

ARTÍCULO RECIBIDO: 8 DE
MARZO DE 2011; APRO-
BADO: 20 DE SEPTIEMBRE
DE 2011; MODIFICADO:
28 DE NOVIEMBRE
DE 2011.

Los cuna y sus saberes médicos. La “ciencia” de los “bárbaros” bajo la mirada del mundo ilustrado

RESUMEN

Este artículo analiza algunos aspectos del saber médico de la sociedad indígena cuna durante el siglo XVIII. Se exploran tópicos como la representación del fenómeno de la salud/enfermedad, la especialización de autoridades médicas, el sistema de diagnóstico y la terapéutica y farmacopea involucrada en los procedimientos curativos. Aquella visión estuvo mediatizada por la mirada de los agentes del imperio español que intentaban anexionar a aquellas tierras y a sus habitantes dentro del sistema colonial. De allí que las interpretaciones consignadas reflejen no sólo aspectos desconocidos del patrimonio cultural de aquel pueblo, sino gran parte del armazón simbólico que los colonizadores crearon para legitimar su aspiración de dominio en esta lejana frontera.

PALABRAS CLAVE

Chocó, período borbónico, fronteras coloniales, chamanes, saberes médicos, resistencia cultural.

The *cuna* and their medical knowledge. The “science” of the “barbarians” from the standpoint of the illustrated world

ABSTRACT

This article analyzes some aspects of the medical knowledge of the *Cuna* indigenous people during the 18th century. It explores topics such as the representation of the phenomenon of health/illness, the specialization of medical authorities, the diagnostic system, and the treatment and pharmacopeia involved in the healing procedures. However, this view was biased by the point of view of the agents of the Spanish Empire who were attempting to annex those lands and their inhabitants to the colonial system. For this reason, the interpretations considered here reflect both the unknown aspects of the cultural heritage of those peoples and a considerable part of the symbolic frame the colonizers created to legitimize their aspiration to establish their dominion upon this faraway frontier.

KEY WORDS

Chocó, bourbon period, colonial frontiers, shamans, medical knowledge, cultural resistance.



Jaime Andrés
Peralta Agudelo

Profesor Titular de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia). Comunicador Social-periodista de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia), Magíster en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, y Doctor en Historia de América Latina de la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla, España). Perteneció al grupo de investigación *Medio Ambiente y Sociedad* (MASO) (Categoría B en Colciencias). Sus últimas publicaciones son: “El “clima” de América. La Ilustración y la invención de los “países ardientes” de la Nueva Granada”, en *Perspectivas culturales del clima*, ed. Astrid Ulloa (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/ILSA, 2011), 85-117 y “Oficiantes del bienestar humano. Curanderos negros en el Pacífico colonial”, en *Todos Somos Historia. Vida del diario acontecer*, ed. Eduardo Domínguez G. (Medellín: Universidad de Antioquia/Canal U, 2010), 321-341. jandresperalta@gmail.com

Los cuna y sus saberes médicos. La “ciencia” de los “bárbaros” bajo la mirada del mundo ilustrado¹

INTRODUCCIÓN

En su afán de recobrar el papel de primera magnitud que alguna vez ostentó en el concierto mundial, la monarquía ibérica del siglo XVIII volcó su mirada hacia el entorno americano. Sus funcionarios intuyeron que allí se encontraban los medios económicos, la base geográfica y los recursos humanos necesarios para tratar de reconstruir la antigua potencia. Y, para sacar adelante aquel proyecto de “restablecimiento de fuerzas”, diseñaron una serie de políticas de supervisión colonial que contemplaba, entre una gama extensa de otras alternativas, el estudio de los insumos naturales existentes y su aprovechamiento productivo, la retoma del poder político en zonas que estaban en manos de las élites regionales, la creación de más eficientes unidades administrativas, la instauración de una burocracia que hiciera más ágil la administración estatal y la ocupación militar de los puntos más estratégicos de tan vastas posesiones.

Pero en este proceso de cambio de las relaciones entre la metrópoli y sus dominios ultramarinos, los grupos sociales originarios del Nuevo Mundo, en especial los que todavía se negaban a integrarse al sistema colonial, también ocuparon un puesto privilegiado en la agenda de los reformadores al servicio de la nueva dinastía borbónica. Por lo general, ellos habitaban las desconocidas fronteras del imperio, estaban al tanto de todos los rincones de una ignota geografía, conocían de primera mano las especies que se albergaban en sus montañas, ríos y mares, sabían cómo acopiarlas y transformar estas potencialidades en mercancías comerciables y, acostumbrados como estaban a habitar los —para los europeos y habitantes de las cordilleras— inhóspitos parajes, eran la mano de obra idónea para convertir aquellos “dilatados desiertos” en emporios de “progreso” y “pública felicidad”¹.

En aquel contexto de conquista territorial, readecuación económica y dominación política, aparecieron con renovado interés los territorios y las gentes que componían el confín de la Nueva Granada que los pocos

• Este artículo es resultado de las labores de investigación realizadas en el grupo de investigación *Medio Ambiente y Sociedad* (MASO), de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia (Categoría B en Colciencias). El proyecto se desarrolló con recursos propios.

1. En aras de recuperar el espíritu discursivo del siglo XVIII, a lo largo del artículo se utilizan vocablos de uso común en la época que aparecen dispersos en varios documentos citados en las fuentes.

mapas que hasta ese momento se habían trazado denominaban como las “incógnitas tierras de los indios cuna-cuna”, ubicadas en los contornos de las igualmente difusas gobernaciones de Chocó y Darién. En estos sitios se tenía noticia de ingentes “placeres” de oro y plata, amén de cuantiosas reservas en resinas, maderas, hierbas, bejucos, plantas y animales que podrían agregar nuevas materias primas al comercio español y, así, dirigir cuantiosas ganancias hacia las siempre sedientas arcas reales. Mas los pobladores que las conocían y poseían se negaban no sólo a ponerlas al servicio de los colonizadores, sino que ellos mismos se mostraban refractarios a convertirse en “fieles vasallos” del Rey de España. Es más: para defender su “independencia”, huían a las “cimarronas” cuando se los intentaba reducir en poblados estables, no cumplían con los acuerdos de paz signados por sus “dignatarios” y no faltaron tampoco ocasiones en que los nativos no sólo tomaban las armas contra el sistema colonial español, sino que además se aliaban con sus rivales europeos para asestarles fuertes golpes a quienes deseaban incorporarlos a la “justa causa de la civilización”.

Por ello fueron percibidos de forma muy negativa por los agentes metropolitanos y estos últimos no dudaron en inscribirlos en la categoría de las “naciones bárbaras” del planeta. Pero, paradójicamente, para lograr su “sometimiento” definitivo al orbe hispánico, a los reformadores se les presentó como imperativo no sólo emprender frecuentes —y en la mayoría de las ocasiones fallidas— “operaciones de guerra”, sino también conocer sus “perversas costumbres”, sus formas de liderazgo y ordenamiento comunitario, su estructura familiar y de parentesco, su pensamiento religioso, sus saberes, “producciones y usos” y demás tópicos de su “forma de habitar la tierra”, bien fuera para reformular aquellos aspectos de la vivencia colectiva que fueran susceptibles de hacerlos “amar el nombre español”, o bien para erradicar a sangre y fuego todo lo que los impulsaba a aborrecer a la “madre patria” y a la “nueva era de la razón” que estaban trayendo consigo los “hijos de la Ilustración”.

Llegaron así a estas tierras no únicamente militares, sino misioneros, hombres de ciencia, comerciantes, mineros, viajeros con “curiosidad ilustrada”, funcionarios de todos los niveles jerárquicos para tratar de conocer primero y cambiar después a la sociedad cuna. Y uno de los campos de la experiencia colectiva que evaluaron con mayor detalle fue la condición física de las diversas comunidades indígenas, que les facilitaba que vagaran “libres” y “arrogantes”

por el entorno chocoano-darienita, “poseídos de las montañas difíciles de penetrar” por las huestes reales y sin afectarse por unas circunstancias naturales que, contrario a lo que acontecía con los blancos, les servían de “murallas para rechazar nuestras columnas” y para perpetrar toda clase de “astucias y destrezas”² en contra de las precarias posiciones españolas en el área.

2. Manuel García de Villalba, “Descripción de la provincia del Darién a Norte y Sur. Medios de poblarla al Sur y discurso reflexivo sobre la Conquista, por el teniente de Batallón de Panamá Dn. Manuel García de Villalba, 30 de septiembre de 1787”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 2: 3 (1965): 140.

