

Medicamento o Substancia Chamánica de Poder: El uso del Kambô en Brasil¹

Beatriz Caiuby Labate² & Edilene Cofacci de Lima³

El uso de la secreción de la rana arbórea *Pyllomedusa bicolor*, llamada *kambô* en portugués, se ha ido expandiendo en las grandes ciudades brasileñas desde mediados de la década pasada. El *Kambô* tradicionalmente se utiliza como vigorizante por los grupos de cazadores indígenas en el suroeste del Amazonas, entre los que se encuentran los Katukina, Yawanahuá y Cashinahuá. El extracto ha atraído un interés dual en los centros urbanos, usándolo como "medicamento científico" (exaltando sus propiedades bioquímicas) y como "medicina del alma" (donde sus "raíces indígenas" son más apreciadas). El uso de dicha secreción se ha extendido particularmente en clínicas y en terapias alternativas ofrecidas por las religiones ayahuasqueras brasileñas, es decir, entre los adeptos a la iglesia de Santo Daime y la "União do Vegetal (UDV)", así como en sus múltiples ramificaciones (para más información sobre estas religiones, consulte a Labate, 2012). Los "aplicadores" (término aquí utilizado para referirse a quienes aplican dicha sustancia a otras personas) son muy diferentes unos de otros: indígenas, sirringueros y ex sirringueros, profesionales holísticos, líderes ayahuasqueros y médicos. En este artículo presentamos una breve etnografía de la difusión del *kambô*, analizando especialmente la concepción que estos diferentes tipos de aplicadores emplean para el uso de la secreción, entendidos por algunos como el equivalente animal de una "planta maestra" o "planta de poder" (Goulart, Labate y Carneiro 2013; Shepard 2005), similar al peyote y la ayahuasca.

Antes de continuar, ofrecemos una breve descripción de la aplicación del *kambô*. La rana, conocida popularmente como "rana mono gigante" o "rana hoja gigante" y descrita por algunos científicos como "rana arbórea verde" (Daly et al, 1992) se captura y se ata. Después, se estimula su piel para que expulse la secreción (su mecanismo de defensa), la cual contiene dermorfina, deltorfina y dermaseptinas, entre otros péptidos (ídem). Se recolecta la secreción, y esta es transferida a un "palo" o "paleta". Dicha secreción se aplica quemando la epidermis de la persona receptora con un instrumento puntiagudo (los indígenas usan *bejuco yaré*) para luego añadir la secreción de la rana *kambô* diluida parcialmente en agua (previniendo la cristalización) a esta quemadura previamente hecha (llamada "punto"). El número de "puntos", como se explicará más adelante, varía enormemente entre los usuarios⁴.

Metodología Entre indígenas, terapeutas y médicos

El *kambô*, como resultado de nuestros estudios anteriores, formaba parte ya de nuestro conocimiento: una de nosotras conoce por más de veinte años a los Katukina y el uso que éstos le dan a la secreción de la rana verde, mientras que la otra ha seguido durante aproximadamente quince años (en mayor o menor medida) la introducción del uso de la secreción dentro de las religiones ayahuasqueras. Tanto este estudio como el monitoreo cercano de la expansión urbana del *kambô* comenzaron formalmente en marzo de 2005.

La investigación presentada en este artículo es el resultado de entrevistas hechas recientemente a los aplicadores de la secreción, así como también del resultado de asistencia a eventos y lecturas públicas relacionadas con el *kambô*. Se realizaron entrevistas a aplicadores de diferentes antecedentes: dos indígenas, dos terapeutas amazónicos en Acre; cuatro terapeutas "New Age", y cuatro doctores de Cruzeiro do Sul (en el estado de Acre), Sao Paulo y Curitiba. Nos referimos como "terapeutas amazónicos" a los distintos aplicadores no indígenas de *kambô* en Acre, generalmente en la región de Cruzeiro do Sul, quienes viajan por todo Brasil (y

recientemente al extranjero) promocionando el uso de la secreción. El término "terapeutas amazónicos" (o "curanderos amazónicos") no cabe dentro de una categoría nativa, y solo se utiliza en un sentido geográfico para diferenciar a estos sujetos de terapeutas urbanos en el sur y sureste de Brasil. A pesar de que es probable que existan diferencias entre estos aplicadores en relación con su concepción sobre el *kambô*, esto no es parte de los alcances de esta publicación.

