

AMAZONÍA UNIDA ③

Horák Miroslav, Alchazidu Athena,
Ugalde Cecilia, Ullauri Narcisa (Eds.)

unida
•M

Universidad Mendel de Brno

Miroslav Horák, Athena Alchazidu,
Cecilia Ugalde, Narcisa Ullauri Donoso (Eds.)

AMAZONÍA

UNIDA

3^a PARTE

2021

Universidad Mendel de Brno
Facultad de Desarrollo Regional y Estudios Internacionales
Departamento de Idiomas y Estudios Culturales
Třída Generála Píky 7, 613 00 Brno, República Checa

Reseñantes:

Dra. Benedicta Soledad Urrutia Mellado (Universidad Andina del Cusco, Perú)
Marek Halbich, Ph.D. (Universidad Carolina, República Checa)
Martin Čuta, Ph.D. (Universidad Masaryk, República Checa)

Esta publicación ha sido elaborada en el marco de los proyectos:

Unidos para el desarrollo de la Amazonía (n.º de proyecto: 2019-1-CZ01-KA108-060643)

Editores:

Miroslav Horák, Athena Alchazidu, Cecilia Ugalde, Narcisa Ullauri Donoso

Corrección de estilo:

Miroslav Horák, Athena Alchazidu, Cecilia Ugalde, Narcisa Ullauri Donoso,
Héctor Santiago Aldama González

Traducción:

Miroslav Horák (capítulo 6)

Diagramación:

Petr Přenosil

Portada:

Šimon Kubec, Olinda Silvano Inuma de Arias, Thalia Rondón Raffoo

Ilustraciones:

Miroslav Horák, Matías Zibell

© Juan Manuel Aguilar, Athena Alchazidu, Ronal Edison Chaca Espinoza, Fabio Friso, Diana García Orellana, Rosa Giove, Jesús M. González Mariscal, Cristina Poleth Guerrero Alvarado, Juan Sebastián Herrera Puente, Miroslav Horák, Jitka Krausova, Uriel Josué López Legaria, Jacques Mabit, Olivia Marcus, Fredy Nugra Salazar, Goldis Perry Dávila, Raúl Enrique Pilco Lozano, Matteo Politi, Tereza Rumlerová, Ondrej Sekanina, Lenka Silvestrová, Giorgia Tresca, Narcisa Ullauri Donoso, Jorge Washington Vela

© Universidad Mendel de Brno, Zemědělská 1, 613 00 Brno



Open Access. This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License.

<https://doi.org/10.11118/978-80-7509-795-8>

ISBN 978-80-7509-795-8 (online ; pdf)

ISBN 978-80-7509-794-1 (print)

RESUMEN

El último volumen de la primera trilogía *Amazonía unida* está vinculado al coloquio del mismo nombre organizado anualmente por los miembros del consorcio “Unidos para el Desarrollo de la Amazonía” (UNIDA). El libro contiene 12 capítulos agrupados temáticamente en tres secciones. La primera sección se enfoca en los temas socio-culturales, la segunda en los temas de salud, bienestar y buen vivir y la última en los temas ambientales. El equipo científico interdisciplinario internacional que preparó este volumen está coordinado por los autores correspondientes del Ecuador, Perú y la República Checa. Estos autores se dedican principalmente a la protección de la selva Amazónica, de su naturaleza, y de la gente que la habita.

Palabras clave:

Amazonía; cooperación internacional; protección del medio ambiente; pueblos indígenas; medicina tradicional; desarrollo sostenible

ABSTRACT

The last title of the first trilogy *Amazonía unida* is linked to the colloquium of the same name organized annually by members of the consortium “United for the Development of the Amazon” (UNIDA). The monograph contains 12 chapters thematically grouped into three sections. The first section focuses on sociocultural issues, the second on health issues, and the last on environmental issues. The international interdisciplinary research team that prepared this title is coordinated by the corresponding authors from Ecuador, Peru, and the Czech Republic. These researchers are mainly dedicated to the protection of the Amazon rainforest, its nature and the people who inhabit it.

Keywords:

Amazon; international cooperation; environmental protection; indigenous ethnic groups; traditional medicine; sustainable development

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	7
ENFOQUES SOCIOCULTURALES	8
1 EFECTOS DE LAS POLÍTICAS NEOLIBERALES EN EL TEJIDO SOCIAL INDÍGENA BASADAS EN LA NOCIÓN DE DOBLE MOVIMIENTO DE POLANYI. ESTUDIO DE CASO: PROTESTAS EN ECUADOR OCTUBRE, 2019 Diana García Orellana	11
2 EL ECOTURISMO Y LOS “BAÑOS DE BOSQUE” COMO UNA ALTERNATIVA PARA LA DINAMIZACIÓN TERRITORIAL EN ÁREAS NATURALES PROTEGIDAS: CASO DE ESTUDIO “BOSQUE MEDICINAL”, CANTÓN GUALAQUIZA, ECUADOR Ronald Edison Chaca Espinoza, Narcisca Ullauri Donoso, Fredy Nugra Salazar	25
3 ORALIDAD Y ESCRITURA: LA TRADICIÓN ORAL INDÍGENA FRENTE A LA LITERATURA UNIVERSAL Athena Alchazidu	35
4 LAS IMÁGENES DEL SOL DE LA INTHONKAEW Y SU CORRESPONDENCIA CON LAS NOCIONES MITOLÓGICAS DE LOS INDÍGENAS AMAZÓNICOS A NIVEL DEL INCONSCIENTE COLECTIVO JUNGUIANO Ondrej Sekanina	51
ENFOQUES SOBRE SALUD, BIENESTAR Y BUEN VIVIR	72
5 BIODIVERSIDAD, MEDICINA TRADICIONAL AMAZÓNICA Y DISTRIBUCIÓN DE LOS BENEFICIOS Giorgia Tresca, Matteo Politi, Fabio Friso, Rosa Giove, Jacques Mabit	75
6 EXPERIENCIAS DE DIETA TERAPÉUTICA A BASE DE PLANTAS MEDICINALES AMAZÓNICAS EN EL CENTRO TAKIWASI EN PERÚ Tereza Rumlerová, Olivia Marcus, Jesús M. González Mariscal, Miroslav Horák, Matteo Politi	87
7 PLANTAS MAESTRAS AMAZÓNICAS EN MODO CONTENCIÓN COMO VEHÍCULO DE ACOMPAÑAMIENTO EN LOS PROCESOS TERAPÉUTICOS Uriel Josué López Legaria, Jesús M. González Mariscal, Miroslav Horák	99
8 CONCEPCIÓN DE LA SALUD MENTAL DESDE LAS PERSPECTIVAS DE LAS POBLACIONES TRADICIONALES AMAZÓNICAS DEL ECUADOR Cristina Poleth Guerrero Alvarado, Juan Sebastián Herrera Puente	109
9 EL USO DE LA WAYUSA Y SUS BENEFICIOS PARA LA SALUD Lenka Silvestrová, Ronald Edison Chaca Espinoza, Miroslav Horák	121

ENFOQUES AMBIENTALES	132
10 TURISMO ESPIRITUAL COMO HERRAMIENTA DE CONSERVACIÓN PARA EL BOSQUE MEDICINAL, CANTÓN GUALAQUIZA, ECUADOR Ronald Edison Chaca Espinoza, Fredy Nugra Salazar	135
11 ETNOCONOCIMIENTO DE LOS POBLADORES ASHÉNINKAS Y MESTIZOS DE LA CUENCA DEL RÍO ABUJAO SOBRE LA FAUNA INSECTIL UTILIZADA EN LAS ACTIVIDADES ECONÓMICAS Y CULTURALES Goldis Perry Dávila, Jorge Washington Vela, Jitka Krausová, Raúl Enrique Pilco Lozano	147
12 EL BOSQUE COMO DESTINO TURÍSTICO ESPECIALIZADO DE OBSERVACIÓN DE AVES Juan Manuel Aguilar, Fredy Iván Nugra Salazar, Ronald Edison Chaca Espinoza	163
SUMARIO	175
SUMMARY	180
PERFILES DE LOS AUTORES DE CORRESPONDENCIA, EDITORES Y DISEÑADORES	184
LISTA DE FIGURAS	191
LISTA DE TABLAS	193
LISTA DE ABREVIATURAS	194
CONTACTOS DE EDITORES	195

INTRODUCCIÓN

El presente volumen, intitulado *Amazonía unida: 3ª parte*, pertenece a una trilogía, que, a su vez, es producto de un proyecto singular, coordinado por el consorcio UNIDA. En este contexto cabe subrayar, que los tres volúmenes han logrado concluirse, a pesar de las inesperadas limitaciones, obstáculos y dificultades, que conlleva el período especial de los años 2020 y 2021, marcado por la prolongada crisis pandémica, que, a nivel global, nos ha afectado a todos.

Los autores, que firman cada uno de los capítulos de esta serie monográfica, han decidido reunir sus esfuerzos para contribuir al surgimiento de la presente publicación, aportando con los resultados de sus más recientes investigaciones. Se trata de especialistas, profesionales e investigadores procedentes de la academia, quienes participaron en el Coloquio multidisciplinario con el mismo título de *Amazonía unida* organizado por el consorcio UNIDA, y celebrado, los días 30 y 31 de marzo de 2021. El objetivo de dicho Coloquio virtual fue, ante todo, presentar los resultados de las investigaciones más recientes, y de este modo cumplir con la misión principal del consorcio UNIDA, que procura fomentar debates especializados a nivel internacional, y de esta manera, contribuir a la búsqueda de soluciones a problemas graves, que nos urge hacer frente entre todos.

Nos ha tocado vivir en un período marcado por las crisis de todo tipo, cabe mencionar, en primer lugar, la profunda crisis ecológica. La deforestación y la sucesiva degradación de la selva amazónica se han convertido en uno de los mayores problemas en la actualidad, que azota de manera implacable toda la región de la Amazonía. Es bien sabido que las consecuencias nefastas de estos procesos negativos afectan al frágil ecosistema de toda la vasta región, dado que no se limitan solo a la propia cuenca amazónica. Como ha apuntado acertadamente Anthony Giddens en su libro de 2007 *“Europa en la era global”*, en un mundo globalizado nos vemos obligados a afrontar graves problemas relacionados con incertidumbres y riesgos, que nos afectan a todos por igual.

El tercer volumen, igual que los dos anteriores, también ofrece un rico abanico de temas vinculados a la Amazonía, que se presentan desde múltiples perspectivas. Y precisamente en este aspecto concreto yace el principal aporte no solo de esta publicación, sino de toda la serie monográfica. Aparte de los temas ecológicos y ambientales, están incluidos otros, concernientes la salud y el bienestar. Y, por último, hay que destacar las cuestiones y problemáticas socioculturales, asociadas con la vida cotidiana de las diversas comunidades, y de los pueblos indígenas, con la riqueza de su cultura, sus tradiciones nutridas de una herencia milenaria y un legado de saberes ancestrales. Debido a esta gran variedad temática, sobre todo, a la diversidad de enfoques y acercamientos, desde los que cada uno de los expertos realiza sus investigaciones, se consigue presentar una visión muy completa y compleja de la Amazonía contemporánea. Así se consigue señalar, por un lado, las amenazas, los peligros y los desafíos permanentes, y, por otro, se muestran las múltiples oportunidades, las posibles soluciones y las numerosas perspectivas, que permiten abrir paso al desarrollo sostenible, acompañado no solo por la estabilidad social y prosperidad económica deseada, sino también por una sustentabilidad en equilibrio con el medioambiente.

Los editores

ENFOQUES SOCIOCULTURALES





1 EFECTOS DE LAS POLÍTICAS NEOLIBERALES EN EL TEJIDO SOCIAL INDÍGENA BASADAS EN LA NOCIÓN DE DOBLE MOVIMIENTO DE POLANYI. ESTUDIO DE CASO: PROTESTAS EN ECUADOR OCTUBRE, 2019

DIANA GARCÍA ORELLANA

*AUTORA DE CORRESPONDENCIA, ESCUELA DE ESTUDIOS
INTERNACIONALES, UNIVERSIDAD DEL AZUAY,
AV. 24 DE MAYO 7-77 Y HERNÁN MALO,
E-MAIL: DAGARCIA@UAZUAY.EDU.EC*



INTRODUCCIÓN

Las principales contribuciones de Karl Polanyi en su libro *La Gran Transformación* escrito hace 77 años fueron las nociones y conceptos de mercancías ficticias, doble movimiento y disociación de la economía. Sus ideas críticas contra la fe en el capitalismo de libre mercado han recuperado el interés en la última década para comprender y analizar la crisis generada por el neoliberalismo —políticas orientadas al mercado—. La crisis actual se caracteriza por el aumento de las desigualdades sociales, la explotación laboral, la degradación ecológica entre otros.

Los economistas clásicos y neoclásicos tienden a ignorar o tener un punto ciego ante los problemas estructurales inherentes dentro de las relaciones sociales del capital. Tienden a centrarse en el interés propio racional en un mundo globalizado de flujos de capital abiertos, donde reina el poder adquisitivo. A través de sus modelos, el equilibrio de oferta y demanda subordina todas las demás relaciones sociales que quedan incrustadas en una lógica de mercado (Üşenmez & Duman, 2016).

Inevitablemente, la sociedad tomó medidas para protegerse a sí misma, como políticas de bienestar social, sindicatos, las regulaciones ambientales, etc. Sin embargo, cualquier medida que se tomó perjudicó la autorregulación del mercado, desorganizó la vida industrial y, por lo tanto, puso en peligro a la sociedad como tal, volviéndose más vulnerable al desempleo o enfrentando una mayor competencia debido a las importaciones (Polanyi, [2001] 1944).

“Fue este dilema el que forzó el desarrollo del sistema de mercado a un modelo definido y finalmente rompió la organización social basada en él” (Polanyi, [2001] 1944, p. 4).

Las deficiencias del neoliberalismo han generado interrogantes sobre el panorama dominante que resultó en una era de flujo ideológico, críticas y movimientos de protesta provenientes del sur global. Estos movimientos sociales representan una tendencia más general de creciente descontento con el alejamiento de los mercados del control público (Levien & Paret, 2012). La protesta contra la Organización Mundial del Comercio en Seattle en 1999 fue la demostración más dramática de desacuerdo con el Consenso de Washington¹. Esta manifestación global de disensión desafió la dislocación social de las políticas neoliberales a nivel local, nacional e incluso internacional (Keck & Sskinik en Levien & Paret, 2012).

MÉTODOS

La metodología propuesta en este capítulo es una investigación cualitativa centrada en el análisis de contenido. Según Weber (1990, p. 9), el análisis de contenido es un método de investigación que utiliza un conjunto de procedimientos para hacer inferencias válidas a partir del texto. En este sentido, el capítulo analiza los principales conceptos de Polanyi como mercancías ficticias, doble movimiento, y contramovimiento para aplicarlos en el estudio de las últimas revueltas sociales liderada por grupos indígenas y suscitadas en Ecuador en octubre del 2019.

¹ Es un paquete de diez políticas orientadas al mercado diseñadas por el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM) para ayudar a superar la crisis financiera en los países menos desarrollados.

DEFINICIONES DE LOS CONCEPTOS DE POLANYI

Mercancías ficticias

Según Polanyi (1944), antes del surgimiento de la sociedad moderna, los mercados habían sido meros accesorios de la vida económica. La economía estaba arraigada en la sociedad. Esto significa que las normas sociales que se extienden más allá de las relaciones de mercado tenían más prioridad que las actividades económicas. La mayoría de las transacciones económicas se desarrollaron mediante la supervisión y el control de algún tipo de estructura social como el parentesco, la gobernanza estatal, las normas comunitarias y no económicas como las tradiciones culturales, la religión o los acuerdos legales (Fraser, 2014).

Sin embargo, con la intervención de la “economía de mercado”, todo eso cambió. Economistas clásicos como Adam Smith y Friedrich August von Hayek son defensores de la idea de que los mercados autorregulados concibieron un sistema económico separado, institucionalmente diferenciado del resto de la sociedad y totalmente dirigido y controlado por mecanismos de mercado (Fraser, 2014).

La principal estrategia para lograr este sistema económico fue que las fuerzas del mercado de la oferta y la demanda gobiernen las transacciones de todos los insumos, no solo los bienes ordinarios, por lo tanto, era necesario convertir el trabajo humano, la tierra (naturaleza) y el dinero en mercancías.

Los productos básicos se definen empíricamente como objetos producidos para la venta en el mercado. Trabajo es sólo un nombre más para una actividad humana que acompaña a la vida misma, que a su vez no se produce para la venta [...], ni se puede almacenar o movilizar esa actividad desvinculada del resto de la vida; la tierra es solo otro nombre para la naturaleza que no es producido por el hombre [...] y el dinero es simplemente una muestra de poder adquisitivo que, por regla general, no se produce en absoluto, sino que surge a través del mecanismo bancario. (Polanyi, [2001] 1944, p. 75)

Por esa razón, según Polanyi la tierra, el trabajo y el dinero no son mercancías ordinarias, se consideran “mercancías ficticias”. En particular, la tierra y el trabajo son una parte intrínseca de la vida humana. Sin embargo, según una perspectiva neoliberal, deben estar sometidos al sistema de mercado, su mercantilización como bienes comunes pone en peligro el tejido social. Los bienes comunes son mercancías no excluibles y rivales. Un bien no es excluible si no puede evitar que nadie lo use, por ej. un bosque nacional o el río Amazonas. Rival significa que el bien puede agotarse, por ej. beber agua o aceite (Gibbs, 2017).

Polanyi rastreó las raíces de la crisis del neoliberalismo en los esfuerzos por crear “mercados autorregulados” en las “mercancías ficticias” de la tierra y el trabajo, ya que los bienes ordinarios conducen a resultados aterradores para las sociedades humanas (Özgür Üşenmez, 2016). El efecto fue convertir estas dos bases fundamentales de la vida social en mercancías ficticias y el resultado fue el despojo de la naturaleza, la ruptura de comunidades y la destrucción de los medios de vida (Fraser, 2014).

Por un lado, la explotación, el consumo excesivo y la extracción excesiva de la tierra resultan en contaminación, polución del aire, desertificación, eutrofización de las

vías fluviales, pérdida de biodiversidad, cambio climático, y pandemias que es lo que vivimos actualmente. Por otro lado, los mercados laborales fracasaron en términos de desempleo, debido a la desregulación del control estatal que afecta particularmente a los trabajadores no calificados, empleos informales, bajos salarios, explotación laboral, trabajo infantil y condiciones de trabajo indignas que resultan en dislocación social. En este sentido, el trabajo humano se ha convertido ahora en un mero accesorio de la actividad económica capitalista.

Economía embebida y desembebida (*embedded and disembedding economy*)

Polanyi desarrolló el concepto de *embeddedness* que al traducirlo al español como “embebido, incrustado o encuadrado; y no existe —y quizá no se tenga que llegar a— un consenso sobre su significado en este idioma” (Fonseca, 2004, p. 149) estará expresado de aquí en adelante el término en el idioma inglés. Este concepto lo usa Polanyi para explicar la gran transformación que experimentó la economía como resultado de la subordinación de las normas sociales a las actividades económicas (Goodwin, 2018). En otras palabras, *embeddedness* significa que la economía está sumergida en las relaciones sociales, no es autónoma y no puede separarse ni solaparse de las relaciones sociales (Cardoso, 2011).

Este concepto podría ilustrarse mejor en la reforma agraria en América Latina durante el siglo XX, donde campesinos, indígenas y actores rurales luchan contra esta ley estatal por una justa redistribución de la tierra sin ser trasladados a nuevos lugares ni ampliando la frontera agrícola. Este vínculo cultural, espiritual y tradicional con la tierra influyó en las decisiones y difiere de la concepción del mercado de que la tierra se regula solo en función de los precios de mercado (Goodwin, 2014).

Los mercados nunca pueden separarse completamente de la sociedad; ya que los mercados estuvieron presentes durante siglos y son parte de casi todas las civilizaciones. Es importante tener en cuenta el grado de *embeddedness* para comprender el grado de dominio del mercado en la sociedad y las medidas que se pueden adoptar para reducir este dominio. Según Polanyi, los estados democráticos podrían intervenir para reducir el grado de *embeddedness* de los mercados libres en la vida social a través de leyes y normas que protejan el trabajo y el medio ambiente y también regulen la oferta de dinero y la estabilidad de precios en un país determinado (Goodwin, 2018).

Sin embargo, los estados también tienen la capacidad de reprimir las demandas de protección social y producir más dislocación social debido al intento de desasociar los mercados de los controles sociales, especialmente cuando los estados tienen instituciones débiles o sufren de corrupción. Esta situación fomenta la generación de “contramovimientos” para la acción política. Estas respuestas no solo crean o diseñan normas y leyes sociales alternativas, sino que también intentan hacerlas implementar y cumplirlas (Goodwin, 2018).

Este sentimiento de protección aumenta en casi todas partes, especialmente de los más vulnerables como los campesinos o los pueblos indígenas que forman el contramovimiento. También se podría medir mediante una escala *pro-embeddedness*. Este indicador tomó una muestra de 20 países sobre la opinión pública hacia los mercados en los años noventa. El estudio reflejó que la gente prefiere que la propiedad de las empresas sea pública que privada y la responsabilidad por el bienestar esté en manos públicas en lugar de las privadas (Levien & Paret, 2012).

Doble movimiento – Contramovimiento

El “doble movimiento” fue el término utilizado por Polanyi para describir la tensión que surge como resultado de la mercantilización de las mercancías ficticias y su interacción con el sistema regulado de libre mercado (apud Üşenmez & Duman, 2016). El doble movimiento refleja la política normal en las sociedades democráticas, donde los partidarios tanto de los mercados autorregulados como los protectores del contramovimiento pueden presionar su caso en la arena política (Block, 2008).

Según Polanyi, el desarrollo de las sociedades de mercado durante los últimos doscientos años ha estado marcado por un doble movimiento.

Por un lado, está la tendencia hacia la economía del *laissez-faire*, los esfuerzos de una variedad de grupos para expandir el alcance y la influencia de los mercados autorregulados. Por otro lado, ha estado el movimiento de protección, las iniciativas, nuevamente de una amplia gama de actores sociales, para aislar el tejido de la vida social del impacto destructivo de las presiones del mercado. (Block, 2008, p. 1)

La noción de “doble movimiento” sigue siendo relevante y presenta importantes argumentos para explicar el crecimiento global de los movimientos sociales contemporáneos que se resisten al neoliberalismo (Levien & Paret, 2012).

Mientras, por un lado, los mercados se extendían por todo el mundo [...] por otro lado, se integró una red de medidas y políticas en poderosas instituciones diseñadas para controlar la acción del mercado [...] Surgió un movimiento profundamente arraigado para resistir los efectos perniciosos de una economía controlada por el mercado (Polanyi, [2001] 1944, pp. 79,80).

Los contramovimientos surgieron para proteger la naturaleza y la sociedad de las consecuencias de la mercantilización de la tierra y el trabajo (Stuart et al, 2019). Hoy en día, la expansión del mercado se extiende a la atmósfera con la introducción de los mercados de carbono, que se aplican para supuestamente corregir las fallas del mercado para abordar los impactos no deseados de la actividad económica, como el calentamiento global y el cambio climático.

Sin embargo, Polanyi es ambiguo sobre quién liderará la carga por la protección social (apud Levien & Paret, 2012). Al momento de escribir, identificó a la clase trabajadora (ibid.), pero en la actualidad, hay más grupos como los ambientalistas, las comunidades indígenas y las mujeres que lideran las protestas y contraataques y disienten contra la estricta adherencia a la lógica del mercado. Si bien el liberalismo económico tiene muchos partidarios, principalmente de las clases élites, la protección social es apoyada por las clases más bajas, que son las más afectadas por la economía de mercado (Üşenmez & Duman, 2016).

Además, la interpretación del doble movimiento se ha expandido debido a la explosión de nueva literatura basada en “La Gran Transformación”, con dos lecturas generales emergentes. “El primero ve el doble movimiento respondiendo al liberalismo económico, mientras que el segundo lo ve como una contradicción fundamental

en el capitalismo de mercado” (Goodwin, 2018, p. 1276). El texto a continuación estará centrado en la posición de este último, ya que afirma que se requieren soluciones más radicales para abordar estas contradicciones.

Polanyi anticipó que el doble movimiento terminará cuando el mundo reconozca el daño causado por los mercados al subordinar todos los elementos de la sociedad humana a la lógica del mercado. La gente se dará cuenta colectivamente del desequilibrio y optará por volver a subordinar los mercados al control político y social (apud Block, 2008). Sin embargo, el autor no anticipó cuán agresiva se volvería la expansión del mercado y el liberalismo económico debido a la globalización y el poder asimétrico entre los países desarrollados y las empresas multinacionales a las que se les ha permitido expandirse al disminuir las medidas de protección social en los países del Sur Global.

No puede haber una examinación del contramovimiento sin analizar el desarrollo del sistema global (Birchfield, 2011). Después de la Segunda Guerra Mundial, los gobiernos de Europa introdujeron leyes y políticas proteccionistas. Los estados han empoderado los sistemas de bienestar para proteger a los segmentos más pobres de la sociedad (Üşenmez & Duman, 2016). Sin embargo, a principios de la década de 1980, la popularidad del Consenso de Washington —políticas económicas de libre mercado— que aseguraban esta protección social fue revertida.

La creación de instituciones financieras internacionales como el FMI y el BM se convirtieron en las principales instituciones pioneras de la economía mundial neoliberal (ibid). América Latina adoptó este modelo neoliberalista como el resto del mundo. Consistió en la liberalización de acuerdos comerciales para la proliferación de mercados, la privatización de los servicios sociales, la reducción de tarifas al comercio, la apertura de las transacciones financieras y los servicios bancarios a los mercados internacionales, etc. Según la Comisión de las Naciones Unidas para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2004), la pobreza aumentó de 200 millones de personas a 211 millones de la población de la región seguida por la crisis financiera en México, Argentina, Venezuela y los países menos desarrollados de Asia debido a la adopción del Consenso de Washington.

Algunos países sufrieron consecuencias más fuertes que otros, en Ecuador, por ejemplo, las políticas neoliberales terminaron con una hiperinflación que resultó en la quiebra bancaria por falta de control estatal de las instituciones financieras. Esta libertad económica en el sector financiero dio la ventaja de hacer créditos a “empresas fantasmas” donde el dueño era el mismo que los dueños del banco o sus familias. (Mendoza, 2002). La pérdida de la moneda nacional y la adopción del dólar estadounidense en lugar del Sucre impactaron dramáticamente a la sociedad ecuatoriana provocando la pérdida de sus ahorros por la quiebra bancaria y altos precios de los servicios básicos debido a la inflación.

Organizaciones indígenas como líderes del contramovimiento anti-neoliberal en Ecuador

En Ecuador los movimientos anti-neoliberales abarcaron cuatro oleadas, comenzando en 1984–1992 donde los participantes generalmente eran trabajadores de la salud, estudiantes y la población en general. La segunda ola tuvo lugar entre 1992–1996. El primer levantamiento indígena fue en 1994 cuando el presidente Sixto Durán impulsó

la Reforma Agraria, afectando negativamente a las organizaciones indígenas. Estos grupos abogaron por una mejor redistribución de la tierra y el acceso a la tecnología agraria (El Telégrafo, 2019).

La tercera ola se produjo entre 1996 y 2000 cuando los débiles sindicatos se unieron a las organizaciones indígenas, lo que resultó en la renuncia de dos presidentes. La inestabilidad del gobierno y la corrupción fueron algunas de las características de la crisis política donde las políticas económicas de *laissez-faire* y la devaluación de la moneda resultaron en una crisis financiera que terminó con el proceso de dolarización en 2000 (Goodwin, 2014).

Desde 2007 y durante diez años consecutivos el país se rige por una agenda populista denominada “socialismo del siglo XXI”. Durante este período, el país en su conjunto, pero principalmente las clases media y baja, mejoraron las condiciones sociales y económicas, mientras que la estabilidad política regresó al país. El presidente Rafael Correa propuso “una revolución nacional”. Apoyó que “la constitución de Ecuador de 2008 permite a los grupos organizados dentro de la sociedad presentar propuestas legislativas directamente a la legislatura y exigir plebiscitos sobre temas particulares (por ej., Yasuní – ITT)” (Goodwin, 2014, p. 42).

El proyecto Yasuní – ITT fue una iniciativa del gobierno que tenía como objetivo mantener el petróleo bajo suelo para proteger la biodiversidad de la selva amazónica. Es un claro ejemplo de cómo el estado podría desarraigar *disembedding* el libre mercado de la sociedad. El ejecutivo también diseñó un plan nacional como instrumento para desarrollar esta revolución con políticas, proyectos públicos y ejecución de los mismos por la supervisión del estado y los subniveles de gobernanza a través de los municipios locales.

En el contexto ecuatoriano, el gasto en energía y proyectos de infraestructura como plantas hidroeléctricas, carreteras y aeropuertos financiados con préstamos chinos fue fundamental para los beneficios que brindaba el gobierno populista, como empleo y obras públicas (Silva, 2009). En contraste, los préstamos que Ecuador adquirió por el FMI en 2019 y la implementación de su programa se enfocaron en lograr la sostenibilidad fiscal, reducir los subsidios a los combustibles fósiles, fortalecer la gestión financiera pública, eliminar rigideces en el mercado laboral, entre otras (IMF, 2019). Sin embargo, ambas líneas políticas caen en un intento de proteger la naturaleza. El gobierno de Correa permitió concesiones a empresas mineras extractivas que afectaron los territorios rurales e indígenas que contradijeron el Plan Nacional del Buen Vivir.

El Buen Vivir basado en la filosofía andina de la vida en abundancia o *sumak kawsay* es un nuevo paradigma para el desarrollo. Fue una alternativa que propuso una constante construcción, transformación y reproducción de la sociedad desde la cosmovisión andina. No se puede traducir en términos como “bienestar occidental”. Este programa resultó en la implementación de leyes y normas que protegen la naturaleza y mejoran la calidad de vida de la sociedad, por ej. la constitución de Ecuador de 2008 reconoció el agua como un sujeto de derecho y considera la restauración integral de la naturaleza como también un derecho, véase el artículo 73 de la constitución (Gudynas, 2011). Sin embargo, para hacer cumplir el plan nacional y la constitución, las organizaciones indígenas y representantes de las comunidades gestoras del agua protestaron durante el gobierno de Correa en 2009 para reforzar y fortalecer las políticas de agua y protección de la vida (El Telégrafo, 2019).

Asimismo, las organizaciones indígenas demandaron defender el decreto que define a Ecuador como estado plurinacional (El Telégrafo, 2019); esto significa que el gobierno ecuatoriano reconoce legalmente la existencia de múltiples comunidades políticas, nacionalidades y visiones culturales dentro del estado. Logro que fue posible gracias al plan nacional mencionado anteriormente y la organización de las comunidades indígenas que emergen como contramovimiento protector por asimetrías en la constitución ecuatoriana.

A pesar de pertenecer al mismo partido político y plataforma social, Lenin Moreno que fue vicepresidente de Rafael Correa, traicionó la línea del bienestar social e impuso nuevas políticas neoliberales debido a la presión de la clase comercial, las élites financieras, los partidos neoliberales y las agencias crediticias internacionales.

Protestas en Ecuador – Octubre 2019

El papel de los pueblos indígenas es notable en la historia ecuatoriana, el porcentaje de población indígena según la CELADE (2001) es aproximadamente del 10% y se concentran principalmente en la sierra. El movimiento indígena se convirtió en una fuerza política fuerte en el país y dejó atrás la perspectiva histórica común como referente cultural.

La cuarta ola de anti-neoliberalismo en Ecuador surgió con la protesta y las huelgas de 2019 por el brusco giro de las acciones gubernamentales. La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), como principal representante de las organizaciones políticas indígenas, decidió organizar un levantamiento nacional el 2 de octubre que duró 12 violentos días en donde se protestó contra las medidas de austeridad implementadas por el gobierno de Moreno denominado ‘paquetazo’ (Rincón, 2019). La principal medida fue la retirada de los subsidios a los combustibles fósiles, como una de las condiciones del préstamo de 4.200 millones de dólares concedido por el FMI que resultó en el dramático aumento del 120% de las tarifas de los combustibles y afectó el precio de los bienes y el transporte público (IMF, 2019).

Algunos de los contramovimientos que surgieron o evolucionaron durante los períodos del neoliberalismo pueden verse como ofensivos (es decir, destinados a establecer leyes, políticas e instituciones que nunca se implementaron) en lugar de defensivos (es decir, destinados a proteger leyes, políticas e instituciones que se introdujeron durante las primeras etapas del capitalismo. (Goodwin, 2014, p. 36)

En este caso de las protestas en 2019, el contramovimiento indígena surgió como un movimiento defensivo para hacer cumplir las políticas e instituciones que la población apoyó y participó durante los últimos diez años.

En esta protesta, los movimientos indígenas redujeron la proporción de personas en las huelgas comparado con años anteriores. A pesar de eso, no están permeados por el capitalismo y de su forma de pensar individualista, por lo que su protesta se entiende como una movilización conjunta, cohesionados y asumiendo colectivamente el problema como mutuo (Rincón, 2019).

Por el contrario, otros sectores de la población como la clase comercial, la clase media alta, los políticos liberales, etc.; acordaron la eliminación de los subsidios a los

combustibles fósiles después de 40 años. Argumentaron que el país necesita pagar una enorme deuda adquirida durante los años anteriores con China y ahora el Estado debe arreglar el déficit fiscal como consecuencia del sobreendeudamiento (Silva, 2019).

El concepto de doble movimiento se hizo visible en Ecuador durante estas protestas. Por un lado, las clases media y media alta que apoyaron la decisión del gobierno salieron a las calles y parques de sus barrios con ollas y sartenes clamando por la paz y la calma con el objetivo de acabar con las protestas. Afirmaron que paralizar el país no ayuda a nadie y tienen derecho a trabajar. Por otro lado, estudiantes de universidades públicas y en su mayoría indígenas se encontraban en las calles centrales de Quito resistiendo la violenta represión recibida por parte de los militares.

Cabe resaltar que en el pasado los militares estuvieron más cerca de la población particularmente durante las protestas que resultaron en la renuncia de tres presidentes. Si lo comparamos, en el pasado los movimientos militares e indígenas se unieron a sus esfuerzos, pero ahora el ejecutivo declaró un estado de excepción que generó un despliegue de personal militar para detener la protesta masiva de manera agresiva (Paúl, 2019).

Por tanto, el alto grado de violencia presenciado en esta protesta entre estos dos grupos no fue comparable con los anteriores. Leonidas Iza, líder del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi MICC y miembro de la CONAIE, dijo que “no nos detendremos hasta lograr nuestro objetivo y esto es la eliminación del decreto 833. Lamentablemente, estas reformas son una violación de los derechos de las comunidades, ahora estamos siendo reprimidos” (Noboa, 2019).

Finalmente, el gobierno retiró el Decreto 833 y las protestas terminaron. Los indígenas tuvieron una victoria agrídulce porque uno de sus líderes murió durante los disturbios. El gobierno invitó a dialogar con los líderes de las organizaciones indígenas para encontrar una mejor solución para reducir el déficit fiscal sin afectar a los más pobres.

Las movilizaciones indígenas podrían ser un punto de partida para reconsiderar los contraataques en América Latina y explorar sus posibles resultados. La protesta contra las políticas neoliberales no solo se dio en Ecuador, países como Colombia, Bolivia y Chile también reaccionaron. Por ejemplo, los ciudadanos chilenos continuaron cerca de un año con los disturbios en todo el país hasta conseguir una reforma profunda a su constitución implantada desde 30 años atrás en un contexto de dictadura (Paúl, 2019).

En este contexto, es importante mencionar la escalada de violencia vivenciada durante las protestas no solo en Ecuador sino en toda la región latinoamericana que generó el uso desproporcionado de la fuerza causando violación a los derechos humanos (Carrión, 2019). Según Gastón Soublette “los estallidos sociales muestran que la falta de solidaridad está llegando a su fin debido a que formas de vida que ha generado un modelo de civilización cuyos únicos valores y fundamentos son económicos, tecnológicos y políticos” (Paúl, 2021). Esta sociedad que está obligada a vivir en formas impuestas por las élites se ha solidarizado para organizar una lucha para que se escuchen sus demandas.

DISCUSIÓN

Los conceptos de Polanyi de doble movimiento y contramovimiento son muy útiles para analizar el contexto complejo de la última protesta en Ecuador. Los disturbios

dieron lugar a una situación en la que una parte de la sociedad sentía empatía por las demandas indígenas, pero la otra parte, animosidades. Sin embargo, la nueva generación de liderazgo político indígena se hizo más fuerte y horizontal respondiendo como un contramovimiento cohesionado contra el gobierno para aclarar que este tipo de decisiones no se pueden tomar sin el consenso de la población porque todos asumen los riesgos del problema.

Esta forma de pensar andina podría ser un ejemplo de la definición de Polanyi de economía desarraigada en donde la comunidad y sus relaciones de tejido social son más importantes que las políticas económicas o la apertura financiera. Los seres humanos y la tierra no son meros accesorios ni subordinados al sistema financiero internacional, luchan por la defensa de sus territorios y su forma de vida ancestral basada en la solidaridad y la reciprocidad.

Es importante mencionar que la cosmovisión andina tiene una forma de ver la naturaleza de manera horizontal y holística. Por lo tanto, el decreto del ejecutivo sobre la eliminación del subsidio daría como resultado un aumento del costo de los combustibles fósiles, y así una disminución relativa del consumo, menos contaminación y emisiones de carbono, propuesta que se supondría sea apoyada desde el movimiento indígena. Sin embargo, “cuando estas soluciones se implementan en una sociedad altamente desigual, como la ecuatoriana, la siguiente pregunta debería ser: si el alto costo de los combustibles puede restringir el consumo, ¿quién tendría la capacidad de mantener los mismos niveles de consumo? y ¿quién, con poder adquisitivo limitado, estaría restringido? Y ¿cuáles son las consecuencias?” (Vela, 2019). La historia lo ha demostrado varias veces que “cuando las políticas ambientales no están pensadas desde una perspectiva de justicia social, estas sólo sirven para perpetuar estructuras inequitativas y marginalizar a los más vulnerables” (ibid.).

CONCLUSIONES

La eliminación del Decreto 833 no acabó con problemas como el déficit fiscal, la afectación ambiental por concesiones a la minería extractiva y la ruptura social en Ecuador. Esta resolución a corto plazo no asegura un cambio a largo plazo. El papel de los movimientos sociales en el país es importante para la movilización, el fortalecimiento de la democracia y la generación de nuevas alternativas de desarrollo basadas en el contexto local.

El diálogo entre el ejecutivo y las organizaciones sociales debe mantenerse constantemente, pero no solo después de las protestas. Los movimientos indígenas podrían ser un canal para las demandas de la sociedad, pero solo representan aproximadamente el 10% de la población y no son nuestros guardias civiles. Las organizaciones indígenas y sociales actúan como un contramovimiento para protegerse a sí mismos de formas de vida impuestas por el mercado y las élites que regulan el mismo. Esta explicación podría ser útil para comprender mejor y analizar procesos futuros de protestas en el Ecuador y la región.

REFERENCIAS

- Birchfield, V. 2011. Contesting the Hegemony of Market Ideology: Gramsci's 'Good Sense' and Polanyi's 'Double Movement'. *Review of International Political Economy*, 6(1): 27–54.
<https://doi.org/10.1080/096922999347335>

- Block, F. 2008. Polanyi's Double Movement and the Reconstruction of Critical Theory. *Revue Interventions économiques*, 38: 274. <https://doi.org/10.4000/interventionseconomiques.274>
- Cardoso, N. M. 2011. Karl Polanyi and the New Economic Sociology: Notes on the Concept of (Dis)embeddedness. *RCCS Annual Review*, 3: 119–140. <https://doi.org/10.4000/rccsar.309>
- Carrión Intriago, F. 2019. *Informes sobre estado de excepción Ecuador octubre 2019*. Ecuador, Defensoría del Pueblo. <http://repositorio.dpe.gob.ec/handle/39000/2415>
- CELADE. 2001. *CELADE. Pueblos Indígenas y Afrodescendientes*. CELADE. https://celade.cepal.org/bdcelade/piaalc/WebIndig_ESP/MIGR_Int/Main_03_FFox.html
- CEPAL. 2004. *Una década de desarrollo social en América Latina, 1990–1999*. CEPAL. <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/2382>
- Stuart, D., Gunderson, R. & Petersen, B. 2019. Climate Change and the Polanyian Counter-Movement: Carbon Markets or Degrowth? *New Political Economy*, 24(1): 89–102.
- Fonseca, M. Á. G. 2004. Reflexiones sobre el concepto de embeddedness. *Polis. Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial*, (2): 145–164. <https://doi.org/10.1080/13563467.2017.1417364>
- Fraser, N. 2014. Can society be commodities all the way down? Post-Polanyian reflections on capitalist crisis. *Economy and Society*, 43(4): 541–558. <https://doi.org/10.1080/03085147.2014.898822>
- Gibbs, M. 2017. Common Goods in Microeconomics: Definition, Comparison & Examples. *Study.com*. Consultado el 03 de marzo de 2021. <https://study.com/academy/lesson/common-goods-in-microeconomics-definition-comparison-examples.html>
- Goodwin, G. 2018. Rethinking the Double Movement: Expanding the frontiers of Polanyian analysis in the Global South. *Development and Change*, 49(5): 1268–1290. <https://doi.org/10.1111/dech.12419>
- Goodwin, G. B. 2014. *The double movement in the Andes: land reform, land markets, and indigenous mobilization in Highland Ecuador (1964–1994)*. Doctoral Thesis. University College London.
- Gudynas, E. 2011. Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo. *Revista América Latina en Movimiento*, 462: 1–11.
- IMF, I. M. 2019. *Ecuador : Staff Report for the 2019 Article IV Consultation and Request for an Extended Arrangement Under the Extended Fund Facility-Press Release; Staff Report; and Statement by the Executive Director for Ecuador*. Country Report No. 19/79. Washington: International Monetary Fund. <https://www.imf.org/en/Publications/CR/Issues/2019/03/20/Ecuador-Staff-Report-for-the-2019-Article-IV-Consultation-and-Request-for-an-Extended-46682>
- Mendoza, E. 2002. De la crisis financiera ecuatoriana, causas, consecuencias, soluciones. *Revista jurídica*. <http://www.revistajuridicaonline.com/index.php>
- Noboa, A. 2019. Leonidas Iza: “nuestros dirigentes no pueden actuar de forma irresponsable”. *Primicias*. <https://www.primicias.ec/noticias/politica/leonidas-iza-movimiento-indigena-manifestantes/>
- Levien, M. & Paret, M. 2012. A second double movement? Polanyi and shifting global opinions on neoliberalism. *International Sociology*, 27(6): 724–744.
- Üşenmez, Ö. & Duman, L. 2016. Economic Crisis And Polanyi'S Double Movement. *CBU International Conference Proceedings*, 4: 079–087.
- Paúl, F. 2019. Protestas en Chile y Ecuador: ¿en qué se parecen y diferencian las últimas revueltas sociales en estos dos países? *BBC NEWS*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50139272>

- Paúl, F. 2021. Gastón Soublette, filósofo chileno: Los estallidos sociales muestran que la falta de solidaridad está llegando a su fin. *BBC NEWS/ Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-56847853>
- Polanyi, K. 1944. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Beacon press.
- Rincón, A. 2019. La histórica resistencia indígena que ha puesto en jaque al poder en Ecuador. *France 24*. <https://www.france24.com/es/20191014-crisis-indigenas-ecuador-lenin-moreno>
- Senplades, S. N. 2017. *Plan Nacional para el Buen Vivir 2017–2021*. Quito.
- Silva, E. 2009. *Challenging Neoliberalism in Latin America*. Cambridge University Press.
- Silva, V. 2019. Vicepresidente pidió a la ciudadanía comprensión por las medidas económicas que se aproximan. *El Comercio*. <https://www.elcomercio.com/actualidad/vicepresidente-comprension-medidas-economicas-reformas.html>
- El Telégrafo. 2019. En los 90 fue el primer levantamiento indígena. *eltelegrafo*. <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/politica/3/levantamiento-indigena-90-protestas-manifestaciones>
- Vela, D. 2019. La lucha en contra de la eliminación de los subsidios a los combustibles fósiles en Ecuador: Lecciones para la justicia ambiental y social. *Undisciplined Environments*. https://undisciplinedenvironments.org/2019/10/22/la-lucha-en-contra-de-la-eliminacion-de-los-subsidios-a-los-combustibles-fosiles-en-ecuador-lecciones-para-la-justicia-ambiental-y-social/?fbclid=IwAR2osl7NtMrkU2Bn_-GcwP1rTcsLCvutjR8hsJiWKiAq_rLqd0RP-16G0gm
- Weber, R. P. 1990. *Basic content analysis*. 2nd Edition. Sage.
- Zibell, M. 2019. Crisis en Ecuador: ¿qué hay detrás de la foto más emblemática de las protestas indígenas? (y por qué las mujeres son clave en este movimiento). *BBC NEWS/ Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50040317>



2 EL ECOTURISMO Y LOS “BAÑOS DE BOSQUE” COMO UNA ALTERNATIVA PARA LA DINAMIZACIÓN TERRITORIAL EN AREAS NATURALES PROTEGIDAS: CASO DE ESTUDIO “BOSQUE MEDICINAL”, CANTÓN GUALAQUIZA, ECUADOR

**RONAL EDISON CHACA ESPINOZA¹,
NARCISA ULLAURI DONOSO²,
FREDY NUGRA SALAZAR³**

1 *AUTOR DE CORRESPONDENCIA, UNIVERSIDAD DEL AZUAY, CUENCA, ECUADOR, TEL: + 593 984602251, E-MAIL: RCHACA@UAZUAY.EDU.EC*

2 *UNIVERSIDAD DEL AZUAY, CUENCA, ECUADOR*

3 *UNIVERSIDAD DEL AZUAY, CUENCA, ECUADOR*



INTRODUCCIÓN

Para Aguilar *et al.* (2015) el paisaje está asociado a la percepción, y su importancia radica en la creación de emociones a partir del contacto con la naturaleza evitando una transformación agresiva y carente de identidad. De hecho, el estudio del paisaje es uno de los factores que se debe tomar en consideración a la hora de gestionar un territorio, lo que facilitará una relación significativa entre el ser humano con los distintos elementos de la naturaleza.

Según Linares y Morales (2014) el desarrollo es un concepto complejo, el cual tiene que ser articulado desde la realidad local de cada comunidad. En tal contexto, es necesario volver a replantearse diversas formas de gestión del territorio y reconsiderar nuevas herramientas de intervención para la transformación de espacios naturales.

Para Bringas y Ojeda (2000) el término “ecoturismo, al igual que otras modalidades de turismo alternativo, han sido usados de manera indiscriminada, provocando con ellos confusión y distorsión de su verdadero significado”. De hecho, la moda de lo sostenible ha provocado una nueva masificación de los recursos naturales, los cuales han sido adaptados y transformados por la presión del mercado turístico.

Por otra parte, Peck (1998) señala que uno de los problemas que enfrentan las áreas naturales protegidas es su distanciamiento con otras, en tal contexto, dicha condición disminuye las posibilidades de acercamientos de diferentes localidades, evitando la posibilidad de generar encuentros entre diferentes actores, que se encuentran inmersos en la gestión de territorios rurales.

En tal contexto, el proyecto “Bosque Medicinal” entre sus estrategias de activación turística prioriza acercamientos con las comunidades cercanas para articular esfuerzos para la protección del bosque tropical, evitando en lo posible la expansión de la frontera agrícola y ganadera, que es una actividad que va en contra de la protección de la biodiversidad. Sin embargo, también es importante reconocer el derecho que tienen las comunidades a seguir con estas actividades antrópicas, que son aquellas que proveen de recursos económicos para satisfacer sus necesidades básicas.

En tal sentido, es necesario replantearse nuevas interrogantes, frente a la gestión de áreas naturales protegidas, y evitar la ambigüedad del término de sostenibilidad, que lamentablemente ha sido usado de manera indiscriminada por la clase política, como un estandarte de la moda verde. En el caso, del proyecto “Bosque Medicinal”, plantea un desarrollo entendido desde la cosmovisión indígena y acorde a la realidad local. De hecho, apartarse de aquellos modelos de desarrollo que lo único que priorizan es el crecimiento económico, y no un verdadero desarrollo local, es el primer paso para reconsiderar una gestión territorial capaz de integrar distintas variables de actuación a favor de un turismo local y con identidad.

Según Orgaz y Cañero (2015), la práctica del ecoturismo, demanda de una planificación estratégica y acorde a las circunstancias que presenten las localidades, priorizando un uso responsable de los recursos frente a la expansión agrícola y ganadera, cuya práctica ha fomentado procesos de deforestación irreversibles. En tal contexto, el ecoturismo, debe ser un articulador de sistema productivo en territorios rurales y de naturaleza, reconociendo la importancia de rescatar principios básicos, como la regeneración de los espacios degradados por la tala indiscriminada de bosque, o por la erosión provocada por el monocultivo.

MÉTODOS

La recopilación de información del presente proyecto inició con un estudio territorial para ubicar exactamente los límites del área de intervención. Tras dicho análisis se utilizaron diferentes herramientas de planificación territorial, entre ellas se destaca la matriz de localización, la cual permitió evaluar el estado actual en el que se encuentra el proyecto a nivel situacional y su proyección frente a nuevos programas turísticos a implementarse.

Por otra parte, se incorporó dentro del análisis la herramienta DAFO, la cual permitió identificar de manera integral los aspectos concernientes a las características de valor por parte del proyecto “Bosque Medicinal”. En efecto, por medio de esta herramienta se posibilita incorporar estrategias de actuación y toma de decisiones frente a las nuevas tendencias de mercado, articuladas con la potencialidad turística del territorio, evitando de esta manera la turistificación del espacio.

Posteriormente se procedió a analizar la matriz de confrontación, en la cual se establece criterios positivos con un fuerte componente de innovación y estrategias de conservación, sumado a la complejidad del territorio y su biodiversidad, posibilita la apertura de nuevas iniciativas turísticas que fomenten nuevos espacios de interrelación entre el ser humano y la naturaleza.

La co-creación de productos de naturaleza asociados al bienestar de la salud, y la interdisciplinariedad de áreas de conocimiento son un factor clave para el diseño de experiencias turísticas con sentido, pues, es necesario recalcar que no toda actividad turística puede ser considerada como tal. De hecho, “Bosque Medicinal”, entre sus principios reconoce la necesidad de creación de contenidos que se ajusten a las problemáticas ambientales latentes en nuestra sociedad. Evitando el uso exagerado de términos de moda que lo único que ocasionan es confusión y escepticismo.

Uno de los aspectos más relevantes es la cooperación internacional con fundaciones dedicadas a la conservación de bosques en la Amazonía ecuatoriana, tales como Forest.Ink, cuyos representantes constituyen un pilar fundamental en la gestión de recursos económicos que son reinvertidos en programas de reforestación de especies de plantas nativas y talleres de educación ambiental, como herramienta de acercamiento cultural entre los voluntarios procedentes de República Checa en conjunto con la población circunstante al “Bosque Medicinal”.

Como parte del proceso de investigación se procedió a la elaboración de una entrevista semiestructurada a visitantes procedentes de la ciudad de Cuenca, a quienes se abordó temas relacionados con la conservación de los espacios naturales. Para efecto, se programó una visita de observación, para poder observar detalles referentes a la logística del programa y poder interactuar con los participantes, y determinar su percepción respecto a las actividades desarrolladas en el “Bosque Medicinal”.

Finalmente, los resultados obtenidos serán valorados por medio de redes semánticas, aplicadas al programa Atlas.ti, con el objetivo de sistematizar la información obtenida y a partir de esta presentar diversas estrategias de intervención territorial que faciliten nuevas perspectivas respecto a la actividad turista en entornos naturales.

RESULTADOS

El proyecto “Bosque Medicinal”, fomenta acercamientos culturales entre la población local y voluntarios procedentes de República Checa, con la finalidad de fortalecer

nuevos enfoques de desarrollo que se articulen con la realidad local, evitando la tala de bosque y la expansión ganadera que afecta gravemente al ecosistema tropical.

En cuanto al tema turístico, una de las estrategias de activación consiste en la dinamización del territorio por medio de turismo basado en *mindfulness*, en otras palabras, es promover la atención del visitante en el momento presente, en espacios naturales, en efecto, es necesario volver a desaprender criterios y conceptos que no se asientan a la realidad de las comunidades locales. El proyecto “Bosque Medicinal” representa una crítica al sistema, y a la banalización de “experiencias turísticas” sin sentido y carente de identidad. La sobreexplotación del valor agregado, y la estandarización de productos turísticos “sostenibles” como sinónimo de exclusividad y lujo, han sometido a las comunidades a un desarrollo entendido tan solo desde el crecimiento económico. A continuación, se describen las motivaciones más relevantes al momento de visitar el “Bosque Medicinal” (véase figura 1).

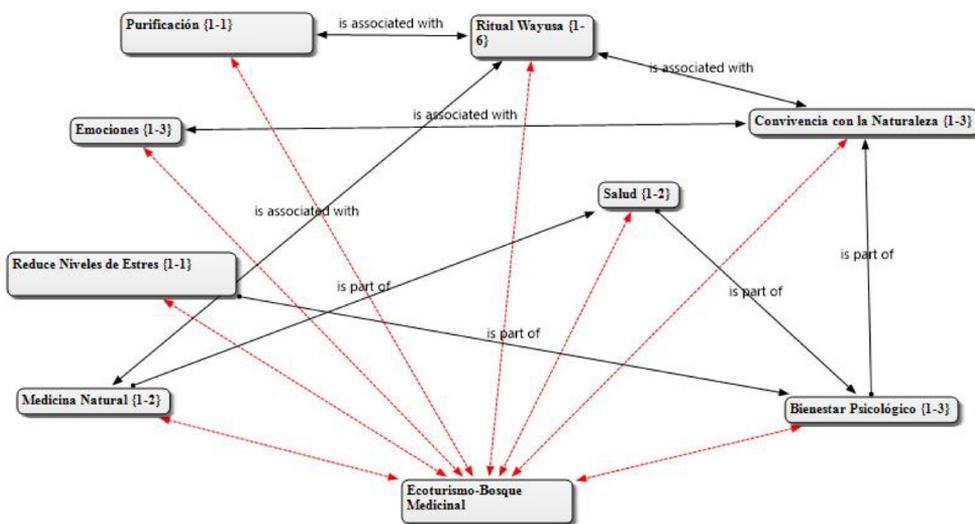


Fig. 1 Motivaciones de los turistas (fuente: elaboración propia).

La transformación del territorio no está en función de la presión de la demanda, por el contrario, se concibe al territorio a partir de la regeneración, de aquellos espacios degradados por actividades antrópicas, dando como consecuencia una alteración del ecosistema. Es por ello, que “Bosque Medicinal”, como parte de su responsabilidad social, responde ante las necesidades de brindar espacios capaces de promover una conciencia crítica, frente a los problemas ambientales y efectos producidos por empresas mineras.

Uno de los objetivos del “Bosque Medicinal” es promover los recursos naturales existentes por medio de la creación de rutas “ecoturísticas”, que articulen distintas áreas del conocimiento, como son la psicología, biología, educación, arte e investigación, entre otras. La hibridación del conocimiento es una herramienta de innovación para promover la conservación de una manera más inclusiva, provocando emociones que puedan trascender en el tiempo (véase la figura 2).



Fig. 2 Recorrido ecoturístico a la cascada “El Paraíso”. Técnicas de “mindfulness” aplicadas al turismo (fuente: elaboración propia).

Por otra parte, la permacultura como iniciativa para la regeneración del territorio, permite la creación permanente de nuevos diseños para la recuperación y mantenimiento de los sistemas productivos y agrícolas. En efecto, “Bosque Medicinal” articula líneas de investigación dirigidas a promover la bioconstrucción, para el rescate de arquitectura tradicional, sumado a la salud y bienestar espiritual y el cuidado de la tierra entre otros. Es por ello, que es necesario replantearse nuevas estrategias de actuación territorial que posibiliten la incorporación de nuevos actores locales, cuya participación fortalecerá nuevas alianzas estratégicas para promover emprendimientos locales.

DISCUSIÓN

El reencuentro con la naturaleza y su incidencia en la transformación del ser humano es el objetivo primordial al momento de gestionar destinos de naturaleza. La incorporación de nuevas tendencias que se ajusten a la realidad local facilitará la creación de productos turísticos innovadores a partir de experiencias kinestésicas en la naturaleza, que contribuyan a mejorar la inteligencia emocional de los turistas que visitan el “Bosque Medicinal”. Sin duda, esta práctica requiere la participación activa de varios actores que articulen el potencial turístico del territorio con distintas disciplinas del saber.

En tal contexto, se plantea la necesidad de incorporar como parte del programa turístico técnicas de *mindfulness*, en colaboración con profesionales del área de psicología clínica. Esta práctica está muy relacionada con la naturaleza y su influencia en las personas puede convertirse en un espacio para disfrutar la naturaleza de manera diversa, mientras más alternativas se pongan a disposición de los visitantes, mayor será el grado de satisfacción de las actividades propuestas. La innovación de productos turísticos de naturaleza consiste en la capacidad de articular distintas áreas del conocimiento para el fomento de la conservación en espacios naturales.