1. CONSTITUCIÓN FÍSICA EN LA FRONTERA

En este artículo se explorarán entonces algunos contenidos de la matriz de representación que los voceros del imperio español crearon durante el siglo XVIII para percibir, evaluar y valorar la complejidad y profundidad de los saberes médicos desarrollados por la sociedad cuna en este momento de su historia. Las conclusiones que consignaron en sus informes y notas de viaje revelan, por una parte, varios saberes y prácticas concretas y algunos de sus significados intrínsecos dentro del sistema cultural indígena del que ellos hacían parte. Sin embargo, otra porción —si se desea más significativa y numerosa en comentarios— revela una realidad imaginaria, construida a partir de lo que la cultura del colonizador consideró debían ser los logros de un grupo humano percibido desde un comienzo como “inferior” en todo sentido, con respecto a quien se abrogó el derecho de examinarlo bajo sus propios parámetros de referencia.

Por este motivo, los documentos coloniales no sólo son una fuente importante de conocimiento que permite realizar un acercamiento etnohistórico a los conocimientos y destrezas médicas de los cuna del pasado, sino que estos textos son un reflejo directo de la forma de pensar y de comportarse de las élites coloniales frente a la diferencia cultural que estaban hallando en esta sección del virreinato neogranadino. Los significados que elaboraron en torno a la concepción sobre la salud/enfermedad, sus cabezas médicas o la farmacopea y la terapéutica que desarrollaron, les suministró a los grupos de poder del momento nuevos argumentos que legitimaron su accionar en procura de la asimilación forzada de aquel pueblo. Pero este sustrato de pensamiento y de acción creado durante el siglo XVIII también se ha proyectado hasta el presente y ha brindado no pocos referentes simbólicos que de una u otra forma han marcado la difícil relación entre las sociedades occidentalizadas (locales, nacionales y ahora globales) y esta etnia indígena.

De allí que sea necesario rastrear sus contenidos específicos y sus tramas significativas para lograr un panorama más completo del discurso de contacto empleado desde tiempo atrás. Lo primero que surge al revisar la documentación del período relativa al ámbito médico es que los colonizadores foráneos miraron con desdén (y con no menos sorpresa) el que unos “bárbaros”, “de estatura pequeña, anchos de espalda, de color de cobre”³ pudieran ser “muy ágiles” en sus desplazamientos por agua y tierra, que fueran tan “robustos” a pesar de que tan sólo “comen a diario lo que cazando encuentran de fresco en los campos”, que lograran “levantar casas y rancherías superabundantes”, a pesar de sobrevivir apenas con pocos frutos y cultivos y, por consiguiente, se extrañaron que se mostraran tan “fuertes” para emprender constantes campañas de asedio contra las milicias de su “católica majestad”⁴.

3. Joaquín Francisco Fidalgo, *Notas de la expedición Fidalgo, 1790-1805* (Bogotá: Gobernación de Bolívar/ Instituto Internacional de Estudios del Caribe/Carlos Valencia Editores, 1999), 62.

4. Manuel García de Villalba, “Descripción de la Provincia”, 151.

La mayoría de los autores del siglo XVIII coincidió en adscribir esta fortaleza de “cuerpo y ánimo” no al conocimiento médico y a las tecnologías de aprovechamiento de los recursos naturales disponibles que hubieran podido desarrollar, sino al hecho de que los cuna eran simplemente “fieras salvajes” que “toleran la intemperie del país como criados en ella”. Desde su perspectiva de apreciación, eran uno con la naturaleza. De ella devenían sus “fortalezas” físicas y características “inhumanas” y, por lo mismo, para “llevar hasta su exterminio” a aquella “bárbara nación india”⁵, había que derrotar también —y al mismo instante— al medio geográfico en el que desarrollaban

sus existencias. A este respecto, el teniente del Batallón de Panamá, Manuel García de Villalba, consignó en su “Descripción de la provincia del Darién de Norte y Sur”, fechada el 30 de septiembre de 1787, que

“[...] solo se les puede hacer la guerra en los meses de febrero, marzo y parte de abril, pues en los nueve meses restantes del año son tan fuertes las lluvias y aguas que inundan los caminos que se hacen intransitables causando en nuestras tropas continuas enfermedades por la intemperie, inutilizándose las armas y municiones de boca y guerra, por la continua humedad, resultando de ello gran ventaja a los enemigos, pues como criados a este áspero temperamento, no les causa movim[ien]to por lo que se hallan hábiles para hostilizarnos[...]⁶.”

Poco más había que anotar sobre la constitución física individual de los nativos, pero, contradictoriamente, en el terreno de la salud colectiva, se consideró que los cuna estaban experimentando una “extraña” disminución —progresiva y sostenida— de su población. A lo largo del siglo se presentaron varios picos de mortalidad que mostraban que había una creciente “decadencia” numérica y que con ella iba aparejada una disminución de “potencias”, que los alejaba aún más de la “familia humana” que ya habitaba en otros confines del imperio. Sobre esta curiosa paradoja, los mismos representantes de la Corona pensaron que la misma naturaleza “salvaje” que los abrigaba se tornaba de vez en cuando contra sus protegidos, “enfermándolos”, “envileciéndolos” y acrecentando en cada episodio su innata condición de “barbarie”. Siguiendo la teoría miasmática en boga en esta centuria⁷, algunos de los visitantes europeos, como fue el caso del misionero jesuita Pedro Fabro en 1754, no dudaron entonces en rotular al área como una “tierra enferma”, la “más horrible que puede imaginarse”,

5. Manuel García de Villalba, “Descripción de la Provincia”, 151 y 154.

6. Manuel García de Villalba, “Descripción de la Provincia”, 149.

7. Este paradigma estuvo vigente en Europa desde la antigüedad clásica hasta la primera mitad del siglo XIX y se basaba en una concepción médica y de higiene pública que ubicaba la fuente de las enfermedades en los efluvios patógenos o “miasmas”, que supuestamente expelían los suelos cenagosos, la vegetación descompuesta de las selvas y bosques, los aires que no circulaban y las aguas estancadas, entre otra suerte de factores geográficos y ambientales. Ver: Jaime Andrés Peralta A., “El “clima” de América; La Ilustración y la invención de los “países ardientes” de la Nueva Granada”, en *Tiempo, Clima, Sociedad y Cultura*, ed. Astrid Ulloa (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/ILSA, 2011), 85-117; Mauricio Nieto Olarte, *Orden Natural y Orden Social: ciencia y política en el Semanario del Nuevo Reyno de Granada* (Madrid: CSIC, 2007); Mauricio Nieto Olarte, Paola Castaño y Diana Ojeda, “El influjo del clima sobre los seres organizados y la retórica ilustrada en el Semanario del Nuevo Reyno de Granada”, *Historia Crítica* 30 (2005): 91-114; Margarita Serje, *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie* (Bogotá: Universidad de los Andes/CESO, 2005).

entre otros motivos por ser “sumamente cálida y húmeda, por sus malas aguas, y por los vapores contenidos bajo las espesuras de sus Montes”⁸.

De no emprenderse cuanto antes ambiciosos proyectos de domesticación de aquellos “arduos breñales”, no habría alternativa alguna de “redención” de los colectivos locales y, sobre este particular, se imputó a la naturaleza y a su “furia incontenible” (exculpando de cualquier responsabilidad al mismo proceso de penetración colonial) el “retroceso” que se experimentaba en los conglomerados indígenas. En los años cuarenta se reseñó, por ejemplo, que una epidemia de “alfombrilla” o viruela había asolado a toda la Gobernación de Darién y a gran parte del norte chocoano, y que sus efectos habían sido tan devastadores que había liquidado hasta una cuarta parte de este grupo aborigen.

Fue así como en 1759 el gobernador de Panamá, Dionisio de Alsedo y Herrera, informaba que el recuento poblacional adelantado por Joaquín Valcarcel en la región darienita había arrojado una cifra de 5.068 familias, “compuestas de 5 a 6 indios cada una y cada uno con dos mujeres el que menos y los demás con mayor número y algunos con 10”⁹. No obstante la prolijidad de la enumeración, aquella cantidad final se debía corregir el instante, “porque actuada esta numeración sobrevino una peste de viruelas que hizo notable estrago tan general en toda la provincia que se llevó una gran parte de ella”¹⁰. Treinta años después otra epidemia similar diezmo una vez más a varias parcialidades, y la situación de “debilidad” en que se hallaban llegó a tal punto que el propio gobernador de Darién, Andrés de Ariza, informaba a sus superiores en la capital virreinal que este mal era una causa sustancial —conjuntamente con la construcción de la “casa fuerte” de Yaviza, las guerras con los chocoes y la “amistad” que se tenía al momento con el cacique general Estrada— por la cual aquella “nación” había disminuido sus acciones de armas en contra del poder colonial.