Hemos intentado obtener información sistemática en la expansión urbana del *kambô* entre los aplicadores (personas que aplican la sustancia) en vez de los usuarios (receptores) de la secreción. Sin embargo, tuvimos contacto con numerosas personas que recibieron la aplicación en centros urbanos. Elegimos enfocarnos en los aplicadores dado que la introducción de la secreción de la rana *kambô* a las opciones de terapias alternativas es aún reciente, y ha sido particularmente interesante enfocarse en aquellos quienes están construyendo un recopilatorio de justificaciones para legitimar su uso. Sin embargo, sería interesante en un futuro extender esta investigación a la población heterogénea que se ha sentido atraída a experimentar los efectos de la secreción de esta rana verde.

Ranas y sapos: en fábulas, medicamentos y venenos

Las ranas han jugado un papel importante en varios periodos históricos y culturales. Tenemos que argumentar que la expansión en el uso del *kambô* debe de entenderse dentro de este amplio contexto, en donde las ranas desempeñan una amplia variedad de funciones: como veneno, auxiliar en la fertilidad, poción mágica, fuerza diabólica, medicamento, amuleto, etc. También veremos cómo el conocimiento de las diferentes variedades (especies y géneros) de ranas y sus usos permean una lógica de disputas e intercambios en el campo emergente para la expansión urbana del uso del *kambô*.

Según Rudgley (1993), a pesar de no poder determinar con exactitud si fue la cultura maya clásica la que utilizó las propiedades psicoactivas de las ranas, se tiene la certeza de que el arte maya antiguo incluía hongos, ranas y nenúfares. En Mesoamérica se han descubierto piedras talladas, alfarería y esculturas en forma de hongos y ranas, así como en forma de morteros decorados con motivos alusivos a estos batracios. La asociación de las ranas con la lluvia y la agricultura está muy bien establecida, explicando la importancia de las ranas en el imaginario de esta civilización.

En otro estudio, Rudgley (1999) afirmó que existen indicios de que los chinos también sabían de las propiedades de las ranas: su carne era considerada por los antiguos taoístas como un aliciente para la longevidad. También hay informes sobre el uso de veneno de ranas como ingrediente para la fabricación de explosivos en el siglo XVII. En la medicina tradicional vietnamita, se usa un tipo de rana para tratar a los niños con síntomas febriles.

Las ranas también desempeñaron un papel importante en la mitología prehistórica europea, en la que se relacionaban con diferentes tipos de hongos, como se puede apreciar en el término inglés para seta "toadstool", literalmente "heces de sapo", figurativamente: "excremento de rana" (Carneiro 2005: 154, proporciona las traducciones para "heces de sapo" o "heces de rana"). Este término se refiere a la variedad de hongos no comestibles y venenosos, y se representaba con el dibujo de un sapo colocado en cuclillas sobre un hongo (Rudgley 1999; véase también Ginzburg 1991).

El uso de las ranas en Europa durante los siglos XVI y XVII era muy común. Existen fuentes alquímicas que reportan el uso de ranas desde el siglo XIII. Se creía que las ranas tenían propiedades mágicas, y que sus propiedades psicoactivas eran conocidas y utilizadas por brujos y alquimistas. Eran usadas como amuletos en recetas extrañas (Rudgley 1999), y Ginzburg (1991) sugiere que la aparición de cabras voladoras, hombres lobo, etc., en los aquelarres de los brujos y brujas de la edad media eran el resultado del consumo de sustancias o ungüentos

vegetales, posiblemente brotes de centeno y el hongo *Amanita Muscaria*. Ginzburg señala que en el norte de Italia, Alemania, Ucrania y Polonia, a los sapos se les daba el nombre de "hadas", "brujas" o "hechiceros", y que, de acuerdo con varias evidencias, los sapos, "como el hongo *Amanita muscaria* y los problemas deambulatorios, eran considerados en varias culturas como un vínculo simbólico con lo invisible" (Ginzburg 1991: 264), aunque no se puede confirmar si esto se debe a la activación de las propiedades psicoactivas contenidas en la secreción cutánea de estos animales.