Uno de los procesos más interesantes a la hora de gestionar el territorio, es el enfoque sostenible el cual es abordado desde la perspectiva de desarrollo local y a partir de la cosmovisión shuar. El término desarrollo demanda un análisis complejo y reflexivo frente a las implicaciones que esta demanda supone ante las necesidades reales de las comunidades locales. El proyecto “Bosque Medicinal” se encuentra en constante transformación y reflexión respecto al uso de los recursos naturales existentes y su aprovechamiento racional para promover mejora de las condiciones de vida de las poblaciones circundantes al proyecto en mención (véase la figura 3).



Fig. 3 Cascada “El Paraíso”. Baños de Bosque (fuente: elaboración propia).

El mayor capital es la conservación y protección de los bosques que lamentablemente se encuentran amenazados por la tala indiscriminada y por la expansión de la frontera agrícola y ganadera, desconociendo su valor tanto en términos de salud y de

rentabilidad económica por medio de principios básicos de economía circular. En tal contexto, el proyecto “Bosque Medicinal” articula nuevas tendencias, que rescatan la importancia de promover estrategias de conservación y dinamización territorial por medio de lo que se conoce con el término de “*Shinrin-yoku*”, que refiere a un contacto similar a la atmósfera de un bosque, dicho proceso se relaciona con la mejora de las condiciones de bienestar del estado de relajación tanto a nivel físico, como mental. (Tsunetsugu *et al.*, 2009).

Con este antecedente, entre las actividades relacionadas a dicha temática se encuentran aquellas afines con el disfrute del paisaje, y la posibilidad de explorar los sentidos por medio de actividades vinculantes con el contacto directo con la tierra.

Los senderos que se encuentran ubicados alrededor del “Bosque Medicinal”, no superan un tiempo máximo de dos horas, cuyo recorrido no implica un esfuerzo físico, por el contrario, la finalidad es experimentar una sensación de bienestar al momento de recorrerlo con los pies descalzos, donde el visitante, pueda mejorar su atención plena y mejorar su capacidad de asombro.

Como parte del programa turístico, este se caracteriza por su sentido y su significado, y evitando en lo posible un contenido que promueva una comercialización de lo sostenible, como estrategia de mercadeo, por lo contrario, “Bosque Medicinal”, crea contenidos en base a las investigaciones desarrolladas bajo diversas temáticas de intervención territorial, que promueva en conocimiento interdisciplinar y bioemprendimientos.

CONCLUSIONES

La gestión del turismo de naturaleza es una alternativa que posibilita nuevas interacciones entre el ser humano y el espacio geográfico, su incidencia en la población local constituye una alternativa para mejorar las condiciones de vida y promover la conservación de áreas naturales protegidas. La espiritualidad permite promover nuevas estrategias de gestión en el territorio, evitando la transformación excesiva del espacio natural tan solo para fines turísticos, así pues, una correcta planificación turística permitirá un análisis crítico respecto a nuevos modelos de desarrollo local que posibiliten acercamientos culturales y la valorización de los saberes ancestrales.

La incorporación de nuevos enfoques y áreas del conocimiento en la planificación del ecoturismo brinda mayores oportunidades de diferenciación en cuanto al producto. De hecho, uno de los factores más relevantes en el proyecto “Bosque Medicinal” es la capacidad de adaptarse a nuevos escenarios, y promover valores de conservación y un turismo más humano.

El proyecto “Bosque Medicinal”, prioriza el aprovechamiento responsable de sus recursos naturales, evitando en lo posible su transformación, y la turistificación de lo sagrado. En tal contexto, se plantea la necesidad de aprender a desaprender, y gestionar nuevos productos turísticos capaces de generar momentos memorables, y apartándose de experiencias turísticas que han sido comercializadas, tan solo para promover encuentros comerciales.

La cooperación internacional entre República Checa y Ecuador permite la transferencia de conocimientos por medio de la investigación, esto posibilita promover nuevos emprendimientos articulados con la conservación del bosque tropical y generar alianzas estratégicas a nivel regional, con el objetivo de afianzar principios de

economía circular que beneficie a las poblaciones circundantes al “Bosque Medicinal” como alternativa para la dinamización territorial y conservación de los recursos naturales.

REFERENCIAS

- Aguilar, A., y Muñoz, P. & y Ortiz, J. 2015. El turismo y la transformación del paisaje natural. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 24(47-1): 19-29. <https://www.redalyc.org/pdf/859/85939868002.pdf>
- Bringas, N. & Ojeda, L. 2000. El ecoturismo: ¿una nueva modalidad del turismo de masas? *Economía, Sociedad y Territorio*, 2(7): 373-403. <https://www.redalyc.org/pdf/111/11100701.pdf>
- Linares, L. & Morales, G. 2014. Del desarrollo turístico sostenible al desarrollo local. *Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 12(2): 453-466. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88130205003>
- Orgaz, F. & Cañero, P. 2015. El ecoturismo como motor de desarrollo en zonas rurales: un estudio de caso en República Dominicana. *Ciencia y Sociedad*, 40(1): 47-76. <https://www.redalyc.org/pdf/870/87038991004.pdf>
- Ospina, M. 2013. Ecoturismo: Diagnóstico y propuesta estratégica para la oferta de destinos ecoturísticos en Colombia por parte de las agencias de turismo localizadas en Bogotá, D.C. *Cuadernos Latinoamericanos de Administración*, 11(17): 7-28. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=409633955002>
- Peck, S. 1998. *Planning for Biodiversity. Issues and Examples*. Island Press.
- Tsunetsugu, Y., Jin Park, B. & Myyazaki, Y. 2009. Trends in Research Related to “Shinrin-yoku” (Taking in the Forest Atmosphere or Forest Bathing) in Japan. *Environmental Health and Preventive Medicine*, 15(1): 27-37. <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/s12199-009-0091-z.pdf>



3 ORALIDAD Y ESCRITURA: LA TRADICIÓN ORAL INDÍGENA FRENTE A LA LITERATURA UNIVERSAL

ATHENA ALCHAZIDU

*AUTORA DE CORRESPONDENCIA, CENTRO DE LENGUAS:
UNIVERSIDAD MASARYK,
E-MAIL: ATHENA@PHIL.MUNI.CZ*



INTRODUCCIÓN

Las manifestaciones orales de las tradiciones indígenas constituyen uno de los ejes elementales, alrededor de los cuales se construyen las complejas redes identitarias de los pueblos amerindios (Teuton, 2014). Al mismo tiempo, representan una rica fuente de sabiduría ancestral, que contribuye de una manera sustancial a la variedad y riqueza de las diversas expresiones culturales en cada uno de los países latinoamericanos, en cuyo territorio habitan las respectivas comunidades indígenas. Si bien el gran valor cultural de la oralidad indígena es indiscutible, y hoy en día, no se cuestiona la legitimidad de considerar las manifestaciones orales parte integral del legado cultural universal de la Humanidad, no siempre ha sido así (cfr. Landamburu, 1996).

La oralidad indígena, debido a sus particularidades derivadas de su carácter específico, se solía considerar en la tradición occidental objeto de estudio idóneo para ser analizada desde el campo de la antropología, o el de la etnografía, pero no se tomaba en consideración desde la perspectiva de la propia literatura. Esa es la razón del porqué la oralidad indígena se solía percibir como una parte de las manifestaciones folclóricas (cfr. Alejos García, 2018), y, por lo tanto, no podía aspirar a equipararse con las literaturas escritas. Debido a semejantes enfoques etnocéntricos, a las producciones occidentales se les atribuía un mayor valor artístico, que a la oralidad (cfr. Brill de Ramírez, 1999). Últimamente, sin embargo, se observa un aumento de interés científico por dicha problemática, y lo que es especialmente significativo, cada vez más se nota un crecimiento constante de iniciativas surgidas en el seno de diversas comunidades indígenas de América Latina, que abogan por replantear ciertos conceptos anticuados, para revalorar las manifestaciones culturales de los pueblos originarios.

Este reclamo de reconocimiento es compartido con otros pueblos indígenas, tales como los quechuas de Sudamérica, quienes también reclaman para sí la existencia de una antigua tradición literaria, en términos de los aspectos conceptuales de sus creaciones orales. (cfr. Alejos García, 2018, p. 217)

Cabe recordar, que, a partir del nuevo milenio, suenan otras voces, que, a pesar de no estar vinculadas con los pueblos originarios, claman con vehemencia por considerar las manifestaciones orales de las tradiciones indígenas una parte integral del patrimonio cultural de toda la Humanidad (cfr. Matsuura, 2008). En este contexto es preciso subrayar, que las manifestaciones orales indígenas, cada vez con una mayor frecuencia, llegan a hallarse en el centro de interés, no solo en los respectivos países sudamericanos, sino además a nivel mundial. Y no se trata solo de antropólogos y etnógrafos, dado que es posible mencionar a estudiosos cuyo campo de investigación es, precisamente, la literatura. Conviene hacer constar que, en este sentido, resulta esencial el papel de la academia. El tema del presente capítulo, de hecho, está motivado por una investigación desarrollada en el marco de un proyecto interuniversitario,

que, a su vez, pretende elaborar un corpus de manifestaciones orales indígenas de la Amazonía ecuatoriana.²

MÉTODOS

El objetivo del presente capítulo es aplicar el enfoque del análisis comparativo a la oralidad indígena, para poder estudiarla en relación con la literatura escrita, siendo el propósito principal poner en relieve los rasgos característicos, que las definen. Gracias a ello será posible estudiar cada una de las fases importantes, que forman parte de los diferentes procesos mediante los que se realiza la narración. Una vez establecidas las características cardinales de cada tipo de expresión narrativa, será posible analizarlas con detalle para entender mejor sus roles y funciones particulares tanto dentro, como fuera del ámbito sociocultural en el que nacen.

Antes de adentrarnos en el tema, conviene prestar atención a los conceptos principales a los que nos referiremos en este texto, que son los mismos, de los que nos hemos servido a la hora de establecer los ejes y los criterios elementales, a base de los que vamos a elaborar el corpus de las manifestaciones orales tradicionales de la oralidad indígena en el marco de nuestra investigación. Dicho corpus será uno de los entregables y resultados principales del mencionado proyecto interuniversitario.

Para comenzar, hay que mencionar la publicación *Orality and Literacy*, de Walter Ong (2012), que salió a la luz por primera vez en los años ochenta, es decir en una época, cuando apenas se comenzaba a prestar una mayor atención a esta temática. Hasta hoy día, el texto sigue siendo referencia obligatoria, a pesar de la crítica, a la que están sometidas algunas de las tesis planteadas. Dicha crítica es formulada, sobre todo, por autores, quienes desde posiciones del postcolonialismo hacen una relectura del texto, y rechazan, ante todo, algunos de los enfoques etnocéntricos —en muchos casos eurocéntricos, para ser más concretos—; asimismo, se suele criticar la insostenibilidad de ciertos conceptos ongianos (cfr. Biakolo, 1999; Soukup, 2007). En este texto nos referiremos al libro canónico de Ong (2012), reeditado con ocasión del trigésimo aniversario de su primera publicación, y cuya versión ampliada cuenta con nuevos capítulos elaborados por John Hartley.

Si prestamos atención a las definiciones respectivas —la de la oralidad, por un lado, y la de la literatura, por el otro—, resalta a la vista la importancia, que se adscribe, ante todo, a los roles y funciones, que dichas manifestaciones culturales desempeñan en las sociedades correspondientes. Asimismo, es notable el papel crucial del propio

² Dicho proyecto se desarrolla por dos universidades, ambas miembros del consorcio UNIDA. Por un lado, se trata de la Universidad Masaryk de Brno, República Checa, y por el otro, de la Universidad del Azuay de Cuenca, Ecuador, donde el mismo está coordinado por dos profesores, Narcisca Ullauri y Ronald Chaca. Es un proyecto de larga duración, en el que nos enfocamos en las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas de Sudamérica, procedentes, ante todo, de la Amazonía ecuatoriana. Para comenzar, hemos decidido estudiar las tradiciones orales del pueblo shuar. La realización del proyecto se divide en tres fases; en la primera —en la que nos encontramos justo ahora—, hemos establecido los ejes temáticos. Asimismo, hemos fijado los criterios, de los que nos serviremos a la hora de estudiar las manifestaciones orales de los shuar. La segunda fase consistirá en el trabajo de campo, principalmente en la provincia de Morona Santiago, Ecuador, mientras que la tercera fase se iniciará una vez elaborado el corpus. El trabajo de esta última etapa consistirá en realizar transcripciones de las grabaciones con diferentes manifestaciones orales ejercidas por miembros de comunidades shuar. Este paso será importante para la posterior traducción: tanto al español, como a otras lenguas.

carácter de cada una de las múltiples fases de las que se componen los diversos procesos de creación de las respectivas expresiones culturales, igual que su subsiguiente realización, y, finalmente, su divulgación y transmisión. En este contexto es decisivo tomar en consideración la posible incidencia, el alcance y el impacto, que cada una de las modalidades desempeña sobre sus receptores (cfr. Ong, 2012).

A continuación, nos dedicaremos al estudio de las similitudes, y las más marcadas diferencias, que se pueden observar en los procesos de narración, p. ej. de una historia, dependiendo de si se trata de un formato propio de la literatura escrita, o si se trata de una realización dentro del marco de la oralidad.

La dicotomía de la literatura escrita y las manifestaciones orales

Para comenzar, conviene subrayar que en ambas modalidades contamos con un narrador, quien mediante el acto de narrar emite un mensaje, y este —dependiendo del canal elegido— obtiene su forma concreta: bien de un texto escrito, bien de un discurso pronunciado. Y así, pues, el mensaje emitido por el emisor llega a su destinatario, i. e. a su receptor. En ambos casos se trata de un proceso complejo que se realiza a base de numerosas interacciones, por lo tanto, conviene abordar esta cuestión desde la teoría de la comunicación, según fue formulada por Roman Jakobson (1973). Para ello recurriremos al modelo comunicativo jakobsoniano, y lo adaptaremos, para que sirva mejor a nuestras finalidades (véase figura 4).

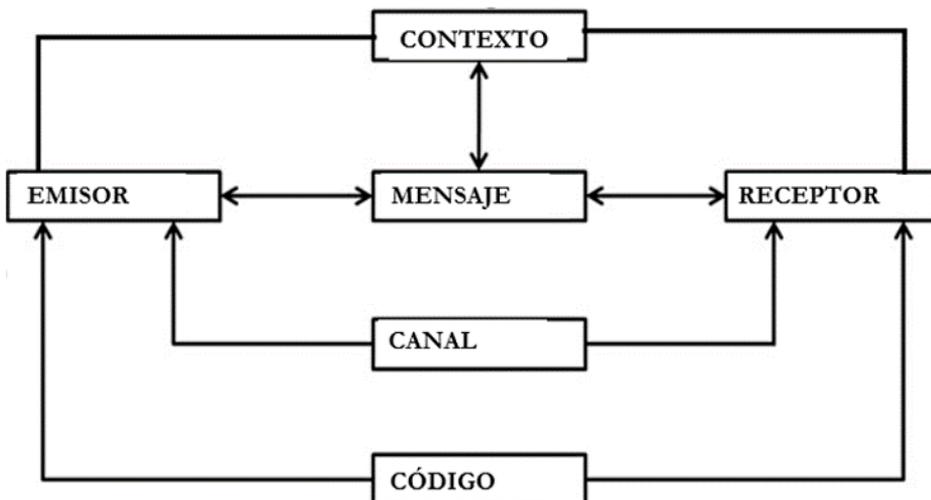


Fig. 4 Modelo comunicativo adaptado (fuente: Jakobson, 1973, elaboración propia).

Veamos, primero, la situación comunicativa, que se da en el caso de la literatura, y que se desprende del hecho, de que el emisor —i.e. el escritor—, emite su mensaje al receptor, por medio de la narración. Para conseguir este fin se opta por el texto escrito, p.ej. en forma de un libro, que servirá de canal, y de medio de contacto con el receptor, o sea, con el lector. En el caso de las manifestaciones orales, en su formato tradicional —es

decir, sin que se haga uso de las modernas tecnologías—, un narrador, p. ej. un cuentacuentos, realiza la narración de forma oral, y se dirige de forma directa e inmediata al receptor, o sea al oyente, y lo hace en forma de un discurso pronunciado.

Ahora bien, prestemos atención a algunos de los aspectos más significativos, que forman parte de los procesos específicos relacionados con las dos modalidades de narración, mencionadas más arriba. En el caso de la narración realizada por el escritor, éste, como emisor, no se sitúa en el mismo espacio con el receptor, y, de hecho, ni siquiera es necesario, que comparta con él el mismo tiempo. Gracias a la escritura, la narración se materializa, y recibe una forma de un objeto concreto, p. ej. de un volumen. Así pues, el acto comunicativo se puede concluir incluso en el caso de una considerable diferencia de tiempo, que separa el instante inicial, en el que el emisor/escritor acaba de producir el mensaje, del momento final, en el que el receptor/lector lo recibe por medio de la lectura del texto.

Hay otro elemento que conviene destacar. Tanto el escritor, como el lector realizan cada una de las fases del proceso —que forman parte de la comunicación—, de manera individual, independiente, y, en principio, solitaria: el escritor, al escribir se encuentra a solas, igual que el lector, cuando se dispone a leer, y mediante la lectura se prepara para recibir el mensaje. Para esta ocasión tomaremos en cuenta solo los casos paradigmáticos, es decir los más frecuentes y comunes, puesto que ignoraremos las excepciones, como lo son, p.ej., la escritura colectiva, la lectura compartida, y muchas otras modalidades.

Resumiendo lo expuesto, se puede hacer constar que, gracias a la escritura, la literatura dispone de un carácter perenne, y, por lo tanto, constituye un valor duradero. Además, es transferible, tanto en el espacio, como en el tiempo. En el pasado, las obras literarias almacenadas en las bibliotecas no solo servían a sus usuarios, sino que también formaban parte del legado cultural nacional conservado para las futuras generaciones, procedentes del mismo entorno lingüístico y cultural, y gracias las traducciones a otras lenguas, también a nivel internacional. De esta forma, las más destacadas obras literarias han podido convertirse en legado cultural universal, de toda la Humanidad (cfr. Ong, 2012).

La situación en el caso de la oralidad indígena es muy diferente. Un emisor —un narrador o cuentacuentos— quién decide dirigirse a sus receptores, i. e. oyentes— tiene que compartir con ellos el mismo tiempo, y, además el mismo lugar. Es una condición indispensable, que no se puede obviar, debido a la que la narración obtiene un carácter intangible, no material. Por esta misma razón en épocas pasadas no fue posible asegurar la transmisión de las manifestaciones orales fuera de su entorno local. Esta situación ha cambiado tan solo gracias a las tecnologías modernas, que han permitido conservar expresiones concretas por medio de la grabación. La documentación de las manifestaciones orales indígenas, de esta forma, permite conservar cada una de las expresiones concretas, lo que hace posible no solo que sean sometidas a un estudio detallado y riguroso, sino que de este modo se abre la posibilidad de realizar transcripciones correspondientes, que, a su vez, facilitan la divulgación por diversos medios. Conviene acentuar la suma importancia de semejantes pasos, dado que, de esta forma, dichas manifestaciones pueden diseminarse, con mayor facilidad, y, además, pueden darse a conocer en espacios muy alejados, localizados fuera del alcance habitual, es decir, fuera del radio de acción usual, en el que se solía operar en el

pasado. Y si estas manifestaciones orales logran traducirse a otros idiomas, se eliminan los posibles obstáculos, que pudieran surgir con la divulgación en otros ámbitos lingüísticos y socioculturales. De esta manera, pues, se prepara el terreno, para que estas narraciones propias de la oralidad indígena, que constituyen una parte significativa del legado cultural de los pueblos originarios, puedan conocerse a nivel global, y, acto seguido, para que lleguen a formar parte indivisible del patrimonio Cultural de la Humanidad.

Hasta hace relativamente poco las manifestaciones orales de los pueblos indígenas se transmitían exclusivamente de forma oral, y se pasaban de boca a boca, mediante diversos tipos de narraciones vinculadas, en casos concretos, a ciertos rituales, ceremonias o actos de carácter más o menos performativo. Estos tipos de manifestaciones orales indígenas se han empezado a documentar de una manera sistemática y rigurosa tan solo a partir del siglo XX, cuando los investigadores se sirven de la tecnología moderna, para realizar diferentes tipos de grabaciones, desde las más sencillas, en formato de audio, hasta las más sofisticadas, de carácter audiovisual (cfr. Ong, 1991, Ramírez Poloche, 2012).

En colación con lo anteriormente expuesto, hay que destacar las similitudes, por un lado, y las diferencias relacionadas con los procesos de los actos creativos, que acompañan cada narración. Asimismo, es interesante estudiar la propia recepción de las formas de realizar narraciones correspondientes, para poner en relieve los rasgos distintivos de cada uno de los tipos de narraciones: la primera es representada por la literatura —y se basa en la creación por medio de la escritura—, mientras que la segunda es la oralidad, y su base yace en la creación y transmisión por vía oral. Así pues, las obras literarias se consideran legado cultural de carácter fijo, estable, permanente, ya que gracias al hecho de su realización por medio de la escritura, disponen de esa capacidad de representar una manifestación concreta, que perdura en el tiempo, hecho que, a la vez, permite no solo traspasar distancias temporales, cuando el lector hoy en día puede disfrutar de la lectura de un texto escrito en tiempos remotos, sino que gracias a la escritura el texto puede superar distancias geográficas y culturales, por medio de la traducción. Y eso es un momento muy importante, porque gracias a este hecho las obras literarias pueden constituir la base del legado universal de toda la Humanidad.

En cuanto a las manifestaciones orales indígenas, la situación difiere en varios sentidos, lo que se debe, en principio, a su carácter originario, que era solamente oral, ya que —si hablamos del subcontinente Sudamericano—, en el pasado, los pueblos amerindios no disponían de su propia escritura. Ésta llegó junto con los europeos en el siglo XVI, y se convirtió en uno de los instrumentos efectivos, que desempeñan un papel crucial en la historia de la colonización. Según observan algunos investigadores, los pueblos originarios han mantenido diferentes posturas frente a la escritura y la lectura, como lo documenta el caso concreto de la comunidad indígena Nasa del Norte de Cauca, en Colombia, cuyos miembros

han manifestado entre sus múltiples luchas históricas su inconformidad con la colonización española y su posterior occidentalización de sus diversos saberes y múltiples esferas de conocimiento, de modo que, en la actualidad, la escritura, la lectura y la oralidad se encuentran como

mecanismos de lucha, de resistencia, y de oposición, de las cuales se encargan en apropiarse y difundir el saber ancestral que ha quedado vencido por las formas imperantes de racionalidad. (Pinzón Díaz, 2015, s. p.)

En este contexto, hay que destacar, por lo tanto, los nuevos significados, roles y funciones, que se atribuyen no solo a la oralidad, sino que, además también se atribuyen a la escritura. Sobre todo, a partir del nuevo milenio prolifera todo tipo de iniciativas que fomentan la escritura en lenguas originarias (cfr. Bautista Cruz, 2019). Se fundan revistas, premios literarios, concursos, talleres, surgen plataformas, cuyo propósito es, por un lado, la diseminación, y por el otro, se pretende contribuir de este modo al prestigio de la literatura escrita en lenguas indígenas (ibid.).

La oralidad expresada en lenguas indígenas

Una de las realidades preocupantes es el hecho de que las manifestaciones orales de las tradiciones indígenas van desapareciendo a una velocidad atroz. Eso se debe a que numerosas lenguas indígenas se encuentran en una permanente amenaza de caer en desuso (cfr. Černý, 2020), como lo documentan varios estudios dedicados a las lenguas amenazadas por el peligro de extinción.³ La única manera eficaz para prevenir semejantes situaciones lamentables consiste en asegurar, que en las comunidades indígenas dichas manifestaciones orales en lenguas nativas sigan cumpliendo su rol originario. Sin embargo, de igual importancia resulta conseguir, que las propias lenguas amenazadas se mantengan vivas, y eso puede suceder tan solo si los miembros de las comunidades indígenas correspondientes las usen sin discriminación alguna, no solo en ocasiones específicas como lo son las reuniones festivas, ceremonias, ritos, etc., sino también, en su vida cotidiana, además, es necesario que lo hagan de manera regular y activa.

El espacio de América Latina, en concreto, es único en muchos sentidos. Por un lado, abarca territorios donde viven pueblos amerindios, con una población muy numerosa, que cuentan, incluso, con millones de habitantes —este es el caso de México, ante todo, y de Guatemala—, y, por otro lado, en ese mismo territorio se registra un gran número de lenguas muy poco documentadas, que desaparecen a diario (Genzor, 2015). Para su revitalización conviene promulgar programas especiales, que ayuden a fomentar el interés por el uso de las lenguas indígenas en general, y el de las amenazadas, en particular. Solo así es posible salvar las propias lenguas, que caen en desuso. Además, al mismo tiempo, es la única vía de cómo proteger y conservar las manifestaciones orales de los pueblos originarios, igual que su legado cultural, que engloba la sabiduría ancestral de sus antepasados.

Las organizaciones internacionales realizan a nivel mundial todo tipo de proyectos para apoyar semejantes esfuerzos e iniciativas. En este contexto es preciso mencionar, que el 2019 fue declarado Año de las Lenguas indígenas (IYIL, 2018), y que

³ Han pasado más de diez años desde que fue llevado a cabo uno de los mayores proyectos dedicados a la documentación de las lenguas amenazadas, realizado por un equipo internacional de investigadores bajo la dirección de Christopher Moseley (2010). Si bien el *Atlas of the World's Languages in Danger* sigue representando una fuente de referencia muy valiosa, en este momento urge realizar nuevos estudios y poner al día los datos referentes a la situación actual.

UNESCO (2020) ha decidido dedicar a las lenguas originarias todo un decenio, desde 2022 hasta 2032.

Asimismo, cabe recalcar otros aspectos sustanciales de esta problemática. Como ya se ha hecho constar, es preciso procurar que se conserve, y que se proteja cada una de las lenguas nativas, para que puedan seguir utilizándose en las comunidades indígenas, tal y como se ha hecho hasta ahora. La lengua es muy importante, porque representa uno de los ejes centrales alrededor del cual se construye la identidad cultural de cada pueblo, y, por ello, representa, a la vez, un instrumento de importancia clave, que sirve para conservar las manifestaciones orales de tradiciones indígenas. Estas expresiones de la oralidad propia de los pueblos originarios disponen de un valor incalculable, por representar un depósito natural, de carácter heterogéneo y muy rico. Gracias a la gran diversidad de formas y géneros particulares, las expresiones concretas de la oralidad indígena reflejan no solo los aspectos sociales y culturales de carácter general, sino que, también hay que agregar su importancia desde el punto de vista histórico, porque engloban el pasado de los pueblos amerindios y constituyen la esencia de su Historia. Paralelamente, conforman el legado de sus antepasados, y la sabiduría ancestral.

En este momento es preciso añadir a lo dicho una dimensión más: como sostienen algunos lingüistas, la lengua no es solo un instrumento que sirve para la comunicación común, sino que, al mismo tiempo, se trata de una herramienta muy eficaz y muy particular, porque nos permite acercarnos al mundo que nos rodea (cfr. Černý, 2020). Así, pues, el hombre se hace uso de la lengua para describir, interpretar y entender la realidad en la que le toca vivir, y, además, para buscar posibles explicaciones asociadas a las dimensiones transcendentales de la existencia humana. En este contexto cabe mencionar la hipótesis de la relatividad lingüística y determinismo, conocida como la hipótesis Sapir-Whorf (cfr. Parra, 1988). Los defensores de las ideas planteadas, principalmente, por Benjamin Lee Whorf, y su maestro, Edward Sapir, parten de la tesis, según la que las diferencias entre las diversas lenguas condicionan la forma de pensar de las personas, e incluso, según sostienen, hay otro impacto importante a tomar en cuenta, que se proyecta en la organización social de las comunidades correspondientes (cfr. Comrie, s.f.). Además, según esta hipótesis, hay que tomar en cuenta hasta qué medida las lenguas concretas con sus estructuras gramaticales y el léxico, que le corresponden, influyen en la forma de pensar, y hasta qué punto, por lo tanto, determinan la visión del mundo tenida por sus hablantes. Con el paso del tiempo, esta tesis se ha diferenciado en dos versiones: la primera, llamada hipótesis worfiana fuerte, dicta que la lengua determina de un modo sustancial el pensamiento, de manera que las categorías lingüísticas, determinan la forma de pensar de los hablantes. La hipótesis worfiana laxa, a su vez, sostiene, que las categorías lingüísticas, si bien, disponen de una importancia sustancial, solo afectan el pensamiento y las decisiones de los hablantes de una lengua concreta (ibid.).

La lengua como instrumento cognitivo y como herramienta elemental de la narración

En relación con la lengua resulta de sumo interés prestar atención a cómo se expresan diversas realidades abstractas, que forman parte de la existencia humana. Un

ejemplo paradigmático es el concepto del tiempo según los usos particulares, que están vinculados a contextos socioculturales concretos.

Es bien sabido que hay diferencias grandes entre la percepción del tiempo, que se caracteriza como tradicional, y es propia de las comunidades indígenas, y el tiempo moderno, percibido de una manera completamente diferente, y que, a su vez, se relaciona con la cultura occidental. Partiremos de las observaciones realizadas por Barbara Adam (cfr. 2002, 2006), quien presta atención al análisis de una serie de rasgos particulares de la categoría cognitiva del tiempo en general, y una vez definido cada uno, procede a definir el tiempo tradicional, por un lado, y el moderno, por el otro.

A continuación, ofrecemos un modelo sencillo (véase figura 5), en el que se mencionan los rasgos más significativos de cada uno de los conceptos temporales —el del tiempo tradicional, y el del tiempo moderno—. Éstos se presentan de manera contrastiva, para que sea posible realizar una comparación crítica, con el propósito de observar las diferencias y las semejanzas existentes, lo que servirá como base de los análisis posteriores. Además, de esta manera saltan a la vista las diferencias elementales entre cada uno de los dos conceptos en cuestión.

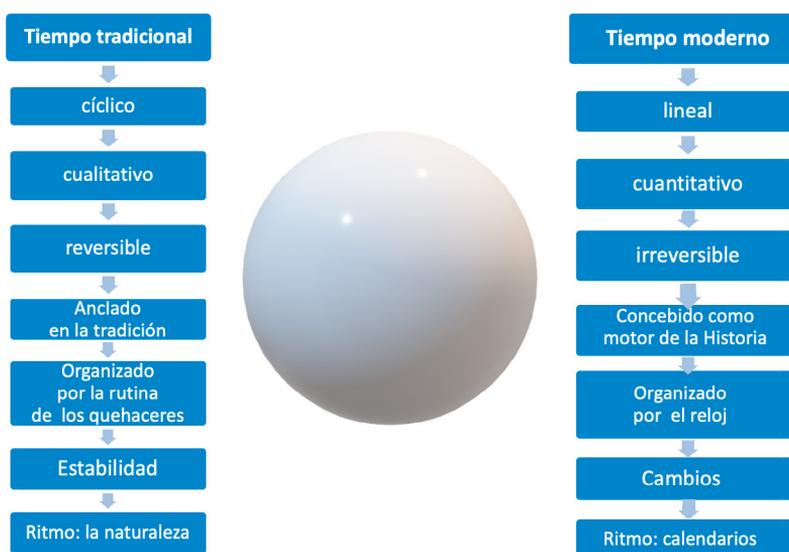


Fig. 5 Comparación de los rasgos elementales del tiempo tradicional y el moderno (fuente: Adam, 2002; 2006, elaboración propia).

Según observa Barbara Adam (2006), el tiempo tradicional se distingue por su carácter cíclico, cualitativo y reversible, y, además, por el hecho de encontrarse firmemente anclado en la tradición. La organización del tiempo se rige por la rutina de los quehaceres diarios a los que se dedican los miembros de una comunidad. Otra diferencia que hay que mencionar, es el hecho de que este tiempo se orienta hacia la estabilidad, por lo cual la inmutabilidad del estado de cosas en tiempos de prosperidad es considerada ideal. El ritmo de las diversas actividades realizadas depende de los ciclos naturales, de allí que está regido por la Naturaleza (Adam, 2002).

El tiempo, moderno, a su vez, tiene un carácter lineal, cuantitativo, y es irreversible. Otro rasgo que le distingue es el hecho de ser interpretado como motor de la Historia, y, por lo tanto, es importante entenderlo en términos de la evolución. De allí que se necesitan cambios sucesivos, que permitan una necesaria transformación. La orientación hacia los cambios es muy fuerte. La organización de este tipo de tiempo se rige por el reloj; la medición del tiempo, en general, cobra una importancia clave en la sociedad, cuya vida sigue el ritmo dictado por los calendarios (ibid.).

A la hora de comparar los rasgos concretos de las percepciones del tiempo tradicional, con aquellas vinculadas al tiempo moderno, podemos recurrir a unas representaciones gráficas sencillas, que se basan en formas geométricas elementales (véase figura 6). Así pues, al tiempo tradicional le corresponderá una forma circular, u otra, similar, derivada de formas ovaladas, o tal vez una forma de espiral. Por otro lado, en la sociedad occidental, que se rige por el tiempo moderno, la percepción del tiempo es lineal (cfr. Adam, 2002, 2006).

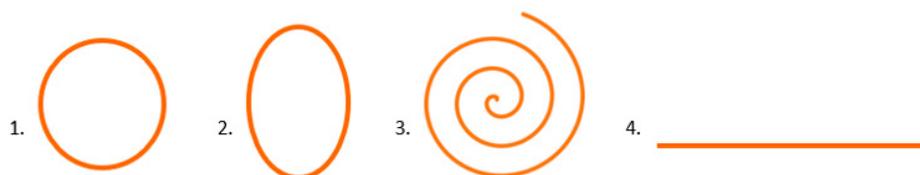


Fig. 6 Formas gráficas para expresar el concepto del tiempo (fuente: cfr. Adam, 2002; 2006, elaboración propia).

Si hablamos de estas representaciones gráficas, no es sin interés relacionarlas con la narración, y con la forma, por la que ésta suele realizarse: en el caso de la oralidad es la boca, que de por sí es redonda u ovalada. Y en el caso de la escritura, es la pluma, que, a su vez, tiene un carácter lineal. Así, pues, es posible asociar la oralidad con el tiempo tradicional, que es cíclico, y la literatura escrita con el tiempo moderno, que es lineal.

Según las observaciones basadas en investigaciones de antropólogos y etnógrafos, llama la atención la forma de relacionar el tiempo con otro concepto crucial, referido al espacio, puesto que, como ya se ha hecho constar, las relaciones espaciotemporales resultan de importancia clave (cfr. Adam, 2006). En concreto, es muy sugerente analizar diversas maneras de abarcar el espacio habitado por el hombre, relacionadas con su vivienda. En esta relación, las figuras geométricas que simbolizan el tiempo circular (véase figura 6, símbolos 1 y 2) pueden asociarse con las viviendas indígenas, porque sus formas se observan en la proyección de las plantas de las *malocas* o *shabonos*.

Estas viviendas tradicionales son construidas por comunidades indígenas, cuya vida se rige por el tiempo tradicional, que, como hemos dicho, es circular. Así, pues, hay una simetría notable, ya que las plantas de dichas viviendas también suelen ser ovaladas o circulares. Mientras tanto, en el caso de la sociedad Occidental, la forma más habitual, que corresponde a las plantas de las viviendas, es rectangular, y parte de la línea como elemento básico. Esta línea recta se puede relacionar con la percepción del tiempo cuya forma simbólica corresponde a una línea, y por eso representa el tiempo lineal.

Es muy interesante estudiar cómo evolucionaron las plantas de las viviendas (cfr. Jelínek, 2006), que, poco a poco, iban abandonando la forma circular, para ir transformándose por completo, hasta asumir el esquema rectangular (véase figura 7). Es, por ello, muy sugerente, analizar hasta qué punto esta evolución referida al espacio, refleja el abandono del concepto del tiempo circular, y la sucesiva asimilación del tiempo lineal.

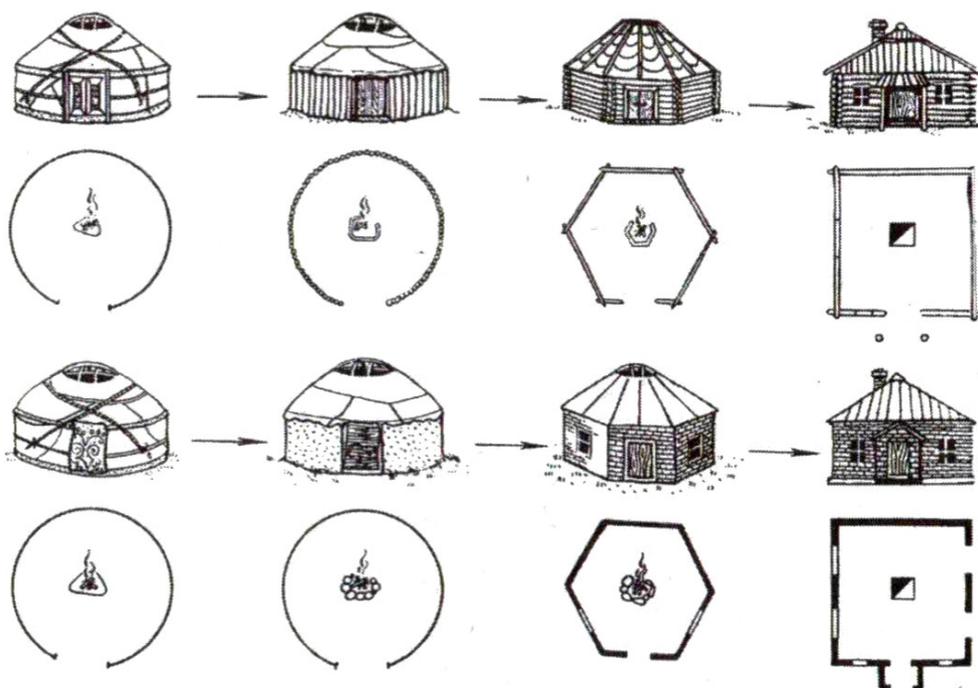


Fig. 7 Evolución de la planta circular y su conversión en rectangular en las viviendas (fuente: Jelínek, 2006, p. 424).

Un concepto muy parecido se aplica a la organización espacial, que se emplea en diversas situaciones en cada una de las sociedades. Gracias a ello, es posible notar diferencias en la distribución de las personas, reunidas en un lugar concreto, en los interiores de sus casas, en viviendas o construcciones de cualquier tipo. Mientras que en las comunidades indígenas la forma de distribución de los participantes sigue el esquema del círculo, en la sociedad occidental, la manera natural de organizar a los presentes responde a formas lineales, o rectas, y tiende a colocarles en filas paralelas, situadas una tras otra.

Nuestra investigación propone, por lo tanto, prestar atención, a diferentes aspectos espaciotemporales, con el propósito de aclarar si en el caso de las lenguas indígenas y en sus manifestaciones orales, también se pueden detectar cambios que indiquen una evolución similar debido a las grandes presiones de la globalización. Y, en caso positivo, se pretende analizar los procesos de asimilación para averiguar hasta qué

punto se abandonan los conceptos del tiempo circular, y hasta qué medida se acepta el tiempo lineal, conforme vaya abandonándose el uso de esquemas circulares, redondos u ovalados en las plantas de viviendas, porque éstos se sustituyen por formas rectangulares, especialmente cuadrangulares.

DISCUSIÓN

Dada la emergencia de la situación actual surge la necesidad de buscar respuestas a las siguientes preguntas planteadas. ¿Cómo se debe proceder para encontrar soluciones viables, que, a la vez, sean realistas, y cuya implementación y aplicación práctica no se vean impedidas por obstáculos imposibles de obviar? En este contexto, además, cabe preguntar, qué acciones particulares se pueden tomar desde los diferentes ámbitos tanto profesionales, como no profesionales para comenzar a resolver los problemas más graves, mediante medidas muy concretas. Asimismo, conviene plantear cuestiones sobre el posible rol de la academia, e interrogar su papel en este proceso complejo y exigente, cuyo objetivo es conservar y salvaguardar las manifestaciones orales indígenas, que actualmente se encuentran bajo la presión de todo tipo de amenazas e influencias negativas. A causa de todos los factores mencionados más arriba, queda claro que, con el paso del tiempo, las tradiciones orales indígenas cada vez más corren el peligro de ir cayendo en desuso, lo que, a su vez, implica que en un futuro cercano puedan enfrentar el abandono y el olvido en el seno de las propias comunidades indígenas. En casos extremos, dadas las circunstancias, el uso de dichas manifestaciones tradicionales pueda desembocar incluso en una completa desaparición, es decir, en un proceso irreversible, que tendrá por resultado pérdidas irremediables e irreparables. De allí que es necesario no solo evitar que algo así suceda, sino que conviene pensar en qué se puede hacer para prevenir semejantes consecuencias adversas.

CONCLUSIÓN

Las manifestaciones orales de tradición indígena constituyen la base, en la que se cimienta la identidad cultural de los pueblos originarios. Actualmente, la oralidad indígena, sin embargo, corre el peligro de caer en desuso, y en algunos casos, incluso puede desaparecer del todo, debido a la progresiva aculturación provocada por la influencia de diferentes factores negativos, procedentes de la sociedad occidental. En primer lugar, se trata de una consecuencia directa de aquellas tendencias maléficas, que conducen al abandono del uso de las lenguas originarias. Tales situaciones surgen, cuando los miembros de las comunidades indígenas dejan de usar de forma activa sus lenguas nativas, y las sustituyen por el uso del castellano. En este contexto es necesario subrayar que las lenguas indígenas representan no solo un instrumento indispensable para la oralidad indígena, sino que además constituyen una herramienta única y singular, que permite a sus usuarios describir, interpretar y entender la compleja realidad del mundo que les rodea. Por eso es necesario tomar medidas a nivel internacional para conservar las manifestaciones orales de tradiciones indígenas, puesto que forman parte inherente, no solo del patrimonio cultural inmaterial de los pueblos amerindios, sino que también constituyen una parte importante del legado cultural de la Humanidad. Para ello resulta clave darles el prestigio debido y merecido, a las manifestaciones orales tradicionales

expresadas en diversas lenguas indígenas. Asimismo, es importante fomentar el interés por estas lenguas y contribuir a su divulgación a nivel local, regional, e, incluso, internacional.

Se trata de una tarea difícil y laboriosa, en la que la academia desempeña un papel decisivo, ya que mediante proyectos concretos contribuye a conservar, salvaguardar y proteger las manifestaciones orales de tradiciones indígenas, y de una forma sistemática desarrolla iniciativas con el propósito de asegurar, que por lo menos una parte de la oralidad indígena quede documentada y archivada para el futuro.

REFERENCIAS

- Adam, B. 2006. Time. *Theory, Culture & Society*, 23(2-3): 119-126.
<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0263276406063779>
- Adam, B. 2002. Perceptions of Time. En: T. Ingold (Ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*, pp. 503-527. Routledge.
- Alejos García, J. 2018. Literatura maya de tradición oral. *Boletín Hispánico Helvético*, 32: 203-219.
- Bautista Cruz, S. 2019. *De la literatura indigenista a la literatura indígena*. Una revisión. UNAM.
<https://bit.ly/2TKOJD1>
- Biakolo, E. 1999. On the Theoretical Foundations of Orality and Literacy. *Research in African Literatures*, 30(2): 42-65. <https://doi.org/info:doi/>
- Brill de Ramírez, S. B. 1999. *Contemporary American Indian Literatures and the Oral Tradition*. University of Arizona Press.
- Comrie, B. (s.f.). Language and Thought. *Linguistic Society of America*. <https://bit.ly/2SYk3UK>
- Černý, M. 2020. *Mizející hlasy*. Togga.
- Genzor, J. 2015. *Jazyky světa: historie a současnost*. Lingea.
- International Year of Indigenous Languages. 2018. La función de la lengua. *IYIL*. <http://bit.ly/2TEExGoH>
- Jakobson, R. 1973. *Main Trends in the Science of Language*. Allen and Unwin.
- Jelínek, J. 2006. *Střecha nad hlavou: Kořeny nejstarší architektury a bydlení [Bajo techo: Las raíces de la arquitectura y la vivienda más antiguas]*. Vutium.
- Landaburu, J. 1996. Oralidad y escritura en las sociedades indígenas. En: *II Congreso Latinoamericano sobre Educación Intercultural bilingüe*. <https://bit.ly/34FCwrz>
- Matsuura, K. 2008. Mensaje del Sr. Koichiro Matsuura, Director General de la UNESCO con motivo del Día Internacional de los Pueblos Indígenas. 9 de agosto de 2008. UNESDOC Digital Library. <http://bit.ly/2wICgu8>
- Moseley, C. (Ed.). 2010. *Atlas of the World's Languages in Danger*. 3rd Edition. UNESCO Publishing. <http://bit.ly/333aiWs>
- Ong, W. J. 1991. *Orality and Literacy. The Technologizing of the World*. T. J. Press.
- Ong, W. J. 2012. *Orality and Literacy. With additional Chapters by John Hartley*. Taylors & Francis.
- Parra, M. 1988. La hipótesis Sapir-Whorf. *Forma y Función*, 3: 9-16. <http://bit.ly/32XAhhT>
- Pinzón Díaz, F. B. 2015. Prácticas de sí colectivas: lecturas, escrituras y oralidad, una mirada desde la comunidad indígena Nasa. En: *XXX Congreso de Sociología Alas. Pueblos en movimiento: Un nuevo diálogo en las Ciencias. Humanas*. Tipo de evento: Congreso Ámbito: Internacional Realizado el: 2015-11-29 00:00:00.0, 2015-12-04 00:00:00.0 en San José. <https://bit.ly/3pQe0he>
- Ramírez Poloche, N. 2012. La importancia de la tradición oral: El Grupo Coyaima – Colombia. *Revista Guillermo de Ockham*, 10(2): 129-143. <https://revistas.usb.edu.co/index.php/GuillermoOckham/article/view/2365/2078>

- Soukup, P. A. 2007. Orality and Literacy 25 Years Later. *Santa Clara University Scholar Commons*, 26(4): 3-33. <https://bit.ly/3fYjm5K>
- Teuton, C. B. 2014. Indigenous Orality and Oral Literatures. En: Cox, J. & Justice, D. H.. *The Oxford Handbook of Indigenous American Literature*. Oxford Handbooks. 10.1093/oxfordhb/9780199914036.013.027
- UNESCO. 2020. El próximo Decenio de las Lenguas Indígenas (2022–2032) se centrará en los derechos humanos de sus hablantes. *UNESCO*. <https://bit.ly/3ySZ8mn>

4 LAS IMÁGENES DEL SOL DE LA INTHONKAEW Y SU CORRESPONDENCIA CON LAS NOCIONES MITOLÓGICAS DE LOS INDÍGENAS AMAZÓNICOS A NIVEL DEL INCONSCIENTE COLECTIVO JUNGUIANO

ONDREJ SEKANINA

*AUTOR INDEPENDIENTE DE CORRESPONDENCIA,
E-MAIL: SEKANINA@SEKANINALEGAL.EU*

INTRODUCCIÓN

La Inthonkaew es una pintora marginal tailandesa, hija de un chamán rural quién en su lecho de muerte decidió elegirla su sucesora; su padre falleció cuando La tenía solo ocho años, por lo que este no tuvo la oportunidad de enseñarle a lidiar en su totalidad con su herencia chamánica. Aunque La misma evita esta misión chamánica, sin duda heredó una dosis considerable de habilidades chamánicas de su padre, que se reflejan a menudo en sus pinturas y dibujos. Parecería que fue en la pintura donde La encontró una válvula de escape para su “energía” chamánica, de otra forma seguiría luchando por hallar un lugar en su vida que complementara su necesidad expresiva con en el mundo de hoy.

Al mismo tiempo, las pinturas de La se alimentan solo en parte de sus tradiciones nativas tailandesas, y en la misma medida (si no mayor), entablan un diálogo misterioso con culturas diferentes, completamente desconocidas para La, debido tal vez a una sensibilidad chamánica hacia “cosas entre el cielo y la tierra”. Algunas de sus pinturas pueden apreciarse como registros de actuaciones enteramente telepáticas,⁴ muchas otras suelen explicarse sobre la base de la teoría del inconsciente colectivo de Jung (2010). Según esta teoría es posible que ciertos individuos perciban ideas arquetípicas de culturas que son totalmente ajenas a ellos.

Un ejemplo de la primera categoría de cuadros de La es el lienzo *Velero* de octubre de 2017, en el que La, sin saberlo, pintó una variación del cuadro *La reina del mar y el naufragio del velero* que en 1972 hizo el ingenuo pintor checo Václav Beránek. Esta obra forma parte de las piezas del coleccionista de arte marginal Pavel Konečný de Olomouc. La pintura de Beránek nunca fue exhibida ni reproducida en ese momento, por lo que La no pudo haber entrado en contacto con ella por medios convencionales.⁵ Por esta razón, su pintura puede entenderse como un acto de precognición inadvertidamente previo a su primer viaje para visitar a Pavel Konečný, quien luego de conocer a La mostró interés en obtener varios de sus cuadros para su colección. Este viaje de Praga a Olomouc tuvo lugar en diciembre de 2017. El gran cuadro de Beránek domina el apartamento de Pavel Konečný, por lo que pudo haber servido como una especie de dirección simbólica dentro de la percepción telepática de La.

Un ejemplo de la segunda categoría de obras de La pueden ser las pinturas que presentan motivos de tradición alquímica europea o símbolos de cartas del tarot. La no conoce ni las imágenes alquímicas ni las cartas del tarot, ni le interesan dichos elementos en absoluto. El hecho de que en tales casos no sea una reminiscencia de imágenes vistas por casualidad en algún lugar, que de otro modo no serían imposibles en el actual tiempo visualmente congestionado, se muestra por ejemplo en la imagen *Hombre y perro* de 2016 correspondiente a la carta del tarot El Loco. En la pintura de La aparecen los elementos de Loco del Tarot Rider-Waite de 1910, igual que del Thoth

⁴ Los investigadores en el campo de la parapsicología distinguen entre la telepatía y la clarividencia, donde la primera capacidad consiste en conectarse con la mente de otra persona, mientras que la segunda se basa más en la percepción remota de la realidad sin mediación a través de la mente de otra persona, aunque en la práctica por supuesto puede ser difícil trazar una línea entre los dos fenómenos (Radin, 2006).

⁵ La pintura de Beránek no acabada apareció solo en el programa documental corto “*Malované uhlím*” [*Pintado a carbón*] del director Eugen Šink de 1972, que tampoco está comúnmente disponible.

Tarot Deck, que fue creado entre los años de 1938 a 1943. Del mismo modo, en su *Gran Autorretrato* de 2010 vemos elementos de la carta Lujuria de Thoth Tarot Deck y al mismo tiempo del dibujo *The Whore of Babylon* de William Blake, que evidentemente sirvió de modelo para el autor de la carta del tarot de la pintora británica Lady Frieda Harris. Sin embargo, en la pintura de La también hay algunos componentes que vemos en Blake, pero no en la carta del tarot. Tales semejanzas excluyen la inspiración por la observación accidental, que no pueden explicarse por casualidad, sino por el contrario, se explican de manera muy sencilla a nivel del inconsciente colectivo junguiano. En el caso de algunas pinturas de La, es difícil decidir cuál de las dos opciones es la correcta, respectivamente es posible que ambas se entrelacen en una imagen determinada, es decir, que la actuación telepática/clarividente se combina en ellas con la percepción de ideas arquetípicas de otras culturas.

IMAGEN MONTAÑAS Y SOL

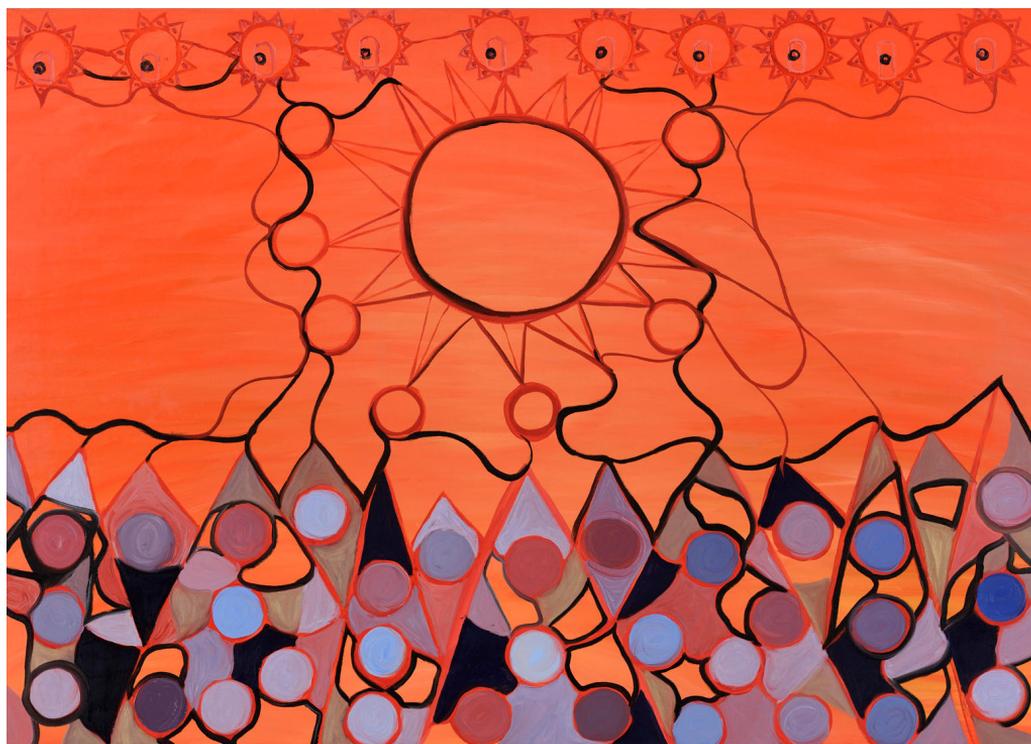


Fig. 8 *Montañas y sol* (fuente: archivo del autor).

Uno de esos círculos culturales del que La evidentemente desconoce a nivel consciente, que sin embargo “se filtra” en sus pinturas, son las culturas de los indígenas americanos. El cuadro más importante en este sentido es *Montañas y sol* de 2019 (véase la figura 8). En él vemos una silueta colorida de montañas, sobre las cuales flota un disco solar central acompañado de una docena de soles “adicionales” más pequeños. Dado el origen tailandés de La, primero debería considerarse que este grupo de

soles puede ser un eco de las nociones mitológicas del este asiático, según las cuales originalmente había más soles en el cielo en la antigüedad (p. ej. según las creencias chinas diez o doce), de los cuales todos, excepto el último, fueron finalmente derribados del cielo (Eberhard, 1983, p. 279).⁶

Al mismo tiempo, se puede suponer hipotéticamente que las fibras que conectan al sol con las montañas en la imagen corresponden a una leyenda peruana, según la cual los antiguos incas intentaron atar el sol para que este no los abandonara.⁷ El lugar donde se llevó a cabo este intento se llama Intiwatana, que en quechua significa tanto como un “lugar para atar el sol”.⁸ Su encarnación simbólica más famosa es la piedra ritual ubicada en Machu Picchu.

Esta interpretación un poco audaz se debe al hecho de que La (algún tiempo después de completar la pintura), contaba que la había realizado basándose en un sueño en el que vio una “montaña de siete colores”. Una búsqueda rápida en Internet le mostro que esa montaña era el Monte Vinicunca (en español llamada “Montaña de Siete Colores”), ubicada en línea recta a solo 150 km al sureste de Machu Picchu (la segunda intiwatana conocida está aún más cerca, a mitad de camino entre Machu Picchu y Vinicunca, en Pisac). Sus capas geológicas muy coloridas no fueron descubiertas antes el año 2015 debido al derretimiento de nieve (véase la figura 9).⁹

⁶ De una manera similar, von Franz (1980) ubica este mito en Indochina. En India, por otro lado, los doce soles evocan el día del juicio final (Doniger O’Flaherty, 1984). Ambas culturas, tanto la india como la china, influyeron la cultura tailandesa significativamente en el pasado.

⁷ Esta leyenda es mencionada, por ejemplo, por el escritor peruano César Calvo en su novela sobre la búsqueda de Manuel Cordóva-Ríos (1887–1978), un hombre blanco que fue secuestrado a los catorce años por los indígenas amazónicos de la etnia Amawaka y se convirtió en un curandero/chamán. El pasaje sobre la Intiwatana dice: “Aquí los inkas amarrábamos al Sol, con cuerdas de oro y plata lo amarrábamos para que no escapara durante la noche, no vaya a ser que nos abandonara” (Calvo, 2011, p. 76) La dislocación sintáctica de esta frase se debe a la naturaleza experimental de la novela. Todavía queda un detalle interesante sobre el bicolor de las cuerdas con las que se ataba el sol, que también corresponde con la imagen de La. Desde el punto de vista comparativo, es notable que un motivo similar del “cautiverio del sol demoníaco” sea compartido por las culturas nativas sudamericanas y los aborígenes australianos (von Franz, 1999, p. 44). Y en el caso de los inuitas, hay evidencia de un ritual de juego del cordel para evitar que el sol acorte los días posteriores al solsticio de verano (Dale-Green, 1963).

⁸ El nombre también se escribe “Intihuatana”.

⁹ Probablemente habían más intiwatanas en el Perú durante el período precolonial; los españoles las destruyeron supuestamente como objetos paganos (Meisch, 1985, p. 19). Esto quizás explicaría la visión de La sin conflicto geográfico, porque la montaña multicolor en la pintura puede referirse específicamente a Vinicunca, mientras que los elementos de las pinturas que hacen referencia a la leyenda de atar el sol pueden no estar relacionados con una localidad en particular.