Ello era tan evidente que “de cuatro a seis años a esta parte se ha ido mitigando tanta hostilidad como se experimentaba de los indios, cuya causa atribuyo yo con bastante fundamento a la peste general de viruela en la que han muerto muchos, así parciales como rebeldes”¹¹. Pero no sólo las grandes epidemias que emanaban de la “indomeñable” naturaleza del lugar, sino una serie de enfermedades aisladas, producto de una “naturaleza” tan indómita como sus pobladores, contribuían aún más, no sólo a la disminución demográfica, sino también a la “reducción de materia” de la condición humana de los cuna. Personas que vivieron en estas alejadas

8. Pedro Fabro, “Relación del estado de la reducción de la Provincia del Darién a nuestra Santa Fee y Dominación de su majestad y modo de vivir de sus naturales y algunos forajidos franceses que la habitan” (12 de febrero de 1754), en Biblioteca del Palacio Real (BPR), Fondo Ayala, Miscelánea, t. II, doc. 2830, f. 104r.

9. Dionisio de Alsedo y Herrera, “Plano General geográfico y hidrográfico y relación histórica y geográfica de las provincias de Santiago de Veraguas: Panamá con las adyacentes de Portovelo, y Nata y la del Darién que son las tres que componen el Reino de Tierra Firme” (8 de febrero de 1759), en Biblioteca Nacional (BNM), Sección Manuscritos, mss. 20400, f. 57r.

10. Dionisio de Alsedo y Herrera, “Plano General geográfico”, f. 57r.

11. Andrés de Ariza, “Comentarios de la rica y fertilísima Provincia de El Darién año de 1774 por Don Andrés de Ariza, Gobernador de la Provincia, al virrey Don Manuel Guirior. Presentación”, en *La Gobernación del Darién a finales del siglo XVIII. El informe de un funcionario ilustrado*, eds. Álvaro Baquero Montoya y Antonino Vidal Ortega (Barranquilla: Ediciones Uninorte, 2004), 37.

comarcas dejaron constancia de su irrupción y, para citar un caso, el misionero austríaco Jacobo Walburger enumeró varios “males”, cuando en un curioso acto de desafío cultural retó a las autoridades espirituales indígenas a que le enviaran varios de los males que se presentaban a menudo en la misión de Chucunaque que estaba a su cargo.

De suceder el acaecimiento de caer enfermo, él, además de darles el gusto de verlo caer enfermo, le pagaría a cada chamán la nada despreciable cifra de cincuenta pesos. De no pasar nada, sería él quien les suministraría cincuenta azotes “bien pegados por un Yndio, a quien daría por su trabajo un machete”. No se sabe la suerte final de esta peligrosa apuesta, en todo caso, autorizó que los indígenas entraran en contacto con “el Diablo [y que éste] me diese calenturas, ó continua, ó terciana [?], ó quartana [?]”¹². Eventualidades parecidas se presentaron hasta la finalización del período colonial y, por ejemplo, la expedición de reconocimiento de Joaquín Francisco Fidalgo (realizada entre 1790-1805) halló que en Urabá, el norte chocoano, la costa darienita occidental y en las islas Mulatas “el temperamento es húmedo y muy cálido y está tenido el golfo por malsano, y en efecto son frecuentes las [fiebres] tercianas entre los indios”¹³.

2. SALUD Y COSMOGONÍA INDÍGENA

Desde la óptica mediada e interpolada por el colonizador, los documentos coloniales reflejan que los cuna tomaban como base de sustentación del bienestar o del malestar colectivo al equilibrio o desbalance de los distintos elementos que componían su universo cultural de referencia. Las acciones humanas que perturbaban o armonizaban este sistema básico de adscripciones acarreaban, por lo tanto, consecuencias sociales y, desde esta perspectiva de apreciación, las deidades creadoras no sólo de todo lo existente en los diversos planos de realidad, sino de las reglas de operación de cada uno de sus distintos niveles, eran las encargadas de dispensar la salud o la de prodigar distintas enfermedades. Estas últimas tenían, entonces, una fuente originaria de orden sobrenatural y se entendían como el castigo dado por entidades mágico-espirituales al colectivo que había cometido cualquier acto de trasgresión cosmogónica.

Los emisarios del imperio español que evaluaban este campo de la experiencia social, denominado en aquel momento como el de la “religión de los salvajes”, se encontraron con la comprobación, sorprendente para ellos, de que quienes se consideraban como “primitivos” —al igual que en el propio orden cristiano— tenían un andamiaje cosmogónico de estructura esencialmente monoteísta. En ella todo elemento existente en el universo debía su presencia, cualidades intrínsecas y normas de interacción a la obra de creación de un único dios supremo, conocido seguramente desde entonces —aunque ninguna crónica colonial consultada trae su nombre,

12. Jacobo Walburger, “Breve noticia de la provincia del Darién, de la ley y costumbres de los Yndios, de la poca esperanza de plantar nuestra fé y del número de sus naturales, 1748”, en *El Diablo vestido de negro y los cunas del Darién en el siglo XVIII*, ed. Carl Henrik Langebaek (Bogotá: Universidad de Los Andes/Biblioteca del Banco Popular, 2006), 92-93.

13. Joaquín Francisco Fidalgo, *Notas de la expedición*, 63.

más sí varias de mediados del siglo xix— como “Páptumat”, “Páptumatti”, “Papa” o “Dios Sahila” (Gran Padre)¹⁴. Sobre este punto y sin agregar más detalles, un visitante de la época anotó que “no tienen religión alguna ni se les conocen ídolos ni templos, y dicen que hay un Dios a quien atribuyen todo bien, pero con infinitas supersticiones, y temen al Demonio a quien adoran para que no les haga mal”¹⁵.

En lo que atañe a las reglas de ordenamiento social que emanaban de esta divinidad desde el origen mismo del tiempo, un misionero del siglo xviii entendió (o quiso hacerlo) que tan sólo tres normas básicas de convivencia regían a la sociedad cuna. Las resumió de la siguiente forma: a) no matar a otro indígena cuna; b) no robar a sus connaturales sin necesidad alguna; y c) no apropiarse de mujeres casadas o violar a alguna si no se tenía el ánimo de casarse con ella. Sin embargo, los extranjeros contemplaron con estupor que “matar y robar a los españoles no tienen por pecado alguno, antes bien por obra buena, y acción heroica”¹⁶. Igual se podría decir de los indígenas chocoes, con quienes tenían constantes guerras, y de los negros cimarrones que invadían de manera reiterada sus dominios para escapar del régimen esclavista y obtener recursos necesarios para su subsistencia.

La violación de estos códigos de proceder dados por la suprema divinidad, entre otras reglas de organización comunitaria que no refirieron los enviados del rey de España, marcaba la aparición de las sanciones respectivas y, haciendo parte de ellas, estaban por supuesto las enfermedades. Pero en el contexto de guerra casi permanente que se desató entre los europeos y aquella etnia durante el siglo xviii se presentó, al parecer, una mutación en la atribución del origen de los malestares que atacaban a este pueblo. Según la lectura que Jacobo Walburger realizó sobre la problemática de la salud/enfermedad, los indígenas consideraban ahora que el Dios cristiano era el principal responsable de los males que asolaban a sus poblados.

Según el jesuita, los aborígenes no tuvieron ningún problema en reconocer que existía una divinidad cristiana distinta a la suya propia y, más aún, se percataron de que durante el proceso de conquista y ocupación parcial de sus territorios, ambas entidades en el plano celestial —similar a lo que acontecía en Chocó y Darién en el plano de la realidad humana— entablaban frecuentes combates para dirimir cuál bando vencía a su oponente. Los indígenas le indicaron —o el sacerdote se esforzó en propagar la versión— que en estas luchas cosmogónicas siempre salía victorioso

14. Las fuentes indígenas consultadas en el Resguardo Indígena de Caimán Nuevo (Urabá antioqueño) en 2001 reafirman el hecho que Páptumat creó al mundo y todo lo existente, así como los restantes universos. No se le rinde culto expreso, pero se tiene por descontado que de él viene todo y a él llega todo. Pero hay otras entidades espirituales menores que, como los “dueños” de los animales o plantas que residen en los kalus o santuarios de espíritus o una serie de héroes culturales (los hijos del Creador como Ibelel o los doce Neles primordiales), se pueden invocar mediante rezos y rituales de propiciación para producir efectos en la vida cotidiana (éxito en faenas de caza o en las tareas agrícolas, celebración de bautizos y matrimonios, etc.). Ver también: Antonio Gómez, “El cosmos, religión y creencias de los indios cuna”, *Boletín de Antropología*, 11 (1969): 59-68; Jorge E. Morales Gómez, “Grupo Indígena de los Cuna”, en *Geografía Humana de Colombia. Región del Pacífico*, tomo ix, ed. Carlos Alberto Uribe Tobón (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1992), 83-87.