En Brasil, en la famosa novela del escritor Mário de Andrade, *Macunaíma*, se describe un evento importante, donde Ci, la Madre de la Selva, da a su compañero, el epónimo héroe de la historia, el amuleto conocido como "muiraquitã". Este amuleto amazónico se fabrica con piedras o maderas verdosas, y generalmente tiene la forma de una rana (aunque puede encontrarse también en forma de tortuga o de pez). Se ha dicho que la muiraquitã "representa la memoria de Ci, o mejor dicho, su imperio, la selva o, en otras palabras, la tradición—la cual fue robada por un extraño" (Moraes, n.d.). Veremos que tal interpretación del trabajo de Mário Andrade no está tan alejada, en términos generales, del debate en torno a la actual expansión del uso del *kambô* más allá de las aldeas en el estado amazónico de Acre.

La amplia difusión y popularización del *kambô* en los centros urbanos ha planteado una serie de acusaciones sobre quién es el poseedor original del conocimiento sobre la rana verde y el uso de la secreción. No cabe duda que este conocimiento se originó entre los indígenas del sureste del Amazonas y se extendió por el mundo a través de terapeutas y científicos amazónicos y urbanos (Lima 2005; acerca de la internacionalización del uso del *kambô* - Lima 2014). Debido a este contexto transnacional, especialmente con respecto a los científicos, una de las primeras acusaciones realizadas fue sobre la existencia de la biopiratería promovida por los propios indígenas, pero también impulsada por reporteros, indigenistas y otros profesionales que forman parte de debates en materias sociales y ambientales. Esta imputación, a la cual también se le denomina "bioparanoia" (Carneiro da Cunha 2009), sugiere que los recursos genéticos localizados en territorio brasileño y originados entre los "indios de Brasil", han sido "robados".

A pesar de que se debe admitir que los conocimientos indígenas sobre el *kambô* no han sido reconocidos por científicos dentro del marco legal vigente, lo que nos interesa son las atribuciones que han proliferado entre los indígenas y los terapeutas amazónicos y urbanos. Esto indica, en primer lugar, que existe un mercado y una red de servicios que conforman un campo en común.

Existen diversas afirmaciones recurrentes en la concepción sobre el uso del *kambô* en diferentes contextos, como que "hay una rana que tiene un veneno más poderoso, lo que puede ser peligroso", así como informes vagos sobre supuestos accidentes o muertes que involucran el uso de la "rana incorrecta" como resultado del mal uso dado al *kambô*. Tal parece que existe una confusión objetiva entre las ranas *Phyllomedusa bicolor* y *Chaunus sp.* (antes *Bufo Sp.*), en particular con los usuarios urbanos (e incluso académicos), la cual será abordada más adelante. Dicho lo anterior, un médico de Curitiba indicó que el *kambô* contiene bufotenina, y otro aplicador urbano del *kambô* en Sao Paulo mencionó que este tipo de ranas verdes también pueden encontrarse en los Estados Unidos.

Según Rudgley (1993), la especie *Chaunus marinus* (anteriormente conocida como *Bufo marinus*) se encuentra a lo largo de Centro y Sudamérica, así como en el Caribe, Florida, Hawaii, Australia y Filipinas. Contiene bufotenina⁵ y bufotalina: sustancias muy tóxicas. Otra especie descrita por Rudgley (1999) es la rana *Bufo alvarius*, también conocida como rana del Río Colorado o rana del Desierto de Sonora, la cual se encuentra en México, Texas y Arizona. Contiene altas concentraciones de bufotenina. Su secreción, usada como alucinógeno, puede lamerse, succionarse o inhalarse en cigarrillos o como rapé. Sus efectos son al parecer

extremadamente fuertes. Además del uso experimental individual de los "succionadores de ranas" en los años sesentas en los Estados Unidos, apareció la secta de "Iglesia del Sapo de la Luz", en donde el veneno de las ranas era tratado como sacramento (Rudgley 1999: 274-276). Jonathan Ott (2004) ha descrito el uso de la secreción fumada del *Chaunus marinus* (antes conocido como *Bufo marinus*), el cual produce efectos similares a los del *Bufo alvarius*.

Existen reportes del uso de *Chaunus marinus* (antes *Bufo*) entre los Machiguenga, cerca de nuestra zona de interés, quienes mezclan los huevos de esta rana con jugo de tabaco para producir una bebida con propiedades alucinógenas y purgantes, utilizadas por chamanes y sanadores. A esta infusión, según Shepard Jr. (2005: 197), se le atribuye la muerte de un indígena, y actualmente es muy poco utilizada.

