente al sufrimiento que todo esto conlleva (Theidon, 2004, p. 93).

Las comunidades andinas suelen tener sistemas de justicia compensatorias y restaurativas. Suelen ventilarse públicamente las quejas, llevando a actos de conciliación que buscan un compromiso entre los partidos afligidos, evitar chismes divisorios y pedir perdón de forma pública. Hay además una distinción grande entre perdón y reconciliación. El perdón es visto como algo imposible de obligar, se da si se siente que hay un arrepentimiento real que venga del corazón. Por otro lado, la reconciliación tiene que ver con la convivencia, se trata de restaurar la sociabilidad y reestablecer la confianza para tolerar al otro y cooperar en proyectos colectivos. “Es un estado social que responde a las exigencias de la vida cotidiana y a la noción de que, después de arrepentirse, la persona ya no es lo que era antes. Más bien, los arrepentidos son musaq runakuna, ‘gente nueva’” (Theidon, 2004, p. 210).

El perdón es mucho más complejo de lograr, estrechamente ligado al bienestar del individuo ofendido en el momento de perdonar. El concepto moral no es ni ahistórico ni abstracto: nace en ciertas condiciones materiales, de la interacción con el mundo. En un escenario de pobreza y sufrimiento, es poco probable que el perdón se dé, como cita Theidon (2004) frente al testimonio de una víctima de la guerra: “Nuestra pobreza nos hace recordar todo lo que hemos perdido. Nuestra pobreza nos hace recordar” (Theidon, 2004, p. 210). El surgimiento de mecanismos de autorreparación, generar estrategias para evitar el trauma transgeneracional y la creación de movimientos sociales desde las propias comunidades, como forma de resiliencia, permite que la comunidad asuma un cambio real frente a los hechos acontecidos (Losa *et al.*, 2013, p. 89).

En cuanto a la permanencia del daño en comunidades indígenas, se señala que el trauma se puede perpetuar desde las acciones estatales, transmitiéndose a las familias y hasta las generaciones venideras. La permanencia del daño se da por mecanismos como la persecución, matanza, marginalidad, impunidad frente al grupo afectado. Al no reconocer las costumbres, pertenencia e historia, se da cuenta de una herencia traumática que circula constantemente en la comunidad (Losa *et al.*, 2013, p. 87).

Por tanto, es necesario preguntarse si en las etapas que vienen del posconflicto hay formas de afrontar el daño desde la diversidad étnica que permitan una real reconciliación, perdón y bienestar, que sea coherente con el buen vivir que las comunidades perdieron y buscan en esta nueva etapa. Las víctimas sufren en aspectos de equilibrio emocional, autonomía y proceso identitario (Losa *et al.*, 2013, p. 86), de una forma distinta al de víctimas de distintos sectores sociales.

## Conclusiones

Frente a todos los tipos de daño y las formas en que se percibe, es pertinente pensar en cómo se deben adaptar las formas de reparación para comunidades en situaciones particularmente vulnerables como son los pueblos indígenas. En este documento se explora el daño y el sufrimiento desde un contexto inga, específicamente a partir del conflicto

chamánico que va escalando a otras esferas de la comunidad. Desde este punto, el análisis revisa el conflicto desde la cosmovisión en términos de género y dinámicas de poder en la comunidad hasta relaciones con el “otro” no indígena, ampliando el marco desde lo inga hacia un escenario nacional de cómo se puede vivir el impacto del conflicto armado desde comunidades indígenas.

Se muestran algunas ideas frente al suicidio como reacción ante el rompimiento de su estructura, además de dinámicas de consumo frecuentes en comunidades indígenas tanto en zonas urbanas como rurales. Ante la soledad y desesperación frente a la desintegración de sus sociedades, ante su pérdida identitaria, se genera un desequilibrio imposible de afrontar de otra manera.