15. Joaquín Francisco Fidalgo, *Notas de la expedición*, 62.

16. Jacobo Walburger, “Breve noticia”, 68.

el dios católico y que “aquel por vengarse embia entre los yndios pestes de viruelas, alfombrilla, u otras enfermedades. Qualquiera desgracia, que les sucede, atribuyen al Dios de los españoles, por estar a veces muy bravo contra los Yndios”¹⁷.

Recogiendo esta idea general, éste y otros misioneros católicos se esforzaron aún más por acentuar la percepción sobre el disgusto del dios cristiano por la “rebeldía” e “idolatría” que mostraban los cuna, y les indicaban en sus sermones que hasta que no abandonasen sus “perversas costumbres” en la “vida pública” y sus “grandes errores” en “materia religiosa” los iba a tratar con “rigor” y a señalar con su dedo acusador. Como muestra de esta sindicación que los identificaba como “ajenos a raza humana”, les signaba sus cuerpos con ciertas enfermedades como una que Walburger describió que afectaba a sus “parciales” de Chucunaque y que, según sus palabras, se trataba de un desorden cutáneo en el cual a los infantes y jóvenes “salen... pintados”, “pues sucede que se acuestan limpios, y amanecen con muchas manchas blancas y coloradas en sus pies, piernas, manos, y brazos, sin que se haian rascado, ni sentido comezon; en lo demas del cuerpo les nacen unas manchas grandes prietas en forma de nubes”. Y, como los mismos indígenas no sabían la causa de esta enfermedad, el misionero les indicó sagazmente que “quizas sera la maldición de Dios, que cargan sobre si, como los Judios”¹⁸.

Al ahondar en otras posibles causas de gestación de enfermedades, los agentes del sistema colonial también percibieron que la comunicación entre la deidad principal de los cuna y su gente no era muy fluida y directa, pues ella se percataba de lo que les pasaba a sus “hijos” o les hacía saber sus designios por medio de intermediarios, fueran éstos las almas de los que fallecían u otras entidades espirituales de segundo orden. Los europeos, extrapolando su propio marco de representación del orden espiritual dentro del universo cultural indígena, rotularon a estas últimas presencias como la “corte infernal”, siendo el primero en jerarquía el mismísimo “Satanás”. En este sentido, dejaron constancia de que por “no tener de su Dios noticia, ni conocimiento de las cosas, que pasan en este mundo, es preciso, dicen, consultar con el diablo como mui practico, y sabido del todo, para que les enseñe, y comunique, lo que conviene para el bien de los yndios”¹⁹.

Pero aquella entidad tenía no sólo la facultad de revelarles el origen y las razones por los cuales se padecía tal o cual desorden orgánico, sino que también tenía a su alcance recomen-

darles los procedimientos y las medicinas más acertadas para conjurar las dolencias que se sufrían. Aún más, dentro de su campo de competencia médica figuraba igualmente la capacidad de enviar “pestes y achaques”, cuando no se le rendían los respectivos “tributos”. De allí que la salud o la enfermedad también se definieran según el grado de obediencia que tuvieran con el mayor enemigo de los cristianos. Y, desde la perspectiva del colonizador,

17. Jacobo Walburger, “Breve noticia”, 68-69.

18. Jacobo Walburger, “Breve noticia”, 88.

19. Jacobo Walburger, “Breve noticia”, 69.

ella debía ser mucha pues, al resistir a la penetración en sus tierras de los voceros de la “civilización” y de la “única y verdadera fe”, los cuna fueron percibidos no sólo como “bárbaros”, sino como verdaderos “hijos del Demonio”. Sobre aquella estrecha “amistad” que supuestamente se tenía con el “Común Enemigo”, Antonio de Arévalo en su periplo por el área chocoano-darienita de 1761 escribió que

“[...] su Religión y Ritos es difícil aberiguarse. Saben que hay un solo Dios omnipotente criador de todo y tienen conocimiento de la Malignidad del Demonio, pero su naturaleza vil y tímida les hace que sin dar a Dios la adoración que deben por el reconocimiento y esperanza le dan culto al Demonio por temor de que les ha de hacer de lo contrario mucho daño”²⁰.

Según este criterio de representación, era tan profundo el nexo de los cuna con el “Innombrable” que no sólo lo adoraban “de seguido”, sino que respetaban, como si fueran verdaderos “santuarios”, los lugares donde poseía alguna de sus varias residencias en la Tierra. No por nada esta frontera neogranadina se conocía como el “paraíso del Demonio”, y por doquiera que se trasegara se encontraban parajes que infundían “enorme respeto” en los nativos. Uno de ellos era la cumbre del Cerro del Sapo, situado a unas tres leguas del golfo de San Miguel, en el sur darienita, donde los informantes referían que

“[...] no hay tradición de que haya llegado impresión de más huella humana que la de tierras que es donde tiene su residencia el Diablo que los ayuda o los castiga según lo merecen y baja cuando le imploran en sus necesidades y miserias a socorrerlos y consolarlos haciéndose visible y comunicable a sus Leres [chamanes]”²¹.

Estos lugares eran tan potentes que, según se lo contaron algunos aborígenes al gobernador Dionisio de Alsedo en el año de 1759, hasta el océano Pacífico protegía a su “malvado” residente. Ante esta muestra de poder, se dijo que ellos se abstendrían de desafiar sus designios y de invadir sus lugares de habitación como este accidente geográfico: “Y de aquí nacía la errada aprehensión de los navegantes de aquel mar de que por esto se experimentan al pasar por aquel paraje las turbulencias que suelen ser frecuentes, de vientos, agua, relámpagos y truenos que regularmente duran hora y media o dos cuando más”²².

Sin embargo, desde que la “santa y sagrada Fe Católica” había sido abrazada por algunas colectividades, el Diablo se mostraba aún más agresivo con los cuna y a cada instante les enviaba también varios males por la “traición” cometida. Mas en esta situación de constante escarmiento,

20. Antonio de Arévalo, “Descripción del Golfo e Isthmo del Darién. Año de 1761” (Panamá, 31 de marzo de 1761), en Archivo General de Indias (AGI), Fondo Panamá 306, doc. N6J, f. 971v.

21. Dionisio de Alsedo y Herrera, “Plano General geográfico”, ff. 35r/v.

22. Dionisio de Alsedo y Herrera, “Plano General geográfico”, f. 35v.

valga decir, de rápida erosión de las condiciones de salud de las que se gozaba antes de la penetración colonial (así el colonizador no lo viera de esta manera), también intervenían sus subalternos. Los españoles percibieron a estas entidades “malévolas” de segundo orden como “dioses” o “diablos chiquitos”. Únicamente Jacobo Walburger consignó el nombre de algunas de las portadoras de enfermedades con su nombre distintivo (mismo que todavía conservan) y las denominó como “Nía”²³. De ellas dijo que eran tomadas por los cuna como “criados del Dios de los españoles” y que traían “desgracia”, aunque curiosamente aludió en sus notas a una consecuencia de su poder que estaba muy alejada del campo del saber médico. Sobre el particular anotó que “si se les pierde un perro, puerco, gallina etc. luego dicen que el Nía... se le havia llevado para su amo”²⁴.

23. Los “nía” y otros “diablos”

(término que también se usa en el presente) llamados “poni” son los agentes encargados de transmitir la enfermedad, ya sea por voluntad propia o cumpliendo algún mandato de una instancia superior. Los informes recogidos en Caimán Nuevo en 2001 entre miembros de la cultura tule (sin preparación chamánica, valga aclarar) y muchas investigaciones etnográficas y antropológicas contemporáneas utilizan los apelativos como sinónimos entre sí. Ver: Jorge E. Morales, “Fauna, trabajo y enfermedad entre los cuna”, en *Selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, ed. Francois Correa (Bogotá: ICAN/FEN Colombia/Cerec, 1993), 186-188; Antonio Gómez, “El cosmos, religión y creencias”, 87-98. Algunos autores discrepan de esta unificación y dejan entrever que sí existe diferencia cualitativa entre ellas. Así, los “poni” son los directos propiciadores de enfermedad al robar el alma de las personas. Los “nía”, por su parte, son portadores de toda clase de desgracias más allá de la enfermedad. Leonor Herrera y Marianne Cardale, “Mitología Cuna; los kalu según Alfonso Díaz Granados”, *Revista Colombiana de Antropología* 17 (1974): 208-210.