Además de la confusión entre los géneros y especies de las ranas, o tal vez precisamente por ello, es plausible pensar que la referencia hecha por varios tipos de aplicadores (e incluso usuarios) sobre una rana cuya secreción es "más fuerte" o "más peligrosa", parece incrementar la fuerza simbólica entre el *kambô* y su aplicador. Esto sucede tanto porque quien manipula esta sustancia debe tener cuidado de no envenenarse a sí mismo, o porque el contacto con el *kambô* podría representar un tipo de iniciación, con la posibilidad de tener un contacto futuro con sustancias más poderosas y misteriosas. Por lo tanto, el conocimiento de este tipo de ranas o su correcta utilización puede servir como una acusación relativa hacia otros grupos en términos de competencia por el mercado emergente.

Continuando con las discusiones en este campo, hemos notado que entre los indígenas, en particular entre los Katukina, además de las acusaciones de "biopiratería", - término utilizado de manera alternada para referirse a las apropiaciones que tanto científicos y terapeutas se imputan sobre la secreción del *kambô*, a las que describen como "ilegales"- existen preocupaciones en relación a que los aplicadores no indígenas pueden utilizar el *kambô* de forma incorrecta y podrían "matar a alguien". Algunos afirman que este miedo se debe a que la culpa, tarde o temprano, recaerá en ellos, los expertos en el uso tradicional de la *rana verde* (o "sapo verde", otro nombre utilizado en Brasil para la rana *kambô*). Tanto es así que, en julio de 2005 supimos, gracias a los Katukina, que los aplicadores de *kambô* residentes en Cruzeiro do Sul usaban la rana cururu (*Bufo/Chaunus marinus*) en lugar del *kambô*, argumentando que esto era peligroso.

Si bien ciertos grupos son acusados de utilizar la especie incorrecta de rana, otros son criticados por mistificar el origen de la rana y la técnica para extraer su veneno. En un contexto exclusivamente urbano, un terapeuta quien, después de conocer a Genildo, el nieto y sucesor directo de Francisco Gomes (véase más adelante), fue a Cruzeiro do Sul para adquirir más conocimientos sobre el *kambô*. Dejó entrever, en pos de queja, que esta información no le había sido compartida en su totalidad. En sus propias palabras: "Es como si se tratara de un tesoro, una mina de oro, y tenían miedo de que otras personas lo supieran". El origen de esta queja se basó principalmente en el hecho de que ellos no le dejaban ver cómo se recolectaba la secreción de la rana *kambô*. El terapeuta insinuó que, al esconder la técnica de recolección, los aplicadores de Acre están tratando de crear una "reserva de mercado".

El desacuerdo sobre el precio de las paletas que contienen la secreción, el porcentaje cobrado por la aplicación, la forma de transmisión del conocimiento, el descubrimiento original del *kambô*, o el contacto con los proveedores en Acre, son solo algunos de los temas recurrentes en las disputas que surgen entre los aplicadores urbanos y los amazónicos. Persisten las acusaciones mutuas: es común que los terapeutas traten de deslegitimar la secreción usada por otros o dudar de sus conocimientos. Por lo tanto, algunos aplicadores urbanos han dicho que no garantizan el origen de la secreción utilizada por otros terapeutas y, por el contrario, este tipo de terapeutas traerán a colación el desarrollo de técnicas más poderosas en el uso de la secreción. Tal es el caso de dos tipos de rapé utilizados por un aplicador en el norte de Brasil (un rapé con

una mezcla de *kambô* con tabaco y otro con *kambô* puro) que, como les decía a sus clientes seguidores de la religión de la iglesia de Santo Daime, "alcanza partes del cuerpo que Daime (ayahuasca) no puede alcanzar". Otro terapeuta urbano mencionó que existían maneras más potentes de consumir la secreción de la rana *kambô*, pero que solo son conocidas por un puñado de personas y que los principiantes no deberían llevarlas a cabo. A pesar de saberse que los Katukina (Lima 2005) y los Yawanawá (Pérez Gil 1999) han registrado métodos para succionar e ingerir la secreción de la rana *kambô*, comprendemos que estas declaraciones son parte de una estratificación del "mercado psicoactivo y ceremonial" emergente entre quienes buscan rituales espirituales urbanos contemporáneos (Labate 2011).