Fig. 9 Vinicunca o “Montaña de Siete Colores” (fuente: Perú21, 2018).

En este sentido también es destacable mencionar el día en que La pintó su obra – sucedió en las primeras horas de la mañana del 31 de enero de 2019. Según algunas fuentes, Intiwatana funciona como un reloj de sol, y el día anterior, el 30 de enero, destaca por ser un día en el que el sol se posiciona sobre el Intiwatana al mediodía cuando la parte vertical de la piedra no crea ninguna sombra.¹⁰ Por lo tanto, es hipotéticamente posible que La pintó su cuadro al día siguiente guiada por su clarividencia chamánica, viendo al Intiwatana en uno de sus momentos claves, como si pudiera haber una activación periódica del inconsciente colectivo. Quizás La capturó en ella una especie de analogía de fenómenos descritos, por ej. por Radin (2006).¹¹ El autor de este texto reveló esta impactante coincidencia por accidente casi dos años después de que el cuadro fuera pintado.

Sin embargo, una búsqueda adicional de información sobre el Intiwatana en la literatura reveló posteriormente que la fecha del 30 de enero dada en Wikipedia, probablemente sea incorrecta; incluso algunas publicaciones científicas mencionan como fecha correcta el 14 de febrero (Scherrer, 2018). No hace falta destacar que La no está familiarizada en absoluto con el motivo del intiwatana, y mucho menos con ciertas fechas del calendario. Esto abre un espacio para una fascinante especulación sobre cómo, en la época actual de la “posverdad”, los datos que son fácticamente incorrectos, pero que han sido suficientemente anclados en el inconsciente colectivo, pueden ser percibidos extrasensorialmente por una persona sensible. ¡Es probable que la entrada en Wikipedia fue leída por mucha más gente que el artículo científico

¹⁰ Esta información está contenida en el texto de la versión en inglés de la entrada “Machu Picchu” en Wikipedia (2021).

¹¹ Véase *The Global Consciousness Project* de la Universidad de Princeton, en el que generadores de números aleatorios registraron desviaciones del promedio para eventos como el ataque terrorista de 2001 en el World Trade Center en Nueva York, etc. (Kastrup, 2011; Radin, 2006).

de la Universidad de Stanford al que se refiere (sin reflejar la fecha diferente dada en el artículo), y por lo tanto se puede considerar que “el poder” o “la energía” de la fecha incorrecta es en el inconsciente colectivo más grande que la fecha correcta! Este fenómeno ni siquiera es sorprendente cuando nos damos cuenta de que el inconsciente colectivo está lleno de elementos que no existen en un sentido “objetivo”, como los dioses y los símbolos visuales asociados con ellos, como el sol fálico que se comenta a continuación.

En la pintura de La hay también otro elemento que potencialmente se puede interpretar en el contexto de la mitología de las culturas andinas. Lo representan los extremos circulares de los rayos del sol central que pueden parecerse a la corona solar de la deidad suprema inca Virakocha en su relieve, en la Puerta del Sol en el lado boliviano del lago Titicaca. Al mismo tiempo, Campbell (2008) entiende a Virakocha como una combinación del dios del sol y la tormenta, y entiende los elementos circulares similares en otra de sus representaciones como sus lágrimas, la fuente de agua terrestre.¹²

Dentro de los dos grupos de pinturas mencionados en la introducción, está claro que en la obra “*Montañas y sol*” se puede pensar tanto en la telepatía (o quizás más bien en la clarividencia), ya que La apreció el monte Vinicunca en su visión onírica, como en la percepción de ideas arquetípicas a nivel del consiente colectivo, debido a que complementó la imagen de la montaña con un motivo del sol con cuerdas. Por supuesto, la pregunta que es difícil de responder es por qué estas realidades sudamericanas se vieron reflejadas en el cuadro de La entre otras tantas de otros lugares y mitos interesantes. En cualquier caso, se puede asumir que La expresa una inspiración telepática-junguiana en el contexto de su obsesión general y de largo plazo por pintar el sol.¹³

En el marco de las culturas indígenas de América del Sur, también se ofrece una explicación alternativa del motivo de los hilos que conectan al sol con la tierra. Esta explicación se basa en una creencia de los kamentsá que viven en el Valle de Sibundoy en Colombia cerca de la frontera con Ecuador. Según los miembros de esta etnia, estos podrían ser troncos trepadores de “intihuasca”, es decir, ayahuasca solar, por los cuales desciende el pueblo solar del cielo a la tierra (Ramírez de Jara y Pinzón Castaño,

¹² Al mismo tiempo, el sol tiene gotas de agua azules en los extremos de los rayos en al menos en uno de los otros dibujos de La que creado el año 2020, no muy lejos temporalmente de la imagen *Montañas y sol*. Del mismo período viene un autorretrato que representa a La con alas de mariposa y patines, donde un ojo se cierne sobre su cabeza en lugar del sol, con lágrimas y tal vez gotas de lluvia en las puntas de sus pestañas. No se excluye que incluso en estos dibujos, la visión original de La, que se encontraba en los fundamentos de la imagen *Montañas y sol*, se reflejó en un intervalo corto de tiempo. En aras de la integridad, debe mencionarse que la Puerta del Sol proviene de la cultura Tiahuanaco que precedió a la inca, y no se sabe con certeza absoluta qué deidad está representada en ella, ni tampoco cómo el aspecto solar de Viracocha se relaciona con la deidad solar inca Inti. Sin embargo, la correspondencia puramente visual es indiscutible en este caso.

¹³ Toda la exposición monotemática en la Galería Artinbox en Praga en la primavera de 2019 estuvo dedicada a sus pinturas del sol.

1992).¹⁴ Por lo tanto, en teoría es posible que La pintara la imagen en memoria de una de sus visiones de ayahuasca, y su estado alterado de conciencia inducido por la ayahuasca puede haber contribuido a su conexión con el material mitológico nativo americano, posiblemente en forma de telepatía a través del chamán quien sirve ayahuasca.¹⁵ Al mismo tiempo, el motivo visual que observó podría provenir de una u otra creencia tradicional amazónica o de algunas de sus conexiones internas, aunque aparentemente discretas.

Además, cabe mencionar que en algunas culturas existe evidencia de una conexión simbólica del viento con cuerdas o hilos, por lo que existe cierto potencial para encontrar conexiones entre las creencias amazónicas que aquí se presentan con el tema de la conexión entre el sol y el viento que se comenta a continuación (Cooper, 1979).¹⁶ Y en cuanto a la conexión entre la creencia de los indígenas atando al sol con cuerdas, por un lado, y el sol generando viento-cuerdas-plantas trepadoras por el otro, ciertamente hay espacio para analizar estos motivos en el contexto de un giro ritual de elementos en su opósito o, al contrario, lo que se es conocido en muchas culturas.¹⁷

“Sol mitraísta” y el descubrimiento de Jung del concepto de inconsciente colectivo

Si uno es reacio a percibir los signos del inconsciente colectivo de Jung en el cuadro arriba mencionado de La Inthonkaew y su contexto sudamericano, debe notarse que en otra de las pinturas de La (sin ningún conocimiento de las religiones occidentales, mitología o psicología profunda), espontáneamente creó una escena idéntica a la alucinación de uno de los pacientes sin educación de Jung, que, a través de su correspondencia inesperada y por lo demás inexplicable con el antiguo motivo mitraísta,

¹⁴ Durante la exposición “*Slunce s mládaty*” [*Sol con cachorros*] en la Galería Artinbox en Praga en 2019, La dio una explicación de la pintura en una entrevista con Otto Placht. Según esta explicación en una pequeña puerta en la fila de soles en el borde superior de la pintura viven criaturas que en su visión hablaban un “lenguaje eléctrico”. Esta impresión auditiva de ella podría entonces, hipotéticamente, tener la misma fuente que la creencia indígena que el pueblo solar canta mientras desciende a la tierra, acompañado de flautas y tambores (ibid.). De manera similar, Beyer (2009) cita a la chamana Doña María, a quien los médicos espirituales hablan “lenguaje de computadora”: beep boop beep beep boop beep...

¹⁵ La tiene experiencia directa con la ayahuasca, que consiguió durante su vida en Europa. Sin embargo, no le da una importancia fundamental, quizás porque solía tener visiones espontáneas similares a las generadas por la ayahuasca. Además, ella misma describe una tradición tailandesa diferente de inducir estados alterados de conciencia, que consiste en la recitación monótona de textos sagrados budistas, como lo hizo su padre-chamán, en combinación con restricciones dietéticas.

¹⁶ Aquí hay un ejemplo específico de esta conexión de los Upanishads indios.

¹⁷ Este tema va más allá del alcance de este capítulo y podría publicarse en un tratado separado. En general, se puede afirmar brevemente que poner las cosas patas arriba o viceversa es en muchas culturas un signo de contacto con las dimensiones espirituales de la realidad o con la muerte y el inframundo. Ueltschi (2019) cita varios ejemplos de “giros” mágicos en su obra, desde las palmas y los pies invertidos del mago arturiano Merlín, pasando por la tendencia del diablo medieval a montar animales mirando hacia atrás, el antiguo cruce de dedos para la suerte, hasta las prácticas del carnaval medieval. En un contexto similar, los giros pueden encontrarse en varias pinturas de La. La ambivalencia antes mencionada entre el intento de las personas de atar al sol y el sol que baja a sus mensajeros en los rayos también podría encajar en el contexto de giros semejantes.

llevó a Jung a formular su concepto de inconsciente colectivo.¹⁸ Se trata de la pintura *Sol mitraísta* de 2010 en la que vemos al sol “humeando” a través de un sistema de tuberías (véase la figura 10).¹⁹



Fig. 10 *Sol mitraísta* (fuente: archivo del autor).

¹⁸ En aras de la integridad, debe agregarse que el propio Jung proporcionó también otra inspiración para su concepto de inconsciente colectivo que la similitud de la visión de Schwyzer y del papiro de Dietrich. Esta inspiración se basa en su sueño de una casa cuyos pisos individuales correspondieran a épocas históricas que tuvo viajando junto con Sigmund Freud a los EE.UU en 1909 (Jung, 2018).

¹⁹ El nombre de esta pintura, como la mayoría de los nombres de sus cuadros, por supuesto no proviene de la propia autora, que no les da nombres.

Jung menciona este episodio, por ejemplo, en una obra que en su versión inglés fue titulada *“The Archetypes and the Collective Unconscious”* [Los arquetipos y el inconsciente colectivo] (Jung, 2010, p. 50–52).²⁰ En este título se afirma que en algún momento alrededor de 1906 comenzó a cuidar a un esquizofrénico paranoico (se trataba de un tal Emil Schwyzer) describiendo cómo este veía en su alucinación al sol meciendo un pene del cual el viento surgía. Unos años más tarde, Jung leyó la segunda edición de la monografía *“Eine Mithrasliturgie”* de Albrecht Dietrich, que cita un pasaje de un papiro griego depositado en la Biblioteca Nacional de Francia en París, donde se describe una representación de un dios del sol con un tubo del que emana el viento.

La traducción alemana del original griego dice, entre otras cosas:

Denn du wirst schauen jenes Tages und jener Stunde die Göttliche Ordnung, die tagbeherrschenden Götter hinaufgehen zum Himmel und die andere herabgehen; und der Weg der sichtbaren Götter wird durch die Sonne erscheinen, den Gott, meinen Vater; ähnlicher Weise wird sichtbar auch die sogenannte Röhre, der Ursprung des diensttuendes Windes. Denn du wirst von der Sonnenscheibe wie eine herabhängende Röhre sehen: und zwar nach den Gegenden gen Westen unendlich als Ostwind (Dietrich, 1910, p. 7).²¹

A primera vista, hay un parecido sorprendente entre la visión del paciente de Jung y el manuscrito antiguo. El paciente de Jung era un hombre sencillo que había sido hospitalizado en centros psiquiátricos desde su juventud.²² Los editores de la edición en inglés del libro de Jung no olvidaron mencionar en una nota a pie de página que Schwyzer había sido ingresado en un centro psiquiátrico antes de que se publicara la primera edición del libro de Dietrich en 1903 para enfatizar que no podía familiarizarse con él de ninguna manera convencional (Jung, 2010). El mismo Jung afirmó que Schwyzer ni siquiera viajó, lo cual no es cierto, según la biografía de Jung escrita por Deirdre Bair, porque Schwyzer se trasladó a Londres a la edad de veinte años, donde intentó suicidarse, y en aquella ocasión fue hospitalizado por primera vez. Además, es cierto que Schwyzer provenía de una familia campesina pobre y sin educación, tenía una formación educativa incompleta y, después del estallido de sus problemas mentales, ciertamente ya no hubiera podido trabajar con fuentes de información como el libro de Dietrich, incluso si este fuese a caer en sus manos.²³

²⁰ Otra mención de la alucinación mitraica de Schwyzer se puede encontrar en Jung (1990).

²¹ Traducción al español: “Porque en aquel día y en aquella hora veréis el orden divino, los dioses que gobiernan los días suben al cielo y otros bajan; y el camino de los dioses visibles aparecerá a través del sol, Dios, mi Padre; de igual forma será visible el llamado tubo, origen del servicio de viento. Porque verás un tubo colgando del disco solar: hacia las zonas del oeste, interminablemente como el viento del este...” [“Diensttuend”, es un adjetivo un poco especial, literalmente traducido “de guardia”, está interpretado como “curativo” en la versión checa de Puhvel (1997)].

²² Según Bair (2004), la autora de la biografía probablemente más detallada de Jung, Schwyzer fue admitido en Burghölzli, donde Jung trabajaba ya en 1901, después de ser hospitalizado en otras instituciones de salud mental durante casi dos décadas.

²³ Además, Bair (2004) afirma que Jung se puso en contacto con las instituciones donde Schwyzer había estado hospitalizado anteriormente y descubrió que ninguna de ellas tenía una biblioteca para pacientes.

Hay autores que cuestionan la ignorancia de Schwyzer, porque hay referencias a este tema en libros anteriores; por ej., Noll (1997) encontró alusiones al falo solar en la obra del filólogo y arqueólogo alemán Georg Friedrich Creuzer (1771–1858) “*Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*”, que se publicó gradualmente en Leipzig de 1810 a 1812; y en la obra del jurista y antropólogo suizo Johann Jakob Bachofen (1815–1887) “*Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*”, que se publicó en Stuttgart en 1861.²⁴ Sin embargo, debe notarse que Noll no averiguó si Schwyzer alguna vez hubiera leído estos libros, sino solo afirma que estas obras más antiguas mencionan el falo solar. Además, no hay nada que mencione al viento que emana del falo / tubo fálico.²⁵

Otro argumento en contra de la relevancia de la visión de Schwyzer para el concepto de inconsciente colectivo presenta Shamdasani (2010). Según este autor, hay dudas de si el asistente de Jung, Johann Honegger, no influyó en Schwyzer con preguntas orientadoras. Schwyzer debía tratar de satisfacer las expectativas del médico y desarrollar fantasías cosmológicas, que Honegger entonces consideró auténticas. Shamdasani llega incluso a sospechar que puede haber existido una supuesta psicosis compartida entre Schwyzer y Honegger, que en francés se llama “*folie à deux*”.

Y de nuevo, Noll continúa especulando en otra de sus obras que Honegger leyó a Creuzer y pudo crear la visión de Schwyzer para complacer a Jung, o que fue la propia alucinación de Honegger durante el episodio psicótico que precedió a su suicidio (Noll, 1999).²⁶

²⁴ Noll (1997) lo hace en el contexto de la descripción del auge de la impresión de libros en la década de 1880, que se reflejó en la difusión masiva de la literatura esotérica (págs. 67–68), la difusión de varios cultos neopaganos que adoraban al sol en los países de habla alemana (págs. 86–95). También menciona que algunos de estos cultos neopaganos se inspiraron en ideas religiosas de la antigua Persia, incluido el mitraísmo (p. 104), y que algunos miembros de tales cultos fueron hospitalizados en Burghölzli (p. 107).

²⁵ Noll (1997) afirma que el pasaje relevante de Creuzer está en la p. 335 del tercer volumen de la edición de 1842, pero no la cita. Sin embargo, si lo buscamos, encontramos que Creuzer, en el contexto de discutir la relación de algunos nombres propios con la palabra falos, escribe sobre el apodo de Hermes – Phales, que encontró en Lucianus y Pausanias: “... Man gedenke doch nur des Hermes – Phales (Φάλης). Das ist eben der Mercurius, der, wie wir oben sahen, unablässig zeuget. Er ist der Sonnenphallus, der dem finsternen Monde das Gesetz der Ordnung und des Lichtes ingenerirt (sic). So zeuget Hermes, und so giebt er seines Geistes Zeugniß. Er zeuget Gedanken und Gesetze; in den Sternbildern ist seine Schrift und sein Gesetz zu lesen; an Obeliskten auch – . Sie sind die Sonnenstrahlen auf Erden, und, fest gegründet auf ihrer Basis, antworten sie mit ihren Inschriften den Sternenschriften des Himmels...” De este modo es evidente que la mención fugaz del falo solar en Creuzer está lejos de la visión de Schwyzer, especialmente en ausencia del elemento viento. Y lo mismo ocurre con Bachofen, a quien Noll cita en la traducción al inglés: “The phallic sun, forever fluctuating between rising and setting, coming into being and passing away, is transformed into the immutable source of light.” Incluso en este caso, notamos nuevamente la ausencia total de viento.

²⁶ Noll cita estas especulaciones en el contexto de que se suponía que Jung en sus escritos suprimía adicionalmente el papel que jugó Honegger en el descubrimiento de la alucinación de Schwyzer, y databa el episodio con Schwyzer incorrectamente. En este contexto se suponía que el año en que Honegger comenzaría a trabajar en la clínica con pacientes fue 1909. Si este año fuera válido y si Honegger hubiera alertado la alucinación de Schwyzer a Jung, entonces no podría haber sido cierto que Jung se hubiera enterado de esta alucinación de Schwyzer ya en 1906. Según Noll, estas discrepancias reducen la credibilidad de Jung.

En cualquier caso, parece que La confirma con su “*Sol mitraísta*” que Jung no se equivocó al derivar el concepto de inconsciente colectivo de esta visión de su paciente, porque si aún existían dudas de si Schwyzer no había entrado en contacto con este simbolismo por medios convencionales, esto está completamente descartado debido a la barrera cultural, educativa y lingüística de La.

Jung (2010) señala que en el simbolismo antiguo la conexión del viento y el sol es común, pero desafortunadamente no da ningún otro ejemplo y este símbolo, a diferencia de muchos otros, que luego trató, no fue explicado con más detalle. Solamente apunta a un cierto paralelismo con las representaciones medievales de la Inmaculada Concepción de la Virgen María, en la que la paloma, como símbolo del Espíritu Santo, viaja desde el cielo (donde Dios se encuentra), para visitar a María por medio de una especie de tubo,²⁷ señalando que la paloma es aquí un símbolo del viento fertilizante del Espíritu Santo.²⁸ Cabe mencionar, sin embargo, que esta imagen cristiana se diferencia de la alucinación del paciente de Jung en al menos dos aspectos no insignificantes; en primer lugar también contiene la Virgen con una paloma y, al contrario, carece de la presencia del sol.²⁹

Dietrich, citado por Jung (2010), menciona el viento solar Apheliotes, que, según él, se entendía en la antigüedad como un viento matutino o vespertino que surge del sol. También señala que, en el arte antiguo, y especialmente en los conservados monumentos mitraicos, los vientos aparecen como cabezas que soplan en las tuberías, tubos o embudos, a menudo en las inmediaciones del Helios. Además, Dietrich cita (en su opinión no del todo comprensible) un pasaje de la obra “*De antro nympharum*” de Porfirio de Tiro, el discípulo de Plotino, que dice que las almas reciben vientos al nacer para que puedan respirar. Señala la conocida conexión entre el alma y el viento en la antigüedad, sin que, como Jung, sea específico. Finalmente, detecta que los vientos también eran adorados en la religión de la antigua Persia (Dietrich,

²⁷ Jung también hace esta comparación con las imágenes cristianas en su obra “*Symbols of Transformation*” [*Símbolos de transformación*] (1990), donde en la página 101 habla de una trompeta que viene del cielo, y se refiere a la ilustración III, en la que vemos una reproducción de la imagen de Cristo en el vientre de María hecho por el Maestro de Rin Superior alrededor del año 1400; sin embargo, en lugar del tubo fálico de viento, en esta obra solo está el hilo que viene de la María y pasa por Cristo. Este podría evocar el viento solo indirectamente sobre la base de la conexión de viento y cuerdas mencionada anteriormente. También referencia la ilustración No. VIII, que es una reproducción en blanco y negro no muy nítida de la imagen del Sombreado de la Virgen María de la catedral de Erfurt, pintada en 1620–1640. Sin embargo, en esta reproducción hay un rayo que desciende del cielo lleva a la cabeza de la Virgen María.

²⁸ La fertilización por viento era conocida en la mitología antigua en yeguas y en la mitología egipcia antigua en buitres (Jung, 1990, p. 100).

²⁹ Jung (1980,) llama la atención sobre la conexión entre Cristo y el Sol. Sin embargo, en la pintura medieval que menciona, es Dios el Padre y no Cristo. En otro lugar, también habla sobre la misma esencia de padre e hijo (Jung, 2020), e incluso pone en pie de igualdad el sol y Dios en general (Jung, 1990). De todos modos, en pinturas medievales en las que Jung busca una conexión con la visión mitraica, Dios el Padre no parece tener ningún atributo solar visual o incluso está ausente, a pesar de que la trompeta proviene de algún lugar Del trono de Dios o del cielo como tal, y por lo tanto ni siquiera es explícitamente fálica.

1910).³⁰ Sin embargo, cabe mencionar que en ninguno de los casos se trata aquí de la creencia sobre el sol generando el viento, y mucho menos a través de una tubería. En el primer ejemplo de Dietrich, otras personas además del dios del sol soplan en las tuberías, y no está claro si solo están tocándolas, o si también generan viento. En otros ejemplos, el sol está completamente ausente. Por esta razón se trata de un motivo un poco misterioso.

El autor no pudo encontrar una mejor pista en la literatura sobre mitología antigua y creencias religiosas a las que Dietrich y Jung se refieren de una manera general y no específica. Además del viento Aphelotes en la mitología grecorromana, encontramos a la diosa del amanecer Aurora / Eos, la hermana del dios sol Helios, que es la madre de los cuatro vientos (“Anemoi”) conectados con los puntos cardinales: el viento del norte Bóreas, el viento del sur Notos, el viento del oeste Céfito y el viento del este Euros (Roman & Roman, 2010).³¹ Sin embargo, el sol en sí no genera esos vientos, es solo su tío. En una revisión detallada de la mitología antigua realizada por Graves (1992), en varios lugares aparecen solo Bóreas y Céfito, pero en ningún lugar en relación con el sol (Helios); solo en el viaje de los Argonautas ambos motivos se encuentran muy brevemente, cuando los Argonautas admiran los rebños blancos de Helios pastándose en las costas de Sicilia, y cuando Bóreas los quita soplando hacia Libia. En una relectura similar de la mitología antigua realizada por Kerényi (2003), encontramos solo una mención mínima de Helios y los vientos, por lo que dicho autor señala que Helios no jugó un papel importante en la mitología griega, y los vientos correspondientes a los puntos cardinales en realidad no pertenecían a la misma.³²

Si intentamos encontrar un paralelo a esta visión del paciente de Jung (que La también pintó en su cuadro) en otras culturas, los resultados no son muy satisfactorios. A los dos primeros elementos de la trinidad “sol – viento – tubo fálico”, es decir, a las deidades solares y los vientos, si los buscamos por separado, encontramos una serie de referencias a través de culturas y épocas. La existencia de varias deidades solares probablemente no deberá ser discutida en detalle, no obstante, para comprender mejor la importancia del concepto de inconsciente colectivo para algunas pinturas de La, vale la pena señalar que en su cultura nativa no hay inspiración para su obsesión en cuanto a las representaciones del sol (realizadas de manera casi religiosa o ritual).³³

³⁰ El mitraísmo se extendió a la antigua Roma desde Persia, pero la literatura científica a menudo enfatiza la discontinuidad entre los dos cultos. En cualquier caso, vale la pena mencionar quizás el tipo más famoso de representación romana de Mitra, la llamada “tauroctonía” (es decir, Mitra matando un toro), donde se está vestido con una capa ondeante que parece como si un viento fuerte estuviese soplando en ella.

³¹ Tratando de vientos relacionados con los puntos cardinales, Kerényi (2003, p. 162) menciona a Aphelotes como el viento del este, que se puede alternar con Euros como el viento del sureste, y señala que esta incertidumbre sobre el cuarto viento se debe al hecho de que Hesíodo nombra solo los primeros tres.

³² En esta obra también hay una referencia a un episodio de la Odisea, en el que Odiseo recibe del rey Aiol un cuarteto de vientos encerrados en una bolsa de piel de toro. Odiseo usa solo el viento del oeste para propulsar su barco, pero sus marineros por curiosidad liberaron a los demás. Kerényi usa el término alemán “der Schlauch” para dicha bolsa de piel de toro, que también puede significar, por ej., una manguera, que no está lejos de parecerse al “tubo mitraico”, pero a diferencia de otras situaciones aquí se percibe la ausencia de la figura del sol.

³³ En las creencias mitológicas-religiosas tailandesas (fuertemente influenciadas por la cultura de la India), aparece sólo de forma limitada Aruna, que es el conductor del dios sol hindú Surya.

Para hablar del segundo elemento, el viento, es importante mencionar su conexión con la respiración y el soplo, que también se presenta en diferentes culturas.³⁴ En la India, cuyo pensamiento ha influido en la cultura tailandesa de la que proviene La, el viento puede ser la esencia del praná, es decir, la fuerza vital, que también se manifiesta como el aliento (Cuisinier, 1951). En cuanto a sus connotaciones en las nociones simbólicas tailandesas relevantes para La, debe tenerse en cuenta que un chamán tailandés puede agregar poder adicional a su receta para el paciente cantando y soplando viento en ella.³⁵ Incluso un tatuador activando el tatuaje mágico o un profano que intente lanzar un hechizo puede hacerlo (Terwiel, 2012). El viento también puede llevar un agente causante de enfermedades, posiblemente enviado por un mago, y la frase “*es un viento*” (“*pen rom*”) es una expresión coloquial para decir que alguien está enfermo (Golomb, 1985, p. 138). Con respecto al tema de este capítulo, es necesario enfatizar que soplar es un “acto chamánico básico” también para los indígenas sudamericanos (Stone, 2011, p. 186).³⁶ Al final, nuestra costumbre popular checa de soplar a los niños que presentan algún dolor será de cierta forma sin duda una especie de eco degenerado de algún soplo chamánico.

La combinación de estos dos primeros elementos, es decir, el sol y el viento, ya no es tan común. Aparece en la mitología babilónica: cuando el dios solar Marduk lucha con el monstruo del caos Tiamat y envía contra ella los vientos que penetran en sus entrañas (Campbell, 2008); o entre los navajos norteamericanos: cuando los héroes míticos, hermanos gemelos, viajan hacia su padre, el dios sol, deben atravesar varias puertas, una de las cuales está custodiada por los vientos (Campbell, 2008).

No obstante, en ninguna parte hay un tercer componente de la visión que La compartió con el paciente de Jung, Schwyzer, y ese es el tubo fálico por el cuál el sol genera el viento. Después de una larga e inútil búsqueda de un motivo similar en la literatura, aunque siempre es traicionero decir que realmente no existe tal mención en ninguna parte, parecía que quizás en el caso del sol mitraico se trata de una especie

³⁴ Para la conexión del aire, aliento (y viento) con el alma en la etimología de las palabras griegas y latinas “psique”, “espíritu” y “anima”, véase Abram (2013, pp. 286–287). La palabra hebrea “*ruach*” tiene tres significados similares: viento, espíritu y aliento; vale la pena señalar que, en el libro bíblico del Génesis, Dios crea principalmente por palabra, pero cuando en el sexto día forma al hombre, leemos que “y sopló en su nariz aliento de vida” (Génesis 2:7). De la misma manera en otras partes de la Biblia, como en los Salmos 33:6, encontramos una versión similar de este proceso, que dice: “Por la palabra de Jehová fueron hechos los cielos, y todo el ejército de ellos por el aliento de su boca.”

³⁵ “Sala ... realiza una serie de exhalaciones para potenciarla” (Conway, 2014).

³⁶ Beyer (2009, pp. 106–108) lo pone en una línea similar, afirmando que en la Amazonía soplar es un medio común de curación y agresión chamánica. En algunos idiomas nativos incluso se usa la misma palabra para referirse a la acción de soplar y con ello crear un encantamiento.

de *hapax legomenon* visual.³⁷ De todas formas, un paralelo interesante finalmente reapareció en las culturas indígenas de América del Sur, especialmente en algunas creencias de los desana y tukano, sobre las cuales escribió el antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff.

El sol fálico y el viento en las creencias religiosas y mitológicas amazónicas

Reichel-Dolmatoff (1971), por ejemplo, menciona una escena en la que una mantis religiosa anuncia con una trompeta cilíndrica “yuruparí” -en el que ciertamente también sopla- que el Padre Sol tuvo sexo con su propia hija. En otra publicación se puede encontrar un dibujo de un petroglifo en la llamada Roca de Nyí (Reichel-Dolmatoff, 1975). Según su opinión, esta roca cercana a la cascada Meyú en el río Piraparaná en Colombia representa al Padre Sol fálico (véase la figura 11).³⁸

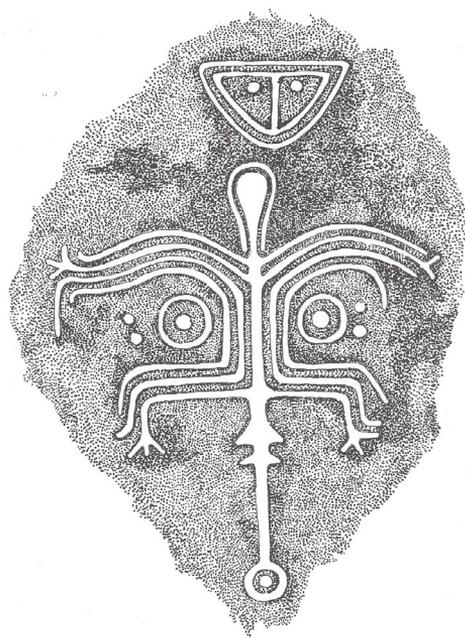


Fig. 11 Roca de Nyí (fuente: Reichel-Dolmatoff, 1975, p. 156).

³⁷ Se pueden descubrir numerosas menciones del sol y el viento en la mitología de pueblos indígenas (por ej. en Lévy-Strauss, 2006–2008), pero nunca es un viento generado por el sol, y mucho menos un tubo. Las referencias menos relevantes son posibles de encontrar en los cuatro volúmenes de “Historia del pensamiento religioso” de Eliade (2008). Algunos autores encuentran paralelos con fenómenos menos similares. El propio Jung (1990) vincula el tubo solar con la mención en el Rig Veda, donde se habla del sol con una sola pierna. Neumann (1991) ve un paralelo entre la fertilización a través de falas solares y la concepción del dios solar azteca Huitzilopochtli usando una canasta de bádminton del cielo (el papel del dios solar como concibiendo y concebido también se mezcla aquí). Dejando de lado la cuestión de si esta comparación es demasiado especulativa, está claro, sin embargo, que la similitud es absolutamente mínima, al menos visualmente.

³⁸ También reproducido por Schultes y Raffaui (2004; Schultes, 1988). En Schultes (1988) se afirma que según la mitología tukán, la escena representa al Padre Sol que llevo a los indígenas la aya-huasca (“caapi”).

Vale la pena recordar este petroglifo, entre otras cosas, porque en algunos aspectos se parece sorprendentemente al dibujo de La llamado *Sol mitraísta II* de 2020. La declaró explícitamente que este dibujo es un registro de una fracción de su sueño en el que vio al Sol generando viento. A primera vista, llama la atención la concordancia de múltiples tubos-extremidades en la vecindad de formas circulares y puntiagudas, rombos completos e “inacabados”, así como la cara, que Reichel-Dolmatoff en la roca amazónica interpreta como una vulva (véase la figura 12).³⁹



Fig. 12 *Sol mitraísta II* (fuente: archivo del autor).

³⁹ El estudio científico de la telepatía a menudo muestra que ocurren inexactitudes, donde la persona que recibe la información telepática frecuentemente captura solo una parte de ella o la deforma o malinterpreta de varias maneras. Una obra clásica de la literatura sobre telepatía es el libro “The Mental Radio” del año 1930 publicado por un conocido escritor y político estadounidense, Upton Beall Sinclair (2001). Sinclair describe los experimentos que realizó con su esposa, Mary Craig, que son inspiradores para analizar las pinturas de La, principalmente porque dicha pareja siguió el proceso de tal modo que siempre que Sinclair creaba un dibujo, su esposa lo intentaba reproducir por medios telepáticos. El libro también contiene casi ciento cincuenta pares de reproducciones de estos dibujos con comentarios. Es ilustrativo en este contexto, por ejemplo, un par de dibujos debajo del No. 8, donde la palmera del original se convierte en el dibujo telepático en una forma que se asemeja a una esponja con una pierna delgada, el par No. 77, donde una chimenea humeante queda de un barco de vapor, el par No. 88, donde de un venado con la cornamenta expansiva queda solo con esa cornamenta que parece una ramita de acebo, el par No. 122, donde el mango curvo del paraguas se interpreta como una serpiente, o finalmente el par No. 125, en el que el dibujo de un tornillo colocado en su cabeza se percibe como un edificio de faro. Sin embargo, la capacidad de ver ambos dibujos uno al lado del otro y compararlos, así como la naturaleza repetitiva de las actuaciones telepáticas, muestra claramente que, a pesar de tales deficiencias en este caso, se trata de una telepatía funcional (Sinclair, 2001). El autor de este capítulo considera que deformaciones similares a las de la telepatía pueden ocurrir en la percepción extrasensorial del material arquetípico a nivel del inconsciente colectivo. Si comparamos desde esta perspectiva el dibujo de “*Sol mitraísta II*” con la figura de Nyí, la hipótesis de que ambos pueden estar inspirados en la misma visión se vuelve más aceptable.

Sin embargo, Reichel-Dolmatoff (1975, p. 108) en particular menciona que los tukanos consideran que el polvo de rapé psicoactivo del árbol de virola (“vihó”) es el esperma del Padre Sol, y el recipiente en el que almacenan el polvo se llama pene del sol (“abé yeru” o “muhipu nuri”). Este rapé se aplica a través de un tubo, que se coloca en la nariz y se sopla violentamente en el mismo.⁴⁰ En esta mención está presente el tercer elemento básico de la visión del paciente de Jung y de las pinturas de La, y es el “tubo”, aunque el elemento del viento no ocurre explícitamente en las ideas mitológico-religiosas, sino en forma de un acto ritual. La idea del polvo psicoactivo como esperma de Dios puede corresponder también a una comparación de la visión de Schwyzer con las representaciones medievales de la inmaculada concepción en la obra de Jung.

Este paralelo sudamericano parece confirmar que la combinación del símbolo del sol, el tubo fálico y el viento probablemente tocará el misterio más profundo de la creación humana.⁴¹ Además, es una cuestión para futuras investigaciones si el tubo de viento tiene alguna conexión con las visiones de caminar por el túnel en personas que han experimentado experiencias cercanas a la muerte (en inglés “*near-death experience*”).⁴² El papiro griego descrito por Dietrich menciona que un “camino de dioses visibles” aparecerá a través del disco solar, y que se verá cómo unos dioses ascienden y otros descienden del cielo (Dietrich, 1910).⁴³ Incluso hay aquí un pasaje en el que se dice que una puerta de fuego aparecerá en el sol, que luego se abrirá y el adepto observará el mundo de los dioses (Dietrich, 1910). Después de todo, Mitra también fue percibido como un psicopompo, es decir, una guía de almas al más allá (Clauss, 2011).

Esto podría significar que no solo el viento (que da vida) sopla a través del tubo, sino que varios seres también pueden viajar a través de este.⁴⁴ La tuvo varias experiencias cercanas a la muerte, y este motivo se refleja excepcionalmente en sus pinturas y dibujos. En este contexto cabe mencionar especialmente el dibujo del año 2020, en el que la vemos a ella y a su amigo en un paseo en bicicleta, acompañados de su gato y su perro, mientras que su coneja, que falleció en 2019, está representada en el sol compuesto por varios círculos concéntricos. En este dibujo, el sol se asemeja

⁴⁰ En las fotografías se puede ver que el polvo psicoactivo puede ser soplado en la nariz del adepto por su compañero, o el adepto puede aplicarlo él mismo con una herramienta que consta de dos tubos y una conexión articulada, que sorprendentemente a nivel visual se asemeja a “*Sol mitraísta I*” de La (Reichel-Dolmatoff, 1975, p. 24).

⁴¹ Vale la pena señalar que, por ejemplo, Carl A. P. Ruck de la Universidad de Boston vincula el uso de la seta psicoactiva *Amanita muscaria* con el culto a Mithra (Ruck *et al.*, 2011). De este modo se puede considerar que existe un interesante paralelismo entre las antiguas creencias mitraísticas y amazónicas a nivel de conexión entre el culto solar y las sustancias psicoactivas.

⁴² Véase, por ej., Moody (1991). El autor de este texto es, por supuesto, consciente de las críticas posteriores a la investigación y no comenta las conclusiones que Moody extrae de sus observaciones. Sin embargo, considera apropiado mencionarlo debido a las importantes coincidencias entre las experiencias de los pacientes de Moody y algunas de las experiencias de La, ya que sus libros son probablemente los más conocidos entre varios títulos similares.

⁴³ Por cierto, este pasaje recuerda mucho a la escalera de Jacob del Antiguo Testamento (Génesis 28:12).

⁴⁴ El leontocéfalo mitraísta está representado con dos llaves en el pecho, que se ven como llaves de las puertas a través de las cuales las almas descienden y emergen de este mundo (Jackson, 1985).

a la boca de un túnel de “Moody” visto de frente.⁴⁵ Al mismo tiempo, La confirmó que el sol en este dibujo se puede entender de esta manera (boca de túnel).

Esta interpretación revelaría otro punto tangente de la antigua visión mitraica con las creencias de los indígenas amazónicos. Aquí, en paralelo con el tubo fálico mitraico, surge la idea de una vara fálica, tras la cual la humanidad descendió del cielo, quizás en forma de esperma (intercambiable con una vista) del Padre Sol, y que se puede entender como el *axis mundi* fálico (Reichel-Dolmatoff, 1975). Esta imagen resuena con la creencia de los kamentsá citada anteriormente, en la que los seres solares descienden a la tierra por los troncos de ayahwasca solar, que ciertamente también puede entenderse en este contexto como una especie de túnel (Ramírez de Jara & Pinzón Castaño, 1992).⁴⁶ Por lo tanto, lo que es diferente es solo la dirección del movimiento de los seres / almas a través del túnel: en un caso vienen a este mundo, en el otro lo abandonan.

Finalmente, es importante hacer notar un hecho interesante de los tukanos, quienes creen que después de ingerir “vihó” pueden convertirse en jaguares.⁴⁷ Esto correspondería en el nivel del inconsciente colectivo al hecho de que Mitra, importante para Jung, solía ser representado con una cabeza de león (“leontocephalus”). Además, este acuerdo podría proporcionar otra clave del por qué La, en su sensibilidad chamánica hacia los símbolos de otras culturas, logro percibir al sol mitraísta generando viento y la leyenda peruana de la atadura del sol. Según su tradición familiar, su

⁴⁵ La experiencia de viajar a través de un túnel al otro mundo se conoce en las artes visuales principalmente a partir de “*El ascenso de los bendecidos*” pintado por el Bosco entre 1505 y 1515, y ahora ubicado en el Palazzo Grimani de Venecia. En esta obra el túnel está representado por círculos concéntricos, esencialmente de una vista frontal. Al mismo tiempo, el extremo más alejado del túnel en la imagen brilla de tal manera que podría parecerse al sol, y el elemento de viento puede verse hipotéticamente transformado en ángeles que ayudan a las almas en su camino por el túnel. Vale la pena señalar que, en su monografía sobre el Bosco, Dixon (2003) en relación con este cuadro cita un pasaje del místico flamenco Jan van Ruysbroeck (1293 /4-1381), en el que dice: “El sol nos cegados atraerá hacia su luz donde estaremos unidos con Dios.” Incluso en el contexto cristiano se pueden encontrar el sol y el túnel, en nuestra Trinidad sólo falta la presencia explícita del viento.

⁴⁶ El texto en inglés (“They descend with the yagé vine...”) es ambiguo en cuanto a si el pueblo solar desciende dentro de los troncos de intihwasca (como en un túnel) o sobre ellos (como al subir). Sin embargo, parece que esta puede ser la misma visión, que solo se aproxima a nuestra realidad de diferentes formas, porque, por ej., no parece haber una diferencia fundamental entre deambular por el túnel de Moody y el movimiento de los ángeles en la escalera de Jacob. En el contexto de comparar las visiones de los profetas del Antiguo Testamento y los participantes en experimentos con la N,N-dimetiltriptamina (DMT), Strassman (2014) afirma que se trata de un fenómeno de equivalencia de imágenes (en inglés “*equivalence of imagery*”), donde la misma visión se etiqueta de acuerdo con el “repertorio” psicológico y cultural de la persona que intenta describirlo, entonces se puede suponer que, p. ej., las comparaciones con el fuego en los profetas del Antiguo Testamento son intercambiables con las descripciones de los participantes actuales en los experimentos de DMT, que se ayudan a sí mismos, por ej., describiendo sus visiones como las luces de neón. Si el punto de vista de Strassman fuera válido en la mitología comparativa, y el estructuralismo de Lévy-Strauss aplica un punto de vista similar, entonces la misma categoría de visiones podría incluir, por ej., las creencias de los baniwa, en quienes Kuwai, el hijo del padre sol, saca un chamán en el cordón umbilical y este entra al cielo a través de un agujero de llamas (Wright, 2013).

⁴⁷ Entre los tukano está documentada la identificación de un jaguar con una deidad solar (Reichel-Dolmatoff, 1971). En la p. 70 hay incluso un dibujo original de un jaguar, que tiene un pequeño disco solar en cada pata en lugar de garras.

padre-chamán podía convertirse en un tigre, es decir, en otro felino.⁴⁸ Es como si una especie de conexión misteriosa de los felinos con el sol, que ocurre en todas las culturas, surgiera del inconsciente colectivo.⁴⁹

CONCLUSIONES

La interpretación de los cuadros de La Inthonkaew que contienen la temática del Sol en el contexto de las creencias mitológico-religiosas amazónicas permite encontrar un apoyo inesperado al concepto de inconsciente colectivo de Jung. Esto ciertamente no es nada especial en sí, no obstante, es notable que esté sucediendo en el contexto de la visión de Emil Schwyzer, que llevó a Jung a formular este concepto. Además, esta comparación puede ayudar a aclarar el significado simbólico de la visión “mitraísta” de Schwyzer, que parece ser un símbolo tanto de la creación como de la muerte y el descenso del alma al más allá, al mismo tiempo, es posible que esta visión tenga una base similar a la escalera de Jacob en el Antiguo Testamento.

REFERENCIAS

- Abram, D. 2013. *Kouzlo smyslů – vnímání a jazyk ve více než lidském světě* [*The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*]. DharmaGaia.
- Bair, D. 2004. *Jung – A Biography*. Little, Brown.
- Beyer, S. V. 2009. *Singing to the Plants – A Guide to Mestizo Shamanism in the Upper Amazon*. University of New Mexico Press.
- Boomgaard P. 2001. *Frontiers of Fear – Tigers and People in the Malay World, 1600–1950*. Yale University Press.
- Boyes J. 1997. *Tiger-Men and Tofu Dolls – Tribal Spirits in Northern Thailand*. Silkworm Books.
- Calvo, C. 2011. *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía*. Peisa.
- Campbell, J. 2008. *The Hero with a Thousand Faces*. New World Library.
- Clauss, C. 2011. *The Roman Cult of Mithras – The God and his Mysteries*. Routledge.
- Cooper, J. C. 1979. *An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols*. Thames & Hudson.
- Conway, S. 2014. *Tai Magic: Arts of the Supernatural*. River Books.
- Creuzer, G. F. 1842. *Symbolik und Mythologie der Alten Völker, Besonders der Griechen, Dritter Theil*. Verlag von Carl Wilhelm Leske.
- Cuisinier, J. 1951. *Sumangat – L’Ame et son Culte en Indochine et en Indonésie*. NRF Gallimard.
- Dale-Green, P. 1963. *Cult of the Cat*. Heinemann.
- Davisson, Z. 2017. *Kaibyō: The Supernatural Cats of Japan*. Chin Music Press and Mercuria Press.
- Dietrich, A. 1910. *Eine Mithrasliturgie*. Verlag von B.G. Teubner.
- Dixon, L. 2003. *Bosch*. Phaidon.

⁴⁸ La transformación del ser humano en tigre está documentada en diversas formas y contextos en todo el sudeste asiático, desde India hasta Indonesia (Wessing, 1986; Boyes, 1997; Boomgaard, 2001; Newman, 2012).

⁴⁹ En este contexto, también vale la pena mencionar que incluso el dios del sol egipcio Re puede tomar la forma de un gato durante sus viajes nocturnos por el inframundo (Hagen y Hagen, 2002). La diosa china de los gatos Li Shou controlaba el movimiento del sol con sus ojos (Davisson, 2017). En relación con el ritual antes descrito, realizado después del solsticio de verano, entre los inuit está documentada la creencia de que el sol es un gato (Dale-Green, 1963, p. 9).

- Doniger O'Flaherty, W. 1984. *Dreams, Illusion, and Other Realities*. The University of Chicago Press.
- Eberhard, W. 1983. *A Dictionary of Chinese Symbols – Hidden Symbols in Chinese Life and Thought*. Routledge.
- Eliade, M. 2008. *Dějiny náboženského myšlení I–IV [Historia del pensamiento religioso I–IV]*. OIKOYMENH.
- Golomb, L. 1985. *An Anthropology of Curing in Multiethnic Thailand*. University of Illinois Press.
- Graves, R. 1992. *The Greek Myths – Complete Edition*. Penguin.
- Hagen, R.-M. & Hagen, R. 2002. *Egypt – People, Gods, Pharaohs*. Taschen.
- Jackson, H. M. 1985. The Meaning and Function of the Leontocephaline in Roman Mithraism. *Numen*, 32(1): 17–45. <https://doi.org/10.1163/156852785X00148>
- Jung, C. G. 1980. *Psychology and Alchemy*. Routledge.
- Jung, C. G. 1990. *Symbols of Transformation*. Princeton University Press.
- Jung, C. G. 2010. *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Routledge.
- Jung, C. G. 2018. *Erinnerungen, Träume, Gedanken*. Patmos Verlag.
- Jung, C. G. 2020. *Mysterium coniunctionis II*. Malvern.
- Kastrup, B. 2011. *Meaning in Absurdity – What Bizarre Phenomena Can Tell us about the Nature of Reality*. Iff Books.
- Kerényi, K. 2003. *Die Mythologie der Griechen – Die Götter- und Menschheitsgeschichten*. DTV.
- Lévy-Strauss, C. 2006–2008. *Mythologica I–IV*. Argo.
- Meisch, L. A. 1985. Machu Picchu: Conserving an Inca Treasure. *Archaeology*, 38(6): 18–25.
- Moody, R. A. 1991. *Život po životě [Life After Life]*. Odeon.
- Neumann, E. 1991. *The Great Mother*. Princeton University Press.
- Newman, P. 2012. *Tracking the Weretiger: Supernatural Man-Eaters of India, China and Southeast Asia*. McFarland & Co.
- Noll, R. 1997. *The Jung Cult – Origins of a Charismatic Movement*. Free Press.
- Noll, R. 1999. Jung the Leontocephalus. En: Bishop, P. (Ed.). *Jung in Contexts, A Reader*. Routledge.
- Perú21. 2018. La ‚Montaña de Siete Colores‘ queda en riesgo por ser parte de concesión minera. *Perú21*. Consultado el 4 de julio de 2021. <http://bit.ly/3cXQCbF>
- Puhvel, J. 1997. *Srovnávací mythologie [Comparative Mythology]*. Lidové noviny.
- Radin, D. 2006. *Entangled Minds – Extrasensory Experiences in a Quantum Reality*. Pocket Books.
- Ramírez de Jara, M. C. & Pinzón Castaño, C. E. 1992. Sibundoy Shamanism and Popular Culture in Colombia. En: Langdon, E. J. M. & Baer, G. (Eds.). *Portals of Power – Shamanism in South America*. University of New Mexico Press, pp. 287–337.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1971). *Amazonian Cosmos – The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. The University of Chicago Press.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1975. *The Shaman and the Jaguar – A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*. Temple University Press.
- Roman, L. & Roman, M. 2010. *Encyclopedia of Greek and Roman Mythology*. Facts on File.
- Ruck, C. A. P., Hoffman, M. A. & González, C. J. A. 2011. *Mushrooms, Myth and Mithras: The Drug Cult That Civilized Europe*. City Lights Publishers.
- Scherrer, D. 2018. *Ancient Observatories – Timeless Knowledge*. Stanford University Solar Center.

- Schultes, R. E. 1988. *Where the Gods Reign – Plants and Peoples of the Colombian Amazon*. Synergetic Press.
- Schultes, R. E. & Raffauf, R. F. 2004. *Vine of the Soul – Medicine Men, Their Plants and Rituals in the Colombian Amazonia*. Synergetic Press.
- Shamdasani, S. 2010. *Jung and the Making of Modern Psychology – The Dream of a Science*. Cambridge University Press.
- Sinclair, U. B. 2001. *The Mental Radio*. Hampton Roads.
- Stone, R. R. 2011. *The Jaguar Within – Shamanic Trance in Ancient Central and South American Art*. University of Texas Press.
- Strassman, R. 2014. *DMT and the Soul of Prophecy – A New Science of Spiritual Revelation in the Hebrew Bible*. Park Street Press.
- Terwiel, B. J. 2012. *Monks and Magic*. NIAS Press.
- Ueltschi, K. 2019. *Mythologie des boiteux et du pied fabuleux*. Imago.
- von Franz, M.-L. 1980. *Alchemy – An Introduction to the Symbolism and the Psychology*. Inner City Books.
- von Franz, M.-L. 1999. *Archetypal Dimensions of the Psyche*. Shambhala.
- Wessing R. 1986. *The Soul of Ambiguity: The Tiger in Southeast Asia*. Northern Illinois University.
- Wikipedia. 2021. Machu Picchu. *Wikipedia*. Consultado el 4 de julio de 2021. https://en.wikipedia.org/wiki/Machu_Picchu
- Wright, R. M. 2013. *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon*. University of Nebraska Press.

ENFOQUES SOBRE SALUD, BIENESTAR Y BUEN VIVIR





5 BIODIVERSIDAD, MEDICINA TRADICIONAL AMAZÓNICA Y DISTRIBUCIÓN DE LOS BENEFICIOS

**GIORGIA TRESCA¹, MATTEO POLITI^{1,2},
FABIO FRISO², ROSA GIOVE²,
JACQUES MABIT²**

1 *AUTORA DE CORRESPONDENCIA*, UNIVERSITÀ DI CHIETI-PESCARA
"G. D'ANNUNZIO", VIA VESTINI 31, CHIETI SCALO, ITALIA,
E-MAIL: GIORGIATRESCA11@GMAIL.COM

2 CENTRO DE REHABILITACIÓN DE TOXICÓMANOS
Y DE INVESTIGACIÓN DE MEDICINAS TRADICIONALES -
TAKIWASI, JR. PROLONGACIÓN ALERTA 466, TARAPOTO, PERÚ

INTRODUCCIÓN

Biodiversidad y Conocimiento Tradicional

El Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB) de 1992 fue el primer tratado internacional enfocado en el tema de la propiedad de los recursos genéticos (Hesketh, 2015). Sus tres objetivos son: la conservación de la diversidad biológica; el uso sostenible de sus componentes; la distribución justa y equitativa de los beneficios derivados de la utilización de los recursos genéticos (CBD, 1992). El CDB fue posteriormente reforzado por el Protocolo de Nagoya entrado en vigor en octubre de 2014. Este acuerdo establece que el acceso a los recursos genéticos solo puede ocurrir con el consentimiento informado previo del país proveedor y que una distribución justa y equitativa de los beneficios debe especificarse mediante términos mutuamente acordados entre el solicitante del recurso y el proveedor del mismo (CBD, 2010). De esta forma, el Protocolo de Nagoya pretende ser un instrumento de lucha contra la biopiratería para atender cualquier caso de apropiación indebida de propiedad intelectual. El mecanismo de Acceso y Distribución de Beneficios (ABS) que es parte del Protocolo de Nagoya fue pensado como una respuesta a siglos de explotación salvaje de la biodiversidad y falta de reconocimiento de los derechos de propiedad de los países de origen (Heinrich & Hesketh, 2019).

Una aplicación ideal del Protocolo de Nagoya debe basarse en la confianza mutua, involucrar a todas las partes interesadas e incluir requisitos de acceso claros y sencillos. A pesar de su riqueza en términos de conocimiento tradicional indígena y biodiversidad, Perú, al igual que muchos otros países, presenta dificultades en actualizar sus procedimientos administrativos y normativas para poder responder de manera oportuna a los investigadores y empresas privadas que solicitan acceso formal a los recursos genéticos de la biodiversidad, que a su vez son acompañados de un conocimiento tradicional sobre su uso (Friso *et al.*, 2020).

En el caso específico de la ayahuasca en Perú,⁵⁰ hubo la intención de proteger el uso ritual del preparado como tradicionalmente practicado durante siglos por las comunidades indígenas amazónicas, incluyendo su componente ritual intangible, el conocimiento de los curanderos y los propios curanderos, y la sostenibilidad de los recursos vegetales implicados. El 24 de junio de 2008 el gobierno peruano declaró a los “conocimientos y usos tradicionales de la ayahuasca practicados por las comunidades nativas amazónicas” como Patrimonio Cultural de la Nación (Giove, 2016:5). Sin embargo, trece años después de la promulgación de esta declaración, quedan aún pendientes regulaciones que puedan ofrecer una protección concreta, mientras observamos crecientes presiones comerciales y riesgos asociados al uso irresponsable de la ayahuasca y de otras plantas psicoactivas en el contexto del turismo chamánico.

MÉTODOS

Este trabajo emerge como una discusión alrededor de una reciente solicitud de patente sobre la denominada “ayahuasca sintética” que nos ha llevado a realizar entrevistas

⁵⁰ Declaración de Patrimonio Cultural de la Nación a los “Conocimientos y usos tradicionales del Ayahuasca practicados por comunidades nativas amazónicas”, Resolución Directoral Nacional n° 836/I (Ministerio de Cultura, 2008). http://administrativos.cultura.gob.pe/intranet/dpcn/anexos/47_1.pdf?8991634

con expertos en patentes de la biodiversidad y derechos de propiedad intelectual de Perú y Reino Unido, además de realizar una investigación bibliográfica en estudios sociales relacionados con el tema de la apropiación cultural. Sobre estas bases hemos intentado delinear algunas de las dinámicas socioculturales en las que se basa la tendencia hacia la apropiación cultural y la deslegitimación de los conocimientos y derechos indígenas.

El objetivo es discutir el papel de estas dinámicas socioculturales en los contextos legales y en otros ámbitos como el académico y el turístico-cultural, en los cuales los autores de este capítulo están directamente involucrados. En general, observamos que existe la voluntad de abordar el tema de la devolución de los beneficios a las comunidades indígenas y al mundo natural amazónico. Sin embargo, más allá de las cuestiones técnicas, las relaciones de poder que fundamentan tales interacciones y los paradigmas culturales occidentales parecen representar importantes obstáculos en la negociación de acuerdos que reconozcan de una forma realmente responsable las realidades indígenas.

RESULTADOS

El caso de la ayahuasca sintética

En 2016 el ciudadano alemán Thomas Herkenroth presentó una solicitud de patente para una preparación farmacéutica llamada “ayahuasca sintética” (Google Patents, 2016).⁵¹ Según esta solicitud dos o más de los ingredientes activos contenidos en el preparado ayahuasca (harmina, harmalina, DMT, mono-N-metiltriptamina, etc.) pueden ser extraídos de materiales vegetales o sintetizados independientemente para crear una “ayahuasca sintética”, es decir un producto que posee una concentración deseada y definida de dichos ingredientes activos. De alguna manera, el autor de esta solicitud de patente (que aún está bajo evaluación) utilizó conocimientos científicos y tradicionales, que son de dominio público, para crear y proteger una invención que según nuestra opinión ya fue “inventada” primero por la naturaleza (como productos químicos individuales), en segundo lugar, por los indígenas (como mezclas químicas), y en tercer lugar confirmada por científicos (a nivel molecular y bioquímico). Entonces, nos preguntamos, ¿es posible patentar tal conocimiento preexistente, especialmente sin considerar ninguna acción potencial de distribución de beneficios para los indígenas amazónicos, los científicos e incluso la naturaleza?