24. Jacobo Walburger, “Breve noticia”, 68-69.

25. Jacobo Walburger, “Breve noticia”, 69.

3. AUTORIDADES MÉDICAS Y ROL SOCIAL

A pesar del carácter extrahumano y de índole sobrenatural que se les asignaba a las enfermedades, dentro del pensamiento de este grupo indígena la voluntad humana tenía alguna alternativa de actuación para conjurar los perjuicios que ellas traían a la vida social. Ello se podía hacer mediante la rearmonización del orden perdido y, de esta manera, las comunidades trasgresoras de los mandatos cósmicos —por medio de rogativas comunitarias, celebración de rituales de amparo, dación de ofrendas y regalos y estrategias similares de expiación— podían ganarse de nuevo el favor de quienes tenían el poder de prodigar a su amaño el malestar o el bienestar en todo el universo.

En estas labores de intermediación espiritual los chamanes ocupaban un rol de capital importancia, pues al poder desplazarse por los diversos mundos de la creación cuna y ser capaces de entablar contacto con sus distintas entidades rectoras, eran la instancia privilegiada para servir de interlocutores entre la comunidad y estas presencias tutelares. Fueron denominados como “leres”, “senes” o “leles” en la documentación colonial del siglo XVIII (hoy se llaman “neles”) y, desde el inicio del contacto con los blancos o “guacas”, estos últimos se percataron de que eran los “pontífices” de cada grupo y que en calidad de tales eran los “sacerdotes, médicos, y jueces, y lo que enseñan, o dicen, está tan autorizado, como cosa infalible”²⁵.

No era de extrañar entonces que su voz fuera “seguida y acatada” por sus “fieles”, tanto o más que la de los propios “caciques”, “capitanes” u otras autoridades tradicionales. De allí que, para vencer la resistencia a la

integración al sistema colonial que presentaba este conglomerado nativo, se debía procurar “comprar” lo más rápidamente posible la “voluntad” de aquellos personajes o, cuando ello no fuera factible, se los debería “expatriar a lo lejos” para evitar sus “nefastos influjos” sobre los “débiles y sanguinarios corazones”²⁶ de sus allegados. Es que a todas luces resultaba evidente que de las

“[...] patrañas anunciadas por los respectivos senes les viene a los indios aquel espíritu de desconfianza y cobardía que reside generalmente en todos, porque para tenerlos subordinados les hacen creer que han de tener muerte violenta a manos de los Guacas, que así llaman a los blancos o españoles”²⁷.

Por este factor de resistencia cultural que introdujeron en varias ocasiones en toda el área cuna, los leres fueron percibidos con gran animadversión y agresividad por los funcionarios del imperio que presenciaron su accionar. De allí también deriva el gran protagonismo de los leres en los escritos dieciochescos en detrimento de otras autoridades indígenas y la percepción negativa que se tuvo de su estatus y de los roles sociales que desempeñaban. Al centrarse en estos personajes, los documentos refieren también el fracaso o, al menos, el éxito bastante moderado de las políticas de congregación de los cuna que los funcionarios borbónicos intentaron introducir durante todo el siglo XVIII. Para ello buscaron promover a los “caciques” y a los “capitanes” que les fueran leales y acabar con otras formas de gobierno tradicional y de aliciente colectivo que se mostraran refractarias a asumir el sistema colonial²⁸. Por ello, en la mayoría de las ocasiones los leres fueron tildados, como lo hizo el gobernador de Darién, Andrés de Ariza en 1774, de simples “embusteros” o “charlatanes”. Pero más allá de estos calificativos de valor, éste y otros burócratas del período borbónico también dejaron referencias que permiten reconstruir algunos aspectos de su desempeño colectivo. Según directa comprobación del mismo funcionario, en cada pueblo podían existir uno, dos o más chamanes, pero a este respecto se especificó que entre “la plebe se lleva la preferencia el más... sectario”²⁹.

Desde la perspectiva del típico funcionario ilustrado de la Corona española del siglo XVIII, su rol de interlocución del grupo con las entidades regentes de la esfera cosmogónica fue tildado de “simples engaños” que nacían de “fingir”

“[...] que habla con el dios chiquito y que este es quien le encarga la precaución recíproca de sus personas para que anden con mucho cuidado

26. Jacobo Walburger, “Breve noticia”, 69.

27. Andrés de Ariza, “Noticia de algunos propietarios de los indios gentiles de la Provincia de Santa María la Antigua del Darién: cuales, el instituto de los principales magnates de sus pueblos y modo de proporcionar sus hostilidades contra los españoles”, en *Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia*, tomo II, ed. Antonio B. Cuervo (Bogotá: Casa Editorial J. J. Pérez, 1892), 391.

28. Ver en detalle este incompleto proceso de “tribalización” en Luis Fernando González, “El Darién; ocupación, poblamiento y transformación ambiental. Una revisión histórica”, en *Caracterización Ambiental del Darién Colombiano*, ed. Luis Fernando Uribe (Medellín: Universidad de Antioquia/Fundación Natura, 1999), 41-120; Ignacio Gallup-Díaz, “The Spanish Attempt to tribalize the Darien, 1735-50”, *Ethnohistory* 49: 2 (2002): 281-317.

29. Andrés de Ariza, “Noticia de algunos propietarios”, 392.

porque los quieren matar, y también los persuade que allá en la región del fuego ve y sabe todo lo que en ella pasa con otras embusterías muy fértiles y despreciables que sólo su [roto] admitiera”³⁰.

Esta labor de mediación la realizaban a través de un ritual que les resultó particularmente “chocante” a los burócratas imperiales. Se trató —y aún se trata— del “lereeo”, una ceremonia colectiva en la que los leres, acompañados de otros “dignatarios”, realizaban oraciones, rogativas, comentarios, cantos, recitaciones e interpretaciones musicales (vocales o instrumentales, ejecutadas por los “camoturos” o ejecutantes de flauta) para propiciar estados de ánimo (personal y colectivo) que facilitaran el empalme con las presencias sobrenaturales del cosmos cuna. Por ejemplo, Walburger expresó — pese a sus recriminaciones— que esta actividad era de común ocurrencia en la misión de Chucunaque y en otras tantas de esta porción neogranadina. Trató en vano de que los líderes indígenas dejaran atrás esta “jeringonza” incomprensible para sus oídos, más aún cuando las palabras y las notas musicales se combinaban con imitaciones de voces de animales y con ruidos de escenificación de fenómenos naturales (truenos, tempestades, lluvia, etc.), que supuso —una vez más— de inspiración demoníaca³¹.

El lugar donde los leres entraban en este trance de contacto, tanto para el campo de la medicina como para otras actividades sociales (propiciación de fortunas en faenas agrícolas

o de cacería, acciones de guerra, consagración de bautismos y matrimonios, celebración de rituales comunitarios, etc.), eran edificaciones que las crónicas del siglo XVIII nombran como “carros”. Existía al menos uno de ellos en cada poblado y, de acuerdo con la observación de algunos autores, aquella edificación o “templo del Mal” era “una chocita de paja, por todas partes cercada y cobijado de vijao, o platanillo: tiene ordinariamente de largo tres, o quatro varas, de ancho dos, o tres y media de alto: su puertecita por donde entra, tiene mui angosto, y baja”³².

En el espectro específico del ejercicio médico, el ceremonial curativo de los leres en el interior de los carros se iniciaba cuando los familiares o el mismo paciente le pedía que interviniera en el mundo espiritual y consultase a las entidades tutelares de la comunidad la naturaleza del mal, las causas que lo originaron y la forma de sanar a quien o quienes sufrían sus negativos efectos. Tras esta consulta y el pago en especie por sus servicios de contacto cosmogónico (expresado en tabaco, aguardiente, cacao, armas de fuego, hachas, uno o dos ovillos de algodón hilado o dos varas de género, entre otros emolumentos consignados en fuentes coloniales),

30. Andrés de Ariza, “Noticia de algunos propietarios”, 392.

31. En los “lereos” actuales se usa comúnmente una modalidad ritual del idioma cuna que no es de uso cotidiano, conocida como “pap ikar”. Se ejecuta en ciertas ocasiones acompañada de instrumentos musicales (flautas y maracas). Está saturado de complejas metáforas, de largas y cortas entonaciones, cuando no de pausadas inflexiones que prolongan la significación de las palabras o de voces onomatopéyicas que grafican los conceptos. Hay “traductores” especializados en poner en claro su significado a toda la colectividad y, para citar un caso, en los “congresos” de orden civil los encargados de interpretar lo dicho son los “argar” o voceros de los caciques.