Tal vez parte de esta fascinación sobre el uso contemporáneo del *kambô* se deriva del hecho de que éste incluye la utilización de la secreción proveniente de una rana, un animal repugnante para muchos, una criatura con una importante carga simbólica, una imaginería que entremezcla, como hemos visto anteriormente, muchas referencias. Siguiendo la relación entre las ranas y los hongos, podemos observar que del mismo modo en que el género del hongo *Amanita* cuenta con especies alucinógenas (*Amanita muscaria* y *pantherina*), comestibles (*Amanita caesarea*), y venenosas (*Amanita phalloides*, *virosa* y *verna*) (Carneiro 2005: 115-116), existen varios géneros y especies de ranas con diferentes características, efectos y usos. Los aplicadores y usuarios se encuentran navegando un área gris, sobre un continuo vaivén entre veneno, alucinaciones, entumecimiento, estimulación y sanación, lo que les concede valentía y reconocimiento. Aquí, el uso del *kambô* tiene mucho en común con el consumo de sustancias psicoactivas en general, donde la idea de "riesgo" siempre está presente, ya sea en el tipo de sustancia, dosis, forma de ingesta o contexto de uso (para discusiones sobre el concepto de "riesgo" en disertaciones médicas, refiérase a Fiore 2007).

La difusión del *Kambô*

Según Lopes (2005), las primeras aplicaciones del *kambô* en grandes ciudades se llevaron a cabo en Sao Paulo, en 1994. La versión actual predominante sobre la difusión urbana del *kambô* indica como el principal responsable a un solo siringuero, Francisco Gomes, quien murió en 2001 y que vivió cerca de la región de los indígenas Katukina en el río Liberdade, en el estado de Acre, durante los años sesenta. Lopes (2005) registra el viaje hecho por Francisco Gomes en la primera mitad de los años noventa, aplicando el *kambô* fuera de Acre. A pesar de no mencionar explícitamente a la UDV, el texto y los personajes citados en el artículo indican que Francisco acompañó a los líderes nucleares de la institución por todo Brasil, pasando por ciudades como Porto Velho en el estado de Rondônia (donde se fundó la UDV), Pocinhos do Rio Verde en el estado de Minas Gerais, y Campinas y Sao Paulo en el estado de Sao Paulo⁶. Lopes también comenta que Francisco estuvo en Camanducaia en Minas Gerais, donde hay un templo dedicado a la iglesia de Santo Daime. La secreción de la rana *kambô* se usa de forma regular en Camanducaia. En 2004, Isabel Santana de Rose (2005) reportó la presencia de dos visitantes de Cruzeiro do Sul (en Acre), posiblemente familiares de Francisco Gomes, quienes llevaron a cabo una aplicación de *kambô* después de una sesión de curación ("*trabalho de cura*") entre los asistentes de Céu da Mantiqueira. En 2006, personalmente atestiguamos una sesión de aplicación de *kambô* llevada a cabo por un joven líder miembro de la iglesia Santo Daime en Juruá.

Tal como nos contó Ivanir, uno de los hijos de Francisco, Gomes era un hombre versado en el "conocimiento de la selva", sabía mucho de plantas y rezos y que, incluso antes de dejar de ser siringuero y mudarse a Cruzeiro do Sul, solía tratar personas en el alto Juruá. Para preservar su conocimiento y después de su muerte, en 2002 su familia creó la Asociación Juruense de Extracción y Medicina Alternativa (AJUREMA), la cual tiene entre sus objetivos la promoción del *kambô*, su conservación y su investigación científica para explorar su potencial terapéutico. Esta preocupación científicista que ocurre en AJUREMA podría tener la influencia de la