Los expertos en patentes de la biodiversidad indican que es posible patentar extractos de plantas y constituyentes aislados. Los requisitos son que el producto sea novedoso e inventivo sobre lo ya conocido. De hecho, ese es el proceso de investigación. Se toma lo que ya se conoce, en base a eso se nos ocurre una idea o hipótesis y desarrollamos algo diferente. El conocimiento previo proporciona un punto de partida, pero una invención debe ser algo nuevo. “ayahuasca sintética” es un nombre poco apropiado, acuñado por el titular de la solicitud de patente. De hecho, los expertos consideran que el uso de la palabra “ayahuasca” proveniente del idioma quechua, para denominar al producto sintético que se describe, podría ser considerado un caso de apropiación cultural. Podría entonces exigirse que los productores de dicha

⁵¹ (Google Patents, 2016)

preparación sintética no puedan utilizar el mismo nombre de las plantas utilizadas tradicionalmente por los pueblos originarios.

Fuera de esto, según la opinión de los expertos entrevistados, no hay nada que impida que esta patente sea otorgada, algo que para otros podría representar una injusticia. De otro lado, esta solicitud es explícita en basarse en la ayahuasca y en los conocimientos ancestrales asociados a la misma. Si la ayahuasca aún no fuera conocida e investigada internacionalmente, el CDB y el Protocolo de Nagoya requerirían acuerdos de distribución justa de los beneficios derivados de su explotación. Pero ese no es el caso aquí, dado que el CDB no es retrospectivo y no aborda el tema de los recursos genéticos que eran ampliamente conocidos antes de 1992.

De hecho, la historia parece repetirse, ya que hace unos años fuimos testigos del otorgamiento de una patente sobre la propia liana ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) en beneficio de un ciudadano estadounidense, lo que provocó una reacción por parte de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) (Jacanamijoy, 2000). Observamos así el deseo de apropiarse, sin ninguna forma de responsabilidad, de un verdadero patrimonio de la humanidad. Cuando se trata de cómo proteger legalmente la medicina tradicional y distribuir los beneficios equitativamente no hay respuestas sencillas pero el problema no es solo de carácter legal, sino también moral (Tsioumanis *et al.*, 2003), y merece la pena reflexionar sobre los fundamentos en los que se asienta el ordenamiento jurídico, pero también el mundo científico que aún permite negociaciones injustas.

DISCUSIÓN

Derechos de propiedad intelectual y medicina vegetal amazónica

Los derechos de propiedad intelectual pueden utilizarse para proteger los conocimientos tradicionales en general y la medicina tradicional en particular, ofreciendo visibilidad y apoyo a una comunidad y sus luchas contra la apropiación indebida (Caicedo Fernández, 2010; Takeshita, 2001). Emergen como una herramienta potencialmente atractiva para proteger la medicina tradicional, pero en su aplicación pueden presentar incompatibilidades con los sistemas indígenas (Takeshita, 2001) y es necesario considerar ante todo que los intereses comerciales occidentales han determinado el tipo de lógica detrás de los derechos de propiedad intelectual y las patentes: estas surgieron hacia el final de la época colonial para seguir controlando los países que habían obtenido la independencia a través de un medio legal (Tsioumanis *et al.*, 2003) presionando de este modo estos países a ajustarse a las políticas de propiedad intelectual (Maldonado Bouchard, 2009). Las lógicas se basan en el supuesto cultural de que el conocimiento y las formas de vida se pueden mercantilizar, algo que no está necesariamente compartido por otros sistemas de valores.

Como nos señala Takeshita (2001) se debería reconocer que la bioprospección es un “discurso” cultural, y que las intervenciones para conservar la biodiversidad también nacen de un interés en permitir que la economía capitalista extractiva se sostenga. La retórica fundamental es que la biodiversidad es un bien de consumo valorado en el mercado que necesita ser regenerado. La devolución de beneficios se traduce frecuentemente en un mecanismo de soporte a la conservación y se espera que los pueblos indígenas generen este valor económico compartiendo sus conocimientos y gestionándolos a través de su rol asignado de guardianes de la naturaleza. Este rol

es impuesto a las comunidades las cuales tienen menos poder político, y de esta forma se obvian y se hacen invisibles sus necesidades, su propia identidad y su particular forma de relacionarse con la naturaleza. Esta última, a menudo se basa en la inseparabilidad entre dimensiones biofísicas, humanas y sobrenaturales, que no logran ser contempladas ni legitimadas por el discurso dominante.

Ocurre con frecuencia que cuando las plantas medicinales se convierten en fármacos se dejan de lado las dimensiones vitales del conocimiento indígena relacionado a ellas, junto con prácticas como los rituales y las oraciones que unen las personas a las plantas (McGonigle, 2016). Se reserva el mismo tratamiento incluso a la ayahuasca. El mismo descubrimiento del preparado ayahuasca no se puede explicar por la técnica ensayo-error; eso no es defendible a nivel estadístico (Narby, 1995). Los indígenas dicen que fue el espíritu de la selva o de las plantas que indicó a sus curanderos la receta y los pasos a seguir para crear el preparado sagrado, a pesar de que estos relatos están desacreditados por una ciencia occidental hegemónica (Gertsch, 2011; Tresca *et al.*, 2020).

Deberíamos estar de acuerdo con quien sugiere que, al interactuar con las comunidades que poseen el conocimiento sobre las plantas, uno debería también reconocer e integrar sus diferentes entendimientos de la naturaleza, los sistemas de conocimiento y las cosmologías (McGonigle, 2016). Sin embargo, en el trabajo práctico de campo el razonamiento de los etnofarmacólogos no logra integrar la comprensión indígena de la naturaleza de su medicina, ya que esto desafiaría el paradigma racional occidental y las normas occidentales sobre derechos de propiedad intelectual. Incluso a la luz de los procedimientos legales correctos, si las cosmovisiones indígenas no tienen voz, ello significa que estamos frente a una forma de biocolonialismo (Whitt, 1998). Y así se evidencia como biocolonialismo el hecho de patentar “legalmente” la ayahuasca, apropiándose de su nombre, reduciéndola a moléculas y productos comerciales, obviando su estatus de espíritu vegetal y eliminando su papel de mediador espiritual en la selva, así como sus enseñanzas como planta maestra y la complejidad de relaciones que las personas han desarrollado con ella durante siglos.

Algunos ya han argumentado que los acuerdos de derechos de propiedad intelectual deberían ser guiados por los pueblos indígenas (Posey, 1994) y se debería tomar en serio los entendimientos locales de la naturaleza, reconocerlos un estatus ontológico e integrarlos en los acuerdos comerciales, en lugar de considerarlos un estatus inferior en comparación con los intereses de los Estados y las empresas (McGonigle, 2016). Otros han afirmado que las ontologías vitalistas deberían ser integradas en la gestión ambiental (Sullivan, 2013), que el derecho en este campo debería tomar inspiración de cosmologías indígenas, como por ejemplo fue emprendido por Ecuador (Jefferson 2020), y son críticos con un sistema de formulación de políticas que excluye y hace irrelevante la conexión afectiva de las personas con sus tierras, sus actitudes de respeto, cuidado y reciprocidad (Dallman *et al.*, 2013).

Mientras tanto, si queremos comenzar a considerar la posibilidad de establecer una distribución de beneficios más acorde con las necesidades locales, y con un interés en regenerar la biodiversidad ¿no deberíamos comenzar a explorar y familiarizarnos con formas culturales no occidentales de interactuar con la naturaleza, y que históricamente han tenido más éxito en preservar el medio ambiente? Como menciona Kimmerer (2013), la gratitud, por ejemplo, tiene un valor adaptivo y genera resultados

prácticos para la sostenibilidad. ¿No deberíamos entonces empezar a cuestionarnos sobre nuestra forma de organizar las relaciones humanos-plantas y considerar si, por ejemplo, hay que devolverle algo a la naturaleza por su conocimiento? No solo en forma de valor de uso, sino como parte de un tejido moral basado en la reciprocidad (Ryan, 2014).

La distribución de beneficios planteada por los acuerdos internacionales como el Protocolo de Nagoya es un aporte que no incluye los rituales tradicionales de reciprocidad. El concepto de reciprocidad es consustancial al mundo indígena. Se tiene que devolver a la tierra, a las plantas, a los animales, a los espíritus, para beneficiarse del conocimiento. Se trata de una relación viva con un mundo inteligente y consciente. No hablamos aquí de la naturaleza como si fuera un mercado de recursos biológicos sino como un espacio vivo, operativo, con el cual el ser humano puede establecer relaciones inteligentes con seres no-humanos. Ha quedado bastante claro que la relación con la naturaleza que se ha desarrollado con el capitalismo industrial global es problemática. Las lógicas racionalistas y utilitarias impregnan el sistema legal y contribuyen a regular globalmente la forma en que los humanos se relacionan con el medio ambiente, despojando al mundo vegetal de significado y confiriéndole solo un papel instrumental, como trasfondo o recurso para la actividad humana, y con los resultados catastróficos que se conocen (Jefferson, 2020).

La responsabilidad del mundo académico

Como argumenta Dev (2018), los puntos de vista académicos también están sesgados en su postura racionalista occidental, y participan en transmitir la idea de que los espíritus vegetales son únicamente una construcción cultural. Al hacerlo, el mundo académico ha contribuido a la exclusión o limitación del conocimiento, de la epistemología indígenas y del estatus ontológico de las plantas. Las producciones de conocimiento científico occidental se han basado históricamente en la idea de que las plantas son objetos de estudio, más que sujetos que participan en la investigación colectiva (Goldstein, 2020).

Sin embargo, otros sistemas de conocimiento que están excluidos de la producción de conocimiento hegemónico pueden incluir diferentes discursos sobre la comunicación humanos-plantas y diferentes entendimientos de las plantas (por ej., reconociéndolas como poseedoras de conocimiento) informando sobre la manera en que vinculamos a los humanos, las plantas y el conocimiento. Goldstein (ibid.) explica que reconocer el conocimiento indígena de las plantas y, por lo tanto, la subjetividad de las plantas es crucial, no solo para interrumpir la hegemonía occidental del conocimiento, sino también para afectar los reclamos de propiedad sobre las prácticas culturales, el territorio y los regímenes de derechos de propiedad intelectual. Por ejemplo, reconocer las relaciones de una comunidad indígena con el mundo de los espíritus vegetales del bosque se reflejaría en sus políticas de derechos sobre la tierra.

En el contexto de la medicina tradicional amazónica que incluye el uso de plantas que modifican el estado de conciencia, un chamán o un paciente interactúan con el espíritu de la planta que puede sanar y enseñar (de ahí el calificativo de planta “maestra”). En el campo antropológico, el debate ontológico (Costa & Fausto, 2010; Rosengren, 2006; Viveiros de Castro, 1998) y la etnografía multiespecie están en plena expansión (Kirksey & Helmreich, 2010; Ogden *et al.*, 2013) y algunas investigaciones

están brindando una realidad material a la comprensión indígena de las plantas como sujetos con agencia (Attala, 2017; Callicott, 2013; Fotiou, 2019).

En el campo específico de las plantas medicinales, donde la tendencia ha sido validar la medicina tradicional vegetalista solo desde una perspectiva farmacológica (Reyes-García, 2010), se ha realizado un estudio etnofarmacéutico que documenta las prácticas tradicionales de preparación de plantas amazónicas (Tresca *et al.*, 2020). En ello los autores resaltan que la relación de reciprocidad con el mundo vegetal es crucial para la producción de buenas medicinas a base de plantas, reconociendo los conceptos de los curanderos locales de calidad, seguridad y eficacia, a pesar de que puedan no entenderse desde un punto de vista científico limitado.

El turismo chamánico: ¿un nuevo tipo de apropiación?

Los argumentos sobre el turismo chamánico van desde considerar esos intercambios culturales como préstamos que rinden homenaje a la cultura local, hasta otros que hablan de genocidio cultural. Lo que parece ser más crucial es reconocer las dinámicas sociales de poder que sustentan los intercambios y transformaciones de este conocimiento (Tupper, 2009). Aunque ambas partes participan activamente en estas manipulaciones simbólicas, las relaciones sociales y económicas y la dinámica de poder que fundamentan y animan tales intercambios de conocimiento no pueden ignorarse. Los sujetos occidentales que manifiestan interés por las creencias indígenas al comprometerse con el chamanismo y la ayahuasca a menudo no participan en absoluto en las luchas sociales de las comunidades indígenas. Más bien, los turistas de ayahuasca consumen desde una posición privilegiada en comparación con los lugareños, al poseer el poder económico para consumir y elegir entre una serie de prácticas diferentes, la ceremonia de ayahuasca siendo solo una de muchas. Esto da lugar a identidades consumidoras espirituales que solo son posibles en un sistema capitalista (*ibid.*).

En términos generales, la función y los saberes vinculados a la utilización de la ayahuasca están cambiando con la influencia “occidental”: hay tribus que ya no están haciendo uso de la ayahuasca, mientras que otras dependen más de la ayahuasca y dejan atrás otras formas de conocimiento chamánico (Brabec de Mori, 2014; Fotiou, 2016). El aprendizaje para volverse un maestro ayahuasquero puede ser más rápido hoy en día (Caicedo Fernández, 2010) y los métodos de preparación se están estandarizando para ajustarse al deseo occidental focalizado sobre la obtención de visiones fuertes, por lo tanto, excluyendo una variedad de plantas que, de acuerdo con la disponibilidad, alguna vez se habrían incluido en la receta del preparado (Freedman, 2014). La atracción occidental por la medicina vegetal amazónica ha dado primacía al dominio psicológico del consumidor y ha excluido el ambiente animado y las relaciones de reciprocidad que lo organizan (Gearin & Labate, 2018). En general, el efecto es que no solo ciertas experiencias y prácticas pierden su significado cosmológico, sino que también la práctica ritual corre el riesgo de perder su función como mediadora de los conflictos sociales (Fotiou, 2016), además de su función terapéutica esencial. Peluso (2016) señala que, si bien este negocio viene con sus promesas de ingresos y mejoras para estas regiones, termina siendo un mercado controlado por no locales y de alguna manera las relaciones económicas emulan el flujo colonialista de bienes desde los países del sur hacia los países del norte.

Narby (2019) considera que el concepto de pishtako, ser de la mitología quechua que chupa la grasa y come los órganos de la gente (Fotiou, 2016; Santos-Granero & Barclay, 2011) es una metáfora apropiada para describir el comportamiento histórico de los occidentales en la Amazonía, quienes durante mucho tiempo han actuado como una especie de vampiro, extrayendo recursos naturales y humanos. Algunos ancianos maestros ayahuasqueros creen que los blancos que beben ayahuasca fuera de su entorno natural original contribuyen a “romper su fuerza” y “debilitar a los maestros”. Otros sospechan que lo que realmente quieren los blancos es identificar y robar la “esencia” de la ayahuasca, y con ella la “fuerza espiritual” de los pueblos indígenas. Los occidentales que toman ayahuasca a menudo afirman que el tiempo que pasaron en el Amazonas cambió sus vidas. Pero, ¿qué obtienen a cambio los indígenas que los cuidan y le dan la sanación? Quizás alguna forma de pago (grande o pequeña), pero ciertamente nada tan grande que pueda cambiar su vida. Narby (2019) nos indica que la reciprocidad puede ser un antídoto contra el síndrome del pishtako y sugiere como opción encontrar una organización que respalde las iniciativas de los pueblos indígenas del Amazonas y hacer una donación a esta cada vez que se tome ayahuasca.

CONCLUSIONES

A pesar de la estipulación del Protocolo de Nagoya y del CDB, nacidos para proteger el conocimiento indígena y el medio ambiente de la explotación, nos encontramos frente a nuevos y despiadados intentos de apropiación cultural de alguna manera conectado con la biodiversidad y el conocimiento tradicional asociado. La ayahuasca, cuyo uso ritual en el Perú es reconocido como patrimonio cultural, si es reducida a unas pocas moléculas purificadas podría ser patentable por un europeo que se define a sí mismo como inventor de un sustituto sintético. Esto se da porque si purificamos las moléculas creamos algo nuevo, una invención, mientras si nos basamos en un conocimiento que ya era de dominio público antes de la promulgación del CDB en 1992, no le debemos nada a nadie. Por lo tanto, todo esto se hace posible justamente porque los protocolos sobre la distribución de beneficios se basan en el sistema normativo hegemónico, que no legitima sistemas culturales diferentes.

Considerando que la civilización más destructiva para el medio ambiente sigue imponiendo la ley por la gestión ambiental, apoyamos la idea de descolonizar la producción de conocimiento en múltiples niveles. Comenzando por los campos en los que estamos involucrados como autores, reflexionamos sobre cómo la investigación académica contribuye a las relaciones coloniales de poder y sobre cómo el supuesto peregrinaje curativo al Amazonas pueda requerir un cambio radical de actitud. Un proceso de descolonización difuso podría eventualmente llevar a los legisladores y funcionarios públicos a abrirse a conocimientos menos hegemónicos y comenzar a familiarizarse con conceptos como la reciprocidad. Esto les exigiría volver a situarse como oyentes y aprendices de sistemas de conocimiento que realmente podrían conducir a un mejor cuidado de la biodiversidad.

El consumo de ayahuasca requiere ante todo que seamos humildes, que vayamos más allá del consumo de visiones (Callicott, 2016), tomando conciencia de las realidades que consumimos (Peluso, 2016). La ayahuasca tiene el potencial de iniciar

una percepción más profunda de las interconexiones entre humanos y no humanos (Goldstein, 2020). De hecho, los estados modificados de consciencia son necesarios para acceder a las dimensiones más invisibles e integrar visiones que rompan el racionalismo hegemónico. El uso de técnicas para contactar el mundo vegetal, inspiradas y aprendidas en la Amazonía, por ejemplo, pueden utilizarse con un enfoque de reciprocidad ecológica. Tresca (2018) relata la experiencia de tres mujeres de Europa que fueron aprendices curanderas en Perú y después de algunos años regresaron a su país de origen, donde comenzaron a adoptar la flora local en retiros de plantas inspirados en la práctica amazónica de la dieta. Los rituales y las relaciones que se desarrollaron con el mundo vegetal se expandieron más allá de un puro propósito individualizado, para servir también a su entorno natural y cuidarlo, integrando formas de reciprocidad. Según nuestro conocimiento existen otros casos similares; ojalá se repitan muchas más experiencias de este tipo.

REFERENCIAS

- Attala, L. 2017. The 'Edibility Approach': Using Edibility to Explore Relationships, Plant Agency and the Porosity of Species' Boundaries. *Advances in anthropology*, 7(3): 125–145.
- Brabec de Mori, B. 2014. From the Native's Point of View – How Shipibo-Konibo Experience and Interpret Ayahuasca Drinking with “Gringos”. En: Labate B. & Cavnar C. (Eds.), *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. Oxford University Press, pp. 23–48.
- Caicedo Fernández, A. 2010. El uso ritual de Yajé – patrimonialización y consumo en debate. *Revista Colombiana de Antropología*, 46: 63–86.
- Callicott, C. 2013. Interspecies Communication in the Western Amazon: Music as a Form of Conversation Between Plants and People. *European Journal of Ecopsychology*, 4(1): 32–43.
- Callicott, C. 2016. Introduction to the Special Issue: Ayahuasca, Plant-Based Spirituality, and the Future of Amazonia. *Anthropology of Consciousness*, 27(2): 113–120. <https://doi.org/10.1111/anoc.12059>
- CBD. 1992. Text of the Convention on Biological Diversity. *Convention on Biological Diversity*. <http://www.cbd.int/convention/text/default.shtml>
- CBD. 2010. Text of the Nagoya protocol. *Convention on Biological Diversity*. <http://www.cbd.int/abs/text/default.shtml>
- Costa, L. & Fausto, C. 2010. The Return of the Animists. *Recent Studies of Amazonian Ontologies. Religion and Society: Advances in Research*, 1(1): 89–109. <https://doi.org/10.3167/arrs.2010.010107>
- Dallman, S., Ngo, M., Laris, P. & Thien, D. 2013. Political Ecology of Emotion and Sacred Space: The Winnemem Wintu Struggles with California Water Policy. *Emotion, Space and Society*, 6: 33–43. <https://doi.org/10.1016/j.emospa.2011.10.006>
- Dev, L. 2018. Plant Knowledges: Indigenous Approaches and Interspecies Listening Toward Decolonizing Ayahuasca Research. En: Cavnar, C. & Labate, B. (Eds.). *Plant medicines, Healing and Psychedelic Science*. Cham: Springer, pp. 185–204.
- Fotiou, E. 2016. The Globalization of Ayahuasca Shamanism and the Erasure of Indigenous Shamanism. *Anthropology of Consciousness*, 27(2): 151–179. <https://doi.org/10.1111/anoc.12056>
- Fotiou, E. 2019. Technologies of the Body in Contemporary Ayahuasca Shamanism in the Peruvian Amazon: Implications for Future Research. *Human Ecology*, 47(1): 145–151. <https://doi.org/10.1007/s10745-018-0043-6>

- Freedman, F. B. 2014. Shamans' Networks in Western Amazonia. En: Labate, B. C. & Cavnar, C. (Eds.). *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. Oxford University Press, pp. 130–158.
- Friso, F., Mendive, F., Soffiato, M., Bombardelli, V., Hesketh, A., Heinrich, M., Menghini, L. & Politi, M. 2020. Implementation of Nagoya Protocol on Access and Benefit-sharing in Peru: Implications for Researchers. *Journal of Ethnopharmacology*, 259: 112885. <https://doi.org/10.1016/j.jep.2020.112885>
- Gearin, A. K. & Labate, B. C. 2018. “La dieta” Ayahuasca and the Western Reinvention of Indigenous Amazonian Food Shamanism. En: Labate, B. C. & Cavnar, C. (Eds.). *The Expanding World Ayahuasca Diaspora – Appropriation, Integration and Legislation*. Routledge, pp. 177–197.
- Gertsch, J. 2011. Botanical Drugs, Synergy, and Network Pharmacology: Forth and Back to Intelligent Mixtures. *Planta Medica*, 77(11): 1086–1098. <https://doi.org/10.1055/s-0030-1270904>.
- Giove, R. 2016. *El ritual del ayahuasca patrimonio cultural de la nación*. Dirección desconcentrada de cultura de San Martín.
- Goldstein, R. 2020. Ayahuasca and Arabidopsis: The Philosopher Plant and the Scientist's Specimen. *Ethnos*, 86(2): 245–272. <https://doi.org/10.1080/00141844.2019.1631872>
- Google Patents 2016. *Synthetisches Ayahuasca*. Consultado el 10 de enero, 2022. <https://patents.google.com/patent/DE102016014603A1>
- Heinrich, M. & Hesketh, A. 2019. 25 Years After the ‘Rio Convention’ – Lessons Learned in the Context of Sustainable Development and Protecting Indigenous and Local Knowledge. *Phytomedicine*, 53: 332–343. <https://doi.org/10.1016/j.phymed.2018.04.061>.
- Hesketh, A. 2015. Ethnopharmacology and Intellectual Property Rights. En: Heinrich, M. & Jäger, A. K. (Eds.). *Ethnopharmacology*. Wiley & Sons Publ, pp. 87–96. <https://doi.org/10.1002/9781118930717.ch9>.
- Jefferson, D. J. 2020. *Towards an Ecological Intellectual Property: Reconfiguring Relationships Between People and Plants in Ecuador*. Vol. 1. Routledge.
- Jacanamijoy, A. 2000. El acuerdo TRIPS y los pueblos indígenas. En: *Octava sesión de la Comisión sobre el Desarrollo Sostenible*. Panel: Comercio y Pueblos Indígenas, Nueva York, 26 de abril al 5 de mayo del 2000. https://sustainabledevelopment.un.org/content/dsd/dsd_aofw_mg/mg_indipeop_specday/mg_indipeop_specday_pres4.shtml
- Kimmerer, R. W. 2013. Returning the Gift. *Center for Humans and Nature*. <https://www.humansandnature.org/earth-ethic-robin-kimmerer>
- Kirksey, D. E. & Helmreich, S. 2010. The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4): 545–576. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>
- Maldonado Bouchard, S. 2009. South American Indigenous Knowledge of Psychotropics – The Need for Culturally Adapted Intellectual Property Rights. En: Incayawar, M. (Ed.). *Psychiatrists and Traditional Healers: Unwitting Partners in Global Mental Health*. Wiley, pp. 37–48.
- McGonigle, I. V. 2016. Patenting Nature or Protecting Culture? Ethnopharmacology and Indigenous Intellectual Property Rights. *Journal of Law and the Biosciences*, 3(1): 217–226. <https://doi.org/10.1093/jlb/lsw003>
- Ministerio de Cultura 2008. *Conocimientos y usos tradicionales del Ayahuasca practicados por comunidades nativas amazónicas*. Consultado el 4 de julio de 2021. http://administrativos.cultura.gob.pe/intranet/dpcn/anexos/47_1.pdf?8991634
- Narby, J. 1995. *Le serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir*. Edition Georg.
- Narby, J. 2019. Confessions of a White Vampire. *Granta*. <https://granta.com/confessions-of-a-white-vampire/>

- Ogden, L. A., Hall, B. & Tanita, K. 2013. Animals, Plants, People, and Things: A Review of Multi-Species Ethnography. *Environment and Society*, 4(1): 5–24. <https://doi.org/10.3167/ares.2013.040102>
- Peluso, D. 2016. Global Ayahuasca: An Entrepreneurial Ecosystem. En: Labate, B. C., Cavnar C. & Gearin, A. K. (Eds.). *The World Ayahuasca Diaspora: Reinventions and Controversies*. Routledge, pp. 203–221.
- Posey, D. A. 1994. International Agreements and Intellectual Property Right Protection for Indigenous Peoples. In: Greaves, T. (Ed.). *Intellectual Property Rights for Indigenous Peoples: A Source Book*. Society for Applied Anthropology, pp. 223–252.
- Reyes-García, V. 2010. The Relevance of Traditional Knowledge Systems for Ethnopharmacological Research: Theoretical and Methodological Contributions. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 6: 32. <https://doi.org/10.1186/1746-4269-6-32>
- Rosengren, D. 2006. Transdimensional Relations: On Human-Spirit Interaction in the Amazon. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12(4): 803–816. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2006.00364.x>
- Ryan, J. C. 2014. Toward An Ethics of Reciprocity: Ethnobotanical Knowledge And Medicinal Plants As Cancer Therapies. *Humanities*, 3(4): 624–644. <https://doi.org/10.3390/h3040624>
- Santos-Granero, F. & Barclay, F. 2011. Bundles, Stampers, and Flying Gringos: Native Perceptions of Capitalist Violence in Peruvian Amazonia. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 16(1): 143–167. <https://doi.org/10.1111/j.1935-4940.2011.01128.x>
- Sullivan, S. 2013. Nature on the Move III: (Re)countenancing an Animate Nature. *New Proposals: Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry*, 6(1–2): 50–71.
- Takeshita, C. 2001. Bioprospecting and Its Discontents: Indigenous Resistances as Legitimate Politics. *Alternatives*, 26(3): 259–282. <https://doi.org/10.1177/030437540102600302>
- Tresca, G. 2018. *Exploring the Use of Amazonian Plant Diets in Europe*. Master Thesis. Environmental Anthropology, University of Kent. https://www.takiwasi.com/docs/arti_ing/exploring-use-plant-diets-europe.pdf
- Tresca, G., Marcus, O. & Politi, M. 2020. Evaluating Herbal Medicine Preparation from a Traditional Perspective: Insights from an Ethnopharmaceutical Survey in the Peruvian Amazon. *Anthropology & Medicine*, 27(3): 268–284. <https://doi.org/10.1080/13648470.2019.1669939>
- Tsioumanis, A., Mattas, K. & Tsioumani, E. 2003. Is Policy Towards Intellectual Property Rights Addressing the Real Problems? The Case of Unauthorized Appropriation of Genetic Resources. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 16: 605–616. <https://doi.org/10.1023/B:JAGE.0000004960.46753.df>
- Tupper, K. W. 2009. Ayahuasca Healing Beyond the Amazon: The Globalization of a Traditional Indigenous Entheogenic Practice. *Global Networks*, 9(1): 117–136. <https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2009.00245.x>
- Viveiros de Castro, E. 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N. S.)*, 4: 469–88.
- Whitt, L. A. 1998. Biocolonialism and the Commodification of Knowledge. *Science as Culture*, 7(1): 33–67. <https://doi.org/10.1080/09505439809526490>



6 EXPERIENCIAS DE DIETA TERAPÉUTICA A BASE DE PLANTAS MEDICINALES AMAZÓNICAS EN EL CENTRO TAKIWASI EN PERÚ

**TEREZA RUMLEROVÁ¹, OLIVIA MARCUS²,
JESÚS M. GONZÁLEZ MARISCAL³,
MIROSLAV HORÁK⁴, MATTEO POLITI⁵**

1 *AUTORA DE CORRESPONDENCIA*, UNIVERSIDAD PALACKÝ DE OLOMOUC, DIRECCION: VODÁRNÍ 6, OLOMOUC, REPÚBLICA CHECA, E-MAIL: TEREZA.RUMLEROVA01@POST.CZ

2 DEPARTMENT OF ANTHROPOLOGY,
UNIVERSITY OF CONNECTICUT, USA

3 CONSEJO NACIONAL DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA - BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA, MÉXICO. INSTITUTO DE MEDICINA INTERCULTURAL "NIÉRIKA", MÉXICO

4 FACULTAD DE DESARROLLO REGIONAL Y ESTUDIOS INTERNACIONALES, UNIVERSIDAD MENDEL DE BRNO, REPÚBLICA CHECA

5 CENTRO DE REHABILITACIÓN DE TOXICÓMANOS Y DE INVESTIGACIÓN DE MEDICINAS TRADICIONALES - TAKIWASI. TARAPOTO, PERÚ

INTRODUCCIÓN

“La dieta”, también conocida como “dieta amazónica”, es un elemento esencial de la medicina tradicional amazónica (MTA) (Fotiou, 2019; Giove, 2002; Jauregui *et al.*, 2011; Politi, 2018). Aunque algunos autores relevantes han tratado la dieta como tema de investigación (Luna 1986; Berlowitz, *et al.*, 2018; Fotiou, 2019; Giove, 2002; Sanz-Biset & Cañigüeral, 2011), son aún escasas las publicaciones al respecto.

El dispositivo de la dieta está compuesto por una serie de estrictas normas, que implican el aislamiento, pautas rigurosas de alimentación y cuidados de la actividad sexual. No se puede tomar alcohol ni tener relaciones sexuales (incluida la masturbación), además de numerosas restricciones alimenticias entre las que se encuentran no comer picante, frituras, sal o azúcar (Sanz-Biset *et al.*, 2009). Durante el proceso de aislamiento en la selva, se toman plantas medicinales denominadas “plantas maestras” o “doctores” (Politi *et al.*, 2019). Estas plantas juegan un papel principal en el proceso de curación (Jerningan, 2011; Horák, 2013). Después de este primer tiempo en el que la persona está aislada, comienza el periodo de “post-dieta”, que habitualmente tiene la duración de un mes. De igual manera, está caracterizado por numerosas e importantes restricciones en diferentes áreas de la vida cotidiana de la persona (Torres, 2016).

Según Jauregui *et al.* (2011) podemos distinguir dos tipos de dieta. La “dieta terapéutica/medicinal” se hace para curar los problemas físicos, energéticos y emocionales. Según Hagens y Lansky (2012) permite recibir enseñanzas de las plantas que se toman durante este proceso. Otro tipo de dieta es la “dieta chamánica, un proceso largo que forma parte de la preparación para ser curandero (Jauregui *et al.*, 2011). El principiante aprende las artes de la curación tomando plantas maestras, de manera que sepa sus formas de administración y cómo manejar sus efectos. Son las más complejas (López-Pavillard, 2018).

En la Amazonía hay muchos lugares donde se realizan dietas (Jauregui *et al.*, 2011; Sanz-Biset & Cañigüeral, 2011). Sin embargo, también se realizan en Europa (Tresca, 2018). La investigación presentada en este capítulo fue realizada en el Centro Takiwasi, ubicado en la ciudad de Tarapoto, Departamento de San Martín, Perú. Takiwasi es una organización civil sin fines de lucro fundada en 1992 (Giove, 2002). Su objetivo principal es el tratamiento de los trastornos por consumo de sustancias (TCS), en el cual se combina la MTA con psicoterapia en el contexto de una comunidad terapéutica (Mabit, 2007). Las dietas representan una parte esencial de este modelo terapéutico (Horák, 2020). Takiwasi ofrece dietas también para personas sin TCS [i.e. pacientes ambulatorios] en un retiro de ocho días. Desde 1996 más de 1900 personas de diferentes países del mundo (por ej. Francia, Perú, Argentina, Chile) han participado en ellas.

El proceso de la dieta empieza con la toma de una planta purgativa. El propósito de la purga es la desintoxicación (Kavenská, 2013). Al día siguiente se organiza una ceremonia de ayahuasca (Politi *et al.*, 2018). La ayahuasca es el elemento central de la MTA (Mabit *et al.*, 1992). Está compuesta por, al menos, dos plantas, la liana ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) y la chacruna (*Psychotria viridis*) (Giove, 2002). Su efecto es doble. Sin que acontezca de una forma secuencial cronológicamente, encontramos el efecto emético y el estado expandido de conciencia (Metzner, 2014).

Después de la participación durante la noche en la sesión de ayahuasca, comienza el retiro de ocho días en aislamiento. El participante se alojará en una cabaña pequeña situada en la selva. El curandero le visitará tres veces al día para administrarle las

plantas. A lo largo de la dieta, un psicoterapeuta del centro realizará dos entrevistas a la persona. El mismo psicoterapeuta ya habrá realizado una entrevista antes de que empiece la dieta (para consultar la motivación del entrevistado y tomar la decisión sobre las plantas administradas), así como llevará a cabo una última sesión tras el retiro en la selva. El acompañamiento psicoterapéutico es un aspecto muy importante en las dietas de Takiwasi.

A lo largo de la dieta se suelen tomar dos plantas. La primaria (por ej. ajo sacha, *Mansoa alliacea*) se administra dos veces al día y la secundaria (por ej. chuchuwasha, *Maytenus macrocarpa*.) solo una vez. La selección de las plantas se realiza a través de un diagnóstico en el que se evalúa el estado mental y físico de la persona. Además, a la mitad de la dieta, el curandero administra una toma de tabaco (*Nicotina rustica* L.) (Politi *et al.*, 2019).

Los efectos curativos de la dieta para el tratamiento de TCS en Takiwasi han sido observados por Berlowitz *et al.* (2019). Otros autores señalan una tendencia creciente en el interés de extranjeros por este tipo de experiencia (Fotiou, 2019; Cholewka *et al.*, 2019).

MÉTODOS

En esta investigación hemos tenido dos objetivos principales. El primero es conocer las motivaciones que llevan a las personas a hacer una dieta en Takiwasi. El segundo es conocer sus experiencias para entender lo que han vivido durante la dieta. Elegimos una técnica de investigación de la metodología cualitativa, el análisis de contenido (Elo & Kyngäs, 2008), para analizar las entrevistas que las personas completan antes y después de la dieta: la carta de motivación y el protocolo post-dieta. Ambas entrevistas escritas forman parte de los protocolos establecidos por el centro para la realización de la dieta. Como mencionamos, Takiwasi ofrece la dieta en un contexto de trabajo psicoterapéutico. Por eso es importante conocer y trabajar la motivación que lleva a la persona a solicitar la participación en una dieta. De esta manera, se aclaran los temas que la persona quiere trabajar, así como las plantas que serán administradas. La otra fuente de información, los protocolos que se completan después de la dieta, tienen el objetivo de ayudar al proceso de integración de los contenidos personales manifestados a lo largo de todo el trabajo. Los datos han sido obtenidos del proyecto PPLUS, un sistema digital interno para recolectar los datos de las personas que participan en los tratamientos que el Centro Takiwasi ofrece. Este sistema permite el registro de protocolos que han sido diseñados de acuerdo con el modelo terapéutico del Centro. Todos los pacientes firman un consentimiento informado para el uso de sus datos de forma anónima con fines de investigación (Saucedo Rojas *et al.*, 2018).

Las preguntas de investigación que orientaron el análisis fueron las siguientes:

- (1) ¿Qué temas aparecen con mayor frecuencia en las cartas de motivación?
- (2) ¿Qué temas aparecen con mayor frecuencia en el protocolo post-dieta?

Trabajamos con una muestra poblacional de 80 personas. La edad promedio fue 39,5 años. El participante más joven tenía 23 años y el mayor 65 años. Los lugares de origen fueron 15 países diferentes: los más numerosos fueron Argentina (15), España (14), Perú (14), Chile (11) y Francia (5). Las plantas primarias que tomaron con mayor frecuencia fueron: ushpawasha sanango – *Tabernaemontana undulata* (27), ajo

sacha – *Mansoa standeyi* (23), bobinzana – *Calliandra angustifolia* (11). Las plantas secundarias aplicadas con mayor frecuencia fueron: chuchuwasi – *Maytenus macrocarpa* (18), coca – *Erythroxylon coca* (17), mucura – *Petiveria alliacea* (13).

Todas las entrevistas fueron escritas en español. El análisis de contenido fue realizado por dos investigadoras en el programa Atlas.ti 8. En el primer paso fueron añadidos los códigos específicos a las partes seleccionadas de las cartas de motivación y los protocolos post-dieta. En el segundo paso se definieron los temas generales. En los resultados se presentan los temas que fueron mencionados más de 10 veces.

RESULTADOS

Los resultados están divididos según las dos preguntas de investigación que corresponden a los dos diferentes tipos de documentos analizados. Para responder la primera pregunta hemos definido los temas que aparecen con mayor frecuencia en las respuestas de los pacientes y contabilizado la frecuencia de aparición. Para responder la segunda pregunta hemos procedido de la misma manera, dividiendo en este caso los resultados en cinco categorías diferentes: área física; área psicológica; elementos positivos y negativos de la dieta; conclusiones. Estas categorías corresponden a las diferentes preguntas que componen el segundo documento analizado. Además, creamos una categoría más para conocer los temas que mencionan los pacientes cuando explican los efectos terapéuticos de la dieta. También hemos incluido los testimonios de los 3 temas mencionados con mayor frecuencia. Se asignó un número, antecedido de la letra D, a cada “dietador” para mencionar los testimonios de una forma anónima. El número entre paréntesis contiene la frecuencia de las declaraciones relacionadas con el código.

1) ¿Qué temas aparecen con mayor frecuencia en las cartas de motivación?

Los cinco temas que aparecieron con mayor frecuencia mencionados en las cartas de motivación están presentados en la tabla 1. El motivo principal para hacer una dieta en el Centro Takiwasi es el desarrollo personal (n=25. El participante D40 narra: “Un deseo de [tener] paz y poder tratar los temas de la individualidad exagerada (inseguridad y egocentrismo)”. La segunda motivación más frecuente es el desarrollo espiritual (n=21). Dice D68: “Acercarme de nuevo a Dios y concentrarme en algo más importante que el estrés de mi trabajo”. Después, encontramos como motivaciones más mencionadas el interés en la MTA y la cuestión vocacional (n=14), vinculada a la búsqueda de sentido de la vida, especialmente en el área laboral. D6 escribe “encontrar y recordar mi misión en esta vida”.

Tab. 1 Motivación de los participantes en la dieta (fuente: elaboración propia).

Motivación				
Desarrollo personal (25)	Desarrollo espiritual (21)	Vocación (14)	Interés en MTA (14)	Salud mental (11)

2) ¿Qué temas aparecen con mayor frecuencia en el protocolo post-dieta?

La primera categoría que fue analizada responde a los efectos físicos que los pacientes experimentaron durante la dieta. Analizamos las respuestas que los pacientes

dieron a la siguiente pregunta del protocolo post-dieta: ¿Qué efectos físicos sintió en su cuerpo durante la dieta?

Identificamos el tema “sin energía” como el más numeroso, apareciendo en 45 ocasiones (véase la tabla 2). Como declaró D2 durante la dieta sintió “pérdida de energía”. El tema “fuerte efecto de la planta” (n=36) está declarado por el siguiente testimonio: D58 “estaba muy cansado después de tomar uchu (uchu sanango – planta maestra)”. El tercer tema mencionado 26 veces fueron dolores (de cabeza, estómago, etc.).

Tab. 2 Efectos físicos de los participantes en la dieta (fuente: elaboración propia).

Efectos físicos				
Sin energía (45)	Fuerte efecto de la planta (36)	Dolor (26)	Descanso (17)	Problemas con dormir (16)
Cambio de temperatura (15)	Malestar corporal (13)	Mareos (13)	Problemas digestivos (11)	

La segunda categoría corresponde al área psicológica. Analizamos las respuestas a la pregunta: ¿Qué emociones, pensamientos le acontecieron durante la dieta? Dividimos los resultados en dos partes. La primera abarca las emociones y la segunda de los pensamientos/ideas que encontramos con más frecuencia.

Durante el análisis de los protocolos fueron creados cinco temas de manera que la diversidad de emociones que los participantes sintieron durante la dieta quedase organizada en “tipos de emociones” (véase la tabla 3). Las emociones más frecuentes fueron negativas (n=31), como p. ej. tristeza, rabia, irritación, etc. D18 mencionó: “Enojo, furia, ganas de irme, angustia, tristeza”. El segundo tema se denominó “montaña rusa de emociones” (n=24), ya que encontramos grandes cambios emocionales en diferentes sentidos. Como declaró D50, “durante la dieta hubo de todo: calma, ansiedad, tristeza y llanto”. El tercer tema fue definido por una fuerte conexión con las emociones (n=17). D30 dice: “Salir de la razón y buscar el corazón”.

Tab. 3 Emociones de los participantes en la dieta (fuente: elaboración propia).

Emociones				
Negativas (31)	Montaña rusa de emociones (24)	Intensa conexión con emociones (17)	Paz y tranquilidad (11)	Liberación emocional (11)

Para mostrar los temas más frecuentes en la categoría de “pensamientos/ideas” fue creada una nube de palabras (véase la figura 13). Como se puede observar, el tema más frecuente con relación a los pensamientos/ideas que aparecieron durante la dieta es la vocación, mencionada 15 veces. D16, por ejemplo, escribió: “Quiero trabajo que me anime, inspire, que me haga crecer y que me entusiasme”. El segundo tema más importante (n=14) está asociado con las relaciones, de modo que mencionaban los vínculos con la familia, los amigos o relaciones amorosas. D12 menciona: “pensar en [las] relaciones personales”. El tercer tema más frecuente está relacionado con el “futuro” (n=13). D35 escribe: “Planifiqué mi vida los próximos 5 años”.



Fig. 13 Ideas de los participantes en la dieta (fuente: elaboración propia).

La tercera categoría de análisis está basada en las respuestas encontradas a la pregunta: ¿Qué aspectos positivos y negativos evalúa de esta dieta? (véase la tabla 4). Se ha encontrado que el tema más mencionado como aspecto positivo de la dieta es el hecho de estar en la naturaleza (n=22). Como declaró D74: “Estar en la selva es maravilloso”. Los participantes opinaron que la organización del tratamiento en Takiwasi es muy buena (n=18). La declaración de D58 dice: “Como siempre me sentí muy sostenido por el equipo de Takiwasi”. El tercer tema más mencionado como aspecto positivo es que la dieta es un “proceso de curación” (n=15). D30 mencionó: “Siento que sané internamente [mis] viejas heridas.” Para 32 personas fue difícil encontrar algo negativo en el proceso de la dieta. D66 escribe: “No tengo de que quejarme. El problema soy yo”. El otro tema respecto a los aspectos negativos (n=12) está relacionado con las condiciones establecidas por el centro para este tipo de tratamiento. Por ejemplo, algunos desearon tener más ceremonias de ayahuasca o D42 “quizás separar más a los pacientes de los residentes”.

Tab. 4 Aspectos positivos y negativos de la dieta según los participantes (fuente: elaboración propia).

Positivo	Negativo
Contacto con la naturaleza (22)	Nada (32)
Organización (18)	Condiciones (12)
Proceso de curación (15)	
Conociéndose mejor (14)	
Tiempo para ellos mismos (10)	

En la cuarta categoría se analizan las respuestas a la pregunta: ¿Cuál es el balance o las conclusiones que la dieta le deja para su vida? La respuesta más frecuente fue que la dieta es una experiencia positiva (n=21) (véase la tabla 5). “El balance es muy positivo,” afirmó D56. A algunos pacientes la dieta les sirvió como un espacio para el autoconocimiento (n=12). En este sentido, D44 dice: “Me ha ayudado a conocer

aspectos de mí mismo”. Por último, la tercera tasa de frecuencia en esta categoría apareció asociada a la integración de la experiencia de la dieta en la vida cotidiana (n=11) y la importancia de seguir trabajando las dificultades que aparecieron. D13 escribió en el protocolo después de la dieta: “La dieta es un paréntesis lo importante es cómo podré llevar y mantener lo sentido y aprendido este periodo”.

Tab. 5 Los resúmenes/conclusiones de los participantes (fuente: elaboración propia).

Resumen/conclusiones		
Experiencia positiva (21)	Autoconocimiento (12)	Integración a la vida diaria (11)

Finalmente, llegamos a la categoría que construimos para indagar en las potencialidades terapéuticas de la dieta, buscando reconocer en las narrativas de los pacientes los argumentos a los que aluden para explicar el proceso de curación que experimentaron gracias a la dieta (véase la tabla 6). El tema más mencionado en este sentido fue el propio efecto de las plantas (n=36): “Cuando las plantas empiezan a hablarte y enseñarte, se abre ante ti un nuevo mundo, y todo es perfecto” (D25). Con una frecuencia casi idéntica apareció el tema de la naturaleza (n=35) como un aspecto terapéutico manifiesto en la dieta: “Observar, enterarse de que donde hay vida hay cambios y transformaciones y esto gracias a la selva alrededor” (D6). En 24 ocasiones se encontró el tema relacionado con la importancia de tomar un tiempo para sí mismo, relacionado con el hecho de estar solo. Para D56 significó la posibilidad de tomar “una pausa para detenerse de lo cotidiano y pensar en uno mismo”.

Tab. 6 Aspectos terapéuticos de la dieta (fuente: elaboración propia).

Aspectos terapéuticos				
Los efectos de las plantas (36)	Naturaleza (35)	Tomar un tiempo (24)	Descanso (17)	Sueños (10)

DISCUSIÓN

Hay varios estudios que se enfocan en la motivación de tomar ayahuasca entre los extranjeros en Perú y otros países. Por ejemplo, Winkelman (2005) encontró que entre 16 personas originarias de Norteamérica o Europa, las motivaciones más destacadas para experimentar un retiro con ayahuasca eran el desarrollo espiritual, la curación emocional, el desarrollo de la conciencia de sí mismo, el contacto con la naturaleza, Dios y los espíritus. Kavenská y Simonova (2015) también averiguaron que, entre los 77 extranjeros en un retiro de ayahuasca en Perú, las motivaciones más importantes eran el autoconocimiento, el desarrollo espiritual y la relación con uno mismo. En una encuesta por Internet, Wolff y Passie (2018) informan que, entre 40 usuarios de Facebook, las motivaciones más generales fueron la autoexploración, la espiritualidad, la salud física y la búsqueda de sensaciones. En la República Checa, Horák y Verter (2019) informaron que las cuatro razones para participar en un ritual de ayahuasca son la curiosidad, el desarrollo personal, los motivos de espiritualidad o religiosos y la curación. Todos estos estudios se enfocan solamente en la toma de ayahuasca y no en el ámbito de la dieta, a pesar de que las dietas son un muy importantes en los procesos

con ayahuasca, especialmente en el contexto de las prácticas mestizas en Perú (Fotiou 2018; Marcus & Fotiou 2019). En el centro Takiwasi, el ritual de ayahuasca es solo una parte de la dieta. Ocurre al inicio de ésta y no es parte central en el proceso.

En nuestra investigación, hemos encontrado que la motivación más frecuente para realizar una dieta está vinculada con el “desarrollo personal”. La segunda motivación más frecuente es el “desarrollo espiritual”, que aparece igualmente como motivación principal para el uso de ayahuasca (Wolff & Passie, 2018; Horák & Verter, 2019). Encontrar la vocación es el tercer tema más frecuente. Esto nos ha interesado particularmente pues la diversidad de estudios previos sobre la motivación para tomar ayahuasca no menciona la búsqueda de la vocación o propósito en la vida. La cuarta motivación más mencionada es el interés en la MTA. Llevar a cabo una dieta para mejorar la salud psíquica ha sido la quinta motivación más mencionada. Este resultado es consistente con el hecho que las “plantas maestras” utilizadas dentro de la MTA tienen un efecto terapéutico (Jerningan, 2011; Horák, 2013).

Por otro lado, la naturaleza fue percibida como un aspecto terapéutico también, contribuyendo positivamente al proceso de reestructuración personal. Según Metzner (2014), el chamanismo y las “plantas maestras” pueden facilitar la relación espiritual con la naturaleza. En estudios anteriores sobre la motivación de tomar ayahuasca, la conexión con la naturaleza fue un tema importante (Winkelman 2005; Kavenská & Simonová 2015; Tresca 2018). Las dietas podrían ser una oportunidad para acercarse a la naturaleza y entenderla como un ser vivo. De hecho, dado que el propósito mismo de la dieta es cultivar una relación con las plantas, podemos anticipar que el proceso resultará en una mejor conexión con la naturaleza, que aparece vinculada al bienestar mental. Aunque ya han sido investigadas las relaciones entre los psicodélicos clásicos, la conexión con la naturaleza y el bienestar, no se ha tenido en cuenta el proceso de la dieta que a menudo acompaña las ceremonias de ayahuasca (Kettner *et al.*, 2019; Gandy *et al.*, 2020). Entre los europeos que participan en la dieta, Tresca (2018) discute que la dieta es una oportunidad de sentir una conexión más fuerte con la naturaleza o unirse con la naturaleza. En las próximas investigaciones sería interesante profundizar en el tema de los posibles cambios provocados por la dieta en la relación con la naturaleza.

CONCLUSIONES

En este capítulo se ha presentado la dieta como una herramienta terapéutica. La dieta es un proceso cada vez más popular entre los extranjeros que vienen a Perú con interés en las terapias complementarias (Gearin & Labate 2018; Politi *et al.*, 2019). Desde el año 1996 Takiwasi ha recibido a más de 2,000 personas para realizar una dieta (Politi *et al.*, 2019). Por ello, es importante investigar a qué personas les interesan y cuáles son sus motivaciones.

La dieta implica un proceso difícil debido a los efectos de las plantas y el aislamiento. Requiere una fuerte motivación para llevarlo a cabo y poder concluirlo. Como proponen Rosenbaum y Horowitz (1983), el compromiso activo con la voluntad de cambiar es muy importante para tener una psicoterapia exitosa. Consideramos que esta afirmación puede extenderse al proceso de la dieta. Además, la claridad en la motivación para hacer una dieta ayuda a los curanderos y psicoterapeutas en la selección de las plantas que se administrarán durante la dieta.

Es importante tener en cuenta que la dieta es un proceso que no termina cuando la persona regresa del retiro en la selva, sino que continúa durante el periodo denominado “post-dieta”. En este periodo también pueden acontecer muchos cambios. De igual manera, es de suma importancia la integración de las experiencias vividas a la vida cotidiana de la persona.

REFERENCIAS

- Berlowitz, I., Ghasarian, C., Walt, H., Mendive, F., Alvarado, V. & Martin-Soelch, C. 2018. Conceptions and Practices of an Integrative Treatment for Substance Use Disorders Involving Amazonian Medicine: Traditional Healers’ Perspectives. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 40(2): 200–209. <https://doi.org/10.1590/1516-4446-2016-2117>
- Berlowitz, I., Walt, H., Ghasarian, C., Mendive, F. & Martin-Soelch, C. 2019. Short-Term Treatment Effects of a Substance Use Disorder Therapy Involving Traditional Amazonian Medicine. *Journal of Psychoactive Drugs*, 51(4): 323–334. <https://doi.org/10.1080/02791072.2019.1607956>
- Cholewka, C., Friso, F. & Politi, M. 2019. L’usage des diètes en médecine traditionnelle amazonienne: implications pour une nouvelle phytothérapie. *Phytothérapie*, 18(3–4), 169–179. <https://doi.org/10.3166/phyto-2019-0181>
- Elo, S., & Kyngäs, H. 2008. The Qualitative Content Analysis. *Journal of Advanced Nursing*, 62(1): 107–115. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2648.2007.04569.x>
- Fotiou, E. 2018. Plant Use and Shamanic Diets in Contemporary Ayahuasca Shamanism in Peru. In: *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs 2017: 50th Anniversary Symposium*. Synergetic Press
- Fotiou, E. 2019. Technologies of the Body in Contemporary Ayahuasca Shamanism in the Peruvian Amazon: Implications for Future Research. *Human Ecology*, 47(1): 145–151. <https://doi.org/10.1007/s10745-018-0043-6>
- Gandy, S., Forstmann, M., Carthart-Harris, R., Timmermann, C., Luke, D. & Watts, R. 2020. The Potential Synergistic Effects Between Psychedelic Administration and Nature Contact for the Improvement of Mental Health. *Health Psychology*, 7(2): 2055102920978123. <https://doi.org/10.1177/2055102920978123>
- Gearin, A. K. & Labate, B. C. 2018. “La dieta”: The Western Reinvention of Indigenous Amazonian Food Shamanism. In: Labate, B. C. & Cavnar, C. (Eds.). *The Expanding World Ayahuasca Diaspora: Appropriation, Integration, and Legislation*. Routledge.
- Giove, R. 2002. *La liana de los muertos al rescate de la vida*. Takiwasi
- Hagens, B. & Lansky, S. 2012. Personal Report: Significance of Community in an Ayahuasca Jungle Dieta. *Anthropology of Consciousness*, 23(1): 103–109. <https://doi.org/10.1111/j.1556-3537.2012.01059.x>
- Horák, M. 2013. *The House of Song: Rehabilitation of Drug Addicts by the Traditional Indigenous Medicine of The Peruvian Amazon*. Universidad Mendel de Brno. <https://bit.ly/2R7ScgK>
- Horák, M. 2020. *Léčba drogové závislosti v terapeutických komunitách: Případová studie z Peru, Nikaraguy a Česka [Tratamiento de drogadicción en comunidades terapéuticas: Un estudio de caso de Perú, Nicaragua y Chequia]*. Universidad Mendel de Brno. <https://bit.ly/2EZ173H>
- Horák, M. & Verter, N. 2019. *Ayahuasca in the Czech Republic (Extended Version)*. Universidad Mendel de Brno.