32. Jacobo Walburger, “Breve noticia”, 69.

“[...] convida el lere otros dos yndios suyos, los mas practicos en esas sus supersticiones, quienes (estandose el ya en el carro) fuera de la puertecita sentados en dos banquitos cantan, proponiendole el accidente, y origen de la enfermedad con mil expresiones: entretanto el lere está brincando, y baylando en su carro haciendose musica con una maraca, y flauta, que tiene en ambas manos, y prosigue, hasta que se acaban las proposiciones de la enfermedad. Despues la consulta (como queda dicho arriba) con el Diablo, y rezeta medicinas sean, o no sean provechosas al enfermo”³³.

De igual manera, los leres, como los únicos capaces de viajar a través del tiempo y del espacio, eran los encargados de, como lo advirtió un testigo presencial de esta capacidad, “vaticinar lo que les puede suceder á los de su Pueblo”³⁴. En lo relativo al ámbito médico, esta labor de predicción consistía en anunciar a su gente la llegada futura de epidemias y mortandades colectivas, el acaecimiento de algún accidente o el anuncio anticipado de algún hecho de orden no sobrenatural (incursiones de los chocoes, ingreso de las milicias españolas, asaltos de cimarrones negros para llevarse alimentos, herramientas o mujeres, entre otras varias eventualidades más), que podría atentar directamente contra la integridad de los miembros de cada parcialidad. Y, a la par que entregaba estos mensajes, también tenían la facultad de recomendar algunas acciones para contrarrestar o, al menos, aminorar sus posibles estragos.

Un ejemplo alusivo a esta situación quedó registrado en la documentación colonial del siglo XVIII, una vez más, por el jesuita Walburger. Ocurrió en el mes de febrero de 1747. Ese día, a eso de las nueve de la noche, se presentó un eclipse de Luna. Este fenómeno astronómico causó tal conmoción en los nativos que “las mujeres comenzaron a llorar a gritos quexandose que su Dios, o estaba enfermo, o sumamente enfadado, ya no, decian, hay otro remedio sino morirse todos de hambre”³⁵. Presa del pánico, la comunidad entera se desplazó hasta las viviendas de los leres y les solicitaron su intervención directa para conocer con certeza el mensaje que desde el entorno sobrenatural se les estaba enviando a través de aquel misterio cósmico.

Acto seguido, “empezaron en sus casas a lerear, para que el Diablo les revelase, lo que significaba este eclipse”. Mientras esto ocurría, la comunidad reunida participaba a su manera para que aquel ritual adivinatorio tuviera éxito. Los infantes de ambos sexos fueron los encargados de traer y de servir los “zigarros de tabaco [de] casi una braza de largo, para que los que se hallaban allí presentes se entretubiesen fumando”. Mientras tanto, las mujeres llevaron pequeñas “ollitas” de cerámica “llenas de carbón encendido” para quemar cacao a modo de sahumerio que sirviese, a la par, de purificación del ambiente, del

33. Jacobo Walburger, “Breve noticia”, 71.

34. Andrés de Ariza, “Noticia de algunos propietarios”, 392.

35. Jacobo Walburger, “Breve noticia”, 77.

cuerpo y mente de los asistentes y de ofrenda a la entidad encargada de revelar el misterio que los atormentaba. El ceremonial de canto y oración duró hasta el amanecer, hasta que por fin los chamanes transmitieron al unísono el significado del eclipse observado. Tras su experiencia de empalme con el mundo trascendente, “a una voz consintieron” en que el “Diablo” (según la óptica del sacerdote) les había revelado que uno de los leres principales de la comunidad se iba a morir en próximas calendas. Acorde con esta lógica de explicación del suceso, se pudo determinar que, ante el fatal desenlace pronosticado, “Dios estaba vistiéndose de luto, y para mostrar su sentimiento a los yndios, mandó a la Luna que también se cubriese, y se vistiese de luto”³⁶.

Seguramente Walburger, quien al parecer conocía de eclipses y demás fenómenos astronómicos según el saber ilustrado que los había ya desmagizado de acuerdo con los nuevos conocimientos

astronómicos provenientes de la ciencia moderna, desestimó tal interpretación del acontecimiento y lo calificó de simple “superchería”. Sin embargo, en su texto quedó en evidencia que poco a poco el fatal pronóstico fue realizándose, pues, como el mismo refirió, “pocos días después se enfermó de Zabandillo mi Captn Andres, lere el mas afamado. Luego empezaron a decir que el diablo les havia revelado la pura verdad, y que no havia esperanza de que viviese mas, sino que havia de morir sin remedio”³⁷. Algunas jornadas después el personaje murió y, así el sacerdote no lo quisiera aceptar, se cumplió el fatal augurio³⁸.

4. TERAPÉUTICA Y FARMACOEPA “CUNA-CUNA”

Si bien las fuentes españolas tendieron a centralizar toda la práctica médica de los cuna en los leres principales, también dejaron notas al margen sobre la presencia en la práctica curativa de al menos otros “dos Yndios prácticos” en estas lides. De sus breves anotaciones al respecto se puede inferir que existía cierta división y jerarquización de las cabezas médicas, y que el chamán principal —como ya se explicó— era el principal encargado del diagnóstico de los males en el campo espiritual y de ordenar el tratamiento que desde aquel universo se le había sugerido. Pero la consecución de los medicamentos de origen animal o vegetal y la aplicación de los tratamientos más pertinentes para cada paciente le correspondían precisamente a estos otros dos personajes “menos brujos” que reseñan las crónicas coloniales, es decir, a otros especialistas que, si bien poseían ciertas competencias chamanísticas aprendidas en su preparación diaria

36. Jacobo Walburger, “Breve noticia”, 78.

37. Jacobo Walburger, “Breve noticia”, 78.

38. A finales del siglo XVI el cirujano Lionel Wafer también dejó constancia de la precisión “al pie de la letra” de los augurios de los sabios cuna, cuando fue testigo que durante una sesión propiciatoria previeron el arribo de naves europeas que iban a recoger a sus huéspedes británicos. Se avisó que en el transcurso del evento uno de sus compañeros iba a morir y a otros se les iban a perder sus preciadas armas de fuego. A la vuelta de diez días, vio con enorme sorpresa que en la costa adyacente estaba atracando una flotilla de embarcaciones que los recogieron, ocurriendo en el ínterin todo lo vaticinado. Sin embargo, este viajero no habló de leres, sino de “paguéveres”. En el presente en algunos grupos cuna existe un chamán especial para este tipo de actividades y su nombre es “Kiatake-Nele”. Lionel Wafer, *Los viajes de Lionel Wafer al istmo del Darién (cuatro meses entre los indios)*, 1699, ed. Vicente Restrepo (Medellín: Biblioteca Popular de Urabá, 1990), 42-43 y 121.

(que no eran innatas como las del *lere*), eran (y son todavía) expertos en estas dimensiones empíricas del conocimiento curativo³⁹.

Sobre el accionar de todas aquellas autoridades dentro del sistema médico cuna del siglo XVIII se pone de presente que la mayoría de cronistas de la élite colonial también lo percibieron con abierto sentido de descalificación. En aquel contexto de disputa intercultural, lo tacharon tan sólo de “colosales embustes” y en las páginas de sus informes se dijo que en esta “gente” no se podía hallar traza alguna de “ciencia” respetable. Contrario a lo referido por los autores españoles, el cirujano británico Lionel Wafer, quien conocía de estos tópicos pues no en vano se había enrolado como médico en uno de los periplos del bucanero, botánico y explorador William Dampier por el istmo panameño en 1679-1680, ponderó el sistema terapéutico de aquellos aborígenes cuando lo acogieron tras sufrir un accidente que casi le vuela la rodilla luego de un mal procedimiento con el secado de la pólvora que llevaba la expedición.