asociación que tiene la familia Gomes con la UDV. Como es de conocimiento público, la UDV se encarga de la promoción de estudios científicos para investigar los efectos del consumo de ayahuasca, y así legitimar la seguridad de su uso (Labate y Melo, 2013). De hecho, más allá de la relación de Gomes con el UDV, nos hemos dado cuenta que la preocupación existente para tener una validez científica sobre el potencial terapéutico del *kambô* es muy común en diversos contextos urbanos en donde se aplica. Una gran parte de lo que se ha publicado recientemente sobre el tema formaliza esta versión, indicando que Gomes fue el pionero en la expansión del uso de la sustancia. Esta versión, la cual está confirmada por los Katukina, apareció por primera vez en el 2001 en la revista *Outras Palavras*, editada y distribuida por el gobierno del estado de Acre (Lopes 2001). La historia propulsó la publicación de una serie de artículos en periódicos y revistas regionales y nacionales sobre los usos de la rana verde, conocimiento que había sido antes restringido únicamente a publicaciones de carácter académico (véase Lima y Labate, 2010). Dicha fiebre periodística sobre el uso de la rana verde alcanzó su cúspide cuando el periódico *The New York Times* publicó, el 30 de mayo del 2006, un artículo sobre las maneras en que los Katukina usaban el *kambô* (Prada 2006). Unos días después, el 13 de junio de ese mismo año, la agencia de noticias Reuters también publicó un artículo y un cortometraje documental sobre el *kambô* (Reuters 2006).

Dada la creciente demanda en el uso de la secreción de la rana verde en centros urbanos, la Agencia Nacional de Monitoreo de la Salud (ANVISA) puso en vigor un reglamento a finales de abril de 2004 que prohibía la publicidad del *kambô*, el cual era promocionado principalmente en internet. Sin embargo, y a pesar de que la publicidad del *kambô* está explícitamente prohibida, no hay legislación alguna regulando el uso de la secreción.

Las noticias describieron algo que en realidad estaba ocurriendo: más allá de las fronteras de Acre, muchas personas comenzaron a probar o usar la secreción de la rana verde de manera regular. Gracias a la difusión hecha principalmente por practicantes de la medicina holística, el “New Age”, miembros de religiones ayahuasqueras brasileñas (especialmente la UDV y la iglesia de Santo Daime) y neo-ayahuasqueros (Labate 2004), el *kambô* rápidamente adquirió un nivel de popularidad nunca antes visto. Hoy en día no es difícil encontrar personas que aplican la secreción *kambô* en Sao Paulo, Río de Janeiro, Belo Horizonte, Curitiba y Brasilia; estas ciudades reciben visitas de aplicadores con regularidad, los cuales son principalmente ex sirringueros e indígenas. Tal parece que existe un aumento en el número de terapeutas “New Age” que aplican el *kambô*, así como un gran número de clientes urbanos de la secreción de la rana verde quienes participan directa o indirectamente en este tipo de prácticas. También hemos sido testigos presenciales de la aplicación del *kambô* en países como Alemania, Holanda, Francia y Estados Unidos, principalmente entre los seguidores de las religiones ayahuasqueras brasileñas y los practicantes de terapias alternativas.

De la selva a las ciudades: los Aplicadores

Como se mencionó anteriormente, fue en 1994 cuando el fallecido sirringuero Francisco Gomes aplicó por primera vez el *kambô* a personas residentes de una gran ciudad, siendo Sao Paulo la primera gran urbe en comenzar con esta práctica. Desde entonces, el número de clientes para este tipo de terapias se ha incrementado, y con ello el número de aplicadores. Los foros virtuales de discusión (como Orkut o Facebook) no son una fuente totalmente confiable de información, pero es importante mencionar que en 2007 existían dos foros de discusión sobre el *kambô* en Orkut: uno llamado "Kambô" y otro llamado "Kambô Milagre Indígena" (Kambô Milagro Indígena). El 13 de marzo de 2007, el foro "Kambô" contabilizó un total de 459 participantes, mientras que "Kambô Milagre Indígena" contaba con 602. El 8 de noviembre de 2013, en Facebook, "Kambô Chile" contabilizaba un total de 501 participantes, mientras que "Kambogayahuasca Panacea (*kambô*+*iboga*+*ayahuasca*)", 621.

De alguna u otra forma, es posible decir que casi todos los aplicadores de *kambô* que se encuentran activos hoy en día están relacionados de manera directa o indirecta con Francisco Gomes. Las excepciones (más que obvias) a esta aseveración son los mismos Katukina, de quienes él aprendió el uso de la secreción, y de otros grupos indígenas como los Cashinahuá y los Yawanahuá, quienes usan esta secreción y nunca tuvieron contacto alguno con Gomes. El resto de los aplicadores, ya sean terapeutas holísticos, psicólogos o médicos, aprendieron a realizar la aplicación directamente de Gomes y sus hijos o nietos, o de algún otro aplicador que aprendió la técnica con él; es decir, son los discípulos de los discípulos. A continuación, describiremos estas aplicaciones urbanas, examinando las concepciones individuales sobre la que estos aplicadores se basan para definir las propiedades del *kambô*.