- Jauregui, X., Clavo, Z. M., Jovel, E. M. & Pardo-de-Santayana, M. 2011. "Plantas con madre": Plants that Teach and Guide in the Shamanic Initiation Process in the East-Central Peruvian Amazon. *Journal of Ethnopharmacology*, 134(3): 739–752. <https://doi.org/10.1016/j.jep.2011.01.042>
- Jernigan, K. A. 2011. Dietary Restrictions in Healing Among Speakers of Iquito, an Endangered Language of the Peruvian Amazon. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 7(1): 20. <https://doi.org/10.1186/1746-4269-7-20>
- Kavenská, V. 2013. *Tradiční medicína Jižní Ameriky a její využití v psychoterapii [Medicina tradicional de América del Sur y su uso en psicoterapia]*. Universidad Palacký de Olomouc.
- Kavenská, V. & Simonová, H. 2015. Ayahuasca Tourism: Participants in Shamanic Rituals and their Personality Styles, Motivation, Benefits and Risks. *Journal of Psychoactive Drugs*, 47(5): 351–359. <https://doi.org/10.1080/02791072.2015.1094590>
- Kettner, M., Gandy, S., Haijen, E. C. & Carhart-Harris, R. L. (2019). From Egoism to Ecoism: Psychedelics Increase Natural Relatedness in a State-Mediated and Context-Dependent Manner. *Journal of Environmental Research and Public Health*, 16(24): 5147. <https://doi.org/10.3390/ijerph16245147>
- López-Pavillard, S. 2018. *Chamanes, ayahuasca y sanación*. Solana e Hijos.
- Luna, L. E. 1986. *Vegetalismo. Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Almqvist & Wiksell International
- Mabit, J., Campos, J. & Arce, J. 1992. Consideraciones acerca del brebaje ayahuasca y perspectivas terapéuticas. *Revista Peruana de neuro-psiquiatría*, 2: 118–131. <https://doi.org/10.20453/rnp.v55i21281>
- Mabit, J. 2007. Ayahuasca in the Treatment of Addictions. In: Winkelman, M. J. & Roberts, T. B. (Eds.). *Psychedelic Medicine. New Evidence for Hallucinogenic Substances as Treatments*. Volume 2. Praeger Publishers
- Marcus, O. & Fotiou E. 2019. Convergent Therapies in Peru's Amazon: Enriching Mental Wellness through Ayahuasca and Psychotherapy. In: Shepard, R. & Lerman Ginzburg, S. (Eds.). *Gender, Health, and Society in Contemporary Latin America and the Caribbean*. Lexington Books, pp. 117–137.
- Metzner, R. 2014. *Ayahuasca experience: A Sourcebook on the Sacred Vine of Spirits*. Park Street Press.
- Politi, M. 2018. Healing and Knowledge with Amazonian Shamanic Diet. *Chacrana*. <https://chacrana.net/healing-knowledge-amazonian-shamanic-diet/>
- Politi, M., Friso, F. & Mabit, J. 2018. Plant Based Assisted Therapy For the Treatment of Substance Use Disorders – Part 1. The Case of Takiwasi Center and Other Similar Experiences. *Revista Cultura y Droga*, 23(26): 99–126. <https://doi.org/10.17151/culdr.2018.23.26.7>
- Politi, M., Saucedo, G., Rumlerova, T., Marcus, O., Romero, J. T. & Mabit, J. 2019. Medicinal Plants Diet as Emerging Complementary Therapy from the Amazonian Tradition. Data From Centro Takiwasi, a Peruvian Therapeutic Community. *Journal of Medicinal Herbs and Ethnomedicine*, 5: 23–28.
- Rosenbaum, R. L., & Horowitz, M. J. 1983. Motivation for Psychotherapy: A factorial and Conceptual Analysis. *Psychotherapy: Theory, Research & Practise*, 20(3): 346–354. <https://doi.org/10.1037/h0090205>
- Sanz-Biset, J., Campos-de-la-Cruz, J., Epiquién-Rivera, M. A. & Cañigüeral, S. 2009. A First Survey on the Medicinal Plants Of The Chazuta Valley (Peruvian Amazon). *Journal of Ethnopharmacology*, 122(2): 333–362. <https://doi.org/10.1016/j.jep.2008.12.009>

- Sanz-Biset, J. & Cañigueral, S. 2011. Plant Use in the Medicinal Practices Known As “Strict Diets” In Chazuta Valley (Peruvian Amazon). *Journal of Ethnopharmacology*, 137(1): 271–288. <https://doi.org/10.1016/j.jep.2011.05.021>
- Torres, J. R. 2016. *Consejos para el periodo de post retiro/dieta*. Documento inédito.
- Tresca, G. 2018. *Exploring the Use of Amazonian Plant Diets in Europe*. Tesis de maestría no publicada. Universidad de Kent.
- Winkelman, M. J. 2005. Drug Tourism or Spiritual Healing? Ayahuasca Seekers in Amazonia. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2): 209–18. <https://doi.org/10.1080/02791072.2005.10399803>
- Wolff, T. J. & Passie, T. 2018. Motivational Structure of Ayahuasca Drinkers in Social Networks. *Journal of Psychedelic Studies*, 2(2): 89–96. <https://doi.org/10.1556/2054.2018.010>



7 PLANTAS MAESTRAS AMAZÓNICAS EN MODO CONTENCIÓN COMO VEHÍCULO DE ACOMPañAMIENTO EN LOS PROCESOS TERAPÉUTICOS

**URIEL JOSUÉ LÓPEZ LEGARIA¹,
JESÚS M. GONZÁLEZ MARISCAL²,
MIROSLAV HORÁK³**

1 *AUTOR DE CORRESPONDENCIA*, TAKIWASI, CENTRO DE REHABILITACIÓN PARA TOXICÓMANOS Y DE INVESTIGACIÓN DE MEDICINAS TRADICIONALES, PROLONGACIÓN ALERTA 466, TARAPOTO PERÚ, CEL.: +51942148556, E-MAIL: URIEL.LEGARIA@TAKIWASI.COM

2 CONSEJO NACIONAL DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA - BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA, MÉXICO. INSTITUTO DE MEDICINA INTERCULTURAL NIÉRIKA, MÉXICO, CEL.: +525542344688, E-MAIL: KINKUNSE@GMAIL.COM

3 DEPARTAMENTO DE IDIOMAS Y ESTUDIOS CULTURALES, FACULTAD DE DESARROLLO REGIONAL Y ESTUDIOS INTERNACIONALES, UNIVERSIDAD MENDEL DE BRNO, REPÚBLICA CHECA, CEL.: +420727984094, E-MAIL: MIROSLAV.HORAK.UJKS@MENDEL.U.CZ

INTRODUCCIÓN

Las plantas ‘enseñan’ al paciente mediante el estímulo de la función onírica; el surgimiento de insights, flashes con poderosos tintes emocionales; la facilitación y aceleración de los procesos mentales como los asociativos, los mnésicos, los cognitivos. Se genera en términos generales una mayor conexión entre mente y emociones que permite al sujeto ‘centrarse mejor’, y que ‘por sus propiedades enteógenas’ también sirven para darnos una visión introspectiva sobre nosotros mismos, y sobre la vida en general. (Mabit, 2001, p. 4)

Las “plantas maestras” son un conjunto de plantas utilizadas en el contexto de la MTA para la atención a la salud. Su uso forma parte íntegra de los sistemas culturales de los pueblos originarios de la Amazonía y, por tanto, están inmersas en una concepción de la vida, el ser humano, la salud y la enfermedad que contiene diferentes niveles de realidad y dimensiones de existencia. El Centro Takiwasi, proyecto pionero en un modelo de articulación de medicinas de carácter intercultural fundado en 1992, reúne en su tratamiento de los TCS a la MTA con la psicoterapia en el marco de una comunidad terapéutica. Al interior de este tratamiento, se hace uso de recursos vegetales (toma de plantas) en diferentes formas de preparación y de administración. El uso de las “plantas maestras” en “modo contención”, distinto a su uso en “dieta-retiro”, constituye la forma de toma de plantas integrada en la vida cotidiana de la comunidad terapéutica, que permite acompañar, ayudar y enseñar a los usuarios en sus procesos psicológicos y de reflexión terapéutica.⁵²

El término “contención” se refiere a “encerrar o albergar dentro de sí o a reprimir algo; tener una cosa en sí misma o en su interior”, por ejemplo: “el cauce del río se desbordó con las fuertes lluvias, pero se logró contener con la ayuda de todos”. También refiere a la represión de las pasiones o sentimientos humanos, por ejemplo: “quería decirle sus verdades, pero me contuve”. En psicoterapia, se utiliza para caracterizar un proceso en el que se crea un marco de tranquilidad y estimulación de la confianza en el acompañamiento de personas que se encuentran afectadas por una fuerte crisis emocional (Tizón García, 1996).

La contención es una condición y situación que permite elaborar y desarrollar las capacidades de identificación de los propios impulsos, emociones y sentimientos, posibilitando el contraste con el entorno y las experiencias inmediatas de manera que se genere un proceso reflexivo y consciente. La situación de contención permite ordenar y organizar las emociones, sentimientos y pensamientos para poder expresarlos de manera asertiva, coherente y propositiva. Permite asimilar, acomodar e integrar una situación nueva, impactante, estresante o dolorosa.

En este proceso, la presencia de un otro (no necesariamente un psicoterapeuta) brinda contención. Puede ser cualquier persona que tenga una actitud de escucha, por ejemplo, un amigo que atiende a lo que uno dice cuando uno se siente mal para,

⁵² “La dieta-retiro” es parte del protocolo de tratamiento dentro del internamiento residencial. También se utiliza en pacientes ambulatorios que tienen un proceso de psicoterapia acompañado de plantas. Durante el tiempo de la dieta, la persona está aislada en la selva, bajo un determinado régimen alimentario y normas más o menos estrictas de manejo corporal, psíquico y energético.

después de hablar y sin una palabra de su interlocutor, se le abra la posibilidad de sentirse mejor. En ello, es importante el desarrollo de los propios límites y el aprendizaje que permite el ordenamiento y la organización del mundo interior (Martínez, 2015).

Entendido el concepto “contención” de esta manera, el uso de “plantas maestras” en modo contención en el Centro Takiwasi ofrece al usuario la oportunidad de tener un proceso colateral al propio proceso terapéutico, de recuperación de la salud. Las “plantas maestras” ingeridas de esta manera propician la generación de conocimientos y los aprendizajes necesarios para que los pacientes puedan resolver los problemas que componen su enfermedad. Estos procesos acontecen en diferentes niveles, ya que los efectos de dichas plantas producen cambios a nivel psicosomático, afectivo, emocional, espiritual y axiológico,

Es así como la toma de estas “plantas maestras” coadyuva en el tratamiento psicológico, adecuando la administración de unas u otras según el momento y la necesidad del usuario. Ahora bien, el uso de este tipo de plantas en Takiwasi incluye un trabajo energético de integración de este proceso, que acontece en un nivel sumamente delicado, profundo y requiere de ritmos particulares de metabolización, induciendo un cambio perenne en la estructura psíquica de la persona. La dimensión energética y espiritual no está apartada de la toma de plantas, siendo así importante tener en cuenta las disposiciones que se requieren para su utilización.

MÉTODOS

Desde un enfoque etnográfico, se ha recolectado información sobre las “plantas maestras” utilizadas en modo contención a través de la observación participante organizada desde 2017 hasta 2020. Se han realizado entrevistas a cuarenta usuarios, se ha llevado a cabo una revisión exhaustiva de la literatura relacionada con el tema de investigación y se han integrado los conocimientos derivados de la experiencia clínica de dos psicólogos que han trabajado en el centro Takiwasi.

RESULTADOS

A continuación, presentamos las plantas maestras en modo de contención que se emplean en el Centro Takiwasi, describiendo su forma de preparación y propiedades:

- Camalonga (*Strychnus* sp.): semillas preparadas en macerado de agua previa exposición al sol con colorante amarillo vegetal. Equilibra el sistema nervioso, brinda calma y tranquilidad, aumenta la actividad onírica y regula el sueño, además estimula las ganas de trabajar, limpia perturbaciones a nivel energético y espiritual.
- Mucura (*Petiveria alliacea*): se utiliza la raspadura de las raíces. Se macera por un corto tiempo en agua, exprimiendo y colando la mixtura posteriormente. Fortalece el sistema inmunitario, ayuda a dar claridad mental. Según la creencia popular se utiliza como planta de protección contra la brujería y envidias. También se usa en baños de florecimiento. Ayudar a activar la voluntad e iniciativa para hacer los cambios necesarios en la vida, por ello se administra en las primeras semanas del tratamiento. Los curanderos suelen recetar mucura para proteger a alguien contra fuerzas malignas.
- Albahaca (*Ocimum* sp.): se prepara licuando las hojas mezcladas con agua para después filtrar la mezcla. Refresca e ilumina la mente, calma el exceso de mentalización, tranquiliza, pacífica.

- Romero (*Salvia rosmarinus*); preparado a base de hojas licuadas y coladas en agua. Es un tónico cerebral que se utiliza para recobrar la memoria (corporal, afectiva, cognitiva y espiritual). Brinda suavidad y afecto.
- Ajo sacha (*Mansoa standeyi*); se usa la raspadura de las raíces, macerando en agua, para después exprimirla y filtrar la mixtura. Refuerza el sistema inmunitario, la voluntad, la autoestima y la capacidad de decisión. En la zona se considera que es “la planta de la vocación”, pues ayuda a discernir lo que conviene o no en el camino de vida. Tiene efecto antidepresivo y alumbrado la mente.
- Bobinzana (*Calliandra angustifolia*); se realiza una decocción en agua con la corteza del matorral. Tranquiliza, provoca reflexiones, suaviza los sentimientos, favorece el enraizamiento, aumenta la flexibilidad en la comunicación afectiva y frente a los desafíos de la vida personal. Planta que estimula la alegría espiritual y la apertura del corazón. Permite mantener la estabilidad frente a los desbordes emocionales o psicológicos.
- Chiric sanango (*Brunfelsia grandiflora*, véase la figura 14); se emplea la raspadura de las raíces maceradas en agua. Se exprime y cuele la mixtura. Se utiliza contra los reumatismos, la rigidez articular. Aumenta la confianza en sí mismo, elimina los miedos, el frío físico y afectivo, restaura el equilibrio masculino – femenino. Es la planta de la osadía, de la salida del ensimismamiento y de la apertura para ir hacia afuera, hacia los demás, hacia su destino. Flexibiliza a todo nivel.



Fig. 14 Chiric sanango (fuente: archivo de los autores).

- Chuchuwasi (*Maytenus macrocarpa*): es la planta de la fuerza, de la estructura. Endereza, corrige, enseña la rectitud y restituye el justo centro. Tonifica, actúa sobre los temas transgeneracionales, purifica las transmisiones y filiaciones familiares. Sana los problemas del sistema reproductivo (infertilidad, impotencia, etc.). Se prepara en decocción la corteza.
- Coca (*Erythroxylon coca*): brinda balance y equilibrio, estimula la producción onírica. Es un tónico, también calma el dolor físico y emocional, tranquiliza y permite cicatrizar las heridas. Permite centrarse, alinearse en todos los niveles. Se elabora a base de hojas licuadas en agua y posteriormente coladas.
- Uchu sanango (*Brunfelsia grandiflora*): tonifica y según las creencias populariza la voluntad, enseña la rectitud, a corregir los errores y a hacer planes concretos para el futuro. Planta de purificación por excelencia que ayuda a eliminar los pensamientos y sentimientos negativos, las malas energías y fuerzas espirituales. Se raspan las raíces, se macera en agua, exprime y cuele.
- Ushpawasha sanango (*Rauwolfia* sp., véase la figura 15): favorece la expresión y metabolización de recuerdos de importancia afectiva, la catarsis y el balance emocional. Es llamada “la planta de la memoria del corazón”. Se utiliza la hoja y se cuece en agua por varias horas.

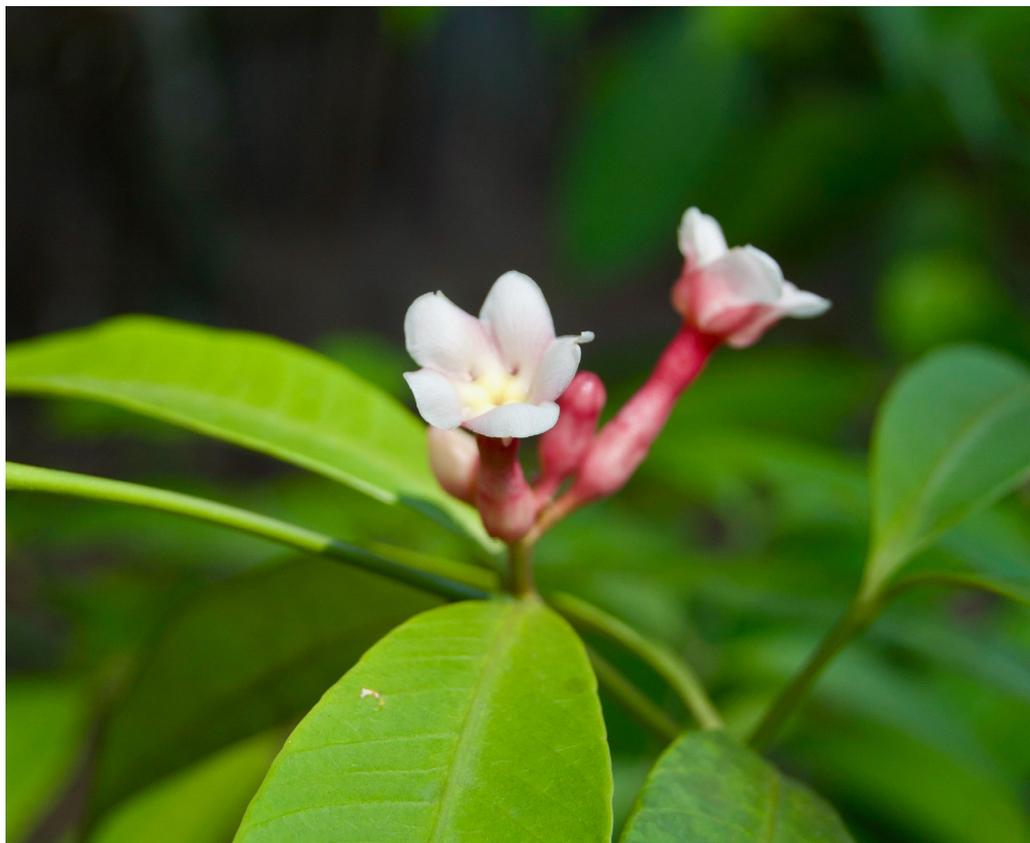


Fig. 15 Ushpawasha sanango (fuente: archivo de los autores).

- Palos: conjunto de distintas cortezas de árboles medicinales y “maestros”. Chuchuwasi, bolaquiuro (*Potueria ucuqui*), bobinzana, quilluhuiqui (*Reedhia acuminata*), cocobolo (*Schinopsis peruana*), came renaco (*Ficus ypsilophlebia*), acero huasca (*Paullinia* sp.) y bachufa (*Cordia alliodora*). El preparado resultante de estructura, fortaleza y defensa a nivel físico, mental y espiritual. Aumenta la voluntad, la confianza en uno mismo y en tomar postura ante la vida. Brinda “fuerza masculina”, da “verticalidad”, “enraizamiento” y sentido de vida (Horák, 2020). Se preparan en decocción las cortezas.

La figura 16 señala la cantidad de tomas de las plantas de contención por los pacientes internos y ambulatorios del Centro Takiwasi (n=1,377) en los años 2017–2020. La información ha sido obtenida de la base de datos del Proyecto Plus, sistema digital de información clínica del Centro Takiwasi.

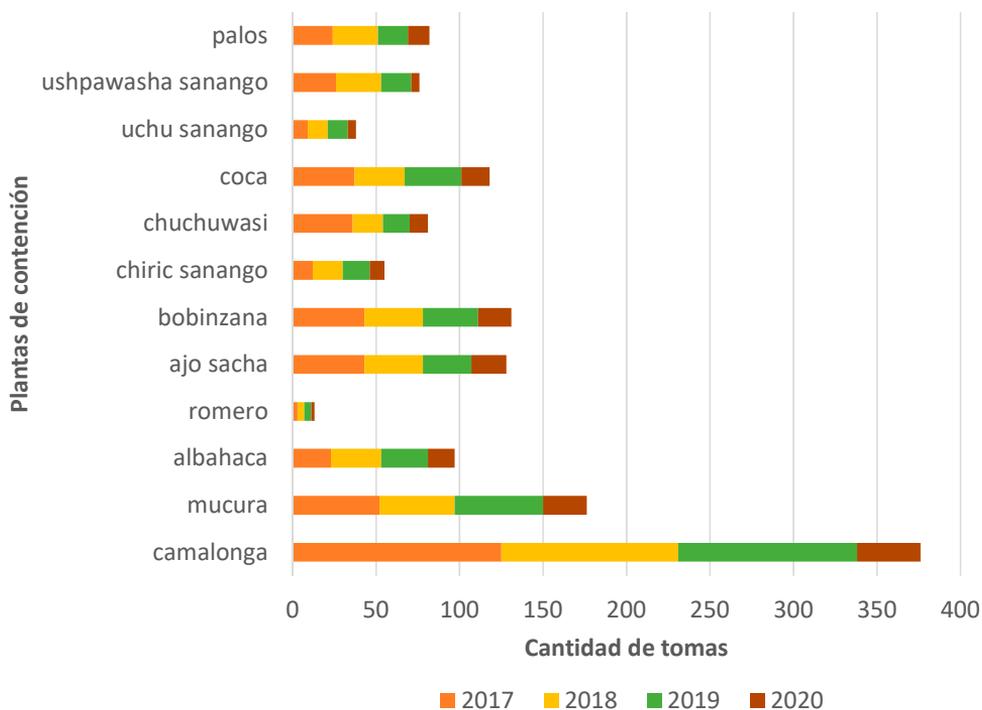


Fig. 16 Cantidad de tomas de las plantas de contención en los años 2017–2020 (fuente: propia elaboración).

Preparación y formas de uso

Como se ha descrito, la preparación de cada planta maestra es diferente. Dependiendo de la parte que se use (corteza, hoja, semilla o raspadura de la raíz) se realiza una decocción, un macerado o se licua para después filtrar. Los diferentes modos de elaboración han sido adquiridos a través de la enseñanza de los diferentes curanderos, maestros vegetalistas, que han compartido sus conocimientos a lo largo de la historia

del Centro. Puede ser una preparación en agua por cocción aplicando fuego hasta lograr un concentrado (como los palos, el chuchuwasi, la ushpawasha sanango, la bobinzana); o puede ser una preparación en “fresco” de distintas partes de la planta, ya sean trituradas, raspadas, molidas o chancadas, igualmente incorporadas en agua (como la coca, albahaca y romero, cuyas hojas se usan trituradas; la mucura y el ajo sacha, cuyas raíces son raspadas y chancadas). Por otro lado, encontramos mezclas de plantas que, combinadas, potencian los efectos de las mismas (palos) y plantas que requieren de un uso exclusivo (uchu sanango).

La duración de la toma de las plantas de contención es entre 5 y 10 días. Generalmente, pero dependiendo de la planta, son tomadas en una dosis de 250 ml. De manera práctica o rudimentaria, se usa un vaso pequeño que se llena casi hasta el borde. En el caso de plantas fuertes como el chiric sanango y el uchu sanango, empíricamente, se usa la medida de los dedos, índice y medio, colocados juntos y de manera horizontal en relación al vaso pequeño, alineándolos con la base y sirviendo la planta de contención hasta donde el borde del dedo índice indica.

Generalmente se toma una dosis de la planta de contención por las noches para aprovechar la influencia que tiene sobre la actividad onírica. Sin embargo, hay plantas (como la coca y el ajo sacha) que, por sus efectos, es mejor tomarlas por las mañanas, para no perturbar el sueño y, por ende, el ritmo de vida normal del usuario. Las preparaciones están señaladas en la figura 17.



Fig. 17 Preparaciones de las plantas de contención (fuente: elaboración propia).

Restricciones y efectos adversos

Durante la toma de las plantas de contención y hasta tres días después de la última ingesta es necesario guardar estas restricciones:

- No tomar plantas maestras con otros curanderos ajenos a Takiwasi.
- No consumir drogas y/o sustancias psicoactivas.
- No tener relaciones sexuales, ningún tipo de contacto erótico, tampoco autoerotismo (masturbación).
- Suprimir la ingesta de alcohol.
- Eliminar de la dieta todos los picantes y condimentos fuertes e industriales.
- Evitar el consumo de grasas animales y frituras.
- No consumir carne de cerdo, ni derivados.
- Evitar los perfumes, productos de aseo personal y de limpieza doméstica.

DISCUSIÓN

Es importante considerar las restricciones arriba mencionadas. De acuerdo con los conocimientos empíricos de la MTA, la ingestión de “plantas maestras” requiere de cuidados en la alimentación y el comportamiento habitual. Durante este tiempo hay una relación de enseñanza-aprendizaje a nivel sutil y activo, y cuando este proceso se ve interferido, se producen “errores” y “torceduras” en la dieta, que coloquialmente se denominan como “cruzaderas” (Horák, 2013).

Una “cruzadera” es la consecuencia de malograr la dieta –voluntaria o involuntariamente–, y tiene efectos fisiológicos manifestándose en dolores de cabeza, diarrea, desorientación, mareos, vértigos, zumbidos en los oídos, dolores generales en el cuerpo, dificultad para dormir o mucha pesadez para despertar y activarse en el día. A nivel psicoafectivo, puede generar confusión, ansiedad y/o depresión, pensamientos obsesivos, irritabilidad, cólera desbordada, entre muchas otras posibilidades. A nivel energético-espiritual, pueden manifestarse pesadillas, perturbaciones en la percepción sensorial, asedio de malas energías, pensamientos obsesivos negativos.

Es importante destacar que la “cruzadera” debe corregirse de inmediato ya que, si se mantiene de manera consciente o inconsciente, las enseñanzas de las “plantas maestras” reforzarán los aspectos negativos del usuario (los aspectos de la “sombra”), incluso incrementando aquellos que se ha querido cambiar, empeorando su condición, hasta retrocediendo más allá de donde se comenzó.

La corrección de una “cruzadera” –“enderezar la dieta”–, será hecha por un curandero, quien está habilitado para ello, haciendo uso del tabaco-mapacho y corteza de canela masticada para soplar sobre ciertos puntos energéticos del cuerpo del usuario, baños de plantas y/o perfumes, ayunos, la reparación con la planta de contención que el usuario estaba tomando, o las indicaciones de los medios de los que el curandero disponga. De esta manera, se asegura que las enseñanzas de las “plantas maestras” sean las adecuadas y sanas para el usuario, manifestándose en efectos positivos evidentes en el mediano y largo plazo, tanto para quien toma plantas de contención, como para sus redes relacionales.

CONCLUSIONES

El Centro Takiwasi ha sido un proyecto pionero en la incorporación e integración de la MTA a la medicina y psicoterapia convencional en el trabajo con personas con TCS.

De igual manera, los procesos de toma de plantas maestras ofrecidos al público en general tienen la particularidad de brindar un acompañamiento médico y psicológico profesional. Este formato de integración también ha permitido que este centro cuente con una recopilación clínica y experiencial de los residentes y usuarios de dietas, llegando a una excelente comprensión y manejo del efecto e impacto que tienen las “plantas maestras” a nivel físico, psicológico, afectivo y espiritual. De esta manera, las prescripciones se realizan en un diálogo minucioso con las situaciones particulares y características de cada persona, siendo muy certeros en las interacciones concretas con las diferentes plantas. Cabe resaltar que los descubrimientos incluidos en este capítulo todavía no están registrados de manera explícita en ninguna publicación científica, ya que los pueblos indígenas que utilizan las “plantas maestras” están más enfocados en el bienestar físico y las situaciones prácticas, de acuerdo con su matriz cultural. La aplicación de estas plantas en tratamientos psicológicos es un terreno amplio aún por explorar en muchos otros sentidos.

El modo contención en la toma de “plantas maestras” es una forma eficaz de recibir sus propiedades terapéuticas si se hace bajo los marcos normativos tradicionales, llegando a generar en la persona cambios estructurales de forma perenne. No encontramos los mismos resultados y puede llegar a ser peligroso si se utilizan fuera de este contexto y si no se respetan las reglas (dosis, dieta, cuidados, etc.). Este abanico de plantas de la MTA opera como una especie de “asistentes psicoterapéuticos específicos” para el trabajo de rehabilitación, interviniendo simultáneamente a nivel físico, intelectual, emocional y espiritual. Sus propiedades se manifiestan de forma significativa en la psique de las personas en las condiciones adecuadas, siendo un gran aporte en el tratamiento de los TCS y el desarrollo humano.

REFERENCIAS

- Horák, M. 2013. *The House of Song: Rehabilitation of Drug Addicts by the Traditional Indigenous Medicine of The Peruvian Amazon*. Universidad Mendel de Brno.
<https://bit.ly/2R7ScgK>
- Horák, M. 2020. Plantas utilizadas en el tratamiento de drogadicción en el Centro Takiwasi. En: Horák, M., Alchazidu, A., Ugalde, C. & Ullauri Donoso, N. (Eds.). *Amazonía unida: 2^{da} parte*. Universidad Mendel de Brno. <http://bit.ly/unida-au2>
- Mabit, J. 2001. Uso ritualizado de plantas psicoactivas de la Amazonía en el tratamiento de toxicómanos: 7 años de experiencias en el Centro Takiwasi [ponencia]. En: *Conferencia Científica Internacional del ISAM “Addictions 2000+1, Challenges and Opportunities for a new Millenium”*. International Society of Addiction Medicine (ISAM), Israel.
<https://bit.ly/320artW>
- Martínez, Y. A. 2015. *Terapia Existencial*. Círculo de Estudios en Psicoterapia Existencial.
- Tizón García, J. L. 1996. *Componentes psicológicos de la practica medica: una perspectiva desde la atención primaria*. Bibliaria.
- Torres, J. 1998. Acerca de la Planta Maestra: Vehículo de Introspección. En: *Memorias del Segundo Foro Internacional Sobre Espiritualidad Indígena*. Takiwasi, pp. 58–62.
<https://takiwasi.com/es/plantas-maestras.php>



8 CONCEPCIÓN DE LA SALUD MENTAL DESDE LAS PERSPECTIVAS DE LAS POBLACIONES TRADICIONALES AMAZÓNICAS DEL ECUADOR

**CRISTINA POLETH GUERRERO ALVARADO¹,
JUAN SEBASTIÁN HERRERA PUENTE²**

1 *AUTORA DE CORRESPONDENCIA*, FACULTAD DE FILOSOFÍA, LETRAS Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN, UNIVERSIDAD DEL AZUAY, CUENCA - ECUADOR, E-MAIL: CRISGUERRERO.095@GMAIL.COM

2 FACULTAD DE FILOSOFÍA, LETRAS Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN, UNIVERSIDAD DEL AZUAY, CUENCA - ECUADOR

INTRODUCCIÓN

El paradigma de la salud

La Organización Mundial de la Salud (OMS, 1978) define a la misma como “un estado de completo bienestar físico, mental y social y no simplemente la ausencia de enfermedad o dolencia” (p.1). Esta misma organización, en 2018, refiere que la salud mental se encuentra ligada al componente anterior de bienestar, enfatizando que en este estado la persona:

Realiza sus capacidades, es capaz de hacer frente al estrés normal de la vida, de trabajar de forma productiva y de contribuir a su comunidad. En este sentido positivo, la salud mental es el fundamento del bienestar individual y del funcionamiento eficaz de la comunidad. (p. 1)

Sin embargo, esta definición resulta insuficiente, puesto que se asocia al bienestar con la palabra “completo”, que, según Huber *et al.* (2011), podría contribuir a la medicalización y a la industria de tecnología médica, declarando que quienes padecen alguna discapacidad o enfermedad crónica, no siempre poseen la capacidad humana para afrontar de manera independiente los desafíos emocionales, sociales y físicos y desempeñar la vida con una sensación de satisfacción, a pesar de su condición.

Por otro lado, si se considera la cosmovisión de la salud conceptualizada desde la mayoría de los pueblos indígenas, ésta es una consecuencia de las relaciones armónicas del ser humano consigo mismo, con la comunidad, la naturaleza y la familia (Organización Panamericana de la Salud, 2008). En tal virtud, es importante tener en cuenta esta perspectiva, ya que, por ejemplo, la palabra “salud” en kichwa no tiene traducción, debido a que los indígenas de los Andes la comprenden como un “bienestar integral junto al todo” a diferencia del Occidente, la salud y enfermedad no son vistos como opuestos, como una dualidad, sino como partes de un mismo continuo (López-Cevallos & Chi, 2010).

Es por esto, que el concepto de la salud intercultural es una práctica en la salud y sus cuidados, que articulan a la medicina occidental e indígena, considerándolas como un complementario a través de la equidad, reconocimiento del conocimiento, disposición para interactuar, respeto mutuo y flexibilidad para el cambio como efecto de las interacciones (Mignone *et al.*, 2007).

Medicina tradicional o indígena

La medicina tradicional puede ser confundida con la medicina alternativa o complementaria, aún así, debe tenerse en cuenta que esta última no forma parte, ni de la tradición del país, ni de su sistema sanitario (OMS, 2020). Es por ello, que la medicina tradicional se debe definir como:

Todo el conjunto de conocimientos, aptitudes y prácticas basadas en teorías, creencias y experiencias indígenas de las diferentes culturas, sean o no explicables, usadas para el mantenimiento de la salud, así como para la prevención, el diagnóstico, la mejora o el tratamiento de enfermedades físicas o mentales. (OMS, 2020, p.1)

Por su parte, la medicina indígena presenta un modelo empírico que opera desde una perspectiva integradora del mundo con su realidad cultural, física y social (Vallejo, 2006). Dado que se sustenta en su propia cosmología y cosmogonía, desde este marco epistemológico no podría ser cuestionada por la medicina occidental, y al hacerlo, se orientaría a esquematizaciones y reduccionismos (García & Patiño, 1993). Es así, que Breilh (2003), pionero de la epistemología crítica, propone una recuperación ética e invita a reflexionar o actuar a favor de una bioética, que, además de precautelar los procesos individuales, tome en cuenta la etnicidad, los derechos de los colectivos y los procesos sociales. Esto respondería a la gran demanda de todo el mundo hacia la curación tradicional o curación por fe, pues se la emplea como una práctica común (Nortje *et al.*, 2016). Ahora bien, según Burns y Tomita (2015) esta demanda se incrementa en países con recursos bajos. Para otros, en cambio, es una práctica milenaria profundamente instituida, como en el caso de la India (Sarkar & Seshadri, 2015).

Es así, que la Asociación Americana de Psiquiatría (2014) expone dentro de la “Formulación Cultural” que los “Conceptos Culturales de Malestar” hacen referencia a las formas en las que los colectivos culturales experimentan los problemas de comportamiento, pensamiento y emociones. De manera análoga, en la Clasificación Internacional de las Enfermedades, décima revisión (CIE-10), la OMS (1992) nombra a estos padecimientos como Trastornos Específicos de Determinadas Culturas.

Estas prácticas ancestrales (como por ejemplo la sanación tradicional), ejercen una gran influencia en la esfera psicológica, actuando efectivamente a través de una reestructuración cognitiva, catarsis, cambio en estructuras familiares, fomento de la identidad, cohesión social y reestructuración de la comunidad; según los autores, no menos de 32 estudios sustentaron la eficacia de los tratamientos tradicionales para trastornos mentales comunes como la depresión, somatización, ansiedad y los problemas sociales e interpersonales, puesto que, podrían ser tan eficaces como los tratamientos psiquiátricos (Nortje *et al.*, 2016).

Ahora bien, existen varios factores de la medicina indígena que pueden ejercer un impacto en la esfera psicológica, entre estos se encuentran: el sanador, el cual, a través de la empatía y apoyo podría provocar un resultado igual al placebo (Sidky, 2010), además, recrea una amplia cosmología, donde crea y transmuta un sistema de significados orientados a explicar procesos mentales, físicos y sufrimiento social, además de manipular los símbolos inconscientes del yo y del cuerpo (Craig *et al.*, 2010) y finalmente, promueve el apoyo social, puesto que, posibilita la exoneración de enfermedades estigmatizantes (Skultans, 1988).

Por otro lado, a través de la narrativa, la persona se desactiva, despersonaliza, desahoga y reinterpreta eventos desafortunados reintegrando su angustia dentro de un universo mítico importante (Desjarlais, 1992). De igual manera, la atención y escucha, posee una eficacia terapéutica que obra como una de las principales colaboradoras en virtud del apego del paciente a la terapia (Eroza & Carrasco, 2019). El ritual, por su parte, podría ser funcional en varios ámbitos; por ej. al cambiar las estructuras familiares, restaurar la cohesión social, comunitaria e identitaria (Nortje *et al.*, 2016).

El mito, la leyenda, los arquetipos y la religión, que también son factores importantes, se han explicado por Jung (1970) en su obra *El Inconsciente Colectivo*, donde expone que los arquetipos se pueden expresar a través de doctrinas tribales primitivas, como el mito y la leyenda. En cambio, en las manifestaciones mucho más

individuales, se presentan en visiones y sueños. Para Jung, los ritos primitivos, fueron diques que previnieron de los peligros del inconsciente y que más tarde sirvieron como base de la Iglesia, pues, las religiones predominantes aprisionan los antiguos saberes, sin embargo, los manifiestan a través de majestuosas imágenes, escritos y templos sagrados (Jung, 1970).

MÉTODOS

La presente revisión bibliográfica es de tipo retrospectivo, se revisaron artículos científicos publicados en los últimos 10 años, a fin de indagar cómo se concibe la salud mental desde las perspectivas de las poblaciones tradicionales amazónicas del Ecuador, para ello, fue necesaria la búsqueda e identificación de artículos asociados a esta temática, posteriormente se realizó un análisis del contenido de los mismos y se sintetizó la información, a fin de obtener las respectivas conclusiones. En cuanto al material bibliográfico, se empleó las siguientes bases de datos como fuente de investigación primaria: Scopus, Scielo, PubMed y buscadores académicos como Google Scholar. Además, se recurrió a páginas web y textos para complementar la información obtenida. Las palabras clave fueron “enfermedad mental”, “curandero”, “medicina indígena”, “medicina tradicional”, “salud intercultural” “salud mental”. Para mejorar la efectividad de la revisión, se seleccionaron artículos que aborden la salud mental desde una perspectiva de las poblaciones tradicionales del Ecuador. Con base en esta metodología, se encontraron varios artículos, sin embargo, a penas 6 documentos se relacionaron con la temática específica.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

La realidad del Ecuador en torno a la salud intercultural

Es sustancial por todo cuanto encierra a lo social y cultural, entender el significado que se le puede dar a los padecimientos y sus determinadas respuestas en un marco de perspectivas culturales (Eroza & Carrasco, 2019). Es por eso, que al realizar un análisis integral, debería plantearse desde la contextualización sociocultural y la cosmovisión de cada población (Herrera & Lobo, 1998).

Según el Ministerio Coordinador de Patrimonio del Ecuador (2011), este país se caracteriza por una amplia diversidad lingüística y étnica; puesto que, en él prevalecen 14 nacionalidades y 18 pueblos. Esta multiculturalidad del Ecuador es una de las varias razones por las que la medicina tradicional es un pilar fundamental en el sistema de salud (Bautista *et al.*, 2020). En el 2008, se estableció una nueva constitución basada en la filosofía del concepto kichwa, *Sumak Kawsay*, que significa buen vivir. Hermida (2011) y Montaluisa (2012) mencionan que esta reforma incluyó un sistema de salud intercultural, donde su principal objetivo fue consolidarla y fortalecerla a través de la inclusión de la medicina alternativa y ancestral al sistema de salud.

Nacionalidad waorani

Los waorani habitan en las provincias amazónicas de Pastaza, Orellana y Napo en Ecuador; para ellos, existen tres categorías de seres que coexisten en el mundo: *owonka*, *oinga* y *waoka* (espíritu, animal y persona) (Paniagua, 2020). Según Chacón (2012) los waorani buscan la felicidad a través del equilibrio, por ello al generarse desequilibrios en esta tríada, se provoca guerra y rivalidad; por ejemplo,

la acumulación de riqueza en una sola persona es mal vista por la comunidad, los waorani buscan reestablecer esta armonía, a través de un especialista en hacer maleficios conocido como “idon” *chamán*. En esta sociedad, la brujería es vista como el uso nocivo de poderes en contra de las personas, si un waorani muere por esta causa, la familia le declara la guerra al autor de este acto. El maleficio se despliega en un contexto psicosocial, el *chamán* es quien asume la responsabilidad como causante de desequilibrio, debido a que, ingiere el “*mii*” o veneno y provoca energía negativa en la víctima.

En la nacionalidad waorani el *pikenani* (anciano sabio) que posee el poder de pronosticar y curar enfermedades es quien está a cargo del ritual de curación; para esto, usa plantas medicinales como: verbena, corteza de *pankabo*, “*uña de gato*”, etc. Esta persona ha obtenido el poder por medio de dos formas: la anciana/o le transmitió su poder en la adolescencia, dándole de beber y soplándole medicamentos tradicionales; o, este le sopló y curó con el objetivo de que en su madurez sea igual a quienes hacen curaciones, es en ese momento donde entra el poder del anciano/a en la persona. Este poder no se manifiesta rápidamente, más bien se presenta en el desarrollo de vida, al ser adulto o anciano/a. Por otro lado, si la persona va a la selva y se encuentra con un “tigre” conversa y lo recibe, llega a casa cansada, y a través del espíritu del tigre, comenta a su familia lo que sucedió y sucederá en el territorio (Álvarez, 2012).

Un aspecto ligado a este suceso es que en los waorani se presenta una emoción llamada *pïi*, traducida por los occidentales como enojo o ira, que suele aparecer posterior al asesinato o muerte de un familiar (Paniagua, 2020). Para los waorani, esta es una experiencia interna que puede presentar cualquier persona de la comunidad, de igual manera, espíritus y animales; sin embargo, la expresión externa de *pïi inte*, es incontrolable, extrema y única entre los varones. Según su cosmovisión, las personas invadidas por el *pïi* se convierten en “tigres”, viéndose incapaces de coger sus lanzas para matar (Rival, 1994). Según Paniagua (2020) es importante recalcar que desde la perspectiva occidental es difícil determinar si las sensaciones internas de los waorani son las mismas que presentan los occidentales o incluso, otras poblaciones indígenas amazónicas; aún así, se seguirán manifestando como un hecho particularmente cultural y propio.

Nacionalidad shuar

La nacionalidad shuar tiene presencia entre los dos estados: Ecuador y Perú. En el primero de los países se encuentra ubicada en las provincias de Morona Santiago, Pastaza y Zamora Chinchipe, existiendo otros asentamientos en Sucumbíos y Orellana en la Amazonía y, en la Región Litoral, en Guayas y Esmeraldas (CONAIE, 2014), según Cabanilla (2015) el *chamán*, en su lengua es llamado *Uwisihin* (hombre sabio) y se considera una persona con poderes y el propósito de sanar enfermedades para las cuales no hay medicina. El nuevo *chamán* es elegido de entre los miembros de la comunidad, y considerando, que se somete a un entrenamiento fuerte para desarrollar sus habilidades, es elegido por otro *chamán*.

Este al entrar en trance, por medio del *natem*, el *Uwisihin* puede ver qué enfermedad posee el individuo. El *natem* es una preparación más conocida como ayahuasca. Cuando *Uwisihin* mira que no puede contra aquella enfermedad, envía a la persona donde un *chamán* más conocedor del padecimiento, es por eso, que los chamanes

son mayormente reconocidos como seres buenos, sin embargo, se menciona que hay otros que hacen mal, enviando a sus *tsentsak* a enfermar a otros.

En este caso, la curación se realizará absorbiendo, sacando el *tsentsak* y regresándosela al sanador. El chamán se diferencia del curandero, por ser conocedor del uso, propiedades y procesos terapéuticos de las plantas, pero cura y diagnostica al recurrir a una experiencia extática, es decir, se encuentra en éxtasis, como consecuencia, entra en contacto con potencias o fuerzas espirituales (Schobinger, 1997). Algunos chamanes mencionan que los poderes que tienen los han recibido del *Arutam tsunki*. La palabra *tsunki* significa gente del río, según sus creencias, este ser navega en una gran boa recogiendo a niños, ancianos y mujeres para llevarlos a donde él vive, a través de los sueños con la finalidad de transmitirles un mensaje (Mukuink & Tukup, 1997).

Los poderes del chamán shuar se explican en tres tipos de *tsentsaks*:

- Los nombrados como *tunchi*, espíritus que ayudan al chamán en su labor.
- Los propiamente denominados *tsentsak*, curan o producen enfermedades a través de otro espíritu de su misma especie.
- Los calificados como *pasuk*, espíritus guardianes que defienden al chamán.

Es así, que el chamán atraviesa un gran proceso para poseer más *tsentsak*, ya que no todos tienen una misma función, por ejemplo, existe el *tsentsak* alacrán, mono chorongó, lombriz, lagartija, boa, pez, hormiga, entre otros. Al poseer mayor cantidad de estos, él se vuelve más poderoso y sus curaciones son mucho más efectivas. Ahora bien, cuando el chamán ingiere el *natem*, canta y se acuesta hasta que se siente mareado, es decir está en el estado en el cual se comunica con los espíritus, y al llegar el trance usa otras plantas como abanicos para ahuyentar del cuerpo del enfermo su malestar (los malos espíritus) mientras tanto, continúa cantando. Al sentir que ha culminado el primer paso, come un trozo de tabaco y pregunta al afectado el posicionamiento de su dolor para absorber los espíritus malos, *tsentsak*, y sanarlo. En algunas ocasiones será necesario usar refuerzos o enviar al paciente un chamán con *tsentsak* más fuerte (Mukuink & Tukup, 1997).

Contraste entre poblaciones kichwa, shuar y mestizas en las regiones de Saraguro, Yacuambi y Cuenca

Los investigadores Bautista *et al.* (2020) realizaron un estudio observacional cualitativo en las regiones de Saraguro, Yacuambi y Cuenca, mediante entrevistas a diferentes tipos de curanderos reconocidos por las comunidades, con preguntas enfocadas en la comprensión de los curanderos acerca del proceso de salud y enfermedad, sus prácticas de diagnóstico y tratamiento, así como, sus recursos y opiniones sobre las políticas de salud pública. El método fenomenológico buscó comprender y describir hechos comunes en las experiencias de las personas. Según las creencias de los pueblos andinos, el humano se compone por cuatro cuerpos interconectados: mental, físico, espiritual y emocional; a través del dar y recibir, estos cuerpos permanecen equilibrados, en armonía tanto entre sí, como con la naturaleza.

Por tanto, la salud es vista como: equilibrio, que involucra un ambiente en aspecto micro, que es el individuo mismo, y en macro, como referente a la naturaleza y comunidad en la que se desenvuelve, la cual debe permanecer en armonía en conjunto con los cuatro cuerpos mencionados. Así, el equilibrio se encuentra en un flujo continuo de

constante movimiento con altibajos, sin embargo, cuando las personas se encuentran en este estado, se rodean de energía positiva y evitan las enfermedades, en modo que la energía es vista como un poder que fluye. Las enfermedades y dolencias podrían ocasionarse por la mala energía que se pasa de una persona a otra o son promovidas por pensamientos negativos y chismes, atrayendo dolores y contribuyendo a la mala salud.

Según Bautista *et al.* (2020) existen varios aspectos importantes de la salud, como:

- La tranquilidad con uno mismo, y con la comunidad y familia, a esto se le incluye el compartir, la capacidad curativa de transmitir amor, serenidad y paciencia a los pacientes.
- La voluntad individual, entendida como la decisión de las personas que se predisponen a tener un buen estado de salud, en efecto mantendrán un estado de bienestar generando una autoestima fortalecida y basada en la convicción en sí mismas.
- Una buena dieta, se considera un aspecto importante, puesto que los alimentos se enmarcan en la ingestión procedente de la recolección y cultivo, en relación con la *Pachamama*. Dando importancia al agradecer y bendecir la comida, evitando los alimentos cuyo origen proceda de la industria alimenticia convencional se afirma **que** que, no se debe comer ni cocinar con mala energía, ni molestias con el fin de procurar mantener una buena dieta para prevenir enfermedades o dolencias particulares.
- El regalo o bendición de Dios, que se les brinda a los seres humanos para que puedan entregarse a los demás, incluyéndole a la naturaleza, a la Madre Tierra quien ofrece todo lo necesario para sentir armonía y autoencuentro. Se considera a Dios como una fuerza capaz de mantener la salud y prevenir enfermedades, por ello, cuando se presenta la enfermedad se acepta, entendiendo que Dios la ha enviado por algún motivo. Varios curanderos consideran que su capacidad de curar procede directamente de Dios, otros se enfocan en “el don”. La fe y las creencias son importantes puesto que mantienen la fortaleza en las personas para evitar enfermedades y para lidiar con la mala energía.
- La asociación para la resolución de conflictos, la capacidad productiva y de afrontamiento o superación de problemas, debido a que la enfermedad priva del placer o satisfacción al hacer cosas útiles, es por ello que se vincula con la percepción subjetiva de incapacidad. Estar sano, es relevante según la contribución a través de la productividad y el trabajo, esto a su vez tiene repercusiones para la comunidad.

CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

En el presente estudio, fue necesario precisar ciertas definiciones que encausen la temática abordada. Por lo tanto, se pudo obtener que, previo a los sistemas formales de atención o según criterios de algunos autores, la medicina tradicional, también ha sido denominada como “medicina indígena” o “medicina ancestral”, sin embargo, se la diferencia sustancialmente de la “medicina alternativa” o “medicina complementaria”, dado que estas últimas, no forman parte de la tradición, ni del sistema propio de la comunidad.

De forma análoga, si bien algunas poblaciones han logrado sustentar por medio de su propia conceptualización las terminologías “salud” o “enfermedad”, en muchos

casos el aspecto “mental” y sus distintas dimensiones son inexistentes; aun así, ciertas poblaciones han demarcado desde su propia cultura y sistema de creencias términos que, de alguna forma, se podrían asociar con un daño o enfermedad en este aspecto, así, algunos términos como “enfermedad espiritual”, “enfermedad del alma” o “mala energía” podrían suponer un gran acercamiento a un abordaje de la enfermedad mental, sin embargo, tanto la denominación, como su significado varía de acuerdo a la población que lo sustenten. A pesar de la ambigüedad señalada, se logró enfatizar en problemáticas asociadas a alteraciones emocionales, conductuales, de las sensaciones y percepciones para un mejor acercamiento a los problemas psicológicos.

Por lo tanto, considerar la cosmovisión, es decir, cómo las distintas poblaciones conciben al mundo y a sí mismas en relación con este, ha sido un elemento esencial para lograr un real acercamiento hacia las percepciones, concepciones y prácticas tradicionales de sanación. Es importante entender que la religión, magia y ciencia, en algún momento ocuparon un mismo plano, sin embargo, tiempo después se fragmentaron como formas distintas de explicar varios fenómenos, entre estos, la enfermedad; es por eso que, para algunos autores, las poblaciones ancestrales conciben el mundo desde un enfoque holístico con dimensiones naturales y sobrenaturales que incidirán en el ser humano.

Sin embargo, al profundizar en este ámbito, los ejes conceptuales comunes en varias cosmovisiones poseen este enfoque holístico porque se basan en la armonía, equilibrio, interconexión e integralidad con el “todo”. Con base en esto, se infiere que el entorno, es decir, el “todo” que incluye y rodea al ser humano se compone de varias dimensiones que se interrelacionan constantemente. Estas, podrían delimitarse como: una dimensión social, que involucra la relación con la familia, la comunidad y el cumplimiento de sus normas, valores y tradiciones; una dimensión natural, compuesta por animales, plantas, minerales, además de elementos y fenómenos naturales, y finalmente la dimensión espiritual, donde se presenta el aspecto energético, considerado también como sobrenatural o animista, así como los anteriores, este también convive e incide en todos los seres existentes.

Se concluye que la percepción de salud y enfermedad es influida directamente por esta forma de ver el mundo. Es por eso que, la salud se obtendrá a partir de que el ser humano consiga mantener la armonía y equilibrio consigo mismo y con el entorno. Como consecuencia, la enfermedad se concibe como una alteración o desequilibrio en relación con las distintas dimensiones ya mencionadas, de modo que, sus causas podrían ser descritas como mágicas, espirituales, sobrenaturales, naturales o directamente por provocación de otras personas a través de conflictos, envidias y otras problemáticas; estas alteraciones no solo podrían ocasionar grandes cambios emocionales y conductuales sino también, trastornos orgánicos.

El modelo de sanación tradicional claramente dependerá de la cosmogonía y cosmovisión de un determinado pueblo, sin embargo, es importante recalcar que cada modelo abordado se sustenta en su sistema de salud, formulando su propia etiología, anámnesis, evaluaciones y herramientas de diagnóstico, pronóstico, tratamiento e incluso diagnóstico diferencial. El diagnóstico generalmente se realiza a través de la observación, conversación o por medio de elementos de la naturaleza como animales, plantas o rituales. Por su parte, el tratamiento tendrá el objetivo de devolver la

armonía o equilibrio a través de varias recomendaciones que los médicos tradicionales realizarán a sus pacientes.

Los sanadores tradicionales pueden cumplir con varias funciones dentro de una misma comunidad, por un lado, podrían estar encargados a formar parte del sistema de salud; sin embargo, su denominación será asignada según el tipo de afección en la que se especialice, la dimensión en la que trabaje y las herramientas que utilice; configurando asignaciones propias como: “curandero” “chamán”, “brujo” o “hierbero”, dado que la generalización en un solo término para referirse a un único agente encargado de la salud demuestra desconocimiento. Por otro lado, cumple también varias funciones sociales, porque la persona es conocedora y responsable de la sabiduría de la comunidad y todo cuanto existe en ella. Además, se constató, que tanto la elección como el proceso de formación del médico tradicional debe cumplir con un riguroso proceso teórico-práctico que se adhiera a las expectativas y requisitos de los miembros de la comunidad.

Resulta fundamental señalar que las prácticas ancestrales de sanación sufrieron grandes procesos a lo largo de la Historia, un aspecto evidente en la mayoría de estas actividades es la discriminación y silenciamiento arremetido por el sistema dominante de cada época. En Europa, se evidenció a través de las innegables consecuencias de instituciones como la Santa Inquisición; el destino en América desarrollado a través de la colonización no fue diferente, pues lo que no se pudo directamente eliminar se encausó a través de prácticas socialmente aceptables como la religión o el folklore. Esta acción alejó a la medicina tradicional del sistema de salud formal e incluso de consideraciones epidemiológicas y sus procesos por varias décadas, hasta que finalmente varios esfuerzos sociales lograron su reconocimiento.

Actualmente, el modelo biomédico, enfocado en la salud mental, reconoce los sistemas de salud tradicionales, mas, se evidencia que estos no corresponden realmente con las concepciones de enfermedad según los modelos de salud tradicionales y en efecto, se apartan de sus denominaciones, definiciones, causas, consecuencias y, sobre todo, de sus realidades y cosmovisiones. Aun así, varios psicólogos y psiquiatras, desde sus distintos enfoques, reconocen los impactos positivos y beneficiosos de estas prácticas para la salud mental. Por lo que se puede inferir, que el modelo actual de salud biomédica claramente no considera a todos los sectores poblacionales, y, por lo tanto, su atención marca una brecha sociocultural profunda; eso es el caso sobre todo en países plurinacionales y multiculturales como el Ecuador.

A pesar del predominio del sistema biomédico para el tratamiento de alteraciones mentales, la demanda de la sociedad hacia los modelos ancestrales de sanación sigue estando presente en la actualidad. Esto podría deberse, tanto a la falta de identificación con el modelo biomédico y su sanador representante, en este caso, psicólogos y psiquiatras; como al vacío generado desde el sistema biomédico con relación a la esfera espiritual.

En este contexto, se recomienda que los futuros estudios aborden la salud mental desde diversas concepciones socioculturales. Esta acción valoraría y dignificaría las diferentes identidades étnicas y culturales, así como sus propios procesos, expresiones y formas de conocimiento. De igual manera, reconocer la esfera espiritual es importante, más allá de su comprobación, esta tiene un efecto directo en el sistema de creencias como en la esfera psíquica de la población.

Finalmente, en base a la realidad social evidenciada en la diversidad de etnias que conforman pueblos y nacionalidades amazónicas del Ecuador, es importante que el modelo de salud convencional replantee su abordaje folclórico con respecto a los modelos ancestrales de sanación y que los reconozca con responsabilidad desde una epistemología crítica, con el propósito de garantizar una salud intercultural, a través de la formulación de políticas públicas que amparen la inclusión de estos modelos en el sistema educativo y en los distintos servicios de salud.

REFERENCIAS

- Álvarez, C. 2012. Sabiduría de la Cultura Waodani de la Amazonía ecuatoriana. En: Yeti, C. & Quimontari, D. (Eds.). *Sabiduría de la Cultura Waodani de la Amazonía Ecuatoriana*. Universidad de Cuenca, pp. 259–433.
- Asociación Americana de Psiquiatría. 2014. *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM-V)*. Editorial Medica Panamericana.
- Bautista, E., Duque, V., Verdugo, A., Dávalos, V., Michels, N., Hendrickx, K. & Verhoeven, V. (2020). Towards an Indigenous Definition of Health: An Explorative Study to Understand the Indigenous Ecuadorian People's Health and Illness Concepts. *International Journal for Equity in Health*, 19(101): 19–101. <https://doi.org/10.1186/s12939-020-1142-8>
- Breilh, J. 2003. *Epidemiología crítica: Ciencia emancipadora e interculturalidad*. 1ra Ed., Vol. 1. Lugar Editorial.
- Burns, J. K. & Tomita, A. 2015. Traditional and Religious Healers in the Pathway to Care for People with Mental Disorders in Africa: A Systematic Review and Meta-Analysis. *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 50(6): 867–877. <https://doi.org/10.1007/s00127-014-0989-7>
- Cabanilla, E. 2015. Impactos culturales del turismo comunitario en Ecuador sobre el rol del chamán y los ritos mágico-religiosos. *Estudios y perspectivas en turismo*, 24(2): 356–373.
- Chacón, J. 2012. Sabiduría amazónica. En: C. Caiga, & Quimontari, D. (Eds.). *Sabiduría de la cultura waodani de la Amazonía ecuatoriana*. Universidad de Cuenca, pp. 354–433.
- CONAIE. 2014. Shuar. *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*. <https://conaie.org/2014/07/19/shuar/>
- Craig, S., Chase, L. & Lama, T. 2010. Taking the MINI to Mustang, Nepal: Methodological and Epistemological Translations of An Illness Narrative Interview Tool. *Anthropology & Medicine*, 17(1): 1–26. <https://doi.org/10.1080/13648471003602566>
- Desjarlais, R. 1992. *Cuerpo y emoción: La estética de la enfermedad y la curación en el Himalaya de Nepal*. Prensa de la Universidad de Pennsylvania.
- Eroza Solana, E. & Carrasco Gómez, M. 2019. La interculturalidad y la salud: Reflexiones desde la experiencia. *LiminaR Estudios Sociales y Humanísticos*, 18(1): 112–128. <https://doi.org/10.29043/liminar.v18i1.725>
- García, M., & Patiño, R. 1993. El saber del médico tradicional en la comunidad veredal de huellas (Resguardo Páez de Huellas – Municipio de Caloto – Cauca). tesis de grado para optar al título de psicólogo no publicada. Universidad del Valle. <http://hdl.handle.net/10983/1179>
- Hermida, C. 2011. Sumak Kawsay: Ecuador Builds a New Health Paradigm. *MEDICC Review*, 13(3): 60.
- Herrera, X. & Lobo, M. 1998. *Antropología médica y medicina tradicional en Colombia*. Fundación Etnollano.