En su diario dejó constancia de la efectividad de los tratamientos que le suministraron los nativos y evaluó muy positivamente el conocimiento que las autoridades médicas indígenas demostraban para sanar diversos tipos de heridas. Fue así como consignó:

“[...] reducido á vivir con esos bárbaros parecía que no tuviera ningún medio de aliviar mi dolor: sin embargo, emprendieron curarme con ciertas yerbas que mascaban hasta la consistencia de pasta y que extendían sobre una hoja de plátano para cubrirme la herida. Se renovaba este emplasto todos los días, y su virtud fue tan grande, que al cabo de tres semanas no me quedó en la rodilla sino una debilidad que me duró largo tiempo después, y un entumecimiento del que sufro ataques aún algunas veces”⁴⁰.

Otras modalidades de intervención terapéutica, como las reseñó Walburger y otros pocos autores del momento, incluía cantos, la aspersión de líquidos y tabaco, el uso de tallas de madera (conocidos como “nuchus” en el presente), la ejecución de instrumentos ceremoniales (flautas, maracas, etc.), la torsión de miembros o la fricción de músculos, entre otras alternativas que quedaron consignadas en los archivos. De forma complementaria, la base de la farmacopea de aquella etnia indígena se basaba en la experimentación, utilización y combinación de diversos elementos provenientes del medio ambiente natural. Se dijo, entonces, que las “medicinas que recetan son ordinariamente yerbas, hojas, cáscaras, de palo, vejucos etc”⁴¹.

39. Unos son conocidos como los “Inatuledi” o “Inatudeli” y otros se denominan “Absogedi” o “Absoket”. Sobre los Inatudeli, las personas consultadas en Caimán Nuevo y algunos investigadores contemporáneos afirman que su proceso de negociación y combate con las entidades espirituales es limitado y su manejo de espíritus aliados —representados en las tallas de madera o “nuchus”— es menos versátil que el del *nele*. Su función es más del orden práctico y logran un significativo conocimiento de hierbas, plantas, animales, piedras, metales, utensilios, etc., para intervenir directamente el cuerpo del afectado. Sobre el Absogedi se reconoce que también tiene alguna preparación chamánica y su campo de acción médica se restringe, por lo general, a conjurar enfermedades de orden colectivo (epidemias de toda clase) y desastres naturales (temblores, inundaciones, maremotos, etc.). Tomás Calvo Buezas, *Indios Cuna. La lucha por la tierra y la identidad* (Madrid: Libertarias, 1990), 123-134.

40. Lionel Wafer, *Los viajes de Lionel Wafer*, 29.

41. Jacobo Walburger, “Breve noticia”, 72.

Por otra parte, y al igual que en el sistema curativo europeo desarrollado antes de la Ilustración, la medicina cuna contemplaba a las sangrías como un recurso de primera magnitud para combatir toda clase de enfermedades. Décadas antes del período ilustrado, el ya referido cirujano inglés Lionel Wafer describió la modalidad extractiva empleada por los nativos y sobre el particular consignó que los “prácticos” en esta materia

“[...] hacen sentar al enfermo sobre una piedra que está en el río; en seguida el operador armado de un arco pequeño y de cortas flechas las tira tan ligero como puede por todo el cuerpo desnudo del paciente sin omitir un solo punto. Es cierto que las flechas tienen un óbice, y así no penetran más adentro que nuestras lancetas; pero si por casualidad tocan una vena llena de viento, y la sangre sale con alguna impetuosidad, saltan, hacen cabriolas y ejecutan mil posturas grotescas en señal de regocijo y de triunfo”⁴².

No obstante su efectividad, consideró que el sistema era muy doloroso y les sugirió hacerlo a la manera europea que estipulaba la “ligadura de brazo” y la extracción de sangre venosa mediante una sola lanceta afilada. Así lo verificó en primera instancia —y a riesgo de su propia vida si fracasaba en el intento— con la esposa del cacique Lacenta, su protector mientras residió en una comunidad cuna. Tras sacarle unas doce onzas de sangre, logró que las fiebres y el malestar general desaparecieran. Según sus palabras, esta operación le dio gran prestigio en el poblado y siguió realizándola a varios otros pacientes que la solicitaban. Tiempo después, la usanza tradicional de las sangrías con flechitas seguía en pleno vigor y el misionero austríaco Jacobo Walburger fue testigo de que se usaba para tratar distintas eventualidades. Aunque a su parecer el procedimiento resultaba muy traumático para quienes se sometían a él, vio que se acompañaba en varias ocasiones con otros recursos terapéuticos y, aunque mucho menos dispuesto que Wafer a reconocer algo de valía en la cultura nativa dentro de la cual desarrollaba su labor misionera, al respecto consideró que

“[...] estandose uno con calenturas, y dolor de cabeza le sangran con la flechita al principio en las sienes, despues en los brazos, o pies. Teniendo un hombre, o mujer el vaso hinchado, le pican mui a menudo con la flechita toda su barriga. Haviendo una hinchazón o en el pie, brazo, u otra parte del cuerpo por causa de una picada de culebra, o fluxión le dan a beber ciertas bebidas hechas de cascara de palo, despues ha de colgar su pie, o brazo fuera de la hamaca por espacio de 24 horas: estandose ya bien hinchado el brazo, o pie le abren con la flechita centenares de agujeros para que salga el veneno y humores malignos. Teniendo alguno dolores de estomago o barriga se la azotan de quando en quando con

42. Lionel Wafer, *Los viajes de Lionel Wafer*, 38.

hortigas. Lo que me admira es la suma paciencia del enfermo que jamas se oie quejarse de sus dolores, que forzosamente trahen consigo semejante cura”⁴³.

Pasando a otra faceta del conocimiento necesario para producir determinados efectos en el organismo humano del que fueron espectadores algunos agentes coloniales, como el ya referido Walburger (y que chocó de frente con su esquema de valores), fue la “nefasta costumbre” del aborto, práctica a la cual recurrían las mujeres nativas cuando, en su concepto, estaban “cansadas de criar hijos”. En esta eventualidad, tomaban “unos bebedizos para abortar, en lo qual consiente ordinariamente su marido; pero a veces bien caro le cuesta a la madre; por que sucede que por vehemencia Dela medicina revienta, y paga con su vida la que ha quitado a su inocente criatura”⁴⁴.

Al parecer, en esta clase de circunstancias no había participación directa de los leres, como tampoco en el suministro de ciertas “pócimas” y “bebedizos” que hombres y mujeres elaboraban en sus hogares a partir de hierbas, bejucos y partes de animales marinos o terrestres, ya fuera para sanar algunos males menores (parasitosis, catarros, neuralgias, erupciones cutáneas, etc.) o para causar la muerte de rivales en el seno de la propia comunidad. En el campo del suministro de sustancias tóxicas, refirió que en alguna oportunidad un muchacho tuvo una disputa con una anciana de la doctrina y que ésta, para vengarse del mozo, le “dio a beber una buena porción de veneno” en una totuma de chicha. La reyerta fue en las primeras horas del día y a las diez de la mañana la víctima ya “estubo con muchos dolores y barriga hinchada”. A las cinco de la tarde presentaba vómitos y dolores irrefrenables y a “prima noche lanzó juntamente el último aliento de su vida”⁴⁵.

Pero, en versión del sacerdote, lo que más lo sorprendió fue el desparpajo con el cual la anciana pretendió ocultar lo realizado. Fue así como

“[...] al dia siguiente quise reprehender a aquella vieja; pero ella desenfrenada me replicó: Padre no has visto el ventarron tan grande, que huvo ayer por la mañana? Pues en el estubo sentado el Diabolo, y á vista de todos de la casa se bajó poco a poco en el cuerpo del Yndio, que se hinchó de manera que se le reventaron sus tripas, y por eso se ha muerto”⁴⁶.

Otras prácticas con los enfermos —y los más indefensos— que chocaron de frente con el sistema axiológico de la cultura del colonizador europeo fueron el abandono a su suerte de los pacientes enfermos graves, el enterramiento de personas vivas, en especial de los más ancianos, y el infanticidio de recién nacidos que llegaban a la colectividad. Las páginas de la crónica del referido Walburger abundan en ejemplos de este tipo y,

43. Jacobo Walburger, “Breve noticia”, 72.

44. Jacobo Walburger, “Breve noticia”, 84.

45. Jacobo Walburger, “Breve noticia”, 80.

46. Jacobo Walburger, “Breve noticia”, 80-81.

sobre el abandono hasta el fallecimiento de los incapacitados por la edad o por alguna enfermedad, comentó que en esta “bárbara nación” no era extraño encontrar que

“[...]quienes teniendo un enfermo en su casa, ó sea Padre, Madre, ó pariente, le llevan al monte, y le amarran su hamaca en dos palos, en donde queda el Padre enfermo expuesto a las inclemencias del Sol, sereno, y aguaceros; en medio de su hamaca le abren un agujero, para que no haya menester de levantarse para hacer qualquiera diligencia”⁴⁷.