El aplicador más importante y activo del *kambô* en las ciudades brasileñas es una mujer seguidora de la iglesia de Santo Daime, quien conoció a Francisco Gomes en 1999 en Camanducaia (Minas Gerais). Ella recibió aplicaciones de *kambô* por parte de Gomes, y afirma que tales aplicaciones curaron su infertilidad. Después de eso, trató de contactarlo en Acre para aprender a realizar las aplicaciones del *kambô*, pero descubrió entonces que Francisco Gomes ya había fallecido. Posteriormente, buscó a los miembros de su familia quienes en ese entonces, recién habían fundado la Asociación Juruense de Extracción y Medicina Alternativa (AJUREMA) (Leandro Lopes, comunicación personal, 2005). Los parientes de Francisco Gomes le transmitieron a ella el conocimiento con el que contaban sobre el *kambô* bajo ciertas condiciones, las cuales incluían donar parte de sus ganancias obtenidas por las aplicaciones del *kambô* a AJUREMA. Aproximadamente un año más tarde, la relación entre los terapeutas y AJUREMA terminó, y ella comenzó a interactuar directamente con indígenas Katukina quienes, a su vez, ya la habían conocido a través de los familiares de Gomes en Cruzeiro do Sul. Justo al mismo tiempo, la aplicadora comenzó a llevar a dos de estos indígenas de forma regular a Sao Paulo y otras ciudades para participar en sesiones de *kambô* (véase Lima y Labate 2010, 2012; y Martins 2006).

En su material publicitario sobre las aplicaciones del *kambô*, ella afirma que la secreción de la rana verde actúa "en la percepción general de las personas, así como la intuición, sueños, la tercera visión, el inconsciente, y los bloqueos que impiden el flujo de la energía vital". Esta misma frase aparecía en los folletos de AJUREMA, cuando ella trabajaba con ellos. Por lo tanto, el vocabulario utilizado sugiere que el *kambô* ha experimentado un proceso de "chamanización" en las ciudades desde hace tiempo. Utilizamos el término "chamanización", precisamente porque, entre los mismos indígenas, en particular los Katukina, los chamanes no tienen más estatus o jerarquía para aplicar el *kambô* en relación con otros miembros de la tribu (Lima 2005; Lima y Labate 2012; Martins 2006). Sin embargo, esa idea no es homogénea, puesto que en el mismo material publicitario se puede apreciar claramente que existe un intento de conjuntar el uso del *kambô* con la medicina occidental. Primero, el folleto enlista más de 30 enfermedades para las cuales el *kambô* tiene efectos curativos, tales como bajas defensas, dolores de cabeza, gastritis, diabetes, presión arterial, cirrosis, laberintitis, epilepsia, impotencia y depresión, ente otras. Además, el folleto contiene una sección titulada "Estudio Científico", la cual indica que "los doctores que han usado y estudiado el *kambô* afirman que puede ser efectivo en el tratamiento de enfermedades graves, puesto que fortalece el sistema inmunitario". En febrero de 2007, un anuncio en internet promovía los beneficios de las aplicaciones de *kambô*, indicando que la Organización Mundial de la Salud (OMS) reconoce el uso de la sustancia debido a "evidencias científicas y su gran eficacia". El énfasis en las "propiedades curativas" del *kambô* demostraba la manera en como la secreción se había convertido en un medicamento terapéutico, aun con el supuesto apoyo por parte de dicho organismo internacional.

Tal vez porque todos los aplicadores están relacionados directa o indirectamente con el personal de AJUREMA —en otras palabras, a la familia del siringuero Francisco Gomes— las explicaciones acerca de la efectividad del *kambô* suelen ser repetitivas, así como la información contenida en folletos y otros materiales de promoción sobre la secreción. La AJUREMA puede percibirse con certeza como el centro de la expansión del uso del *kambô* más allá de las aldeas, ayudando a crear una cultura híbrida alrededor de éste a partir de la mezcla de conceptos e ideas que tienen los indígenas, siringueros, los seguidores de la religión de la iglesia de Santo Daime, la medicina alternativa y las escuelas esotéricas urbanas. Este proceso ciertamente no está cerrado a cambios o es inamovible. Describiremos a continuación algunos de los conceptos y prácticas predominantes, enfocándonos en las llevadas a cabo en ciudades y que al parecer apoyan la construcción de un conocimiento compartido sobre el *kambô*.