- Huber, M., Knottnerus, J. A., Green, L., Horst, H. V. D., Jadad, A. R., Kromhout, D., Leonard, B., Lorig, K., Loureiro, M. I., Meer, J. W. M. V. D., Schnabel, P., Smith, R., Weel, C. V. & Smid, H. (2011). How Should we Define Health? *BMJ*, 343(2): 4163–4163. <https://doi.org/10.1136/bmj.d4163>
- Jung, C. 1970. *Arquetipos e Inconsciente colectivo*. Paidós.
- Lopez-Cevallos, D. F., & Chi, C. 2010. Health Care Utilization in Ecuador: A Multilevel Analysis of Socio-Economic Determinants and Inequality Issues. *Health Policy and Planning*, 25(3): 209–218. <https://doi.org/10.1093/heapol/czp052>
- Ministerio Coordinador de Patrimonio del Ecuador. 2011. *Nacionalidades y pueblos indígenas, y políticas interculturales en Ecuador: Una mirada desde la educación*. Manthra Editores. [http://www.mdgfund.org/sites/default/files/nacionalidades_y_pueblos_indigenas_web\(1\).pdf](http://www.mdgfund.org/sites/default/files/nacionalidades_y_pueblos_indigenas_web(1).pdf)
- Mignone, J., Bartlett, J., O'Neil, J. & Orchard, T. 2007. Best Practices in Intercultural Health: Five Case Studies in Latin America. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 3: 31. <https://doi.org/10.1186/1746-4269-3-31>
- Montaluisa, L. 2012. Sabiduría de la Cultura Waodani de la Amazonía Ecuatoriana. En: Caiga, Y. & Tocari, D. *Sabiduría Amazónica*. Universidad de Cuenca, pp. 267–433.
- Mukuink, M. & Tukup, F. 1997. *Sueños visiones y poder*. Abya Yala.
- Nortje, G., Oladeji, B., Gureje, O. & Seedat, S. 2016. Effectiveness of Traditional Healers in Treating Mental Disorders: A Systematic Review. *The Lancet. Psychiatry*, 3(2): 154–170. [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(15\)00515-5](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(15)00515-5)
- OMS. 1978. *Obtenido de Declaración de Alma-Alta*. Organización Mundial de la Salud. https://www.who.int/publications/almaata_declaration_en.pdf
- OMS. 1992. *Clasificación internacional de las enfermedades (CIE-10)*. Organización Mundial de la Salud.
- OMS. 2008. *Una visión de salud intercultural para los pueblos indígenas de las Américas*. Organización Panamericana de la Salud. <https://www.paho.org/hq/dmdocuments/2009/54-VisionSaludInterculturalPI.pdf>
- OMS. 2018. *Consultado el 2 de noviembre de 2020*. Organización Mundial de la Salud. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/mental-health-strengthening-our-response>
- OMS. 2020. *Consultado el 6 de septiembre de 2020*. Organización Mundial de la Salud https://www.who.int/topics/traditional_medicine/definitions/es/
- Paniagua, F. 2020. El sentir waorani. La emocionalidad como demarcador étnico entre los waorani. *Revista Española De Antropología Americana*, 50: 149–165. <https://doi.org/10.5209/reaa.71748>
- Rival, L. 1994. *Los indígenas Huaorani en la Conciencia Nacional: Alteridad representada y significada*. Abya-Yala.
- Sarkar, S., & Seshadri, H. 2015. Dealing with Requests for Faith Healing Treatment. *Indian Journal of Medical Ethics*, 12(4): 235–237. <https://doi.org/10.20529/IJME.2015.062>
- Schobinger, J. 1997. *Arte Prehistórico de América*. Jaca Book.
- Sidky, H. 2010. Ethnographic Perspectives on Differentiating Shamans from other Ritual Intercessors. *Asian Ethnology*, 62(9): 213–240.
- Skultans, V. 1988. A Comparative Study of The Psychiatric Practice of a Tantrik Healer and a Hospital Out-Patient Clinic in the Kathmandu Valley. *Psychological Medicine*, 18(4): 969–981. <https://doi.org/10.1017/s0033291700009892>
- Vallejo, Á. 2006. Medicina Indígena y Salud Mental. *Acta Colombiana de Psicología*, 9(2): 39–46.



9 EL USO DE LA WAYUSA Y SUS BENEFICIOS PARA LA SALUD

**LENKA SILVESTROVÁ¹,
RONAL EDISON CHACA ESPINOZA²,
MIROSLAV HORÁK³**

1 FACULTAD DE DESARROLLO REGIONAL Y ESTUDIOS INTERNACIONALES, UNIVERSIDAD MENDEL DE BRNO, ZEMEDELSKA 1/1663, 613 00 BRNO, REPÚBLICA CHECA

2 UNIVERSIDAD DEL AZUAY, CUENCA, ECUADOR

3 *AUTOR DE CORRESPONDENCIA*, DEPARTAMENTO DE IDIOMAS Y ESTUDIOS CULTURALES, FACULTAD DE DESARROLLO REGIONAL Y ESTUDIOS INTERNACIONALES, UNIVERSIDAD MENDEL DE BRNO, REPÚBLICA CHECA, TEL.: +420 727 894 094, E-MAIL: MIROSLAV.HORAK.UJKS@MENDEL.U.CZ

INTRODUCCIÓN

La bebida de wayusa (*Ilex guayusa*), que tiene sus orígenes en América del Sur, representa un nuevo alimento en el mercado checo. Es un estimulante que en dosis altas tiene efectos eméticos. El uso de wayusa es típico especialmente en Ecuador y Perú entre miembros de varios pueblos indígenas, como awajún, quichua y shuar. Sin embargo, también se ha extendido a Colombia, Venezuela y Bolivia.

Los quichuas en Ecuador usan la wayusa durante los rituales en otras ocasiones por sus propiedades curativas. Consumen la bebida casi todos los días. Utilizan wayusa como diurético, analgésico, afrodisíaco y en combinación con jengibre (*Zingiber officinale*) también como un preparativo antiviral. En Colombia, wayusa está disponible en mercados de hierbas, y se toma en bares. Los curanderos locales utilizan la wayusa para tratar las lesiones posparto. En Perú se usa por sus efectos estimulantes y también como un fármaco para tratar la *diabetes mellitus*. Los hallazgos botánicos de Bolivia sugieren que en el pasado *I. guayusa* se cultivó y comercializó allí a una escala mayor que en la actualidad. En cualquier caso, incluso hoy en día, la wayusa se utiliza en la medicina tradicional y su consumo forma una parte integral de los rituales. En las etnias indígenas para las que se han documentado tales prácticas, el uso ritual de la wayusa contribuye al mantenimiento del bienestar y la cohesión social (Dueñas *et al.*, 2016; García-Ruiz *et al.*, 2017; Innerhofer & Bernhardt, 2011).

En la República Checa, la wayusa no es tan conocida como en sus países de origen. Aunque algunas personas la usan desde hace mucho tiempo, no es tan común. En la República Checa, es más extendido tomar bebidas de yerba mate (*I. paraguariensis*), que –al igual que la wayusa– proviene de la familia Aquifoliaceae. Las aquifoliáceas tienen una larga historia y se usan ritualmente en Europa, Asia y América. Se trata de arbustos o árboles de hoja perenne, pero también de hoja caduca, que crecen principalmente en áreas subtropicales o tropicales (Horáček, 2019).

Uno de los principales importadores de wayusa desde Ecuador a la República Checa es Amazonia Verde SRL. Esta empresa es uno de los miembros del consorcio UNIDA y participa en la consecución de sus objetivos. De todas maneras, su intención principal es distribuir wayusa en varias formas (hojas enteras, trituradas o molidas; jarabe) a los consumidores locales (wayusa.cz, 2021).

Este capítulo fue preparado por un equipo internacional de los dos países arriba mencionados. Los miembros de este equipo han dedicado dos publicaciones anteriores a la administración de la wayusa. En el capítulo preparado por Ridošková *et al.* (2020) están incluidos los resultados del análisis bioquímico de su contenido. Chaca Espinoza *et al.* (2020) se centró en el uso ritual de la wayusa.

La wayusa contiene sustancias como cafeína, L-teanina y teobromina. El preparado contiene polifenoles y dispone de una alta actividad antioxidante. Los ingredientes de la wayusa se enumeran en la tabla 7. Los efectos de estas sustancias se describen a continuación.

Tab. 7 Sustancias contenidas en la wayusa y sus indicaciones (fuente: elaboración propia).

SUSTANCIAS CONTENIDAS	EFFECTOS
Antioxidantes	Alivio del estrés oxidativo, enfermedades cardiovasculares y cáncer
Cafeína	Mejoramiento de la concentración
Teobromina	Mejoramiento del estado de ánimo
L-teanina	Relajación
Ácido clorogénico	Aceleración del metabolismo

Chatterjee *et al.* (2016) afirman que la L-teanina, contenida en la wayusa a diferencia del café y mate, tiene efectos calmantes. Esto equilibra el efecto de la cafeína en la etapa armónica y la energía obtenida de la wayusa se libera gradualmente.

A la teobromina se le atribuyen efectos como el buen humor, la mente más despejada y la relajación. La teobromina se encuentra principalmente en el chocolate. Por esta razón no es sorprendente que se considere la molécula más atractiva que se encuentra en el cacao. La teobromina proporciona efectos estimulantes a largo plazo. Tiene un efecto positivo sobre el estado de ánimo y el estado de alerta. Este componente no está contenido en, mientras que en tés y mate solo hay una cantidad pequeña (Martínez-Pinlla *et al.*, 2015).

El ácido clorogénico, que se encuentra tanto en la wayusa como en el café verde, tiene varios beneficios para la salud humana. Muchas enfermedades son causadas por el estilo de vida. Hoy en día, estas incluyen diabetes y obesidad, donde los dos diagnósticos están relacionados. Es ácido clorogénico que ayuda a reducir el peso corporal, acelera el metabolismo y puede prevenir la hipertensión o servir como un tratamiento de apoyo para la diabetes mellitus (Gamboa *et al.*, 2018; Pimpley *et al.*, 2020).

En la medicina tradicional ecuatoriana, la wayusa también se usa para tratar la infertilidad. Durante la investigación realizada por Contero *et al.* (2015) fue descubierto que la wayusa es – igual a la *Trifolium pratense* L. y *Humulus lupulus* L. – una planta con efecto estrogénico.

En una investigación sobre la actividad antimicrobiana de *I. guayusa* y *Pipes marginatum*, se demostró que estas plantas son efectivas contra los microorganismos que causan periodontitis, una enfermedad inflamatoria que afecta los tejidos blandos y duros alrededor de los dientes. El análisis de extractos de etanol reveló la presencia de varios constituyentes que tienen actividad antimicrobiana, por ej. fenoles y flavonoides (Gamboa *et al.*, 2018).

MÉTODOS

El objetivo principal de la investigación, cuyos resultados se presentan en este capítulo, fue comparar los beneficios para la salud de la wayusa en usuarios de la República Checa y Ecuador. La condición era que la persona en cuestión tomara el preparado durante al menos 3 meses, para poder observar qué efectos tenía. La atención también se centró en las circunstancias del uso de la wayusa (es decir, en su preparación, duración del uso, consumo de otras bebidas como café o té, etc.).

La investigación se llevó a cabo desde noviembre de 2020 hasta enero de 2021 y se realizó en línea. Los informantes fueron contactados a través de las redes sociales y todos

firmaron primero un consentimiento informado para el procesamiento de datos personales. La muestra de la investigación estuvo compuesta por 8 voluntarios de cada país. El rango de edad de los informantes de la República Checa fue de 23 a 50 años (hombres: 2, mujeres: 6). Los informantes procedían principalmente de la ciudad capital de Praga, la Región de Vysocina y la Región de Pilsen. En el caso de Ecuador, los informantes fueron procedentes del cantón Macas, provincia de Morona Santiago. La edad de los entrevistados se encontraba en un rango de 22 a 60 años (hombres: 3, mujeres: 5).

Se grabó una entrevista semiestructurada dos veces por Zoom por cada participante durante el tiempo especificado. Así, se realizaron 16 entrevistas semiestructuradas en ambos países. La duración media de una entrevista en la República Checa fue de 19 minutos. El tiempo total de grabaciones fue de 152 minutos. Para el caso de Ecuador, el tiempo promedio de cada entrevista fue de 12 minutos. Para el desarrollo de la entrevista, siempre se procedió a establecer una cita previa con los informantes. Las grabaciones de las entrevistas fueron literalmente transcritas y posteriormente analizadas. Los documentos fueron analizados en Atlas.ti 9. El análisis de contenido consistió en asignar códigos a los pasajes seleccionados. Esto hizo posible crear redes semánticas que incluyen la información clave e interpretarla.

Para asegurar la confiabilidad y validez de los datos, se realizó su triangulación, es decir un método que consistió en la participación de 3 personas en la recolección de datos. La recolección también sucedió en diferentes momentos y en diferentes lugares. Las entrevistas fueron anonimizadas.

RESULTADOS

Interpretación de entrevistas de la República Checa

Los informantes checos en la mayoría de los casos han tomado la wayusa durante un año y medio y la preparan de tal manera que solo vierten agua caliente sobre las hojas molidas y dejan de reposarla durante 4 minutos. Con mayor frecuencia beben wayusa cuatro veces por semana, por la mañana, en una cantidad promedio de 250 ml / día.

La wayusa es percibida por los usuarios de la República Checa como un medio para limpiar el cuerpo. Algunos informantes han descrito que la wayusa también se usa en rituales durante los cuales se administran principalmente preparaciones de otras plantas amazónicas, por ej. como en los rituales con ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) y hapé.

En general, se puede decir que aquellos informantes checos que bebieron wayusa durante mucho tiempo describieron efectos agudos menos intensos. Los cambios fueron percibidos con mayor intensidad por los usuarios a corto plazo. La duración de los efectos es individual y depende de la cantidad de wayusa ingerida. Los encuestados también consumieron otras bebidas, especialmente café y té negro. Gracias a esto podrían observar las diferencias en los efectos. En el caso de la wayusa, los efectos vienen gradualmente.

Durante la entrevista, los informantes hablaron con mayor frecuencia sobre mejoras en la concentración, manejo del estrés y estado de ánimo. Uno puede sentirse más tranquilo y positivo después de tomar la wayusa. Según los informantes, la wayusa también influye favorablemente en la eficiencia del trabajo, la digestión y la calidad del sueño. Sin embargo, algunos informantes mencionaron que evitaron beber wayusa justo antes de acostarse o al final de la tarde, ya que posteriormente sufrirían insomnio. Se ha

descubierto que los usuarios a largo plazo no sufren alteraciones del sueño. Por el contrario, los entrevistados mencionaron una mejor calidad de sueño, una sensación de mente pura y una fase de sueño más profunda. Los informantes, que sufrían de presión arterial baja, afirmaron que se optimizó después de tomar la wayusa. En cuanto a los efectos secundarios de la bebida, en la mayoría de los informantes no los observaron.

Concentración, manejo del estrés y mejor estado de ánimo

“Cuando hago algo creativo o cuando limpio, siento que es más fácil... que no estoy tan cansada” (R05, 1: 121-1: 122).

“Estoy más tranquilo y al mismo tiempo tengo más energía mental. Puedo trabajar mejor, tengo la mente más clara (...) y un mejor estado de ánimo en general” (R06, 1:149).

“Lo experimenté tanto yo como con las personas que me rodeaban, a quienes preparé la wayusa. Nos relajamos y simplemente nos divertíamos más” (R07, 1: 193).

Calidad del sueño

“Creo que [wayusa] ayuda a sintonizarnos un poco con la energía que tenemos dentro de nosotros, en lugar de dárnosla o proporcionarla como hace la cafeína. Y cuando tomo una taza por la tarde, me ayuda mucho a procesar mis pensamientos y sentimientos de todo el día, así que tengo la cabeza más clara cuando me voy a dormir” (R05, 1: 125).

“Si la tomas más, es posible que no quiera dormir. Otra cosa es que si la bebes un poco, puede afectar tus sueños, ya que la actividad onírica del sueño es más intensa” (R07, 1: 177).

Digestión

“Sin duda ayuda a acelerar un poco la digestión, igual que el metabolismo, en general lo armoniza” (R05, 1: 126).

“Uno tiene ese sentimiento de purificación. No es por nada que [wayusa] se usa en ritos de ayahuasca, porque ayuda a limpiar los intestinos, y especialmente el estómago” (R07, 1: 178).

Presión arterial

“Como una persona con presión más baja, siento que esta ha subido un poco después de tomar [wayusa]. Pero no es tan drástico como en el caso de café” (R05, 1: 135).

“Siempre tengo la presión arterial baja. (...) Quizás me ayude a optimizarla porque me siento mejor” (R06, 1: 161).

“Bueno, tengo una presión levemente más baja. Percibo el efecto un poco, [wayusa] me energiza de alguna manera” (R07, 1: 194).

Efectos secundarios de la wayusa

“Bueno, no creo que la variante oscura tenga que funcionar muy bien, por ejemplo, en personas que tienen la presión arterial muy baja. (...) La wayusa en sí no es dañina, más bien la diferencia (...) está en la dosis” (R05, 1: 127).

“Creo que se puede tomar una sobredosis y luego sentir los efectos psicodélicos, que no percibo como negativos, pero a veces puede haber un poco de dolor de cabeza y tal. (...) Un leve temblor, por ejemplo. (...) Cuando uno toma más, es bueno beber agua. Esto eventualmente reduce la eficacia y los efectos negativos” (R07, 1: 179).

Interpretación de entrevistas del Ecuador

Según los resultados obtenidos de las entrevistas efectuadas se puede determinar lo siguiente: los informantes aseguran que los beneficios de la wayusa son varios, entre ellos se destacan sus propiedades curativas y energizantes, los cuales se ven reflejados en el estado de salud. En otras palabras, el uso cotidiano de la wayusa genera una sensación de tranquilidad y serenidad. Sin embargo, también es considerada una bebida que provee de energía durante el transcurso del día, y no provoca adicción. Entre los comentarios más sobresalientes, se señala que se puede consumir wayusa diariamente, pero es recomendable hacerlo durante el desayuno, por sus propiedades nutricionales (véase la figura 18).

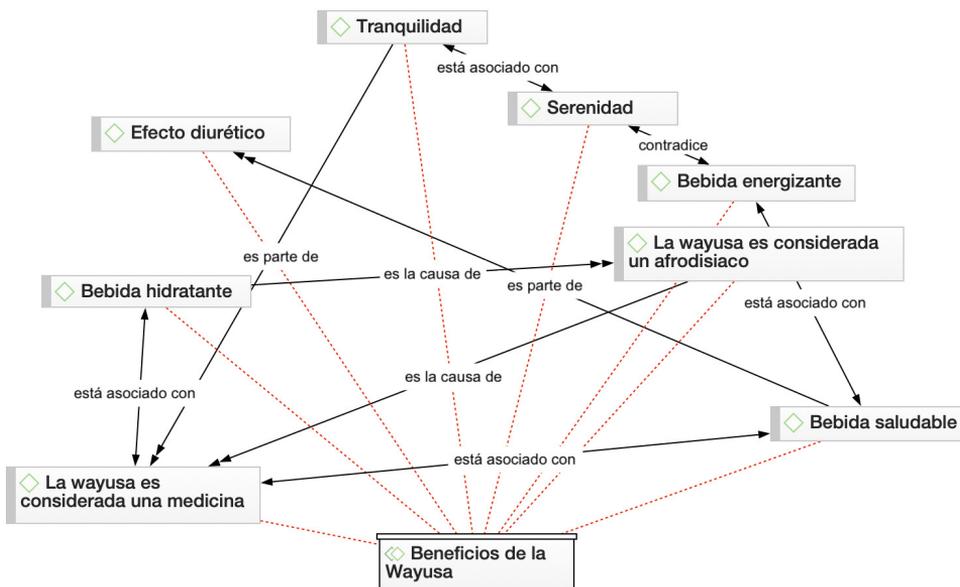


Fig. 18 Beneficios de la wayusa (fuente: elaboración propia).

En tal contexto, es importante indicar, que la wayusa está directamente relacionada con las prácticas rituales. Sin bien es cierto, esta costumbre se la asocia con grupos indígenas shuar, quienes aún conservan dentro de su cosmovisión, la práctica del ritual de la wayusa. Ahora bien, en la ciudad de Macas, provincia de Morona Santiago, la mayor parte de entrevistados, no han practicado dicho ritual. Sin embargo, conocen de dicho particular. Entre la población joven, la wayusa es una bebida hidratante, natural, que está asociada a la tradición familiar. Al mismo tiempo es importante destacar, que el cultivo de wayusa no demanda mucho esfuerzo. Las familias la siembran junto a su patio, lo cual permite que el consumo de dicha bebida sea casi a diario.

Los informantes aseguran, que la hoja de dicha planta puede ser aprovechada para reducir el dolor de cabeza, si esta es colocada en la frente del paciente durante la noche. La wayusa también es reconocida por disminuir problemas de infecciones urinarias, lo cual la ha catalogado como una planta medicinal entre la población local.

La wayusa, aparte de ser reconocida por sus propiedades curativas y medicinales, también es apreciada por promover una tradición familiar que ha sido conservada por varias generaciones. Es decir, la wayusa es una bebida de convivencia, que permite crear vínculos familiares, o fortalecer relaciones de amistad. Es común, que se brinde agua de wayusa a un familiar o amigo durante su visita como muestra de cordialidad, reciprocidad y de confianza. Esta costumbre familiar no se ha perdido a través del tiempo. Por el contrario, esta tradición se ha mantenido de generación en generación independientemente de la edad de las personas. En efecto, el consumo de la wayusa genera lazos emocionales entre los miembros de una familia, y promueve espacios de convivencia. En otras palabras, se puede mencionar que la wayusa es una planta que está impregnada de simbolismo, y que es respetada por las personas. Como se puede apreciar, la wayusa no solo es destacada por sus beneficios para la salud de las personas. De igual manera se la asocia con la sacralidad. Al ser considerada una “planta maestra”, se le atribuyen propiedades de sanación espiritual. Sumado a este componente, el uso de la wayusa representa un patrimonio inmaterial para los pueblos indígenas amazónicos (véase la figura 19).

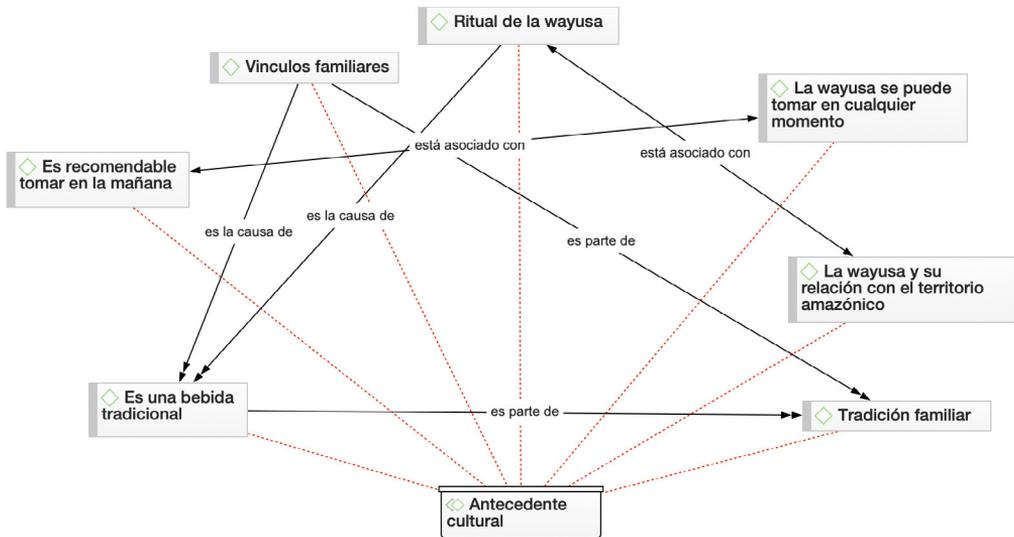


Fig. 19 Antecedente cultural (fuente: elaboración propia).

En cuanto a sus efectos secundarios, no se han presentado criterios en contra del uso de la wayusa. Por el contrario, gran parte de los informantes indican claramente, que incluso el consumo cotidiano no causa problemas en la salud. Es así, que se recomienda tomar la wayusa durante el desayuno, pues esta provee de energía durante las actividades físicas y cotidianas que realizan las personas.

Cabe anotar, que la wayusa se puede consumir durante todo el día, incluso durante la noche. No produce insomnio, incluso su ingesta puede contribuir a la concentración, ya que uno mantenerse atento evitando el cansancio. Entre las bondades descritas, los informantes mencionan que dicha bebida no genera trastornos por su

uso en contraposición con el café. En efecto, incluso los niños pueden ingerirla, como parte de su proceso identitario.

Si bien es cierto, que la wayusa no es considerada dañina según la información recabada. Pese a ello, no se recomienda el uso excesivo de azúcar para endulzar dicha bebida, pues puede ocasionar problemas de diabetes. En efecto, el agua de wayusa se la endulza con panela, que es un edulcorante extraído de la caña de azúcar (véase la figura 20).

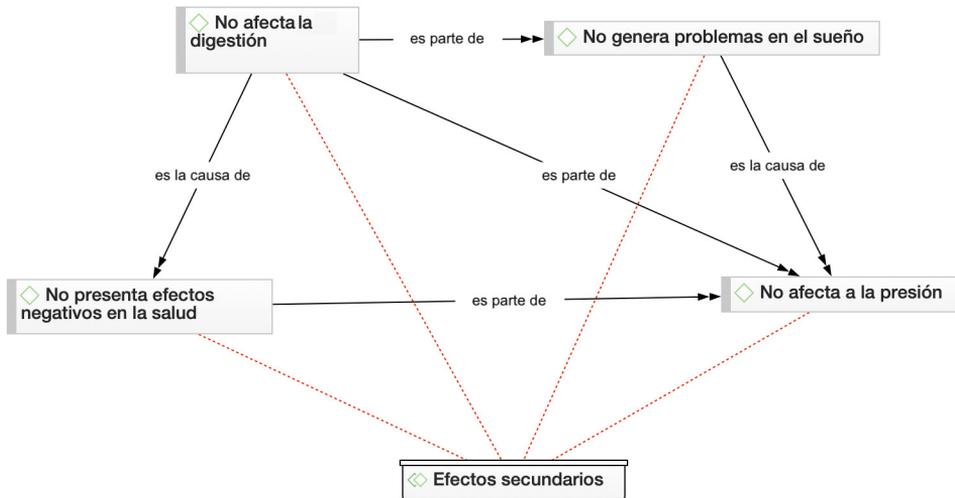


Fig. 20 Efectos secundarios (fuente: elaboración propia).

Concentración, manejo de estrés y mejor estado de ánimo

“Cuando tengo exámenes, tomo más wayusa, para poder concentrarme, y lo tomo en la noche y me mantiene despierto” (AL, comunicación personal, 10 de enero de 2020).

“No he tenido experiencia, al respecto, pero he escuchado que ayuda a reducir los niveles de nervios de las personas o para tranquilizarse” (MJ, comunicación personal, 14 de enero de 2020).

“No se siente los efectos, es más como una especie de medicina natural” (AG, comunicación personal, 11 de enero de 2020).

Calidad de sueño

“Cuando tomamos wayusa, hasta las 11 de la noche, puede afectar en la calidad del sueño”. (MJ, comunicación personal, 14 de enero de 2020)

“No afecta la wayusa en la calidad del sueño, pero antes se utilizaba para el dolor de la cabeza” (RM, comunicación personal, 10 de enero de 2020).

Digestión

“En comparación a la cerveza, la wayusa le hace ir al baño más, es un diurético” (AL, comunicación personal, 10 de enero de 2020).

“No afecta a la digestión, la wayusa es una bebida energizante” (PA, comunicación personal, 10 de enero de 2020).

Presión arterial

“No, para nada, la wayusa es una medicina ancestral, y no genera problemas” (AP, comunicación personal, 05 de enero de 2020).

“No, en ningún momento, la wayusa se la toma cada día, ya que es medicinal” (RR, comunicación personal, 10 de enero de 2020).

Efectos secundarios de la wayusa

“Son los mismos, no produce efectos, es una bebida tradicional” (RR, comunicación personal, 10 de enero de 2020).

“No hay ningún efecto negativo para la salud. No presenta ningún cambio, la wayusa es una bebida refrescante” (JA, comunicación personal, 10 de enero de 2020).

DISCUSIÓN

La wayusa representa parte de los saberes ancestrales del pueblo shuar, su consumo ha sido transmitido de generación en generación, y en la actualidad forma parte de la tradición de gran parte de la población de la ciudad de Macas, provincia de Morona Santiago. Sus beneficios se traducen en sus propiedades curativas, sumado a su valor tradicional y social que ha permitido crear espacios de convivencia entre las familias que consumen dicha bebida.

Es importante destacar que hasta el momento no se ha visto una mercantilización de esta bebida a gran escala. Por el contrario, cada familia ve la necesidad de consumir las hojas de wayusa en su estado natural, pues su preparación es parte de la tradición familiar. Sin embargo, en los últimos años, se ha hecho evidente el surgimiento de pequeñas empresas que se dedican a la producción de wayusa, como estrategia para la dinamización de territorios.

Estas iniciativas han servido para difundir las propiedades curativas de la wayusa en países de Europa. Sin embargo, se cuestiona si dicha difusión ha contribuido a promover el consumo local en otras regiones de la provincia de Morona Santiago. Parte de la revalorización consiste en difundir de manera responsable los beneficios curativos de una de las plantas consideradas sagradas dentro de la cosmovisión shuar. De hecho, la wayusa, hoy en día, forma parte del patrimonio gastronómico, pero también es cierto, que ha perdido gran parte del misticismo que encierra su ritual. Pese a ello, por medio de la investigación se pretende rescatar parte de su simbolismo representado en los rituales. En efecto, el incremento en la demanda de la wayusa, podrá ser una alternativa económica para dinamizar las economías locales, que se han visto afectadas por la pandemia.

Rescatando lo dicho anteriormente, el consumo de la wayusa representa un estilo de vida, una forma de lograr acercamientos culturales y espirituales a través del

conocimiento de la planta de wayusa. En otras palabras, el rescate de su valor simbólico y nutricional puede llegar a ser una herramienta para fortalecer un sentimiento de empoderamiento entre las comunidades locales sobre su territorio por medio de la producción de wayusa.

Adicionalmente, el consumo de la wayusa promueve un producto sostenible en base a principios básicos de conservación, sin la necesidad de sobre explotar los beneficios que se le adjudica a dicha planta. En efecto, incentivar su consumo entre los niños, como herramienta de activación cultural, permitirá abrir nuevos espacios de encuentros, en los cuales la población local pueda reconocer la importancia de proteger su patrimonio natural, como símbolo identitario de su tradición e historia.

En la República Checa, la sensibilización sobre el uso de la wayusa significaría sin duda un aumento de los ingresos de los pueblos indígenas. La empresa, que importa wayusa de Ecuador, compra esta planta directamente (es decir, sin intermediarios) de las comunidades shuar y quichua. También dona el 3% de las compras individuales a la forestación de la Amazonía. De esta manera, los ciudadanos checos podrían apoyar a las comunidades locales. Sin embargo, la wayusa aún no es suficientemente conocida en el país. Por esta razón, se deberían crear diversos materiales promocionales y eventos enfocados en este tema. Naturalmente, sería conveniente prepararlos de tal manera que al final no se trate solo de comprar la wayusa. Debería contener la información sobre el valor que se le atribuye al uso por los pueblos indígenas en la Amazonía, así como el conocimiento de su cultivo y consumo en los rituales o en la medicina tradicional. Tales materiales y eventos podrían atraer a los usuarios potenciales de la wayusa y también ampliar los horizontes en el área a personas que ya la conocen.

CONCLUSIONES

Este capítulo presenta los conocimientos actuales sobre el uso de la wayusa y sus beneficios para la salud según la percepción de los usuarios desde la República Checa y Ecuador. Después de evaluar los datos, fue descubierto que existen algunas diferencias en la percepción de la wayusa entre los dos países. Esto es lógico, porque en Ecuador, la wayusa está asociada con los rituales, pero también con el uso dentro de la familia y la tradición. Este valor, que en República Checa se atribuye a los efectos de la wayusa, se transmite de generación en generación. Como se menciona arriba, en Ecuador es común que las personas toman wayusa con amigos o familiares. En la República Checa, la mayoría de la gente la usa a solas y algunas personas solo ocasionalmente.

Pese a los inconvenientes provocados por la pandemia de COVID-19, se ha podido observar una revalorización por el uso de productos naturales como la wayusa, que pueden servir como una alternativa a medicamentos de origen químico. La wayusa, además de ser reconocida por sus propiedades curativas, se ha convertido en una alternativa para proveer de energía y mejorar la salud de las personas gracias a sus propiedades diuréticas y antioxidantes. Sin embargo, para poder usar esta preparación ampliamente de una manera terapéutica, el potencial de la wayusa (especialmente en el tratamiento de diabetes mellitus e infertilidad) debería verificarse clínicamente.

REFERENCIAS

- Chaca Espinoza, R. E., Nugra Salazar, F. I. & Castillo Semionova, M. (2020). La wayusa y su relación con el territorio. En: Horák, M., Alchazidu, A., Ugalde, C. & Ullauri Donoso, N. (Eds.). *Amazonía unida: 2^{da} parte* (224–239). Universidad Mendel de Brno.
- Chatterjee, S., Chatterjee, A. & Bandyopadhyay, S. K. (2016). L-Theanine: A Prospective Natural Medicine. *International Journal of Pharmaceutical Sciences Review and Research*, 41(2), 95–103.
- Contero, F., Abdo S., Vinueza, D., Moreno, J., Tuquinga M. & Paca, N. (2015). Estrogenic Activity of Ethanolic Extracts from Leaves of *Ilex guayusa* Loes. and *Medicago sativa* in *Rattus norvegicus*. *Pharmacology Online*, 2, 95–99.
- Dueñas, J. F., Jarrett, C., Cummins, I. & Logan-Hines, E. (2016). Amazonian Guayusa (*Ilex guayusa* Loes.): A Historical and Ethnobotanical Overview. *Economic Botany*, 70(1), 85–91. <https://doi.org/10.1007/s12231-016-9334-2>
- Gamboa, F., Muñoz, C. C., Numpaqué, G., Sequeda-Castañeda, L. G., Gutierrez, S. J. & Tellez, N. (2018). Antimicrobial Activity of *Piper marginatum* Jacq and *Ilex guayusa* Loes on Microorganisms Associated with Periodontal Disease. *International Journal of Microbiology*, 2018, 1–9. <https://doi.org/10.1155/2018/4147383>
- García-Ruiz, A., Baenas, N., Benítez-González, A. M., Stinco, C. M., Meléndez-Martínez, A. J., Moreno, D. A. & Ruales, J. (2017). Guayusa (*Ilex guayusa* L.) New Tea: Phenolic and Carotenoid Composition and Antioxidant Capacity. *Journal of the Science of Food and Agriculture*, 97(12), 3929–3936. <https://doi.org/10.1002/jsfa.8255>
- Horáček, P. (2019). *Encyklopedie listnatých stromů a keřů [Enciclopedia de árboles y arbustos de hoja caduca]*. Van Duuren Media.
- Innerhofer, S. & Bernhardt, K. G. (2011). Ethnobotanic Garden Design in the Ecuadorian Amazon. *Biodiversity and Conservation*, 20(2), 429–439. <https://doi.org/10.1007/s10531-010-9984-9>
- Martínez-Pinnila, E., Oñatiba-Astibia, A. & Franco, R. (2015). The Relevance of Theobromine for the Beneficial Effects of Cocoa Consumption. *Front Pharmacol*, 30(6), 1–5. <https://doi.org/10.3389/fphar.2015.00030>
- Pimpley, V., Patil, S., Srinivasan, K., Desai, N. & Murthy, P. (2020). The Chemistry of Chlorogenic Acid from Green Coffee and Its Role in Attenuation of Obesity and Diabetes. *Preparative Biochemistry & Biotechnology*, 50(10), 969–978. <https://doi.org/10.1080/10826068.2020.1786699>
- Ridošková, A., Silvestrová, L., Horák, M., Chaca, R., Kovářová, K. & Cruz de Souza Tronco, M. (2020). Wayusa: Características bioquímicas y aspectos específicos culturales de su uso (pp. 49–66). En: Horák, M., Alchazidu, A., Ugalde, C. & Ullauri Donoso, N. (Eds.). *Amazonía unida: 1^a parte*. Brno: Universidad Mendel de Brno.
- Wayusa.cz (2021). *Novinky [Novedades]*. <https://www.wayusa.cz>

ENFOQUES AMBIENTALES





10 TURISMO ESPIRITUAL COMO HERRAMIENTA DE CONSERVACIÓN PARA EL BOSQUE MEDICINAL, CANTÓN GUALAQUIZA, ECUADOR

**RONAL EDISON CHACA ESPINOZA¹,
FREDY NUGRA SALAZAR²**

1 *AUTOR DE CORRESPONDENCIA*, UNIVERSIDAD DEL AZUAY, CUENCA,
ECUADOR, E-MAIL: RCHACA@UAZUAY.EDU.EC

2 UNIVERSIDAD DEL AZUAY, CUENCA, ECUADOR

INTRODUCCIÓN

El proyecto Bosque Medicinal, ubicado en el Cantón Gualaquiza, ha fomentado un modelo de desarrollo local, que articula la espiritualidad entendida desde una visión holística, entre el ser humano y su relación con la naturaleza. En efecto, la búsqueda de la espiritualidad ha sido un tema que ha despertado un interés inusual entre los viajeros, que demandan de destinos cuyas características permitan poner en práctica distintas técnicas de meditación en entornos naturales, o simplemente disfrutar de la contemplación del paisaje.

La escasa planificación de entornos naturales, y la improvisación en los modelos de gestión, ocasionan un gran impacto en los territorios que concentran gran biodiversidad. De hecho, pese al potencial turístico y de conservación que tiene la Amazonía ecuatoriana, no se ha evidenciado la creación de nuevos productos turísticos innovadores y capaces de rescatar las tradiciones culturales de comunidades indígenas como es el caso del pueblo shuar.

Para Palma (2018) el turismo espiritual está estrechamente relacionado con la búsqueda del yo interior y el medio que lo rodea. Es así, que los entornos naturales son los espacios propicios para desarrollar actividades turísticas que coadyuven a la transformación personal de los visitantes que ingresan a áreas naturales protegidas. Lamentablemente, la mal llamada industria turística, promueve la transformación de ecosistemas naturales, sin considerar los efectos e impactos que pueden causar en aquellos espacios que son considerados sagrados, lo cual ha ocasionado tensiones y disputas de los territorios entre las comunidades locales y los visitantes.

Por otra parte, Voigt *et al.* (2011) señala que el turismo de bienestar también puede incluir retiros espirituales, que no necesariamente están vinculados con creencias religiosas. En otras palabras, la espiritualidad debe ser entendida desde una perspectiva integral e incluyente, para que facilite acercamientos culturales por medio de la práctica de un turismo de naturaleza. En el caso del proyecto “Bosque Medicinal”, la espiritualidad forma parte del proceso de transformación personal que viven los turistas al momento de reencontrarse consigo mismo. Es por ello, que los modelos de gestión deben contemplar una serie de factores asociados a la vocación y potencial turístico de un territorio, para evitar la alteración o profanación de espacios considerados sagrados. Por lo tanto, que, a partir de una delimitación territorial y un estudio del espacio turístico, se ha establecido diversas experiencias turísticas con sentido, que sean memorables y que perduren en el tiempo, evitando un comercio excesivo de dichos términos, que transgreden la verdadera esencia de la espiritualidad y su aporte al bienestar de la salud mental de las personas.

La introspección y el crecimiento personal son variables que deben ser consideradas al momento de diseñar productos turísticos que se aparten tan solo de un fin mercantilista. Fernández (2014) señala la trascendencia de las emociones en la percepción por parte de los turistas en destinos que ofrezcan tranquilidad. En tal contexto, la naturaleza se convierte en un escenario capaz de promover nuevas experiencias significantes que trasciendan en el tiempo y generen un cambio de conciencia y de paradigmas en cuanto a la conservación de la biodiversidad. En efecto, entre los objetivos del proyecto “Bosque Medicinal”, se encuentran la difusión del conocimiento ancestral como herramienta de conservación, evitando

una teatralización de su cosmovisión, y resaltando aquellas características sobresalientes de la espiritualidad que sobresalen en cada uno de sus recursos naturales presentes en el territorio.

Por otra parte, para Ekinici y Hosany (2006) señala que la satisfacción de un cliente es la relación existente entre la calidad del servicio y la intención de regresar al destino. En efecto, cuando se aborda el tema espiritual resulta complejo detallar aquellas características que definen su contextualización. Sin embargo, es importante replantearse nuevas estrategias que faciliten la interrelación entre el ser humano y la naturaleza como un todo, evitando así, la estandarización de productos turísticos de naturaleza y experiencias turísticas sin sentido. En tal contexto, el “Bosque Medicinal” articula diversas áreas del conocimiento que favorezca a una nueva interpretación de la naturaleza y la conservación, por medio de la difusión del conocimiento ancestral como herramienta de acercamiento cultural.

En otras palabras, como lo indica Olivera (2011) la integración entre el espacio y la naturaleza es inevitable, y su complementariedad permite reorganizar los espacios. Así pues, la creación de emociones memorables, se encuentran estrechamente relacionadas con la gestión de los recursos que se encuentran presentes en la naturaleza. Una correcta planificación y una articulación con los actores locales posibilitarán la creación de experiencias con identidad y sentido, que faciliten acercamientos culturales, donde se respete la cosmovisión shuar y su conocimiento respecto a las interrelaciones existentes entre la naturaleza y las comunidades locales. En efecto, la incorporación de nuevas áreas del conocimiento que bordan la espiritualidad como eje transversal al reconocimiento del individuo como un todo en la naturaleza, posibilita mayores oportunidades de promover nuevos productos turísticos asociados a la espiritualidad, donde se priorice el simbolismo del recurso más que su transformación, evitando así, una descontextualización de su significado.

Por otra parte, se ha cuestionado la teatralización de rituales por parte de los grupos indígenas y su autenticidad, pues como señala Auge (1998) los grupos indígenas van transformado sus costumbres y tradiciones en un espectáculo para el turista, dichas representaciones se van adaptando por los propios habitantes de las comunidades locales. En otras palabras, la espiritualidad implica un contacto con la naturaleza mediante el autoconocimiento, cuyo objetivo es mejorar el bienestar de las personas por medio de actividades que se aparten de una estructura programada y rígida de un itinerario, que posiblemente obstaculiza la oportunidad de orientar la búsqueda continua de la espiritualidad a partir de cada individuo. Es así, que cuando se toma como referencia la gestión de un turismo espiritual, este debe abordar una serie de variables que de por sí resultan complejas en cuanto en su aplicabilidad al territorio, y ser consecuentes con la realidad del espacio geográfico para evitar la comercialización de lo sagrado, y conflictos sociales por la apropiación del conocimiento ancestral para fines turísticos.

De hecho, el territorio donde se encuentra ubicado el “Bosque Medicinal”, cuenta con un sin número de recursos naturales, que han sido puestos en valor, sin la necesidad de ser transformados, priorizando su importancia simbólica y espiritual, cuyas características se articulan en base a un contexto histórico, y sin desconocer el sincretismo que se teje en el territorio, lo que ha posibilitado encuentros con personas de diversas nacionalidades procedentes de culturas diferentes.

Albert (2020) menciona que el viaje en sí mismo puede ser considerado como parte de la experiencia espiritual; en efecto, las motivaciones que insidien en el turista para elegir un destino que cuente con las condiciones necesarias para su transformación personal, es parte ya de esa búsqueda incesante de la espiritualidad. En tal contexto, es importante reconsiderar el perfil de aquellos turistas cuyos intereses trascienden más de la superficialidad de la demanda. En otras palabras, reconocer esas necesidades de superación personal e intereses especiales relacionados con la naturaleza, será el punto de partida para resignificar la importancia del viaje, y su transcendencia como parte de esta transformación personal e individual. Resulta interesante destacar, que los viajes que tienen un propósito de vida pueden resultar más significantes para mejorar la relación existente consigo mismo. El proyecto “Bosque Medicinal”, prioriza un turismo más humano, donde el turista deja de convertirse en un simple objeto de mercado, para convertirse en parte del entorno, donde pueda expresar diferentes estados de ánimo que no necesariamente están vinculados a lo que entendemos como “felicidad”. Por el contrario, la espiritualidad está asociada a momentos personales donde los visitantes puedan priorizar un espacio para reflexionar, pensar y reconocer su actuar frente a aspectos que pueden estar afectando su vida cotidiana, y gracias a ello encontrar posibles respuestas a sus interrogantes.

MÉTODOS

En la presente investigación se tomó en consideración la elaboración de una entrevista semiestructurada, la cual fue aplicada a 10 turistas que visitaron el “Bosque Medicinal”, el objetivo de la misma fue conocer su percepción frente a la gestión de nuevos espacios naturales para promover un turismo espiritual. Los informantes fueron contactados por medio de medios digitales, para completar la entrevista. Cabe anotar, que se llevó a cabo una visita previa durante el mes de febrero por el lapso de dos días al proyecto “Bosque Medicinal”, durante la estadía, se efectuó un gran número de actividades en la naturaleza, para determinar la percepción de los visitantes frente a espacios naturales y su relación con la espiritualidad.

La entrevista fue llevada a cabo después de un mes de realizada la visita, para conocer a profundidad aquellos aspectos más relevantes que quedaron marcados en la memoria de los informantes. La información recada, contribuirá a una mejor gestión del territorio y coadyuvará a determinar aquellas variables que afectan directamente en una experiencia turística memorable.

El rango de edad de los informantes se encontraba entre los 20 y 40 años, y eran procedentes de la Ciudad de Cuenca, la cual se encuentra aproximadamente a cuatro horas de distancia del Cantón Gualaquiza. Los entrevistados se encuentran vinculados con la academia y la investigación, lo que facilita que la información obtenida sea objetiva y con un análisis muy crítico en sus apreciaciones frente a la gestión de un turismo espiritual.

Los documentos serán analizados en el programa Atlas.ti, para efecto, se asignará códigos de información con sus respectivas redes semánticas, que facilitará el análisis de los datos recolectados. Finalmente, se presentará un análisis gráfico que asocie los datos más relevantes de la incidencia del turismo espiritual en el “Bosque Medicinal”.

DISCUSIÓN

Analizar al turismo desde la complejidad y sus interrelaciones con el territorio, permite abrir espacios de debate, frente a modelos de gestión turística que han sido implantados desde una visión de mercado. En este contexto, plantearnos nuevas interrogantes, y cuestionamientos sobre las dinámicas territoriales y económicas y su incidencia en la transformación de territorios por fines turísticos, será el punto de partida, para promover nuevos escenarios donde puedan converger distintas áreas del conocimiento, pero con objetivos comunes para promover la conservación en espacios naturales.

En tal contexto, la Amazonía ecuatoriana, cuenta con un potencial turístico y natural de enorme valía. Lamentablemente, se ha evidenciado una escasa planificación turística, y una mercantilización de los saberes ancestrales que se encuentran presentes en las comunidades indígenas. Sin embargo, como se puede innovar, promover el emprendimiento y alcanzar un verdadero desarrollo local, esta y otras interrogantes, deben ser consideradas al momento de gestionar nuevos productos turísticos, que se articulen con la identidad local de cada territorio (véase la figura 21).

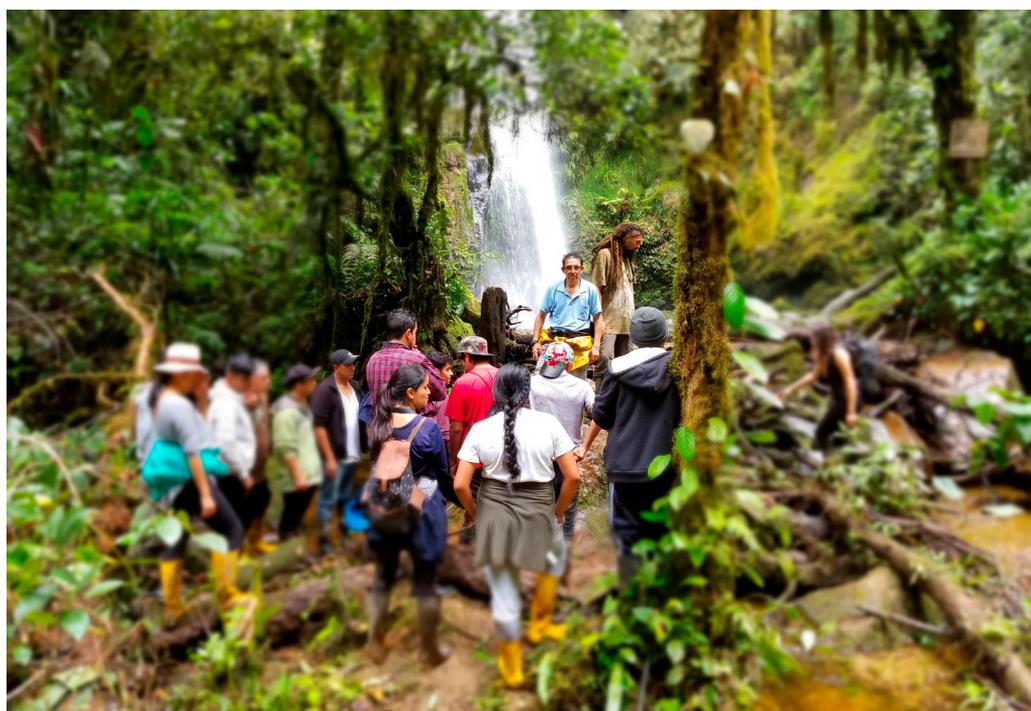


Fig. 21 Encuentros culturales y reconocimiento del territorio (fuente: elaboración propia).

En efecto, la mal llamada industria turística, prioriza la transformación de los territorios, sin considerar los impactos que esta puede llegar a ocasionar a los ecosistemas y las tensiones sociales entre las comunidades locales. Es por ello, que la articulación

de nuevos enfoques frente a los procesos de conservación, y gestión del turismo, no solo facilitará un acercamiento consciente sobre los problemas que están afectando a los bosques tropicales, sino por el contrario, coadyuvará a una crítica responsable sobre el uso inadecuado de un discurso político, y conservacionista, que lo único que promueve es una distorsión del verdadero significado de lo que implica un proceso de conservación y desarrollo local por medio del turismo. A continuación de describen las características del “Bosque Medicinal” (véase la figura 22).

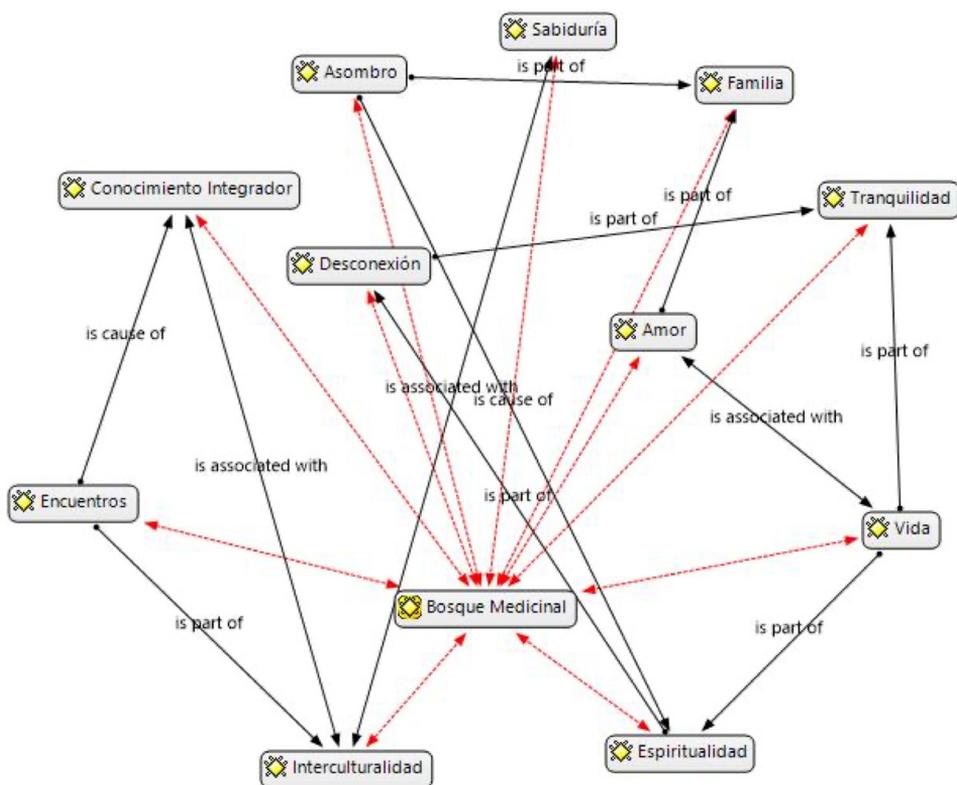


Fig. 22 Características del “Bosque Medicinal” según criterios de los informantes (fuente: elaboración propia).

La introspección y el encuentro consigo mismo son características que destacan al momento de la gestión de nuevos productos turísticos de naturaleza, que se vinculan con la búsqueda de la espiritualidad en entornos naturales y poco transformados. De hecho, el proyecto “Bosque Medicinal”, entre sus objetivos de conservación, se encuentra la protección de espacios naturales considerados sagrados, evitando en lo posible la transformación de su entorno por fines turísticos. En efecto, esto posibilita una crítica social frente a los procesos de convertir en turísticos ciertos espacios, sin considerar su componente sagrado en la gestión de la planificación territorial.

Por otra parte, el uso de plantas enteógenas es un tema muy álgido, y que demanda un análisis profundo respecto a su incidencia en la transformación personal de

cada viajero. Entre las interrogantes más inquietantes, se encuentran aquellas que discuten sobre si es necesario el uso de dichas plantas para mejorar la experiencia turística en espacios naturales. De hecho, estas prácticas requieren de una preparación especial tanto a nivel físico como espiritual. Sin embargo, la mal llamada industria turística, ha masificado dichos rituales, estandarizando su simbolismo y empaquetándolo en lo que se conoce como una experiencia turística. En el caso del “Bosque Medicinal”, la espiritualidad está concebida a partir de encuentros, donde el viajero puede relacionarse con la naturaleza indistintamente de un itinerario preestablecido, por el contrario, parte de la experiencia es que cada viajero pueda identificarse con aquellos espacios más simbólicos según su criterio.

La desconexión, la soledad, el asombro son parte de las emociones que expresan los informantes después de su visita al “Bosque Medicinal”, sin duda son comentarios que se apartan de esa visión mercantilista que promueve una felicidad pasajera y carente de sentido. Por el contrario, la reflexión e introspección forman parte de encuentros catalogados como espirituales. El encuentro consigo mismo y la necesidad de tan solo poder compartir momentos con las personas, y reconocer la importancia de conservar los recursos naturales, es más que suficiente para mejorar su estado emocional. En efecto, a continuación se describe las principales motivaciones de los turistas al momento de visitar el “Bosque Medicinal” (véase la figura 23).

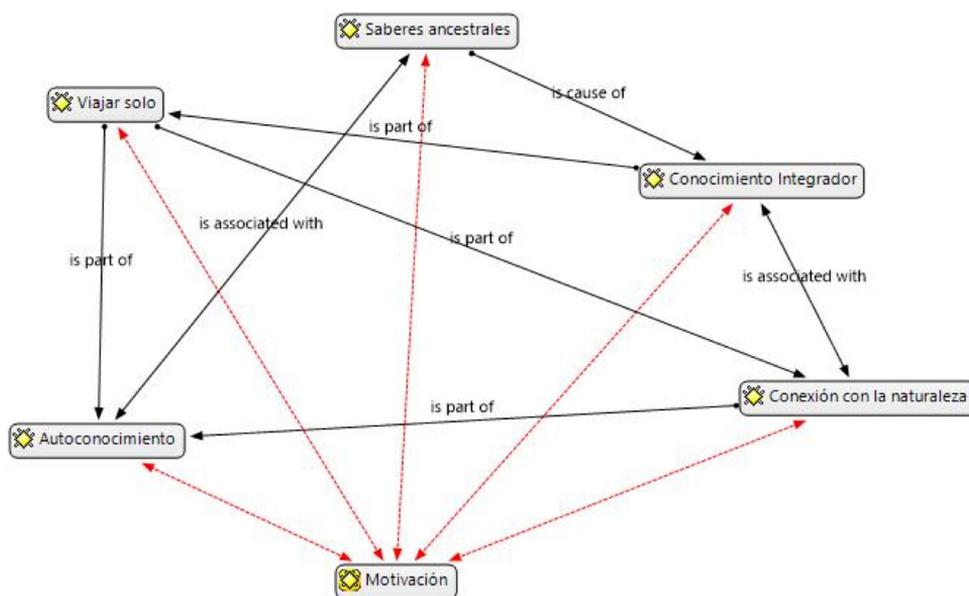


Fig. 23 Principales motivaciones de los turistas para visita el “Bosque Medicinal” (fuente: elaboración propia).

La verdadera experiencia, es sentir nuevas emociones, que no necesariamente significan una felicidad que en muchos de los casos resulta efímera, y no representa un momento memorable. Por el contrario, sentimientos como la soledad, la nostalgia, o la melancolía, pueden contribuir a generar emociones que perduren en el

tiempo y puedan llegar a ser catalogadas como verdaderas experiencias turísticas en entornos naturales.

Despertar la capacidad de observación que hemos perdido como humanidad, y descubrir nuevas emociones y experiencias con sentido e identidad en entornos naturales. De hecho, la masificación de los espacios naturales y la transformación de los recursos por la presión de la demanda, han limitado nuevas alternativas para promover productos turísticos con identidad local, sin la necesidad de banalizar la conservación y sus beneficios para el ser humano. A continuación, se presentan criterios y expresiones que fortalecen el concepto de espiritualidad y su aplicabilidad en espacios naturales.

Motivaciones para visitar el “Bosque Medicinal”

“Hubo muchas motivaciones, pero la principal es la de realizar mi primer viaje sola a un lugar que sabía que me traería paz y tranquilidad que significó todo un reto y donde empezó toda la aventura, que hoy en día estoy muy agradecida.” (P. Gabriela, comunicación personal, 24 de abril de 2021).