Para el caso del asesinato de infantes, Walburger anotó que estos acontecimientos sucedían cuando los nacimientos violaban ciertas pautas culturales. Con gran estupor contempló cómo las madres recurrían a aquella vía extrema cuando, por ejemplo, se tenía una pareja mellizos. En esta eventualidad lo usual era el sacrificio del varón (enterrando o ahogando a la criatura), pues, cuando éste crecía y contraía matrimonio, abandonaba el hogar materno para vincularse del todo al núcleo familiar de su cónyuge, perdiendo así sus padres todo el esfuerzo material, productivo y afectivo invertido en su crianza. Por eso los indígenas le indicaban que “criar varones es el trabajo perdido”⁴⁸.

Otra circunstancia en la cual se cometían los infanticidios era cuando una mujer quedaba viuda con su hijo o bien en el vientre o bien recién nacido o cuando se tenía un vástago albino o “tula” en lengua cuna, pues “rara es la Yndia que cria tal criatura; porque no quieren ser padres de hijos que tengan semejanza en sus carnes con los españoles”⁴⁹. En este contexto cultural, también se presentaba la anticipación directa de la muerte de varios pacientes cuando sus casos revestían alguna complejidad. En la “Breve Noticia” de Walburger se refirieron varias defunciones propiciadas por allegados o familiares del moribundo (aún de pacientes que no habían llegado a esta situación límite, según el sacerdote) y también se puso de presente que a veces el desenlace favorecía directamente a alguno de los leres de la comunidad. Sobre este caso específico, anotó que

“[...] no pocas veces sucede que viendo el lere la imposibilidad de curar a sus pacientes le hace una exhortacion con que le persuade que mas vale morir de una vez e irse al cielo, que estar pensando en esas miserias y desdichas: en respondiendo el enfermo Nuga (que sí) le cubren su cara con un trapo viejo, y el lere le mete una lanza en su costado, con que al instante espira el enfermo. Si acaso el doliente muestra repugnancia en consentir su muerte le promete el lere muchas cosas que gozara en el cielo [...] Con estos embustes engañan no solo a los pobres enfermos, sino tambien a los sanos”⁵⁰.

47. Jacobo Walburger, “Breve noticia”, 85.

48. Jacobo Walburger, “Breve noticia”, 83.

49. Jacobo Walburger, “Breve noticia”, 84.

50. Jacobo Walburger, “Breve noticia”, 72-73.

En todo caso, para el pensamiento ilustrado poco de valía se podía hallar en las “artes sanatorias” de aquellas colectividades. A pesar de que algunos saberes, en especial los relacionados con alternativas farmacológicas logradas a partir de los insumos que brindaba la selva húmeda tropical, fueron incorporados a la ciencia del momento tras enmascararlos como “descubrimientos” europeos, el corpus general del sistema médico aborigen fue rechazado por la cultura occidental. Desde su óptica de apreciación —y en ejercicio de la política de incorporación de nuevos espacios naturales y sociales que estaba adelantando el imperio español—, su estructura general se debería “refundar” según los cánones traídos desde la Península Ibérica o desde el orbe andino ya conquistado. Y, si los cuna perseveraban en su oposición a la penetración de la “civilización” en éste y otros campos de su diario vivir, era lícito emprender cuanto antes el “exterminio total” de todas las parcialidades existentes en Darién y Chocó. Mas, a pesar de las varias campañas de exterminio que se desataron en su contra, ellas y sus conocimientos médicos resistieron los embates de los colonizadores y, aunque faltan todavía muchos logros por valorarse, su práctica médica se ha erigido hoy como un referente de capital importancia dentro del patrimonio cultural inmaterial del continente americano.

Bibliografía

FUENTES PRIMARIAS

ARCHIVOS:

Archivo General de Indias (AGI), Sevilla-España, Fondo *Panamá*.
Biblioteca Nacional (BNM), Madrid-España, Sección Manuscritos.
Biblioteca del Palacio Real (BPR), Madrid-España, Fondo *Ayala*.

DOCUMENTACIÓN PRIMARIA IMPRESA:

De Ariza, Andrés. “Comentos de la rica y fertilísima Provincia de el Darién año de 1774 por Don Andrés de Ariza, Gobernador de la Provincia, al virrey Don Manuel Guirior. Presentación”. En *La Gobernación del Darién a finales del siglo XVIII. El informe de un funcionario ilustrado*, editado por Álvaro Baquero Montoya y Antonino Vidal Ortega. Barranquilla: Ediciones Uninorte, 2004, 33-49.

- De Ariza, Andrés. “Noticia de algunos propietarios de los indios gentiles de la Provincia de Santa María la Antigua del Darién: cual es, el instituto de los principales magnates de sus pueblos y modo de proporcionar sus hostilidades contra los españoles”. En *Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia*, tomo II, editado por Antonio B. Cuervo. Bogotá: Casa Editorial J. J. Pérez, 1892, 378-398.
- Fidalgo, Joaquín Francisco. *Notas de la expedición Fidalgo, 1790-1805*. Bogotá: Gobernación de Bolívar/Instituto Internacional de Estudios del Caribe/Carlos Valencia Editores, 1999.
- García de Villalba, Manuel. “Descripción de la provincia del Darién a Norte y Sur. Medios de poblarla al Sur y discurso reflexivo sobre la Conquista, por el teniente de Batallón de Panamá Dn. Manuel García de Villalba, 30 de septiembre de 1787”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 2: 3 (1965): 135-154.
- Wafer, Lionel. *Los viajes de Lionel Wafer al istmo del Darién (cuatro meses entre los indios)*, 1699, editado por Vicente Restrepo. Medellín: Biblioteca Popular de Urabá, 1990.
- Walburger, Jacobo. “Breve noticia de la provincia del Darién, de la ley y costumbres de los Yndios, de la poca esperanza de plantar nuestra fé y del número de sus naturales, 1748”. En *El Diabla vestido de negro y los cunas del Darién en el siglo XVIII*, editado por Carl Langebaek. Bogotá: Universidad de Los Andes/Biblioteca del Banco Popular, 2006.

FUENTES SECUNDARIAS

- Calvo Buezas, Tomás. *Indios Cuna. La lucha por la tierra y la identidad*. Madrid: Libertarias, 1990.
- Gallup-Díaz, Ignacio. “The Spanish Attempt to tribalize the Darien, 1735-50”. *Etnohistory* 49: 2 (2002): 281-317.
- Gómez, Antonio. “El cosmos, religión y creencias de los indios cuna”. *Boletín de Antropología* 11 (1969): 59-68.
- González, Luis Fernando. “El Darién; ocupación, poblamiento y transformación ambiental. Una revisión histórica”. En *Caracterización Ambiental del Darién Colombiano*, editado por Luis Fernando Uribe. Medellín: Universidad de Antioquia/Fundación Natura, 1999, 41-120.
- Herrera, Leonor y Marianne Cardale. “Mitología Cuna; los kalu según Alfonso Díaz Granados”. *Revista Colombiana de Antropología* 17 (1974): 202-212.
- Morales, Jorge. “Fauna, trabajo y enfermedad entre los cuna”. En *Selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, editado por Francois Correa. Bogotá: ICAN/FEN Colombia/Cerec, 1993, 176-189.

- Morales, Jorge. "Grupo Indígena de los Cuna". En *Geografía Humana de Colombia. Región del Pacífico*, tomo IX. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1992, 65-92.
- Nieto Olarte, Mauricio. *Orden Natural y Orden Social: ciencia y política en el Semanario del Nuevo Reyno de Granada*. Madrid: CSIC, 2007.
- Nieto Olarte, Mauricio, Paola Castaño y Diana Ojeda. "El influjo del clima sobre los seres organizados y la retórica ilustrada en el Semanario del Nuevo Reyno de Granada". *Historia Crítica* 30 (2005): 91-114.
- Peralta A., Jaime Andrés. "El "clima" de América; La Ilustración y la invención de los "países ardientes" de la Nueva Granada". En *Tiempo, Clima, Sociedad y Cultura*, editado por Astrid Ulloa. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/ILSA, 2011.
- Serje, Margarita. *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes/CESO, 2005.