Como conclusiones finales, este capítulo pretende mostrar ejemplos en que el daño y el sufrimiento son vividos desde una cosmovisión diferente; la forma en que se da sentido al sufrimiento y se le afronta depende de las diferencias culturales y el contexto en que se den. Explorar este tipo de diferencias ayuda a ampliar la forma en que se plantean las estrategias de reparación y formas de intervención que se planeen realizar con comunidades étnicamente diversas en contextos de violencia o vulnerabilidad.

Finalmente, pensando en que las comunidades indígenas de Colombia han vivido muy de cerca el conflicto, generando daños culturales extensos que se vivirán por generaciones, es acertado preguntarse ¿cómo se militarizaron y desmilitarizaron la vida cotidiana y las subjetividades? ¿Cómo han movilizado los mecanismos de la justicia comunitaria a partir de estas comunidades para reestablecer su estructura social? Los procesos de reconciliación y perdón son complejos y deben estar definidos en estas comunidades sufrientes para ser efectivos. Los esfuerzos de actores estatales y externos que pretendan apoyar estos procesos de posconflicto deben partir desde estas preguntas, permitir la adaptación de la intervención a los sistemas de valores y estructuras propias de cada comunidad. Finalmente, los procesos de reconstrucción y reconciliación son, en sí mismos, prácticas terapéuticas.

## Referencias

- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Coral, G. (2015). Narrativas sobre la vida, la muerte y la conducta suicida en indígenas estudiantes de la Universidad Nacional de Colombia —sede Bogotá— pertenecientes al pueblo camëntsá 2013-2014. (Tesis de maestría). Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Hernández, A. y Sachs-Ericsson, N. (2006). Ethnic differences in pain reports and the moderating role of depression in a community sample of Hispanic and caucasian participants with serious health problems. *Psychosomatic Medicine*, 68(1), 121-128.
- Hidalgo-Capitán, A., Guillén, A., Guazha, N. (2014). Sumak kawsay yuyay antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre sumak kawsay. Huelva - Cuenca: Centro de Investigación en Migraciones (CIM).
- Illouz, E. (2008). *Saving the modern soul: Therapy, emotions, and the culture of self-help*. Vasa. Los Angeles: University of California Press.
- Illouz, E. (2012). *Por qué duele el amor: una explicación sociológica*. Buenos Aires: Katz.
- Isbell, B. (1997). De inmaduro a duro: lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género. En D. Y. Arnold (eds.), *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. (pp. 224-300). La Paz: Biblioteca Andina.
- Losa, E., Losa, T., Luchesse, M., Burrone, M., Alvarado, R., Valencia, E. y Fernández, R. (2013). Transmisión transgeneracional del trauma psicosocial en comunidades indígenas de Argentina: percepción del daño en el pasado y presente y acciones auto reparatorias. *Cad. Saúde Colet.*, Rio de Janeiro, 21(1), 85-91
- Mabit, J. (1996). La mujer sin cabeza y el hombre sin corazón: el Ayahuasca para tratar toxicómanos. En R. Gutiérrez y M. Villalobos (eds.), *Actas del Primer Foro Interamericano sobre Espiritualidad Indígena* (pp. 213-231). Michoacan: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Martínez, L. (2012). *Warmi Sinchi Iachag (mujer que cura con yajé): la mujer inga y su medicina tradicional*. (Tesis de pregrado). Bogotá, Universidad de los Andes.

- Martínez, L. (2014). *Alpamanda Wawakuna Kanchi (somos hijos de la tierra): transiciones y legitimidad de la medicina tradicional en la mercantilización de lo espiritual*. (Tesis de maestría). Bogotá, Universidad de los Andes.
- Martínez, L. (2017). Mercantilización de las emociones: medicina tradicional indígena en medio de transiciones de identidad y legitimidad. En *Memorias: II Congreso Internacional de Educación Para el Desarrollo en Perspectiva Latinoamericana*. Bogotá: Universidad Minuto de Dios.
- Mignolo, W. (2011). *The darker side of western modernity: Global futures, decolonial options*. Durham: Duke University Press.
- Mindiola Romo, S. (2011). *Aportes desde una visión indígena para la acción sin daño*. (Trabajo de grado). Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Norma.
- Theidon, K. (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.