Relación entre los recursos naturales y la espiritualidad

“En lo personal pienso que todo lo que nos rodea, los animales, las plantas, las aves, los árboles, tenemos que comprender que todos estos recursos que nos proporciona la naturaleza es un ejercicio espiritual, ya que es un lugar que nos llena de paz y tranquilidad para así poder conectarnos con la naturaleza” (C. Lizbeth, comunicación personal, 24 de abril de 2021).

Espiritualidad y su significado

“Para mí la espiritualidad significa conectarse con uno mismo, para comprender lo que somos y de dónde venimos y lo queremos ser, dependiendo de la doctrina que tenga cada persona, unos se pueden conectar mediante la naturaleza, utilizando técnicas como la meditación, la música o practicando alguna religión. Por el medio que sea pienso que la espiritualidad le da un valor a nuestra vida, ya que nos ayuda a encontrar el sentido de la verdad, el bien, el mal” (C. Lizbeth, comunicación personal, 24 de abril de 2021).

Plantas enteógenas y su relación con los rituales

“Las prácticas tradicionales de sanación, las distintas cosmovisiones poseen además de respeto, un gran conocimiento y sabiduría por las plantas. Estas, directamente posibilitaron la existencia humana, mirándolas desde cualquier esfera desde la que se le pueda plantear. Ahora bien, las plantas enteógenas asociadas a las dinámicas espirituales, religiosas y/o recreativas según mi parecer, tienen un común denominador: el bienestar, la búsqueda humana de satisfacción. Es importante entender que su impacto dependerá de la consciencia con la que sea administrada, pues podrían tener efectos tanto beneficiosos como adversos. Por lo tanto, el uso debe ser guiado responsable, consciente.” (G. Cristina, comunicación personal, 24 de abril de 2021).

Beneficios de prácticas espirituales en entornos naturales

“Mayor contacto con sus emociones, disminución de los niveles de estrés y cansancio mental” (H. Sebastián, comunicación personal, 24 de abril de 2021).

Aspectos que no deben ser articulados dentro del concepto de espiritualidad
“Los rituales con plantas sagradas como la ayahuasca” (C. Maksim, comunicación personal, 24 de abril de 2021).

En tal contexto, entre las motivaciones más relevantes a la hora de visitar el “Bosque Medicinal”, se encuentran expresiones que se alejan de lo cotidiano, y que fraccionan la estandarización de los productos turísticos de naturaleza. En efecto, la introspección, o el hecho de poder viajar solo y encontrarse consigo mismo, son características de los visitantes, que buscan en entornos naturales, para fomentar su autoconocimiento e integrarse a nuevas formas de interrelación con la naturaleza.

En términos de sostenibilidad, es un proceso continuo y asociado a los principios y valores de solidaridad que se encuentran presentes en la cosmovisión indígena. De hecho, entre los objetivos de conservación del “Bosque Medicinal” se encuentran la regeneración del territorio como base para conservación de los bosques tropicales. Adicionalmente, se prioriza la práctica de actividades vinculadas con la economía circular para fortalecer procesos de eliminación de residuos.

Fomentar encuentros culturales, y fortalecer vínculos emocionales a partir del contacto con la naturaleza, posibilita nuevas interacciones entre los viajeros, cuyas motivaciones no responden a los productos turísticos tradicionales. En tal contexto, “Bosque Medicinal”, se encuentra en un constante proceso creativo y diferenciador para brindar nuevas alternativas turísticas capaces de motivar y propender una transformación personal del viajero a partir del reconocimiento del paisaje de los recursos naturales (véase figura 24).



Fig. 24 Estación de Desarrollo Local “El Paraíso” (fuente: elaboración propia).

Los saberes ancestrales y su revalorización como un eje articulador de la educación ambiental que promueve el “Bosque Medicinal”, son parte de los objetivos de conservación para la difusión de la cosmovisión indígena, a partir de un análisis en el contexto histórico y cultural sobre el cual se tejen los diversos proyectos de conservación, turismo e investigación, para diversificar la oferta turística y dinamizar las economías locales.

Experimentar nuevas emociones, por medio del rescate del conocimiento ancestral y cuestionarse constantemente sobre los beneficios de la naturaleza para el ser humano, determina nuevas interrogantes, para fomentar nuevas estrategias de innovación en espacios naturales y diseñar nuevos productos turísticos que respondan ante la necesidad de establecer nuevos encuentros culturales, que incidan en un proceso de transformación personal que cada viajero experimenta al momento de visitar el “Bosque Medicinal”.

CONCLUSIONES

La complejidad del turismo y su inserción en entornos naturales resulta reto muy importante para aquellos planificadores que ven en el territorio nuevas posibilidades para promover experiencias turísticas, y sin la necesidad de comercializar el valor simbólico y sagrado de los recursos naturales. En tal contexto, el proyecto “Bosque Medicinal”, por medio de la investigación y la recuperación de saberes ancestrales, se ha convertido en una herramienta para la dinamización de los territorios, y revalorización de la cosmovisión indígena.

La espiritualidad y su relación con el turismo, es un tema que se tiene que abordar de manera crítica y reflexiva; considerando las posibles implicaciones e impactos que puede ocasionar en entornos naturales. De hecho, la transformación de un territorio debe precautelar los espacios sagrados evitando la profanación de los mismos, por fines turísticos. En tal contexto, el concepto de “Bosque Medicinal”, desarrolla nuevas capacidades para poder interrelacionarse con la naturaleza de manera distinta, con responsabilidad y consiente de los beneficios que puede aportar el contacto con la biodiversidad.

En este sentido, es necesario plantearse nuevas estrategias de intervención territorial, reconociendo la importancia de articular elementos que converjan entre lo ancestral y lo racional. El pensamiento creativo, y la adaptabilidad a los cambios culturales, han permitido dimensionar el espacio geográfico de manera multidisciplinar, y optimizando los recursos existentes en base a una economía circular.

El turismo tiene que ser una herramienta para promover acercamientos reales, no masificados y evitando la sobreexplotación de la “experiencia turística”. En otras palabras, el proyecto “Bosque Medicinal” no comercializa la espiritualidad, ni los espacios sagrados; como parte de la responsabilidad social vinculada con las comunidades locales. En tal contexto, es imprescindible cuestionarse, y plantearse nuevas interrogantes que confronten los procesos de gestión territorial, para dar paso a nuevas modalidades de turismo, que respondan de manera consecuente con los objetivos de conservación, y no en función de la moda de lo sostenible.

La reactivación del turismo de naturaleza y rural, depende de la capacidad de crear nodos que permitan la articulación de territorios y actores locales, cuyos intereses permitan identificar aquellas características que promuevan un turismo más humano, donde se valore los saberes ancestrales, y se reconozca la importancia de la investigación como herramienta de innovación para la creación de nuevos productos turísticos de naturaleza.

REFERENCIAS

- Albert Rodrigo, M. 2020. La búsqueda espiritual a través del turismo. su articulación desde el lado de la oferta. *Cuadernos de Turismo*, 45: 13–32. <https://doi.org/10.6018/turismo.426021>
- Augé, M. 1996. *Los no lugares: Espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.
- Ekinci, Y. & Hosany, S. 2006. Destination Personality: An Application of Brand Personality to Tourism Destinations. *Destinations. Journal of Travel Research*, 45(2): 127–139. <https://doi.org/10.1177/0047287506291603>
- Fernández, A. 2014. Emociones, identidad, turismo y vida en Huasca (México). *Investigaciones Turísticas*, 8: 23–45. <http://hdl.handle.net/10045/43702>
- Olivera, A. 2011. Patrimonio inmaterial, recurso turístico y espíritu de los territorios. *Cuadernos de Turismo*, 27: 663–677. <https://revistas.um.es/turismo/article/view/140151/126251>
- Palma, R. 2018. Espiritualidad y turismo en San Marcos la Laguna. *Turismo, Patrimonio y Desarrollo*, 8: 1–18.
- Ekinci, Y. & Hosany, S. 2006. Destination Personality: An Application of Brand Personality to Tourism Destinations. *Journal of travel Research*, 45(2): 127–139. <https://doi.org/10.1177/0047287506291603>
- Voigt, C., Brown, G. & Howat, G. 2011. Wellness Tourists: In Search of Transformation. *Tourism Review*, 66(1/2): 16–30. <https://doi.org/10.1108/16605371111127206>



11 ETNOCONOCIMIENTO DE LOS POBLADORES ASHÉNINKAS Y MESTIZOS DE LA CUENCA DEL RÍO ABUJAO SOBRE LA FAUNA INSECTIL UTILIZADA EN LAS ACTIVIDADES ECONÓMICAS Y CULTURALES

**GOLDIS PERRY DÁVILA¹⁻²,
JORGE WASHINGTON VELA²,
JITKA KRAUSOVÁ³,
RAÚL ENRIQUE PILCO LOZANO⁴**

1 *AUTOR DE CORRESPONDENCIA*, UNIVERSIDAD NACIONAL DE UCAYALI, FACULTAD DE CIENCIAS AGROPECUARIAS. CARRETERA FEDERICO BASADRE KM 6.2. PUCALLPA, UCAYALI, PERÚ, TEL.: +51 943262207, E-MAIL: GOLDIS.PERRY@GMAIL.COM

2 CENTRO DE INVESTIGACIÓN DE FRONTERAS AMAZÓNICAS, PUCALLPA-PERÚ, E-MAIL: JORGE_VELA@UNU.EDU.PE

3 UNIVERSIDAD CHECA DE CIENCIAS DE LA VIDA DE PRAGA, FACULTAD DE AGRICULTURA TROPICAL. KAMÝČKÁ 129. 165 00 PRAHA 6 – SUCHDOL. REPUBLICA CHECA, E-MAIL: JITKA.PERRY@SEZNAM.CZ

4 INVESTIGADOR INDEPENDIENTE, PUCALLPA, PERÚ, E-MAIL: ENRIQUEPILCO777@GMAIL.COM



INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas el medio ambiente de la Amazonía peruana, específicamente la región Ucayali, ha sufrido una gran presión demográfica. Los pobladores mestizos en su mayoría están colonizando nuevas áreas de bosque cada vez más alejadas de las grandes urbes, para extraer diversos recursos que son fuente de ingresos económicos, muchas veces sin preocuparse por la presencia de las comunidades indígenas asentadas desde tiempos ancestrales en los bosques de la Amazonía (CIFA, 2009).

La aplicación de diversas tecnologías optadas por los colonos ha ido cambiando el paisaje de los bosques, ríos y quebradas de la Amazonía, a paisajes agrícolas, inertes y hasta descoloridos, dando a varios lugares una apariencia de desiertos verdes a lo que antes fueron muestras de la prodigiosa naturaleza. Es notorio de que las comunidades indígenas a raíz del contacto con los pueblos mestizos han sido afectadas positiva y negativamente, siendo hoy en día muy conocido el término “interculturalidad”. De los estudios realizados acerca del etno-conocimiento de insectos, sabemos que estos han participado activa, significativa e insistentemente en la vida sociocultural de la mayoría de los grupos étnicos (Fernández da Paz y Costa-Neto, 2004).

Éstos han estado presentes en todos los planos rutinarios del ser humano hasta el punto de incluirlos en la dieta alimentaria. De la forma como los insectos son percibidos, conocidos, clasificados y utilizados por las poblaciones humanas se encarga la etnoentomología (Costa-Neto, 2003; 2004), que, en su modo más estricto, se dedica al estudio e interpretación de la historia de los insectos y sus relaciones en las sociedades antiguas y actuales tanto tradicionales como modernas (Escobar, 2002).

Por todo ello en la presente investigación se buscó, describir, rescatar y conservar el etnoconocimiento sobre la fauna insectil de los pobladores ashéninkas y mestizos que habitan a lo largo de la cuenca del río Abujao, mediante la utilización de encuestas y la aplicación de entrevistas personales.

MATERIALES Y MÉTODOS

El estudio se realizó en la cuenca del río Abujao, donde existen 16 centros poblados, de los cuales se seleccionaron 4, debido a su importancia económica, etnocultural, extensión y número de pobladores. Los lugares de muestreo se pueden observar en la figura 25, los caseríos mestizos fueron: 28 de Julio, Santa Luz y Abujao y la comunidad indígena ashéninka San Mateo. El estudio tuvo una duración de dos años (septiembre de 2010 – julio de 2012).

Para la elaboración del trabajo de investigación se ha considerado tres fases: (i) Fase de pre-campo: la cual contempló actividades referidas a la recopilación de la información secundaria, establecimiento del diseño de investigación, planeación de las estrategias que se aplicaron en campo, además se realizó un viaje de reconocimiento a la cuenca y se desarrollaron reuniones con el Centro de Investigación de Fronteras Amazónicas (CIFA), involucrada en la conducción del proyecto de investigación para coordinar aspectos referentes a los viajes a la zona de estudio; (ii) fase de campo: se redactó una carta de presentación, con la finalidad de informar sobre los alcances del proyecto y dar a conocer a las personas que formaron parte del trabajo de campo, informando los beneficios de los estudios biológicos y como el conocimiento de su biodiversidad les permitirá el uso sostenible de estos, además de hacerles partícipes de la metodología a aplicarse para la recolección de datos e identificar a los informantes.

En esta fase también se recolectó información de fuentes primarias a través de informantes clave, se aplicaron herramientas como entrevistas, encuestas, colección de insectos para su observación directa, láminas ilustrativas para la identificación de especies reconocidas y utilizadas por la población; (iii) fase de gabinete: consistió en la elaboración de una base de datos con la ayuda del Software Excel lo que nos permitió el uso de la estadística descriptiva. En esta etapa también se identificaron algunas muestras de insectos colectadas en el área de estudio con la colaboración de los entomólogos de la Universidad Carolina de la República Checa.

El procedimiento de recolección de datos fue mediante encuestas semiestructuradas las cuales sirvieron para coleccionar la información del etnoconocimiento de la fauna insectil en los pobladores ashéninkas y mestizos. Las encuestas estuvieron dirigidas a los jefes de familia seleccionados para este estudio, y en algunos casos personas más antiguas de los cuatro centros poblados. Se recopiló información sobre lo siguiente: Uso alimenticio, uso religioso-místico, uso medicinal, uso ornamental, uso agropecuario, otros usos, influencia en las actividades económicas. Con todo ello, el enfoque fue recopilar información sobre los usos e influencia de insectos en los pobladores a lo largo de la cuenca del rio Abujao.

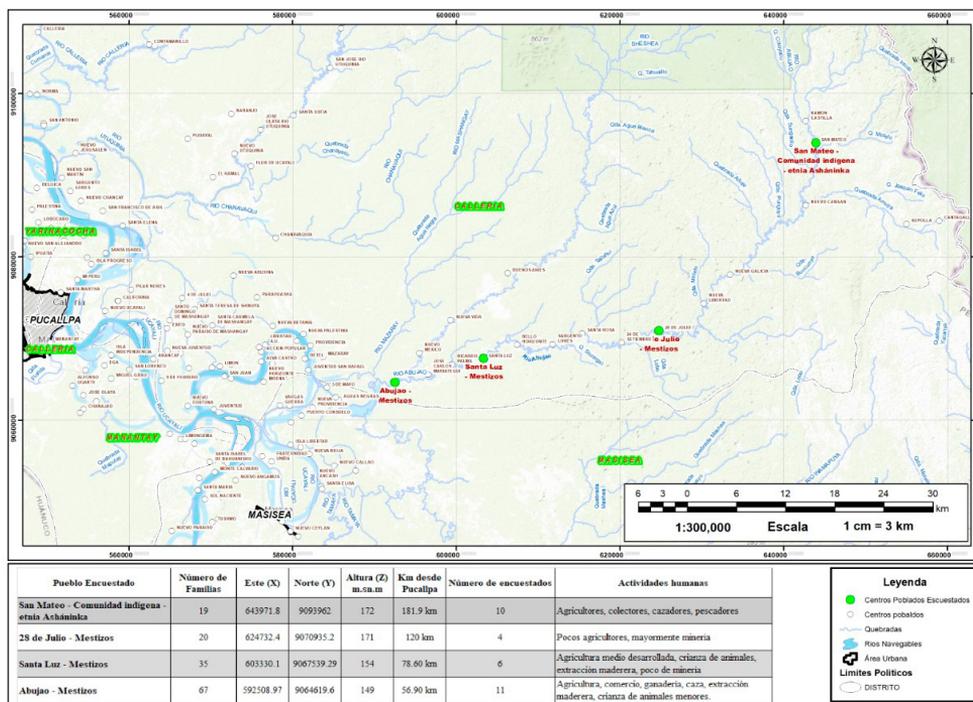


Fig. 25 Distribución de los centros poblados en el área de estudio (fuente: elaboración propia).

Para asegurar la calidad sobre el reconocimiento de las especies se alcanzó a la persona encuestada láminas ilustrativas con las imágenes de las especies de insecto más comunes en la zona además de algunas muestras de insectos colectadas en el

lugar. Seguidamente se realizaron entrevistas con los informantes claves. Con el fin de reforzar la calidad de la información recopilada en las encuestas, se aplicaron entrevistas semiestructuradas a dos pobladores ashéninkas y tres mestizos considerados informantes claves por presentar mayor etnoconocimiento de la fauna insectil.

La entrevista se caracterizó por ser informal, y consistió en la obtención de datos a partir de testimonios orales sobre las experiencias y percepciones personales, mediante un conjunto de preguntas abiertas, formuladas en un orden específico. El registro de la información se cumplió en un diario de campo y una grabación de vídeo. Para asegurar la calidad sobre el reconocimiento de las especies, se alcanzó al informante láminas ilustrativas con las imágenes de las especies más frecuentes en la zona, además de programar caminatas con fines de coleccionar algunas muestras de insectos. Para la identificación de las especies se hizo uso de las descripciones dadas por los encuestados e informantes claves, además de las muestras colectadas según disponibilidad de estas.

La población estuvo conformada por 4 centros poblados (véase la tabla 8) de los 16 existentes, entre comunidades indígenas y centros poblados mestizos. En la determinación del tamaño de la muestra (número de encuestados), se utilizó la forma de muestreo aleatorio simple. Considerando que el intervalo de los grupos familiares en cada comunidad en estudio fluctúa generalmente entre 10 a 113 grupos familiares por comunidad, se realizó encuestas al 20 por ciento del total de las familias.

Tab. 8 Características de los centros poblados donde se realizaron las encuestas (fuente: elaboración propia).

Pueblo	Número de Familias	Ubicación geográfica	Número de encuestados	Actividades humanas
San Mateo Comunidad indígena – etnia ashéninkas	19	UTM: 643971.86E 9093962.03N; 181.9 km de Pucallpa	10	Agricultores, colectores, cazadores, pescadores
28 de Julio mestizos	20	UTM: 624732.45E 9070935.25N; 171 msnm; 120 km de Pucallpa	4	Pocos agricultores, mayormente minería
Santa Luz mestizos	35	UTM: 603330.10E 9067539.29N, 154 msnm, 78.60 km de Pucallpa	6	Agricultura medio desarrollada, crianza de animales, extracción maderera, poco de minería
Abujao mestizos	67	UTM: 592508.97E 9064619.67N, 149 msnm, 56.90 Km de Pucallpa	11	Agricultura, comercio, ganadería, caza, extracción maderera, crianza de animales menores.
Total	141		31	

Seguidamente para el análisis de los datos se utilizó estadística descriptiva presentándose los resultados en términos de medias, desviaciones estándar y distribución de frecuencia; para conocer la diversidad de especies reconocidas y usadas de acuerdo con los siguientes índices: valor de diversidad de uso que tiene cada especie (VDE), valor de diversidad para cada uso (VDU), índice de similaridad (S).

RESULTADOS

Especies morfológicas de insectos reconocidas por los pobladores ashéninkas y mestizos

El número de especies morfológicas de insectos con al menos un uso dado por los pobladores ashéninkas y mestizos de la cuenca del río Abujao fue de 54 de las 88 especies reconocidas en total (véase la tabla 9), distribuidos en 15 órdenes y 55 Familias. De los 15 órdenes reconocidos, destacaron los órdenes Hymenoptera que presentó el 30% de especies morfológicas reconocidas de (26 especies), el orden Coleoptera que presentó el 18% de (16 especies) y el orden Diptera que presentó el 17%. Así mismo las familias más representativas de insectos, fueron, la familia *Formicidae* que presentó 9 especies, la familia *Apidae* con 7 especies, la familia *Vespidae* con 5 especies y la familia *Curculionidae* con 4 especies. Entre estos dos grupos étnicos, los ashéninkas reconocieron 63 especies y los pobladores mestizos de la cuenca del río Abujao reconocieron 58 especies, teniendo ambos grupos étnicos una diferencia de 5 especies y 33 especies reconocidas en común.

Influencia de los insectos en las actividades de los pobladores ashéninkas y mestizos

Se reconoció la influencia de cada una de las 88 especies morfológicas mencionadas en este estudio, se observó que algunas especies pueden llegar a tener tres tipos de influencia en los pobladores ashéninkas y mestizos, siendo estos clasificados como: benéfica, maléfica e indiferente. De ello podemos mencionar que 22 especies fueron reconocidas íntegramente benéficas, 15 maléficas y 9 indiferentes, 16 especies reconocidas como benéficas y maléficas a la vez, 10 especies maléficas e indiferentes al mismo tiempo, 7 especies benéficas e indiferentes y 9 especies que poseen las tres influencias a la vez. Se reconoció que las principales familias con más de 4 especies de insectos que ejercen influencia benéfica y maléfica a la vez fueron: *Formicidae* y *Apidae*. La familia *Vespidae* se ubica entre las tres principales familias que poseen doble influencia, maléfica e indiferente a la vez, seguidamente los principales órdenes con influencia benéfica, maléfica e indiferente a la vez fueron los órdenes Hymenoptera, Coleoptera y Diptera. De este estudio se obtuvo: 312 afirmaciones sobre la influencia benéfica de los insectos, 221 afirmaciones para maléfica y un número menor de afirmaciones en cuanto a los insectos indiferentes con solo 96 afirmaciones.

Impacto directo de los insectos en las actividades de los pobladores ashéninkas y mestizos

La mayoría de los insectos reconocidos tuvieron un impacto benéfico en lo cultural más que en lo productivo para ambos grupos estudiados. Lo cultural abarcó el uso místico-religioso, medicinal y ornamental. Lo productivo incluyó los usos en la alimentación, la producción agropecuaria entre otros. Por otro lado, el impacto maléfico de los insectos se dio en su mayoría en la salud de los pobladores ashéninkas y mestizos.

En cuanto al impacto directo maléfico, los pobladores ashéninkas y mestizos de la cuenca del río Abujao reconocen un mayor número de especies morfológicas que tienen impacto directo maléfico en el área de salud, esto debido a que la mayoría de

los pobladores se han visto afectados por la picadura, mordedura o parasitismo de un insecto, un ejemplo de ello es el insecto comúnmente llamado uta (*Phlebotomus* sp.) que causa heridas muy profundas capaz de producir graves efectos sobre la persona que lo posee, otro ejemplo muy común es el caso de las hormigas isula (*Paraponera clavata*) y tangarana (*Pseudomyrmex ferruginea*) que causan mucho dolor con sus picaduras llegando incluso a causar fuertes fiebres. A lo dicho hay que sumar además, las picaduras de avispas y mosquitos que es de lo más común entre los pobladores de la zona.

Especies morfológicas de insectos utilizados por los pobladores ashéninkas y mestizos

El número de especies morfológicas de insectos con al menos un uso fue de 54 de las 88 especies reconocidas en total, destacando la especie *Rhynchophorus palmarum*, como la especie morfológica mayor reconocida, quien presentó el más alto número de afirmaciones, siendo utilizado como alimento y medicina. Las especies morfológicas de insectos, pertenecientes a la familia *Formicidae* y *Apidae* del orden *Hymenoptera* fueron los más utilizados, seguido de la familia *Curculionidae* del orden *Coleoptera* y la familia *Nymphalidae* del orden *Lepidoptera*, en cuanto a órdenes, el orden *Hymenoptera* es el más importante, porque presentó el mayor número de especies morfológicas de insectos utilizados.

Concerniente a los principales usos, el uso alimenticio registró 22 especies morfológicas reconocidas, el uso medicinal 22, y el uso religioso-místico 18 especies morfológicas reconocidas.

Tab. 9 Número de especies morfológicas de insectos con al menos un uso dado por los pobladores ashéninkas y mestizos de la cuenca del río Abujao (fuente: elaboración propia).

	Nº de especie morfológica	Aproximación taxonómica	Nombre Ashéninka	Nombre mestizo	Uso	Número de afirmaciones
1	1	<i>Pediculus humanus capitis</i>		piojo	Re	1
2	3	<i>Carineta</i> sp.	ompirentsi	chicharra	Re	15
3	5	<i>Blaberus</i> sp.	shirinkama	cucaracha	Ag, Me	10
4	6	<i>Periplaneta americana</i>	jeta	cucaracha	Me	3
5	7	<i>Panchlora nivea</i>	tsompita		Me	15
6	8	<i>Cornops</i> sp.	chentekiti	langosta, saltamonte	Al	8
7	15	<i>Rhynchophorus palmarum</i>	imobopata (IMOWO/EMOKI)	papasi, suri de aguaje, molotoa	Al, Me	30
8	18	<i>Cosmopolites sordidus</i>		gusano de plátano	Al	7
9	19	<i>Passalus</i> sp.		papazo de caña brava	Al, Or	14
10	21	<i>Lampyris</i> sp.	mañonke	luciernaga	Or, Re	8
11	22	<i>Melolontha</i> sp.		papazo de maíz	Al	2
12	23	<i>Dynastes hercules</i>	torneador	torneador	Or	7

ETNOCONOCIMIENTO DE LOS POBLADORES ASHÉNINKAS Y MESTIZOS DE LA CUENCA...

	N° de especie morfológica	Aproximación taxonómica	Nombre Ashéninka	Nombre mestizo	Uso	Número de afirmaciones
13	24	<i>Premnotrypes suturalis</i>		gusano de papa	Me	1
14	25	<i>Tabanus bovinus</i>	kango	mosca chupasangre del ganado	Re	5
15	29	<i>Phaenicia eximia</i>		mosca azul	Ot	15
16	30	<i>Hybomitra</i> sp.	shimpoki (1)	tábano negro	Me	8
17	33	<i>Syrphus</i> sp.	sano etari	shingo	Re	3
18	40	<i>Tettigonia viridissima</i>	chochoti	grillo	Re, Ot	11
19	41	<i>Grylloides</i> sp.	shirishiriti	grillo	Me, Re	14
20	42	<i>Scapteriscus vicinus</i>	shintyro	grillotopo	Me, Ot	4
21	43	<i>Metatropiphorus</i> sp.	Camato	chinche	Al	16
22	44	<i>Podisus</i> sp.	sanllaco, camato, mato	chinche	Al	6
23	45	<i>Triatomus</i> sp.	casanto, camato	chinche	Re	13
24	46	<i>Atta sexdens</i>	sancori (siquisapa)	huasho (kuruinci)	Al, R	26
25	48	<i>Centris</i> sp.	meetiyaki (kibinti)	abeja	Al	5
26	50	<i>Mischocyttarus latior</i>	sani-potsot-sinke	avispa	Al	14
27	51	<i>Eumenes</i> sp.	sani-pitsikiri	avispa	Al	7
28	52	<i>Augochloropsis metallica</i>	yokichori		Or	4
29	53	<i>Atta cephalotes</i>	pachakiri	Curuhuinzí	Al, Me, Re	16
30	54	<i>Tetragonisca angustula</i>		ramichi	Al, Me	3
31	55	<i>Xylocopa sonorina</i>	shenonto	ronsapa	Al, Me	16
32	56	<i>Pachycondyla</i> sp.	kachori, takitsi	Isulilla	Al	9
33	60	<i>Sceliphron fistularum</i>	patsinari (sani)		Me	1
34	61	<i>Platygastrus</i> sp.	pokipatsinari		Me	7
35	62	<i>Pseudomyrmex ferruginea</i>	kenentoki	tangarana	Me, Re	22
36	64	<i>Paraponera clavata</i>	maniji, shintákiri	isula	Me	14
37	65	<i>Eciton burchellii</i>		sitaracuy	Re, Ot	15
38	66	<i>Apis</i>		abeja asesina	Me	1
39	67	<i>Apis mellifera mellifera</i>		abeja de miel	Al, Me	17
40	69	<i>Formicidae 2</i>		ichichimi	Me	2
41	70	<i>Apis mellifera carnica</i>	kipatsinari		Me	3
42	71	<i>Polistes</i> sp.	sani	avispa	Al	2
43	72	<i>Nasutitermes</i> sp.	kairo (Cajiro)	comején	Ag, Al, Me, Or	28
44	73	<i>Coptotermes gestroi</i>	shibiyari (mankui)		Al	8

	N° de especie morfológica	Aproximación taxonómica	Nombre Ashéninka	Nombre mestizo	Uso	Número de afirmaciones
45	74	<i>Morpho</i> sp.	KEMARIKEM-PITA; garrapatita de sachavaca – oreja se sachavaca, su espíritu de sachavaca	mariposa, oreja de sachavaca, elena	Or, Re	4
46	77	<i>Diaethria candrena</i>	mariposa n.º 8	mariposa n.º 8	Or, Re	2
47	78	<i>Brassolis</i> sp.		gusano de Bolaina; Ahuiwa (bolasho)	Al, Me	11
48	79	<i>Hyalophora cecropia</i>		gusano de cético	Me	10
49	83	<i>Manduca sexta</i>		cornegacho	Al	4
50	84	<i>Diatraea saccharalis</i>		gusano de caña de azúcar	Re	1
51	85	<i>Mantis</i> sp.	yontaniri, netuvirioki	adivinator, rezador, esperanza	Re	14
52	86	<i>Chrysopodes</i> sp.	chitabo		Al	1
53	87	<i>Erythemis</i> sp.	shiyenti	chinchilejo	Re	4
54	88	<i>Aplopus</i> sp.	kompirato	insecto palo	Re	7

Al = Alimenticio; Ag = Agropecuario; Re = Religioso-místico; Me = Medicinal Or = Ornamental; Ot = Otros usos

Especies morfológicas de insectos con uso medicinal

Los pobladores ashéninkas y mestizos de la cuenca del río Abujao, reconocieron 22 especies morfológicas de insectos con uso medicinal pertenecientes en su mayoría a la Familia *Apidae* (5 especies), *Formicidae* (4 especies), *Curculionidae* (2 especies) y *Blaberidae* (2 especies). La especie con mayor número de afirmaciones fue el *Panchlora nivea*, presentando 15 afirmaciones, seguido también de *Nasutitermes* sp., con 12 afirmaciones y la especie *Rhynchophorus palmarum* con 11 afirmaciones. Los principales órdenes fueron *Hymenoptera* (11 especies) y *Blattodea* (3 especies).

Especies morfológicas de insectos con uso alimenticio

22 especies de insectos con uso alimenticio fueron reconocidas, distribuidas en 15 familias y 7 órdenes, siendo las principales familias, *Apidae* con 4 especies, *Vespidae* y *Formicidae*, ambas con 3 especies. En cuanto a los principales órdenes, *Hymenoptera* con 10 especies morfológicas (45%) y al orden *Coleoptera* con 4 especies morfológicas (18%). Las principales especies morfológicas de insectos con uso alimenticio que tuvieron un mayor número de afirmaciones fueron *Atta sexdens* con 24 afirmaciones y *Rhynchophorus palmarum* con 19 afirmaciones.

Especies morfológicas de insectos con uso religioso-místico

El uso religioso-místico de insectos en los pobladores ashéninkas y mestizos, se encuentra en un tercer lugar de importancia, después del uso medicinal y alimenticio. Se identificaron 18 especies de insectos con uso religioso-místico, distribuido en 14 Familias y 11 órdenes, siendo las principales familias: *Formicidae* (4 especies) y *Nymphalidae* (2 especies). Así mismo los principales órdenes con uso religioso-místico fueron; *Hymenoptera*, con 4 especies (21%) y *Lepidoptera*, también con 4 especies

(21%). Las especies con mayor número de afirmaciones para este uso fueron; la chicharra (*Carineta sp.*) con 14 afirmaciones, el grillo (*Gryllodes sp.*) con 12 afirmaciones y la mantis religiosa (*Mantis sp.*) con 11 afirmaciones.

Especies morfológicas de insectos con uso ornamental

Los pobladores ashéninkas y mestizos reconocieron en relación con el uso ornamental un total de 6 especies morfológicas distribuidas en 5 Familias y 3 órdenes, siendo la principal Familia, la Familia *Nymphalidae* (2 especies) y el principal Orden, *Coleoptera* (3 especies). La especie *Dynastes hercules* presentó un mayor número de afirmaciones, considerándose la principal especie con uso ornamental. Cabe mencionar que no se encontraron evidencias de que los pobladores ashéninkas y mestizos tuvieran insectos como uso ornamental en sus casas o colocados en sus cuerpos.

Especies morfológicas de insectos con uso agropecuario

Para el uso agropecuario se reportaron un total de 2 especies morfológica, distribuido en 2 Familias (*Termitidae* y *Blaberidae*) y dos órdenes (*Isoptera* y *Blatodea*). La especie morfológica con mayor número de afirmaciones fue el comején (*Nasutitermes sp.*) con 14 afirmaciones, considerándose la especie con mayor uso agropecuario.

Especies morfológicas de insectos con otros usos

Para la clasificación de otros usos se obtuvieron un total de 5 especies, distribuido en 5 Familias y 4 órdenes. La especie con un mayor número de afirmaciones fue el sitaracu (*Ecitonbur chellii*) con 9 afirmaciones.

Valor de diversidad de uso por especie

En el presente estudio, las muestras analizadas un VDE específico, por ej., el piojo (*Pediculus Humanus capitis*) posee 0,167, indicador de que esta especie tiene un uso específico que es el uso religioso, a diferencia del comején (*Nasutitermes sp.*), que posee 0,667, indicador de que esta especie posee varios usos, el uso agropecuario, alimenticio, medicinal y ornamental. Los valores mayores de diversidad de uso en una especie indican que la especie no tiene especificidad de uso, lo que no le resta importancia al insecto, sino al contrario, son especies con un elevado aprovechamiento e importancia para la sociedad. El hecho de que estos insectos no sean tan específicos en su utilización hace que las personas encuentren mayores beneficios en ellos. Un claro ejemplo de especificidad de uso es la abeja asesina (*Apis sp.*), que tiene 0,167 como valor de diversidad de uso, siendo sólo utilizado para la obtención de miel, a diferencia de la especie morfológica antes mencionada *Nasutitermes sp.*, que posee un valor mayor de diversidad de uso.

Valor de diversidad para cada uso

Los valores más bajos representan la relación existente entre una especie y un uso y los valores mayores indican una gran variedad de animales asociados a un uso determinado. El VDU más bajo resultó ser el uso agropecuario (VDU = 0.023) donde figura sólo 2 especies morfológicas: La cucaracha *Blaberus sp.*, y el comején *Nasutitermes sp.* Los usos alimenticios y medicinales resultaron ser los que mayor valor de uso presentaron (VDU = 0.250), donde se reconocieron 22 especies morfológicas para estos usos,

destacando entre ellas las especies morfológicas: *Nasutitermes sp.*, y *Rhynchophorus palmarum* que son considerados los insectos más usados de todas las especies morfológicas de insectos reconocidos por los pobladores ashéninkas y mestizos de la cuenca del río Abujao.

En cuanto a la diversidad de uso para cada grupo étnico, se obtuvo resultados diferentes en cuanto a los valores. Los mayores valores de diversidad de uso de los insectos para los pobladores ashéninkas, se dan en los usos alimenticio y religioso-místico (VDU = 0,136 y 0, 125) a diferencia de los pobladores mestizos de la cuenca del río Abujao, los mayores valores de diversidad de uso de los insectos se dan en los usos medicinal y alimenticio (VDU = 0, 205 y 0,159). Los menores valores de diversidad de uso de insectos en ambos grupos étnicos se dan en los usos ornamentales, agropecuario y otros usos.

Índice de similaridad

El índice de similaridad indicó que los insectos reconocidos por los pobladores ashéninkas y mestizos de la cuenca del río Abujao obtuvieron un 55% de similitud y de los insectos utilizados un 41% de similitud, esto según la fórmula de índice de similaridad. Es notorio que, para el reconocimiento de las especies, la similaridad fue mayor, pero para el uso de las especies fue menor esto debido a que los ashéninkas y mestizos no utilizan de la misma manera los insectos, e incluso llegándose a observar que algunas especies útiles para un grupo étnico, son indiferentes o maléficis para otro, como el caso de la ahuiwa (*Brassolis sp.*), que es una especie reconocida como alimenticio para los pobladores mestizos, mas no por los pobladores ashéninkas.

DISCUSIÓN

Estudios realizados por Santos (2000) en el estado brasilero de Bahía, afirman que existen miles de insectos ya descritos por la ciencia y que los insectos del Orden Hymenoptera ocupan un lugar destacado tanto por sus acciones benéficas como agentes polinizadores y depredadores de insectos-plaga como por su amplia distribución geográfica, lo cual se pone en manifiesto con los resultados obtenidos en el presente estudio donde el Orden con mayor número de especies morfológicas reconocidas por los pobladores ashéninkas y mestizos fue el orden Himenóptera, con 26 especies morfológicas, lo cual equivale a un 30% del total.

Los ashéninkas y mestizos de la cuenca del río Abujao colocan a los insectos del orden Coleóptera como el segundo más reconocido. Ramos (2004), afirma que los coleópteros son muy apreciados entre los pobladores rurales en México y que han tenido desde tiempos antiguos, una participación significativa en los procesos de interacción cultural entre seres humanos e insectos. Por otro lado, el Orden Díptera para los pobladores ashéninkas ocupa un tercer lugar en cuanto al número de especies morfológicas reconocidas. En investigaciones realizadas por Méndez (1999), se destaca al Orden Díptera como un grupo importante de insectos por su impacto en la salud humana y la salud animal, así como en el aspecto agrícola debido a la intervención de muchas especies de este Orden en problemas relacionados con la salud de las plantas.

La influencia de los insectos en las actividades de los pobladores ashéninkas y mestizos, en comparación con las investigaciones realizadas en Brasil por Costa-Neto y Magalhães (2007) en el estado de Bahía, difieren en cuanto a los resultados. Costa-Neto

argumenta que el conocimiento de los insectos tiende a influenciar en las actitudes hacia estos, lo cual se confirma en el caso de la chicharra machacuy (*Fulgorala ternaria*) que es considerada por los ashéninkas y mestizos la causante de muchas muertes debido a su picadura; quedando esta afirmación un poco alejada de una sustentación científica ya que esta especie por sí sola no produce veneno alguno e incluso algunos investigadores la señalan como inofensiva.

El impacto directo benéfico de los insectos sobre las actividades culturales tuvo resultados mayores, lo cual está relacionado con lo mencionado por CIFA (2007), que describe a los pobladores asentados a lo largo de la cuenca del río Abujao como personas dedicadas a la extracción de recursos del bosque, principalmente de la extracción forestal y aurífera, siendo muy pocos los que se dedican a la crianza de animales o siembra de cultivos.

Estudios pioneros realizados por Costa-Neto (1994; 1998) en el estado de Alagoas-Brasil, registraron los principales usos de insectos en diferentes comunidades, evidenciando la participación de los insectos en por lo menos seis tipos de usos.

Las investigaciones en cuanto a los diversos usos de insectos en la Amazonía peruana son muy escasas, encontrándose solo algunas especies representativas como es el caso del suri (*Rhynchophorus palmarum*) que tuvo el mayor número de personas que afirmaron conocer sus usos medicinales y alimenticios. Esta especie fue investigada por Delgado *et al.* (2008), quienes estudiaron la producción y comercialización de las larvas de esta especie en el mercado iquiteño (Departamento de Loreto – Perú). Esta especie es muy consumida en toda la Amazonía por diversos grupos étnicos, las larvas son muy apreciadas por los pobladores debido a las diversas propiedades alimenticias y medicinales que presenta, afirmándose que puede curar la bronquitis, reumatismo, pulsaría y diversas enfermedades relacionadas al tracto respiratorio.

Otra investigación hecha por Montoya (2012), menciona que los insectos que presentan mayor frecuencia de consumo son el “suri” (*Rhynchophorus palmarum*) y el “siqui sapa” (*Atta sp.*), el consumo de estos insectos se ha extendido por casi todo el territorio peruano, pudiendo encontrarse potajes en la ciudad de Lima, así como en restaurantes exclusivos. La especie *Rhynchophorus palmarum*, conocida como suri, gusano de palma o chontaduro, en estudios hechos por Chagnon (1968), mencionan que para esa época esta especie, de todos los insectos comestibles parecía tener el potencial más grande de masa y comercio en Sudamérica, y que desde hace mucho ha sido semi-cultivado por poblaciones indígenas en la Amazonía.

En cuanto al uso medicinal, los resultados mostrados en este estudio concuerdan con los resultados obtenidos por Costa-Neto *et al.* (2006), donde el Orden Hymenoptera es el predominante, usado en medicina por pobladores en diversos estados del Brasil. En cuanto a especies, Posey (1987) menciona que las termitas de diversos géneros y especies en Brasil son una verdadera panacea, pues son recomendados para aliviar la bronquitis, tosferina, heridas, gripes y resfriados, hemorragias, mordida de perro, bocio, alumbramiento, picaduras de serpientes y alacranes, flatulencia, neumonía, hernia, reumatismo, sarampión. Un ejemplo de forma de uso medicinal de las termitas son las que realizan los indios Parecí, en Utiariti (Mato Grosso-Brasil), quienes capturan de cuatro a cinco termitas, aplastándolas y con la pasta resultante se frotran las ingles de los niños que orinan en las hamacas. Las investigaciones antes en

mención y los resultados obtenidos en la cuenca del río Abujao consolidan el concepto de que las termitas son ampliamente utilizadas en la MTA.

Los insectos usados como alimento en los resultados de este estudio se encuentran distribuidas en los Ordenes Hymenoptera y Coleóptera. En investigaciones hechas por Costa-Neto y Ramos-Elorduy (2006), se demuestra la similitud entre los resultados de este estudio y los resultados encontrados en diversas investigaciones hechas en Brasil, esto debido a que Brasil es parte de la Amazonía continental, y presenta condiciones edafoclimáticas similares a la cuenca del río Abujao.

En cuanto al uso místico, los pobladores ashéninkas y mestizos de la cuenca del río Abujao, aún conservan ciertas creencias y mitos con respecto a los insectos, considerándolos indicadores de diversos cambios en el entorno, aunque estos “indicadores” no encuentran un sustento científico, por su parte; los pobladores aseguran que son infalibles; por ejemplo, el canto de la chicharra que indica la llegada o fin del verano, la aparición de hormigas sitaracuy en abundancia en la casa de alguna persona, indica algún suceso importante en la familia, concordando con los resultados de diversos estudios en Brasil por Costa-Neto, (2003) y Guarisima (2000), que describen a algunos practicantes de magia utilizando insectos para sus rituales y así eliminar a sus adversarios, además mencionan que algunos insectos sin especificar su taxonomía son considerados de buena suerte y amuleto contra diversos males o enfermedades. Estudios hechos en África por Verger (1996), muestran que en Nigeria y la República de Benín, los nidos de avispas domésticas o del campo son algunos ingredientes utilizados en preparados para hacer enfermar y empobrecer a algún individuo, los escarabajos son utilizados para hacer enloquecer a las personas.

Pese a no haber un número amplio de especies morfológicas con uso ornamental, los resultados nos muestran que las avispas (Hymenopteras) y los escarabajos (Coleópteros) son comúnmente utilizados, a diferencia de lo escrito por Butler (1992) que solo menciona los nidos de avispas que son pintados y utilizados para decorar las paredes de las casas, además de ser muy conocidos en la época Victoriana (1839–1901), pues era muy común la confección de cuadros con especímenes de insectos muertos. En la ciudad de Pucallpa y otras ciudades de la Amazonía peruana, aunque los datos registrados son escasos, es muy común ver en las tiendas de artesanía, a insectos en marcos de vidrio, especialmente las mariposas coloridas (Lepidópteras) y coleópteros de gran tamaño, que llaman la atención de los turistas nacionales y extranjeros.

El uso de los insectos en actividades agropecuarias es común cuando se refiere al control biológico de plagas, pero con respecto al uso tradicional de los insectos para la crianza de animales y manejo de algún cultivo, no es muy usual. En el caso del comején (Termitas), este viene siendo usado a manera de alimento para aves, desde tiempos no registrados, consiguiéndose resultados positivos visibles, en engorde y mantenimiento de las aves de corral, esto debido a su alto contenido de proteína y buena palatabilidad, concordando con Banjo *et al.* (2006), quienes hacen mención de que en África las termitas son consideradas un alimento muy nutritivo por su alto contenido de proteína.

En lo que respecta a otros usos, incluye usos de insectos en la pesca, caza, limpieza, cosmética, etc. Un ejemplo de ello es el caso del sitaracuy (*Eciton burchellii*) que es considerado por algunos pobladores como un insecto limpiador de casas, ya que a su paso por algún lugar elimina a otros insectos (cucarachas, moscas, zancudos, etc.) y

desechos orgánicos. Estudios en diversas partes del mundo hacen mención de que algunos insectos como las abejas son utilizados de diversas formas, como por ejemplo en la producción de velas. Las actividades de pesca utilizando insectos como carnada, es una práctica muy antigua en varios lugares del mundo (Mbata, 1999).

CONCLUSIONES

Existe una gran brecha entre los conocimientos respecto a las especies morfológicas de insectos, esto resulta en que una especie determinada puede ser apreciada por los ashéninkas, pero no por los mestizos, además solo se encontró un índice de similitud del 55%. Concluyendo de que los grupos de ashéninkas poseen un mayor grado de etnoconocimiento sobre los insectos identificados.

Las especies del orden *Hymenoptera*, *Coleoptera* y *Diptera* presentan un gran potencial por los diversos usos que se le puede atribuir y por el amplio conocimiento de los pobladores, principalmente ashéninkas. Los mayores usos dados a los insectos están centrados en lo medicinal y alimenticio. Para el valor de diversidad de uso por cada especie, las especies morfológicas con mayor valor de diversidad de uso fueron los insectos: termita (*Nasutitermes* sp.) y el curuhuínzi (*Atta cephalotes*).

REFERENCIAS

- Banjo, A., Lawall, O. & Songonuga, E. 2006. The Nutritional Value of Fourteen Species of Edible Insects in South-Western Nigeria. *African Journal of Biotechnology*, 5(3): 298–301.
- Butler, L. 1992. Kaplan's Fly Case and Other Examples of Victorian Scientific Art. *American Entomologist*, 38(2): 90–93.
- Centro de Investigación de las Fronteras Amazónicas (CIFA). 2009. *Narrativo de la cuenca del Abujao, Región Ucayali – Amazonía peruana*. Ucayali: CIFA.
- CIFA. 2007. *Proyecto Abujao*. Pucallpa, Perú.
- Chagnon, N. 1968. *The Fierce People in Exploring Social Life*. Allyn and Bacon.
- Costa-Neto, E. 1994. *Etnoentomología alagoana, comen fase na utilizacao medicinal de insetos*. Maceió – UFAL – Brasil.
- Costa-Neto, E. 1998. Folk Taxonomy and Cultural Significance of “Abeia” (Insecta Hymenoptera) Tobthe Pankararé, Northeastern Bahia State – Brazil. *Journal of Ethnobiology*, 18(1): 1–13.
- Costa-Neto, E. 2003. *Etnoentomología no povoado de Pedra Branca, municipio de Santa Terezinha, Bahia. Um estudo de caso dos interacoes seres humanos/insetos*. Tesis de doctorado. Universidade Federal de São Carlos. Repositorio Institucional UFSCAR. <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/1651>
- Costa-Neto, E. 2004. La etnoentomología de las avispas (hymenoptera, vespoidea) en el poblado de Pedra Branca, estado de bahia, nordeste de Brasil. *Boletín de la Sociedad Entomológica Aragonesa*, 34: 247–262.
- Costa-Neto, E. & Ramos-Elorduy, J. 2006. Los insectos comestibles de Brasil: etnicidad, diversidad e importancia en la alimentación. *Boletín Sociedad Entomológica Aragonesa*, 38: 423–442.
- Costa-Neto, E., Ramos-Elorduy, J. & Pino, J. 2006. Los insectos medicinales de Brasil: primeros resultados. *Boletín Sociedad Entomológica Aragonesa*, 38: 395–414.
- Costa-Neto, E. & Magalhães, H. 2007. The Ethnecategory “Insect” in the Conception of the Inhabitants of Tapera County, São Gonçalo Dos Campos, Bahia, Brazil. *Anais da Academia Brasileira de Ciências*, 79(2): 239–249.

- Delgado, C., Couturier, G., Mathews, P. & Mejia, K. 2008. Producción y comercialización de la larva de *Rhynchophorus palmarum* (Coleoptera: Dryophtoridae) en la Amazonía peruana. *Boletín Sociedad Entomológica Aragonesa*, 41: 407–412.
- Escobar, G. 2002. *Introducción al paradigma de la etnobiología, una realidad aparte*. Publicado en 3er Congreso Virtual de Antropología y Arqueología NayA. <https://bit.ly/3jsglh8>
- Feng, Y., Zhao, M., He, Z., Chen, Z. & Sun, L. 2009. Research and Utilization of Medicinal Insects in China. *Entomological Research*, 39: 313–316.
- Fernández Da Paz & Costa-Neto, E. 2004. Percepção de insetos por moradores da comunidade de Olhosd'Água, município de Cabaceiras do Paraguaçu, Bahia, Brasil. *SEA*, 35: 261–268.
- Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO). 2011. *Situation of the Forest in the World*. Roma, Italy: FAO.
- Guarisima, G. 2000. *Insectes protecteurs, nuisibles et médicinaux chez les bafia (Cameroun)*. Paris-Francia.
- Lenaerts, M. 2004. Taxonomías Ashéninka. En: Calavia Sáez, O., Lenaerts, M. & Spadafora, A. (Eds.). *Paraizo abierto, jarindes cerrados*. Abya-Yala.
- Lenko, K. & Papavero, N. 1996. *Insetos no folclore*. Editora Plêiade/FAPESP.
- Lima, D. 2000. *Conhecimentos e practicas populares envolvendo insetos na região em torno da usina hidrelétrica de Xingo (Sergipe e Alagoas)*. UFRP-Brasil.
- Mbata, K. 1999. Traditional Uses of Arthropods in Zambia. II Medicinal and Miscellaneous Uses. *The Food Insects Newsletter*, 12(2): 1–7.
- Méndez, E. 1999. *Insectos y otros artrópodos de importancia médica y veterinaria*. Instituto Conmemorativo Gorgas de Estudios de la Salud, Panamá, República de Panamá.
- Montoya, C. 2012. Insectos comestibles en el Perú. *Ciencia, Agricultura y Ecología*. <http://ecologia-gro.blogspot.com/2011/05/insectos-comestibles-en-el-peru.html>
- Posey, D. 1987. Temas e inquiricoes em etnoentomología: algunas gugesoesquanto á geracao de hipótesis. *Boletín do Museo Paraense Emilio Goeldi, Belem. Série antropológica*, 3(2): 99–134.
- Ramos-Elorduy, J. 2000. La etnoentomología actual en México en la alimentación humana, en la medicina tradicional y en el reciclaje y alimentación animal. En: *Memorias 35 Congreso Nacional de Entomología, Acapulco, México*. Sociedad Entomológica, Mexicana, pp. 3–46.
- Ramos-Elorduy, J. 2004. La entomología en la alimentación, la medicina y el reciclaje. Biogeografía de artrópodos de México hacia una síntesis de su conocimiento. En: Bousquets, J. J., Morrone, J. J., Yáñez Ordóñez, O. & Vargas Fernández, I. (Eds.). *Biodiversidad, taxonomía y biogeografía de artrópodos de México: Hacia una síntesis de su conocimiento*. Vol. IV. CONABIO, pp. 329–413.
- Ríos, M., Dourojlanni, M. & Tovar, A. 1974. La fauna y su aprovechamiento en Jenaro Herrera (Requena Perú). *Revista Forestal del Perú*, 2(1–2): 1–23.
- Santos, G. 2000. *Comunidades de vespas sociais (Hymenoptera – Polistinae) em três ecossistemas do estado da Bahia, comên fase na estrutura da guilda de vespas visitantes de flores de caatinga*. Tesis de doctorado. Universidade de São Paulo. <http://hdl.handle.net/11449/144702>
- Verger, P. 1996. *Ewé: O uso das plantas na sociedade deiorubá*. Companhia das Letras.



12 EL BOSQUE COMO DESTINO TURÍSTICO ESPECIALIZADO DE OBSERVACIÓN DE AVES

**JUAN MANUEL AGUILAR¹,
FREDY IVÁN NUGRA SALAZAR²,
RONAL EDISON CHACA ESPINOZA³**

1 *AUTOR DE CORRESPONDENCIA*, UNIVERSIDAD DEL AZUAY, FACULTAD DE FILOSOFÍA, LETRAS Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN, ESCUELA DE TURISMO, EMAIL: MAGUILAR@UAZUAY.EDU.EC

2 FUNDACIÓN BOSQUE MEDICINAL, GUALAQUIZA, ECUADOR, EMAIL: FREDYNUGRA@YAHOO.COM

3 UNIVERSIDAD DEL AZUAY, FACULTAD DE FILOSOFÍA, LETRAS Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN, ESCUELA DE TURISMO, EMAIL: RCHACA@UAZUAY.EDU.EC

INTRODUCCIÓN

El Ecuador cuenta con aproximadamente 1600 especies de aves, con varias de ellas comunes y bien distribuidas, pero muchas raras y algunas con requerimientos específicos que están confinadas a pequeñas áreas (Ridgely & Greenfield, 2001), lo que convierte a este país en un sitio ideal para la observación de aves. Salir al campo, a observar aves, puede ser muy entretenido, además de ser beneficioso para la salud e incluso puede mejorar nuestro humor (Moss, 2004; Cobar *et al.*, 2017). A continuación, se describen las actividades involucradas para impulsar y desarrollar el aviturismo en la cuenca alta amazónica de la ladera este de los Andes.

Es tarde en el Bosque Medicinal, dentro de la Área Ecológica de Conservación Municipal Runahurco; en la provincia de Morona Santiago, Ecuador (rango altitudinal aproximado: 1100 a 2000 metros sobre el nivel del mar). Anochece y todo toma una frecuencia diferente, ahora los sonidos nos guían, se escucha un búho, la cámara batalla con la luz del atardecer, pero lo registro, se logra una foto y dejo tranquilo a este hambriento individuo para que continúe cazando insectos (véase la figura 26).



Fig. 26 Búho ocelado, *Ciccaba albitarsis* (fuente: Aguilar, 2020).

La biodiversidad es resiliencia biológica, protegerla es una tarea compleja; la sociedad humana y muchas otras especies generalistas están homogenizando paisajes, actualmente compuestos por las mismas especies con las mejores características ecológicas para ciertas condiciones (Reif *et al.*, 2013).

Es madrugada en la ladera Este de los Andes. La luz de las cinco de la mañana revela las pendientes dramáticas que conforman el paisaje. En esta latitud, entre los 20 y 30 al Sur de la línea ecuatorial, la erosión ha configurado las vías fluviales andinas desde hace más de 3 millones de años (Garziona *et al.*, 2008). Según el notable ornitólogo, Ted Parker (2009), las laderas de los Andes tienen las bandadas mixtas de especies de aves más entretenidas y bulliciosas, con tangaras, mieleros, trepatroncos y pequeños atrapa moscas. Estas reuniones de individuos de muchas especies se mueven juntos, recolectando recursos alimenticios del bosque. Para un observador de aves, no hay muchas opciones. Hay que seguir a la bandada, entonces entro en el bosque para registrar la mayor cantidad de especies posible (véase las figuras 27, 28 y 29).



Fig. 27 El frutero pechirrojo, *Pipreola frontalis*, en bandada mixta a 1700 metros sobre el nivel del mar (fuente: Aguilar, 2020).



Fig. 28 Tangara cariflamma, *Tangara parzudakii*, en bandada mixta a 1700 metros sobre el nivel del mar (fuente: Aguilar, 2020).



Fig. 29 El trepatroncos montano, *Lepidocolaptes lacrymiger*, en bandada mixta a 1700 metros sobre el nivel del mar (fuente: Aguilar, 2020).

Estoy ahora descendiendo. A 1500 metros sobre el nivel del mar, las aves son mucho más diversas en estas elevaciones. Seguimos senderos nativos, del grupo étnico que habita esta zona, los shuar. Todas las ramas de los árboles tienen aves, pero la nube en la ladera húmeda sube y baja por la cordillera y solo permite una breve vista de estas ramas. La cuenca hidrológica está adornada por sus atributos geográficos. Pronto el sendero me deja en una cascada, escondida dentro de las montañas. Las orillas del río siempre atraen pájaros coloridos como el gallo de las rocas andino, que solo me mira mientras disfruto de un sorbo de agua clara (véase la figura 30).



Fig. 30 El gallo de las rocas andino (*Rupicola peruvianus*); a la derecha la cascada “El Paraíso” (fuente: Aguilar, 2020).

En las partes más bajas del sendero se siente el calor que genera la ausencia del viento en los profundos valles entre los Andes y la cordillera del Cóndor. A los 1300 metros sobre el nivel del mar, en este punto, las especies andinas interactúan con las especies amazónicas. La biodiversidad no deja descanso a la hora de registrar aves y nos tiene ocupados toda la tarde. Desde este lugar, el agua recorre más de 3000 kilómetros, a lo largo de la cuenca hidrográfica del Amazonas hasta desembocar en el Océano Atlántico.

Para regresar, todo lo que se bajó, se debe que subir; pero tiene su recompensa. En la parte más alta del sendero, alrededor de los 2000 metros sobre el nivel del mar, un grito anuncia la presencia de dos tucanes. Esta ave que se alimenta de frutos, anfibios y pequeños mamíferos, ha demostrado ser hermosa, imponente y letal (véase la figura 31).



Fig. 31 El tucán andino pechigrís, *Andigena hypoglauca* (fuente: Aguilar, 2020).

Por lo tanto, una *Tangara montana* aliazul, vigila sus movimientos (véase la figura 32). El sendero lleva al mirador, desde lo alto admiro la plenitud del área protegida, ha sido una jornada llena de color y vida. Los senderos del shuar son agotadores.



Fig. 32 Tangara paraíso (*Tangara chilensis*) capturada en redes de niebla a 1500 metros sobre el nivel del mar (fuente: Aguilar, 2020).

De regreso a mi lugar de descanso, observo al quetzal de cabeza dorada, el macho y la hembra están cazando en los humedales del Bosque Medicinal; además, aquí también se puede observar el quetzal crestado, particularmente fácil de reconocer por su ojo rojo (véase la figura 33).

La observación de aves está asociada con beneficios personales, pero también sociales, destacando ser una contribución a la economía y al desarrollo local, fortaleciendo la conservación de la biodiversidad; siendo los observadores de aves quienes conocen las características y los requerimientos de las especies, lo que usualmente los hace muy conscientes sobre problemáticas ambientales particulares (Kronenberg, 2014).



Fig. 33 El hermoso quetzal crestado, *Pharomachrus antisianus*, un macho alimentándose de un anfibio (fuente: Nugra, 2020).

MÉTODOS

Esta investigación tiene como objetivo el establecer una lista base con las especies presentes en el Área Ecológica de Conservación Municipal Runahurco, para el desarrollo del turismo de observación de aves. Para promover el turismo especializado de observación de aves, se necesita una línea base del área; consistente en un listado de las especies presentes, al cual se puede contribuir con el tiempo y los nuevos registros. Desde finales del año 2020, se está levantando información en la fundación Bosque Medicinal y el Área Ecológica de Conservación Municipal Runahurco. Formalmente se visita el área por dos días al mes, registrando todos los individuos de todas las especies vistas y escuchadas. Se tratará de fotografiar la mayor cantidad de especies registradas. Para identificar las aves en el Ecuador se recurre a las guías de

campo (Ridgely & Greenfield, 2001) y todas las aves se registran en línea en la plataforma eBird (Sullivan *et al.*, 2009).

Para monitorear la biodiversidad existen varias técnicas que nos proporcionan información variada; dependiendo de si nuestro enfoque requiere detalle sobre la riqueza o la abundancia de especies, o si estamos concentrados en una especie particular o grupo de especies bajo alguna característica común (Bibby *et al.*, 1992). Es así que se espera complementar la información de riqueza de especies con estas metodologías, para lo cual se han planteado muestreos periódicos con capturas en redes de niebla (Bibby *et al.*, 1992). También, algunos avances en la tecnología como las cámaras trampa, han probado ser buenas metodologías para registrar aves terrestres del sotobosque (Solano-Ugalde *et al.*, 2018). Metodologías que podrían abrir nuevas líneas de investigación.

RESULTADOS

La Fundación Bosque Medicinal, ha hospedado varios participantes de eventos de observación de aves; recibiendo congregaciones de aficionados, fotógrafos e investigadores. Todos ellos haciendo turismo de naturaleza, han contribuido con registros de especies. El listado completo de aves que se está trabajando en la zona está accesible por eBird Basic Dataset (2021). Algunas aves, los búhos, por ejemplo, ya han movido turistas muy especializados hacia esta zona (véase la figura 34).



Fig. 34 Práctica de campo con observadores de aves durante el conteo navideño de aves en diciembre del año 2020 (fuente: Nugra, 2020).

Colocamos una red de niebla para analizar la posibilidad de programar investigaciones en ecología de aves. Las redes de niebla nos permiten observar a las aves en mano, y contemplar características que de otra forma serían imposibles de analizar.

Además, permiten capturar especies que no serían registradas de otra manera, mejorando la calidad del inventario de aves (Bibby *et al.*, 1992). La primera ave en ser capturada es un colibrí jaspeado (véase la figura 35). Los colibríes, que solo se encuentran en el continente americano, han fascinado a muchas personas. En este caso, nos plantean grandes expectativas para la ornitología.



Fig. 35 Práctica de campo con redes de niebla, sosteniendo en mano al colibrí jaspeado (*Adelomyia melanogenys*) capturado en redes de niebla a 1500 metros sobre el nivel del mar (fuente: Nugra, 2020).

Las cámaras trampa con frecuencia se usan para monitorear grandes mamíferos. En el caso de las aves, han registrado especies muy crípticas, que generalmente son solo escuchadas: la pava aburria (*Aburria aburri*), el tororoí ventriblanco (*Grallaria hypoleuca*), el tinamú serrano (*Nothocercus bonapartei*) y el tinamú gris (*Tinamus tao*). Recientemente se reportó esta última especie en el Sur del Ecuador, en la reserva Copalinga en Zamora. Desde su primera observación se ha promovido el turismo, la conservación y la investigación; llegando a describir su reproducción (Solano-Ugalde *et al.*, 2018).

DISCUSIÓN

En cada salida se registran nuevas especies, lo que nos lleva a inferir que hemos registrado cerca de la mitad de la riqueza real del área, esperando resultados similares a los de localidades cercanas, como el valle del río Nangaritzta, en la cordillera del Cóndor, donde más de 535 especies se han reportado (Freile *et al.*, 2014).

La actual pérdida de biodiversidad en el mundo presiona a generar soluciones prácticas ante la problemática. El turismo de observación de aves tiene un gran potencial

para mejorar las finanzas y el ambiente de las comunidades locales (Puhakka *et al.*, 2011). Aunque estas actividades de interacción directa con elementos naturales han demostrado ser beneficiosas en la salud mental de grupos poblacionales diversos, de diferentes edades (Herrera *et al.*, 2020), la actividad de observación de aves también está relacionada a disturbios producidos por la infraestructura y algunas malas prácticas, que necesitan reducirse para que su desarrollo sea sustentable (Şekercioglu, 2002; Puhakka *et al.*, 2011).

CONCLUSIONES

En el año 2020 se inició el monitoreo de aves en el Área Ecológica de Conservación Municipal Runahurco. Actualmente se han registrado más de 160 especies de aves esta zona. Esta biodiversidad acompañada de la gestión y las instalaciones que posee la Fundación Bosque Medicinal (Nugra *et al.*, 2020). La fundación nos brinda una buena alternativa turística y deja en evidencia el potencial para desarrollar la observación de aves y disfrutar sus beneficios. Esperamos que la gran biodiversidad de aves que se está registrando, atraiga un gran número de turistas relacionados a la observación de aves.

AGRADECIMIENTOS

Para iniciar, este trabajo es posible gracias a Roman Kollár. Reconocemos a Priscila Espinoza por su apoyo constante y sus comentarios; también a Narcisa Ullauri y Cecilia Ugalde por su compañía en el campo. También se agradece a los “pajareros” usuarios de eBird por proporcionar mucha de la información utilizada en este trabajo, Daniel Pacheco Osorio, Galo Buitrón y entre ellos los estudiantes voluntarios de la Universidad Estatal Amazónica Sede El Pangui quienes levantan información biológica del Área Ecológica de Conservación Municipal Runahurco, a los voluntarios y tesis de la Universidad del Azuay. Agradecemos también a los municipios y a la gente de Morona Santiago, especialmente Alex Carchipulla y Patricio Estrella Ruiz. Esta investigación es parcialmente financiada por la Universidad del Azuay, con el apoyo logístico del Bioparque AMARU.

REFERENCIAS

- Bibby, C. J., Burgess, N. D. & Hill, D. A. 1992. *Bird Census Techniques*. London: Academic press.
- Cobar, A., Borromeo, M., Agcaoili, J. & Rodil, A. 2017. School Students in the Physical Education Setting. *Ovidius University Annals, Series Physical Education & Sport/Science, Movement & Health*, 17(1): 18–25.
- eBird Basic Dataset. 2021. *eBird: An Online Database of Bird Distribution and Abundance*. Cornell Lab of Ornithology. <https://ebird.org/hotspot/L10194883?yr=all&m=&rank=mrec>
- Freile, J., Krabbe, N., Piedrahita, P., Buitrón-Jurado, G., Rodríguez-Saltos, C., Ahlman, F., Brinkhuizen, D. & Bonaccorso, E. 2014. Birds, Nangaritza River Valley, Zamora Chinchipe Province, Southeast Ecuador: update and revision. *Check List*, 10(1): 54–71. <http://dx.doi.org/10.15560/10.1.54>
- Garziona, C. N., Hoke, G. D., Libarkin, J. C., Withers, S., MacFadden, B., Eiler, J., Ghosh, P. & Mulch, A. (2008). Rise of the Andes. *Science*, 320: 1304–1307.
- Herrera, J. S., Coello, F. & Chaca, R. 2020. Descubriendo la naturaleza y sus beneficios en la salud mental. En: Horák M., Alchazidu, A., Ugalde, C. & Ullauri, N. (Eds.). *Amazonía unida: 2^{da} parte*. Universidad Mendel de Brno, pp 110–119.

- Kronenberg, J. 2014. Environmental Impacts of the Use of Ecosystem Services: Case Study of Birdwatching. *Environmental Management*, 54: 617–630. <http://dx.doi.org/10.1007/s00267-014-0317-8>
- Moss, S. 2004. *A Bird in the Bush: A Social History of Birdwatching*. Aurum Press.
- Nugra, F., Darquea, S. & Chaca, R. 2020. Bosque Medicinal: Un mundo por descubrir. En: Horák, M., Alchazidu, A., Ugalde, C. & Ullauri, N. (Eds.). *Amazonía unida: 2^{da} parte*. Universidad Mendel de Brno, pp. 46–57.
- Parker, T. A. 2009. *A Trip to Find the Golden-backed Mountain-Tanager (Buthraupis aureodorsalis) in the High Andes of Peru*. Narberth.
- Puhakka, L., Salo, M. & Sääksjärvi, I. E. 2011. Bird Diversity, Birdwatching Tourism and Conservation in Peru: A Geographic Analysis. *PLoS ONE*, 6(11): e26786. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0026786>
- Reif, J., Prylová, K., Šizling, A.L., Vermouzek, Z., Štátný, K. & Bejček, V. 2013. Changes in Bird Community Composition in the Czech Republic from 1982 To 2004: Increasing Biotic Homogenization, Impacts of Warming Climate, But No Trend in Species Richness. *Journal of Ornithology*, 154: 359–370. <https://doi.org/10.1007/s10336-012-0900-9>
- Ridgely, R. S. & Greenfield, P. J. 2001. *The Birds of Ecuador: Status, Distribution and Taxonomy*. Cornell University Press.
- Şekercioğlu, C. 2002. Impacts of Birdwatching on Human and Avian Communities. *Environmental Conservation*, 29(3): 282–289.
- Solano-Ugalde, A., Ordóñez-Delgado, L., Vits, C. & Freile, J. F. 2018. Breeding biology of Gray Tinamou (*Tinamus tao*) in Southeastern Ecuador. *The Wilson Journal of Ornithology*, 130(2): 427–436. <https://doi.org/10.1676/16-229.1>
- Sullivan, B. L., Wood, C. L., Iliff, M. J., Bonney, R. E., Fink, D. & Kelling, S. 2009. eBird: A citizen-based bird observation network in the biological sciences. *Biological Conservation*, 142(10): 2282–2292. <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2009.05.006>

SUMARIO

Este volumen contiene 12 capítulos divididos según su tema en tres secciones: la primera trata de temas socioculturales, la segunda de salud y la última de asuntos ambientales.

La primera sección empieza con el capítulo de García Orellana que contiene un análisis y descripción de los conceptos de Polanyi sobre “productos ficticios”, “incrustación” y “desintegración/disociación” de la economía y el concepto de “doble movimiento”. El texto se basa en una reflexión sobre el contramovimiento como un proceso dialéctico que surge para limitar el desplazamiento de la sociedad y la economía. Las políticas de mercado propuestas por el Fondo Monetario Internacional e implementadas por el actual gobierno ecuatoriano resultaron en una desigualdad social generada por una reducción de los subsidios petroleros, desempleo, menor presupuesto para educación y salud entre otros; causando malestar social especialmente a los más pobres. Las secciones de este documento proporcionan las definiciones de los conceptos mencionados anteriormente y los vinculan con el último levantamiento indígena en Ecuador para comprender mejor qué ocurrió en octubre del 2019.

El segundo capítulo de la primera sección contiene los resultados de una investigación organizada por Chaca *et al.*, cuyo objetivo fue relacionar distintas variables de aplicación territorial en la gestión de nuevos productos turísticos de naturaleza. Estos productos permitan la diversificación de la oferta turística y la dinamización de las actividades productivas presentes en el territorio.

El objetivo del presente estudio implementado en Ecuador fue identificar posibles estrategias de activación turística en el proyecto “Bosque Medicinal”, que faciliten la interrelación entre el ser humano y la naturaleza. En tal contexto, se plantea una serie de herramientas de gestión territorial que permiten abordar la complejidad del turismo y su relación con el espacio geográfico. Dicho análisis contribuirá para plantear nuevos enfoques de gestión territorial y su contribución para promover un desarrollo local.

Los datos obtenidos a partir de entrevistas semiestructuradas a informantes procedentes de la ciudad de Cuenca estaban analizados por medio del programa Atlas.ti, con el objetivo de vincular nodos de información a través de redes semánticas. Los resultados permitieron identificar el potencial turístico de un territorio y su valor diferencial de sus recursos naturales.

El penúltimo capítulo de la primera sección del libro, que estaba preparado por Alchazidu, aborda una gama de cuestiones vinculadas con la oralidad indígena, que se estudia en relación con la literatura escrita. Las manifestaciones orales de tradiciones indígenas son analizadas como legado ancestral heredado de los antepasados, hecho del que se desprende su gran importancia, puesto que forman parte integral de la identidad cultural de las comunidades indígenas. En las sociedades occidentales, a su vez, uno de los pilares fundamentales de su cultura es tradicionalmente conformado por la literatura, que se expresa, principalmente, gracias a la escritura. El arte de narrar representa la esencia de las manifestaciones tradicionales orales, y lo mismo sucede en el caso de la narrativa, que forma parte importante de la literatura escrita. Resulta, por lo tanto, de gran interés comparar estas dos formas narrativas, y los procesos de su creación, para poder estudiar, qué herramientas utilizan y de qué

estrategias se hacen uso, los que las cultivan. En este sentido, se tomaron en cuenta los rasgos específicos de los propios procesos de narrar relacionados con las manifestaciones orales, para contrastarlos con aquellos, que se vinculan con la literatura escrita. Además, se analizaron las ópticas, desde las que se consideran las respectivas manifestaciones literarias, por un lado, y las orales por el otro, con el propósito de contribuir a los debates actuales que se desarrollan sobre dicha temática. Por eso, la autora procuró aclarar, porqué las primeras desde siempre han formado parte del legado cultural de la humanidad, mientras que, en el segundo caso, hasta hace relativamente poco, la oralidad indígena se solía tomar tan solo por una expresión de importancia local o regional, de interés antropológico o etnográfico.

La primera sección se cierra con un ensayo preparado por Sekanina que se centra en la obra de la pintora marginal La Inthonkaew, la hija de un chamán rural tailandés. Debido a las habilidades chamánicas que heredó de su padre, en las pinturas de La se pueden apreciar reflexiones de actuaciones telepáticas y motivos culturales de los que no se sabe nada a nivel consciente. Una de esas obras es su pintura “Montañas y sol” del 2019 que está interpretada en este capítulo. En esta pintura vemos un gran sol (acompañado por varios soles más pequeños) sobre montañas de colores, conectado con ellas a través de una serie de fibras onduladas. En este cuadro la pintora se basa en una de sus visiones oníricas, sin percatarse que la superficie colorida corresponde a la montaña peruana Vinicunca (también conocida como La Montaña de los Siete Colores), recientemente descubierta bajo la nieve derretida. En este capítulo se analiza la correlación entre la imagen de las “Montañas y el sol” y los elementos culturales de los pueblos indígenas amazónicos. Al mismo tiempo este capítulo ubica dicha obra en el contexto más amplio de la pintura de La, que durante mucho tiempo ha estado dominada por la representación de motivos solares. Sus pinturas ilustran cómo su inspiración se alimenta de los arquetipos contenidos en el inconsciente colectivo.

La segunda sección enfocada en los temas de salud se abre por un capítulo escrito por Tresca *et al.* Los autores de este capítulo se dedican a la biodiversidad, medicina tradicional amazónica y distribución de los beneficios. En este contexto, el Convenio sobre la Diversidad Biológica de 1992 inició un proceso para prevenir la explotación de los recursos genéticos y los conocimientos tradicionales, y garantizar una participación justa en los beneficios derivados. Esto se reforzó en 2010 con la introducción del Protocolo de Nagoya, cuya aplicación, sin embargo, sigue siendo en muchos casos dificultosa o ineficiente. Algunos ejemplos nos muestran que las medicinas tradicionales, incluso las que están reconocidas como patrimonio cultural nacional como la ayahuasca en el Perú, se pueden replicar fácilmente con análogos semi-sintéticos, superando cualquier obligación de redistribución de los beneficios y compensación. Al mismo tiempo, también debemos evaluar el impacto y las desigualdades generadas por el reciente aumento del turismo chamánico en la Amazonía y los problemas relacionados de apropiación cultural y pérdida de conocimiento indígena.

El objetivo del primer capítulo es aportar algunas contribuciones a la discusión sobre las diferentes formas de reciprocidad hacia la Amazonía. Se sugiere que cuando los legisladores aborden la “distribución justa de los beneficios” y su proceso de implementación a nivel regulatorio, deberían ser más conscientes y críticos de los paradigmas hegemónicos que fundamentan sus enfoques, y comenzar a incluir en sus lógicas voces indígenas y paradigmas alternativos. De igual forma, los autores

evidencian la responsabilidad del mundo académico en revertir la reproducción de jerarquías colonizadoras de conocimiento en el campo de la medicina vegetalista amazónica. Finalmente, reflexionan sobre dinámicas similares en el contexto del turismo chamánico amazónico y sobre el papel potencial que podría tener en la generación de relaciones más recíprocas con los poseedores locales de conocimiento y el mundo natural.

El siguiente capítulo de la segunda sección fue preparado por Rumlerová *et al.* Este texto se centra en las experiencias de dieta terapéutica a base de plantas medicinales amazónicas en Takiwasi, Centro de Rehabilitación de Toxicómanos y de Investigación de Medicinas Tradicionales, Perú. La dieta es uno de los métodos claves de la MTA. Podemos distinguir dos tipos de la dieta: la chamánica, que tiene como objetivo el aprendizaje de los conocimientos necesarios para el manejo de las plantas, y la dieta terapéutica, cuyo fin principal es la curación de la persona. Esta investigación estaba enfocada en la dieta terapéutica que se realiza en el Centro Takiwasi. El objetivo principal del Centro Takiwasi es el tratamiento de los TCS, en el cual la dieta también tiene su lugar. La dieta también está se organiza para las personas que están viniendo por diferentes motivaciones, sin sufrir de los TCS. En Takiwasi, la dieta es el trabajo con plantas (se empieza con una sesión purgativa, después una sesión de ayahuasca y toma de las plantas maestras) con el acompañamiento psicoterapéutico y un retiro de 8 días en la selva. El propósito de este texto es presentar los motivos de 80 personas que vinieron al Centro Takiwasi para hacer el tratamiento de dieta, y no el de adicciones. El enfoque de la investigación es sobre los efectos físicos, psíquicos y aspectos positivos y negativos que los participantes sintieron durante la dieta. En esta investigación se usan las cartas de motivación que cada persona tiene que escribir antes de la dieta y los protocolos que les piden generar después de la participación.

En el tercer capítulo por Legaria *et al.* se describen los efectos de las denominadas “plantas maestras” en “modo contención” utilizadas en los protocolos de intervención terapéutica de Centro Takiwasi. Se trata de una forma de preparación y administración de un conjunto de plantas tanto para el tratamiento de TCS como para la atención de pacientes externos sin este tipo de trastornos. Desde un enfoque etnográfico, se ha recolectado información a través de la observación participante, entrevistas a usuarios, revisión de la literatura acerca de las “plantas maestras” y la experiencia clínica de los investigadores en el acompañamiento psicoterapéutico de los pacientes. Ha sido posible describir las reglas que deben observarse para la toma segura de las “plantas maestras” y recibir los efectos benéficos que a nivel físico, emocional y espiritual tienen. También fue posible observar la integración del uso empírico de las “plantas maestras” en los procesos de salud-enfermedad, con la medicina alópata y la psicoterapia convencional que el Centro Takiwasi hace, siendo una innovación en esta integración llamar “modo contención” al uso de las “plantas maestras” fuera de un contexto de dieta en el proceso psicológico y terapéutico de los pacientes residentes y ambulatorios. Es así como, con base en la experiencia clínica, se logran describir los efectos que cada una de las plantas tiene en los distintos niveles de la persona, de acuerdo a su motivación y propio proceso de vida. La descripción de los efectos a otros niveles más que lo físico, corresponden a la experiencia del Centro Takiwasi, pues no existen registros en las tradiciones orales de esta práctica.

En la actualidad, el modelo biomédico occidental predomina como un sistema capaz de resolver varios problemas asociados a la salud mental. Sin embargo, este no siempre coincide con los modelos ancestrales de sanación, lo que podría dificultar su aplicación en poblaciones pluriculturales. Por esta razón, la investigación presentada en el cuarto capítulo preparado por Guerrero y Herrera Puente indaga cómo se concibe la salud mental desde las perspectivas de las poblaciones tradicionales amazónicas del Ecuador, mediante una revisión bibliográfica. La información obtenida sugiere que, es esencial considerar el contexto comunitario amazónico y sus respectivas cosmovisiones, pues, la salud “mental” suele ser comprendida como un estado de interrelación armónica entre el ser humano y el entorno, compuesto por dimensiones sociales, naturales y espirituales.

El último capítulo de la segunda sección está escrito por Silvestrová *et al.* El texto desarrolla los capítulos dedicados a la bebida de la planta wayusa (*Ilex guayusa*) en las partes anteriores del libro *Amazonía unida*, que se centraron en sus características bioquímicas y las especificidades culturales de su uso, así como en la documentación fotográfica del ritual de la wayusa. Los autores discuten la percepción de los beneficios para la salud de *I. guayusa* en diferentes entornos socioculturales, es decir, en la República Checa y Ecuador. El resultado de la investigación es una comparación basada en una encuesta con cuestionario y entrevistas semiestructuradas de 20 a 30 minutos, que fue organizada del 1 de noviembre de 2020 al 31 de enero de 2021. El objetivo de la investigación fue identificar los beneficios de salud a largo plazo en los usuarios que han consumido wayusa al menos una vez a la semana durante 3 meses. La muestra de la investigación de ambos países consta de 16 informantes. Se realizó una entrevista semiestructurada dos veces para cada informante. En la República Checa, se encontró que el uso de wayusa mejora la concentración y con el tiempo también la digestión y el sueño. Por otro lado, en Ecuador, tomar wayusa es una actividad que está estrechamente relacionada con la tradición local, y entre sus beneficios los informantes destacan sus efectos energizantes y diuréticos.

La última sección enfocada en los temas ambientales empieza por otro capítulo escrito por Chaca y Nugra. Este texto aborda la complejidad de la espiritualidad y su relación con la naturaleza como herramienta de conservación, para fomentar un desarrollo local. Asimismo, se detalla aquí la simbiosis entre los rituales y el reconocimiento del yo interior, a través de viajes hacia entornos naturales. En efecto, se presenta un archivo fotográfico que evidencia cada una de estas relaciones y sus efectos para el bienestar de los visitantes. En tal contexto, el objetivo de la investigación fue evidenciar las motivaciones de los visitantes para acceder a dichos espacios naturales, y las actividades más relevantes, que se llevan a cabo en el proyecto “Bosque Medicinal”. La muestra de investigación parte de entrevistas semiestructuradas para los visitantes que acceden al Bosque “El Paraíso”. Adicionalmente, se recabaron datos con informantes que llevan a cabo rituales espirituales para conocer su concepción respecto a esta tendencia. Para efecto, se analizaron los datos obtenidos por medio del programa Atlas.ti, en el cual se detalló la información generada por medio de redes semánticas con sus respectivos códigos de información. La espiritualidad es un concepto que integra diversas formas de conocimiento, y no está relacionado con la religión ni mucho menos con dogmas. En tal contexto, la presente investigación permitió analizar nuevos preceptos y visiones, que

favorezcan a la transformación de los territorios de manera responsable y acorde a la realidad local.

El penúltimo capítulo de Perry Dávila *et al.* trata del etnoconocimiento de los pobladores ashéninkas y mestizos de la cuenca del río Abujao, Ucayali – Perú, y sobre la fauna insectil utilizada en las actividades económicas y culturales. Este estudio se realizó directamente con los pobladores ashéninkas y mestizos ubicados a lo largo de esta zona, y se averiguó que estos pobladores reconocieron un total de 88 especies morfológicas de insectos, distribuidas en 15 órdenes y 55 familias. 54 especies tuvieron como mínimo un uso. La mayoría de las especies morfológicas reconocidas, pertenecieron a los órdenes; Hymenoptera (26 especies morfológicas), Coleoptera (16 especies morfológicas) y Díptera (15 especies morfológicas). Las especies morfológicas *Nasutitermes* sp. y *Atta cephalotes* fueron las que tuvieron un mayor valor de diversidad de uso.

El último capítulo por Aguilar Ullauri *et al.* se centra en la *observación de aves*, lo cual puede ser beneficioso para la salud física y mental. La observación de aves está asociada con beneficios personales, pero también sociales, dado que destaca por ser una contribución a la economía, al desarrollo local y a la conservación de la naturaleza. En este trabajo, se describen los primeros pasos para conocer la riqueza de aves en los bosques de la estribación amazónica de los Andes ecuatorianos, encontrando especies raras y otras muy llamativas, indagando sobre varias metodologías; lo que perfila como un buen destino para este turismo especializado en naturaleza.

SUMMARY

This book contains 12 chapters divided according to their topic in three sections: socio-cultural, health and environmental issues.

The first part begins with the chapter of García Orellana. In this text, Polanyi's concepts of "fictitious products", "embedding" and "disintegration" of the economy and "double movement" are described and analyzed. The text is based on a reflection on a countermovement as a dialectical process created to limit the displacement of society and the economy. The market-oriented policies proposed by the International Monetary Fund and implemented by the current Ecuadorian government resulted in social inequality generated by a reduction of oil subsidies, unemployment, less budget for education and health services among others, especially affecting the poorest. The sections of this chapter provide definitions of the concepts mentioned above linking them to the last indigenous movement in Ecuador for better understanding of what happened in October of 2019.

The second chapter of the first section contains the results of an investigation prepared by Chaca *et al.* The objective of their research implemented in Ecuador was to relate different variables of territorial application in the management of new nature tourism products, which allow the diversification of the tourist offer and reactivate economic productive activities present in the territory.

The objective of this study was to identify possible tourism activation strategies in the "Bosque Medicinal" project that promotes the relation between human beings and nature. In this context, a series of territory management tools are proposed to address the complexity of tourism and its relationship with the geographic space. Such analysis contributes to the proposal of new approaches to territory management and promotes local development.

Data obtained from semi-structured interviews with informants from the city of Cuenca were analyzed in Atlas.ti with the purpose of linking information nodes through semantic networks. The results allowed identification of the tourism potential of the territory and the differential value of its natural resources.

The third chapter by Alchazidu addresses a range of issues related to indigenous orality, which is studied in relation to written literature. Oral manifestations of indigenous traditions are analyzed as an inherited ancestral legacy; they form an integral part of the cultural identity of indigenous communities. In Western societies, one of the fundamental pillars of their culture is traditionally based on literature, which is shared mainly thanks to writing expression. The art of narrating represents the essence of traditional oral manifestations, just as in the case of literary narrative, which is an important part of written literature. It is therefore of great interest to compare these two narrative forms, and the processes of their creation, to study various instruments and strategies used by those who cultivate them. In this sense, the specific features of the narrative processes themselves related to oral expressions were considered, to contrast them with those that are linked to written literature. In addition, different perspectives were analyzed: diverse literary manifestations are considered, on one hand, and the oral ones on the other, with the purpose of contributing to the current debates that are developed on this subject. For this reason, the author clarified why written literature has always been part of the cultural legacy of Humanity,

while in the second case, until relatively recently, indigenous orality used to be taken only for an expression of local or regional relevance, and anthropological or ethnographical interest.

The last chapter of the first section written by Sekanina contains an essay which focuses on the work of outsider artist La Inthonkaew, daughter of a rural Thai shaman; due to the shamanic abilities that she inherited from her father, reflections of telepathic performances and unconsciously perceived cultural motives can be recognized in her paintings. One of those works is her painting “Mountains and Sun” from 2019 that is analyzed in this chapter. In this painting a large sun (accompanied by several smaller suns) on mountains of colors, connected to them through a series of wavy fibers. The painting is based on one of the dream visions of La, in which that colorful surface corresponds to the Peruvian mountain Vinicunca (also known as The Mountain of the Seven Colors), recently discovered under the melted snow. This chapter analyzes the correlation between the image of “the Mountains and the Sun” and the cultural elements of the Amazonian indigenous people. At the same time, this chapter places her work in a broader context, which for a long time has been dominated by the representation of solar motives. Her paintings illustrate how her inspiration comes from archetypes contained in collective unconscious visions.

The second section focused on health topics opens with the chapter presented by Tresca *et al.*, which refers mainly to biodiversity aspects, traditional Amazonian medicine, and benefits distribution. In this context, the 1992 Convention on Biological Diversity initiated a process to prevent the exploitation of genetic resources and traditional knowledge, and to guarantee a fair share of the derived benefits. This was reinforced in 2010 with the introduction of the Nagoya Protocol. However, it remains in many cases difficult to execute or sometimes it is inefficient. Examples shows that traditional medicine, even those that are recognized as national cultural heritage (in the case of ayahuasca in Peru), can be easily replicated with semi-synthetic analogues, overcoming any obligation to redistribute benefits or provide compensations. At the same time, researchers must also evaluate the impact and inequalities generated by the recent surge in shamanic tourism of the Amazon and the problems of cultural appropriation and loss of indigenous knowledge.

The aim of this chapter is to provide contributions to the discussion on different aspects and challenges related to the Amazon. It is suggested that when legislators address “fair distribution of benefits” and its implementation process at the regulatory level, they should become more aware and critical of the hegemonic paradigms of their approaches and start to include indigenous representation and alternative paradigms into their logics. Also, the authors evidence the responsibility of the academic world in reversing the hierarchy’s reproduction of colonizing knowledge in the field of Amazonian plant medicine. Finally, they debate on similar dynamics in the context of Amazonian shamanic tourism and the potential role it could have, generating more reciprocal relations with local holders (they are the ones connected to the knowledge and the natural world).

The second chapter of this section was written by Rumlerová *et al.* and focuses on the experiences with therapeutic diet based on Amazonian medicinal plants as performed in the Takiwasi Center for Rehabilitation of Drug Addicts and Research on Traditional Medicines, located in Peru. The diet is one of the key methods of traditional Amazonian

medicine. Two types of diets can be distinguished: the shamanic diet, which aims to learn the necessary knowledge for the management of plants; and the therapeutic diet, whose main purpose is the recovery of the person. This research is focused on the therapeutic diet that is implemented in the Takiwasi Center. The main objective of the Center is the treatment of substance use disorders. The diet is also made for people who are coming for different nonsubstance use related reasons. In Takiwasi, the diet is based on the work done with the medicinal plants (it begins with a purgative session, then an ayahuasca ingesting session, to finish with the preparation of “master plants”) along with psychotherapy help followed by an 8-day retreat in the jungle. The purpose of this text is to present the reasons of 80 people who came to the Takiwasi Center for diet, and not for an addiction treatment. The focus of the research is based on the physical, psychological, and positive and negative effects that participants felt during the diet. For this research the motivation letters that each person filled out before the diet and the protocols that they were asked to fill out after participation were used.

The third chapter by Legaria *et al.* describes the effects of the so-called “master plants” in “containment mode” used in the therapeutic intervention protocols of Takiwasi. It is a form of preparation and administration of a set of plants both for the treatment of substance use disorders and for patients without such disorders. From an ethnographic approach, information has been collected through participant observation, user interviews, literature review about “master plants” and the clinical experience of researchers in the psychotherapeutic monitoring of patients. It has been possible to describe the rules that must be followed for the safe use of “master plants” and to receive the beneficial effects that they have on a physical, emotional, and spiritual level. It was observed also the integration of the empirical use of the “master plants” in the health-disease processes, with allopathic medicine and conventional psychotherapy that Takiwasi Center applies; an innovation in this integration to call “containment mode” to the use of “master plants” outside of a diet in the psychological and therapeutic treatment of residents and external patients. Thus, based on clinical experience, it was possible to describe the effects that each one of the plants have in different levels of the patient, according to their motivation and their own life process. The description of the effects at other levels besides the physical correspond to the experience of the Takiwasi Center since there are no records in the oral traditions of this practice.

Nowadays, the western biomedical model dominates as a system capable of solving various problems associated with mental health. However, this does not always match with ancestral healing models, which could make it difficult to apply in multicultural populations. For this reason, the research organized by Guerrero and Herrera Puente that is presented in the second section was focused on how mental health is conceived from the perspectives of the traditional Amazonian populations of Ecuador. The information obtained through a bibliographic review suggests that it is essential to consider the context of Amazonian communities and their respective worldviews, since “mental” health is usually understood as a state of harmonious interrelation between the human being and the environment, composed of social, natural, and spiritual dimensions.

The last chapter by Silvestrová *et al.* follows the texts dedicated to the drink of wayusa plant (*Ilex guayusa*) in previous parts of the book *Amazonía unida*, which focused on its biochemical characteristics and cultural specifications of its use, and the

photographic documentation of the wayusa ritual. The authors discuss the perception of the health benefits of *I. guayusa* in different sociocultural environments, i.e., in the Czech Republic and Ecuador. The result of this research is a comparison based on a questionnaire survey and semi-structured interviews, which were organized from November 1, 2020, to January 31, 2021. The aim of the research was to identify long-term health benefits among people who have ingested wayusa at least once a week for 3 months. The research sample from both countries consisted of 16 informants. A semi-structured interview was conducted twice for each informant. In the Czech Republic, the use of wayusa was found to improve concentration and over time also digestion and sleep behaviors. On the other hand, in Ecuador, drinking wayusa is considered an activity that is closely related to local tradition, and among its benefits the informants highlighted its energizing and diuretic effects.

The third section of this book discussing environmental aspects begins with another text by Chaca and Nugra. This chapter addresses the complexity of spirituality and its relationship with nature as a conservation tool, to promote local development. Likewise, the symbiosis between rituals and the recognition of the inner self is detailed here, exemplified with trips to natural environments. A photographic archive is presented to show each one of these relationships and their effects on the well-being of visitors. In this context, the objective of this research was to show the motivations of visitors to access to these natural spaces, and the most relevant activities, which are performed in the “Bosque Medicinal” project. The research sample is based on semi-structured interviews of visitors who access the tropical rainforest “El Paraíso”. Additionally, data was collected from individuals who performed spiritual rituals to know their perception. For this purpose, data was analyzed in Atlas.ti and the results generated were detailed on the basis of semantic networks with their respective codes. Spirituality is a concept that integrates various forms of knowledge, and is not related to religion, nor dogmas. In this context, this research allowed the analysis of new precepts and visions that favor the transformation of territories in a responsible manner and in accordance with local reality.

The second chapter by Perry Dávila *et al.* deals with the ethno-knowledge of the Ashéninka and mestizo inhabitants of the Abujao river basin, in Ucayali – Peru, and with the insectile fauna used in economic and cultural activities. This study was carried out on the Ashéninka and mestizo inhabitants located in the area; they recognize a total of 88 morphological species of insects, distributed in 15 orders and 55 families. 54 species have at least one use. Most of the recognized morphological species belong to the following orders: Hymenoptera (26 morphological species), Coleoptera (16 morphological species) and Diptera (15 morphological species). The morphological species *Nasutitermes* sp. and *Atta cephalotes* have the highest value in terms of use diversity.

The last chapter by Aguilar Ullauri focuses on birdwatching, which can be beneficial for physical and mental health. Birdwatching is associated with personal benefits, but also social ones; due to this fact it contributes to the economy, local development, and nature conservation. In this chapter, the first steps to explore bird species diversity in the forests and at the Amazonian foothills of the Ecuadorian Andes are described. It also contains methods on how to make rare and other exotic species of this region a great destination for nature tourism.

PERFILES DE LOS AUTORES DE CORRESPONDENCIA, EDITORES Y DISEÑADORES

Organizados en orden alfabético según el primer apellido



Juan Manuel Aguilar (Ecuador), biólogo dedicado a la conservación y a la ornitología. Su experiencia profesional se basa en la investigación, principalmente sobre ecología y aves del Ecuador continental y también las Galápagos. Durante los últimos años se ha dedicado a la docencia universitaria. Siempre hace su máximo esfuerzo en lo académico y físico cuando salga a recorrer el Ecuador y fotografiar aves buscando interacciones interesantes, tratando de comprender la dinámica socioambiental.



Athena Alchazidu, Ph.D. (República Checa) imparte clases en el Centro de Lenguas, Universidad Masaryk. Sus campos de especialización son los estudios culturales, la enseñanza del español como segunda lengua y la traducción. En 2002 se doctoró en Literaturas Románicas por la Universidad Masaryk de Brno, República Checa. Es traductora de textos literarios – traduce del inglés y del español–. De las traducciones que ha realizado cabe mencionar la tetralogía de Carlos Ruiz Zafón Cementerio de los Libros Olvidados, o novelas como Malinche de Laura Esquivel, y Esperando a Robert Capa de Susana Fortes. La Dra. Alchazidu es autora de varios artículos y estudios sobre temas literarios y culturales. En 2017 publicó una monografía titulada Tremendismo: el sabor amargo de la vida, en la que se dedica a la narrativa de la posguerra española. Bajo su dirección se han realizado varios proyectos educativos a nivel nacional e internacional.



Héctor Santiago Aldama González (Estados Unidos Mexicanos) es titulado de la Licenciatura en Relaciones Económicas Internacionales por la Universidad Autónoma del Estado de México. Cuenta con experiencia dentro del desarrollo de la adecuada traducción de documentos publicados de manera oficial del idioma inglés al español, conocimientos adquiridos dentro de las actividades realizadas en el Departamento de Acceso Lingüístico de la Oficina de la Alcaldesa para Asuntos Latinos en Washington D. C. (Estados Unidos de América). Actualmente se encuentra realizando estudios de Posgrado en el Programa de Maestría Estudios Territoriales Internacionales por parte de la Facultad de Desarrollo Regional y Estudios Internacionales de la Universidad Mendel de Brno, República Checa.



Ronal Edison Chaca Espinoza (Ecuador), licenciado en turismo, con maestría en planificación turística, trabaja como docente de la Universidad del Azuay, impartiendo las cátedras de turismo y sostenibilidad y saberes ancestrales aplicados al turismo. Su investigación se centra en la gestión de productos turísticos en territorios ancestrales. Actualmente se encuentra realizando sus estudios de doctorado en la Universidad de las Islas Baleares en España.



Diana Alexandra García Orellana (Ecuador), licenciada en Estudios Internacionales por la Universidad del Azuay–Ecuador. Máster en Relaciones Internacionales, Seguridad y Desarrollo por la Universidad Autónoma de Barcelona – España. Máster en Globalización y Desarrollo por la Universidad de Amberes – Bélgica. Se especializa en temas de cooperación internacional descentralizada y desarrollo local. Actualmente se desempeña como docente adjunta en la Escuela de Estudios Internacionales de la Universidad del Azuay con las cátedras de Estudios Globales e Introducción a la Investigación. Su investigación se centra principalmente en post-desarrollo y descolonización del conocimiento.



Cristina Poleth Guerrero Alvarado (Ecuador), egresada de la carrera de Psicología Clínica por la Universidad del Azuay, se ha desempeñado como pasante del Hospital Vicente Corral Moscoso, ha brindado atención psicológica en el programa de teleasistencia “UDA te ayuda”, 2020. Participó en el programa de detección de sintomatología por el COVID-19 en el Hospital del Río. Capacitada en Liderazgo y Fortalecimiento Organizacional por parte de la Universidad de Cuenca, 2020. Voluntaria en Olimpiadas Especiales Azuay y Adacapia Autismo. Maestra voluntaria en el Proyecto Escuela Intergeneracional, a través de la coordinación de la Universidad Central del Ecuador y la Confederación de Comunidades de la Nacionalidad waorani de Pastaza, 2020. Vinculada en diversas actividades en el Bosque Medicinal de Gualaquiza. Interés en investigación científica, con énfasis en los saberes ancestrales y sus prácticas de sanación aplicados a la ciencias de la salud mental.



Miroslav Horák, Ph.D. (República Checa) trabaja como profesor adjunto en el Departamento de Idiomas y Estudios Culturales de la Facultad de Desarrollo Regional y Estudios Internacionales de la Universidad Mendel de Brno. Su especialización es antropología y ecología sociocultural. Además, se dedica a la lingüística. La investigación del Dr. Horák se centra en el tratamiento de drogadicción en las comunidades terapéuticas, el uso de la medicina tradicional amazónica y su potencial terapéutico. Anteriormente publicó varios libros, por ej. *“The House of Song. Rehabilitation of Drug Addicts by the Traditional Medicine of the Peruvian Amazon”* (2013), *“A Reader on Ethnobotany and Phytotherapy”* (2014), *“Etnobotánica y fitoterapia en América”* (2015) o *“Ayahuasca in the Czech Republic [Extended Version]”* (2019). Dr. Horák es colaborador de Ayahuasca Legal Fund. Como miembro participa en la Sociedad Antropológica Checa y Beyond Psychedelics. ORCID: 0000-0001-8327-8785



Olinda Silvano Inuma de Arias (Perú) es una artista, activista y emprendedora, representante de la comunidad shipiba de Cantagallo, Lima. Se mudó de su comunidad nativa en la Amazonía a la ciudad en búsqueda de oportunidades y de una mejor calidad de vida. El arte y los diseños kené le han permitido sacar adelante a su familia al igual que conservar su cultura. Hoy es miembro esencial del proyecto Koshi.



Šimon Kubec (República Checa), diseñador gráfico e ilustrador. Se especializa en la creación de identidades visuales, tipografía, diseño de empaques, gráfica en movimiento y diseño web. Las muestras de su trabajo se pueden encontrar en: <https://simonkubec.dunked.com/>



Uriel Josué López Legaria (México), psicólogo por la Facultad de Estudios Superiores Iztacala de la Universidad Nacional Autónoma de México, tanatólogo Clínico por la Asociación Mexicana de Tanatología, A.C., México, diplomado en Logoterapia por la Casa de Estudios Víktor Frankl, A.C., México, diplomado en Acupuntura y Masaje por el Centro de Estudios y Atención Psicológica, A.C., México, psicoterapeuta Existencial y con formación en Manejo de Grupos por el Círculo de Estudios en Terapia Existencial, A.C., México, especialista en Manejo de Grupos por COLABORARE, Comunidad en Manejo de Grupos, S.C., México, psicoterapeuta Integrativo y Logoterapeuta por la Asociación Peruana de Análisis Existencial y Logoterapia, APAEL, Perú, tallerista y conferencista en temas relacionados a la salud, auto-cuidado, cuidados paliativos, tanatología y temáticas existenciales; formador y supervisor de procesos grupales e individuales, con práctica en meditación zen según la escuela Rinzaï desde hace 11 años en el Zendo Teotihuacan, México. Desde 2016, trabaja como psicólogo y psicoterapeuta en el Centro de Rehabilitación de Toxicómanos y de Investigación de Medicinas Tradicionales Takiwasi, en la ciudad de Tarapoto, Perú.



Goldis Perry Davila (Perú), ingeniero agrónomo de profesión, comprometido con el desarrollo sostenible del sector agropecuario y promoción de la Amazonía peruana. Catedrático del curso de Fisiología Vegetal y Genética en la Facultad de Ciencias Agropecuarias de la Universidad Nacional de Ucayali, posee experiencia en diferentes proyectos de investigación y proyectos productivos de la región Ucayali – Perú y el extranjero. Trabajó como colaborador del equipo técnico de la Asociación de Productores Ecológicos El Pimental (APE Pimental). Participó como miembro activo en el proyecto internacional “Desarrollo Sostenible de los Recursos Naturales en la Amazonía Peruana” Financiado por el Ministerio de Agricultura de la República Checa y ejecutado por especialistas de la Universidad Checa de Agricultura en Praga. Profesional con experiencia en el manejo de viveros de cacao, papaya, plantas ornamentales y especies forestales, elaboración de abonos orgánicos, crianza de animales menores, marketing y gestión de actividades. Poseedor de un buen desenvolvimiento personal a todo nivel. Estudió su maestría en la Universidad Checa de Agricultura de Praga en la especialidad de Ecología y Manejo de Cultivos Tropicales. Profesional con amplio sentido de servicio y contribución a la solución de problemas. Conocedor del idioma Inglés y Checo tanto hablado y escrito. Profesional con sólidos principios cristianos que contribuyen en su búsqueda de mejorar continuamente en todas las áreas de la vida.



Thalia Rondón Raffoo (Perú) es una diseñadora de productos y servicios, nacida en Lima, Perú. Su interés en el diseño participativo, con un énfasis en educación y cultura, la han llevado a colaborar tanto con instituciones de talla mundial, como la Galería Nacional de Dinamarca en Copenhagen y la Biblioteca Pública de Brooklyn, como con artesanos en Nepal y Perú. Actualmente, Thalia reside en Nueva York donde está completando una licenciatura en Integrated Design en Parsons School of Design.



Tereza Rumlerová (República Checa) se ha graduado en psicología en la Universidad Palacký de Olomouc, República Checa donde actualmente estudia el posgrado en psicología clínica. Durante sus estudios realizó una pasantía en Perú en el Centro Takiwasi. Dicho centro se dedica al tratamiento de personas con problemas de adicción. En cooperación con el Centro Takiwasi continúa en la investigación de temas relacionados con la medicina tradicional amazónica, el uso de ayahuasca y el uso psicoterapéutico de sustancias psicodélicas.

Aparte de su trabajo de investigación enseña en la Universidad Palacký de Olomouc, dedicándose al asesoramiento psicológico para los estudiantes y los trabajadores en esta casa de estudio, y también en Praga el Centro “Ženy v nouzi” (Las mujeres en necesidad) colaborando y brindando ayuda a las mujeres que se encuentran en situaciones difíciles de la vida. Además, participa en la formación psicoterapéutica analítica. Trabaja como profesora de prevención primaria para los alumnos de primaria y secundaria, centrándose en el tema de la adicción a los juegos.



Ondřej Sekanina (República Checa) es un coleccionista del arte marginal, curador y periodista ocasional. Se centra en la interpretación de pinturas de la pintora espontánea tailandesa La Inthonkaew, para quien ya ha organizado o ha ayudado a organizar diez exposiciones. Su profesión civil es abogado.



Lenka Silvestrová (República Checa), estudiante de Estudios Territoriales Internacionales en la Facultad de Desarrollo Regional y Estudios Internacionales de la Universidad Mendel de Brno. Realizó una tesis de licenciatura sobre los aspectos interculturales del uso de wayusa (2020). Por el momento está interesada en los problemas de América Latina. Su tesis de maestría se centra en el tema de la medicina tradicional amazónica.



Giorgia Tresca (Italia – Suiza) estudió antropología social y tiene una maestría en antropología ambiental en la Universidad de Kent, Canterbury, UK. Escribió su tesis de maestría sobre el uso de plantas europeas en prácticas relacionadas con la medicina amazónica. Ha colaborado en proyectos de investigación y publicaciones con el centro Takiwasi en Perú y con la universidad de Chieti, Italia. Está interesada en explorar el papel del medio ambiente en los sistemas de salud y las culturas curativas. Actualmente colabora con un estudio de investigación etnobotánica en Suiza.



Cecilia Ugalde, Ph.D. (Ecuador) es profesora e investigadora en la Escuela de Comunicación y Publicidad de la Universidad del Azuay en la ciudad de Cuenca, en la sierra sur ecuatoriana. Su especialidad es la publicidad y el marketing, con aplicación a campañas de comunicación social, área en la que trabaja desde 1995, además de marketing de servicios, uso de redes sociales y alfabetización digital. Ha publicado varios libros, capítulos de libros y artículos científicos, además de haber presentado los resultados de sus investigaciones en numerosos congresos en varios países de América y Europa. La Dra. Ugalde forma parte de algunas redes internacionales de investigación, es editora de la revista científica de comunicación *Obra Digital*, ha sido miembro del consejo consultivo de la televisión pública ecuatoriana, es miembro de la comisión académica de CEDIA, la Red Nacional de Investigación y Educación Ecuatoriana de mayor importancia en la actualidad por su penetración y alcance.



Narcisa Ullauri Donoso, Ph.D. (Ecuador), doctora en Estudios Latinoamericanos, licenciada en Comunicación Social, con maestrías en Educomunicación y Estudios de la Cultura, se ha desempeñado como guía nacional de turismo, periodista independiente, profesora de la Universidad del Azuay, coeditora de revistas científicas, directora de vinculación de la Universidad del Azuay. Ha participado en proyectos de investigación, ha escrito libros de turismo, novelas e historia. Artículos científicos en las áreas de historia, turismo, economía y cultura.

LISTA DE FIGURAS

Fig. 1	Motivaciones de los turistas	28
Fig. 2	Recorrido ecoturístico a la cascada “El Paraíso”. Técnicas de “mindfulness” aplicadas al turismo	29
Fig. 3	Cascada “El Paraíso”. Baños de Bosque	30
Fig. 4	Modelo comunicativo adaptado	38
Fig. 5	Comparación de los rasgos elementales del tiempo tradicional y el moderno	43
Fig. 6	Formas gráficas para expresar el concepto del tiempo	44
Fig. 7	Evolución de la planta circular y su conversión en rectangular en las viviendas	45
Fig. 8	<i>Montañas y sol</i>	53
Fig. 9	Vinicunca o “Montaña de Siete Colores”	55
Fig. 10	<i>Sol mitraísta</i>	58
Fig. 11	Roca de Nyí	64
Fig. 12	<i>Sol mitraísta II</i>	65
Fig. 13	Ideas de los participantes en la dieta	92
Fig. 14	Chiric sanango	102
Fig. 15	Ushpawasha sanango	103
Fig. 16	Cantidad de tomas de las plantas de contención	104
Fig. 17	Preparaciones de las plantas de contención	105
Fig. 18	Beneficios de la wayusa	126
Fig. 19	Antecedente cultural	127
Fig. 20	Efectos secundarios	128
Fig. 21	Encuentros culturales y reconocimiento del territorio	139
Fig. 22	Características del “Bosque Medicinal” según criterios de los informantes	140
Fig. 23	Principales motivaciones de los turistas para visita el “Bosque Medicinal”	141
Fig. 24	Estación de Desarrollo Local “El Paraíso”	143
Fig. 25	Distribución de los centros poblados en el área de estudio	149
Fig. 26	Búho ocelado, <i>Ciccaba albitarsis</i>	164
Fig. 27	El frutero pechirrojo, <i>Pipreola frontalis</i> , en bandada mixta a 1700 metros sobre el nivel del mar	165
Fig. 28	Tangara cariflama, <i>Tangara parzudakii</i> , en bandada mixta a 1700 metros sobre el nivel del mar	166
Fig. 29	El trepatroncos montano, <i>Lepidocolaptes lacrymiger</i> , en bandada mixta a 1700 metros sobre el nivel del mar	166
Fig. 30	El gallo de las rocas andino (<i>Rupicola peruvianus</i>), a la derecha la cascada “El Paraíso”	167
Fig. 31	El tucán andino pechigrís, <i>Andigena hypoglauca</i>	168
Fig. 32	Tangara paraíso (<i>Tangara chilensis</i>) capturada en redes de niebla a 1500 metros sobre el nivel del mar	169
Fig. 33	El hermoso quetzal crestado, <i>Pharomachrus antisianus</i> , un macho alimentándose de un anfibio	170
Fig. 34	Práctica de campo con observadores de aves durante el conteo navideño de aves en diciembre del año 2020	171

Fig. 35 Práctica de campo con redes de niebla, sosteniendo
en mano al colibrí jaspeado (*Adelomyia melanogenys*)
capturado en redes de niebla a 1500 metros sobre el nivel del mar 172

LISTA DE TABLAS

Tab. 1	Motivación de los participantes en la dieta	90
Tab. 2	Efectos físicos de los participantes en la dieta	91
Tab. 3	Emociones de los participantes en la dieta	91
Tab. 4	Aspectos positivos y negativos de la dieta según los participantes	92
Tab. 5	Los resúmenes/conclusiones de los participantes	93
Tab. 6	Aspectos terapéuticos de la dieta	93
Tab. 7	Sustancias contenidas en la wayusa y sus efectos	123
Tab. 8	Características de los centros poblados donde se realizaron las encuestas	150
Tab. 9	Número de especies morfológicas de insectos con al menos un uso dado por los pobladores ashéninkas y mestizos de la cuenca del río Abujao	152

LISTA DE ABREVIATURAS

ABS	Acceso y Distribución de Beneficios
BM	Banco Mundial
CDB	Convenio sobre la Diversidad Biológica
CIFA	Centro de Investigación de Fronteras Amazónicas
COICA	Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica
CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
DMT	N,N-dimetiltriptamina
FMI	Fondo Monetario Internacional
MTA	medicina tradicional amazónica
OIT	Organización Internacional del Trabajo
OMS	Organización Mundial de la Salud
TCS	trastornos por consumo de sustancias
VDE	valor de diversidad de uso para cada especie
VDU	valor de diversidad para cada uso

CONTACTOS DE EDITORES

Athena Alchazidu, Centro de Lenguas, Universidad Masaryk, Brno, República Checa, e-mail: athena@phil.muni.cz

Miroslav Horák, Departamento de Idiomas y Estudios Culturales, Facultad de Desarrollo Regional y Estudios Internacionales, Universidad Mendel de Brno, República Checa, cel.: +420 727 894 094, e-mail: miroslav.horak.ujks@mendelu.cz

Cecilia Ugalde, Escuela de Comunicación, Facultad de Filosofía, Universidad del Azuay, Cuenca, Ecuador, e-mail: cugalde@uazuay.edu.ec

Narcisa Ullauri Donoso, Departamento de Vinculación con la Comunidad, Escuela de Turismo, Facultad de Filosofía, Universidad del Azuay, Cuenca, Ecuador, e-mail: nullauri@uazuay.edu.ec

Título: Amazonía unida 3ª parte

Editores: Miroslav Horák, Athena Alchazidu,
Cecilia Ugalde, Narcisa Ullauri Donoso

Corrección de estilo: Miroslav Horák, Athena Alchazidu, Cecilia Ugalde,
Narcisa Ullauri Donoso, Héctor Santiago Aldama González

Diagramación: Petr Přenosil

Portada: Šimon Kubec, Olinda Silvano Inuma de Arias,
Thalia Rondón Raffoo

© Juan Manuel Aguilar, Athena Alchazidu, Ronal Edison Chaca Espinoza, Fabio Friso, Diana García Orellana, Rosa Giove, Jesús M. González Mariscal, Cristina Poleth Guerrero Alvarado, Juan Sebastián Herrera Puente, Miroslav Horák, Jitka Krausova, Uriel Josué López Legaria, Jacques Mabit, Olivia Marcus, Fredy Nugra Salazar, Goldis Perry Dávila, Raúl Enrique Pilco Lozano, Matteo Politi, Tereza Rumlerová, Ondrej Sekanina, Lenka Silvestrová, Giorgia Tresca, Narcisa Ullauri Donoso, Jorge Washington Vela

Casa Editora: Universidad de Mendel en Brno,
Zemědělská 1, 613 00 Brno

Imprenta: Casa Editora de la Universidad de Mendel en Brno,
Zemědělská 1, 613 00 Brno

Edición, año de publicación: 1a edición, 2021

Número de páginas: 196

Número de ejemplares: 15

<https://doi.org/10.11118/978-80-7509-795-8>
ISBN 978-80-7509-795-8 (online ; pdf)
ISBN 978-80-7509-794-1 (print)



3

AMAZONÍA UNIDA

El último volumen de la primera trilogía Amazonía unida está vinculado al coloquio del mismo nombre organizado anualmente por los miembros del consorcio “Unidos para el Desarrollo de la Amazonía” (UNIDA).

El libro contiene 13 capítulos agrupados temáticamente en tres secciones. La primera sección se enfoca en los temas socioculturales, la segunda en los temas de salud, y la última en los temas ambientales.

El equipo científico interdisciplinario internacional que preparó este volumen está coordinado por los autores correspondientes del Ecuador, Perú y la República Checa.

Estos autores se dedican principalmente a la protección de la selva Amazónica, de su naturaleza, y de la gente que la habita.

UNIDOS PARA EL DESARROLLO DE LA AMAZONÍA
unida