Panema y Depresión

Uno de los conceptos a tratar en este estudio incluye la definición del término "*panema*". En el Alto Juruá y en toda la Amazonia, "*panema*" se concibe como una condición de mala suerte en las actividades de cacería (Da Matta 1973). Todos los aplicadores urbanos con quienes nos entrevistamos mencionaron el uso del *kambô* por parte de los indígenas como un remedio anti-*panema*, utilizando sus propias definiciones del término. Por lo tanto, uno de estos aplicadores urbanos, con experiencia en el uso del *kambô* por diez años, describe el término *panema* como un tipo de "tristeza, negatividad, algo del alma que hace que la gente se entristezca... es como depresión." Así, el *kambô* "proporciona una realineación" para sobrellevar esta condición negativa. Durante el primer Foro Brasileño de Chamanismo en Sao Paulo (marzo de 2005), la terapeuta adepta de la religión de la iglesia de Santo Daime previamente mencionada, define el término como una "depresión indígena" misma definición también es utilizada por un médico líder de un grupo neo-ayahuasquero en Sao Paulo. La misma idea de que el *kambô* se utiliza para la cacería incluye significados específicos. En palabras de un psicólogo que organiza sesiones para un "doctor de la selva" en Acre, "la presa viene al cazador, probablemente por la irradiación del *kambô*, tal vez por la paz que da, un factor que armoniza con el bosque. Te vuelves parte de ello, así que la presa se acerca". No hace falta decirlo, pero esta idea está muy alejada del término nativo de "cacería".

Debemos recordar que, en décadas recientes, se ha detectado que la depresión ha sido una de las grandes epidemias de nuestro tiempo, e incluso es considerada por la Organización Mundial de la Salud (OMS) como la principal causa de incapacidad laboral en países desarrollados (Carneiro 2008). El *kambô* representa, bajo la perspectiva de los nuevos aplicadores urbanos y sus clientes, una esperanza de sanación en un contexto de ineficiencia generalizada (y creciente) de los recursos de la medicina occidental.

Las reinterpretaciones alrededor de la utilidad del *kambô* no son exclusivas de los terapeutas urbanos. En Brasilia, a principios del año 2005, el hijo de un siringuero habitante de Cruzeiro do Sul, le mencionó a un investigador interesado en la "experiencia" con la sustancia la coexistencia cercana que el experimentó hasta los 9 años con los Katukina, de quienes adquirió su conocimiento sobre el *kambô*. Su entendimiento del concepto de "*panema*" no es muy distinto del que tienen los terapeutas en las grandes ciudades: es, en sus propias palabras, una "mala energía", un "tipo de mal de ojo", y que el *kambô* es algo que "libera esa mala energía la reemplaza con energía positiva".

La concepción que nos da un indígena Cashinahuá que trabaja como aplicador ocasional de *kambô* en las grandes ciudades, podría ayudar a aclarar el significado extendido que "*panema*" está adquiriendo en su nuevo hábitat urbano. Según este indígena, el *kambô* "en las aldeas se utiliza para contrarrestar la *panema* [mala suerte en la caza], y en la ciudad para curar enfermedades. Mucha gente viene en busca del *kampu* [*kambô*, en Cashinahuá] por causa de las

enfermedades". Él mismo usó el *kambô* en Sao Paulo porque, según lo que indicó, "Tenía problemas. Estaba deprimido. La vida en la ciudad es muy difícil. Extrañaba mucho la aldea."

En resumen, los terapeutas indígenas, amazónicos y urbanos dan la misma respuesta: el *kambô* ayuda a superar diversas condiciones negativas. Los aplicadores repiten, en diversas formas, el hecho de que el *kambô* actúa positivamente contra el desbalance, negatividad, mal de ojo, energía negativa, auras dañadas, falta de voluntad y tristeza. En su perspectiva, el *kambô* puede proporcionar muchos beneficios dado a que proviene de las partes remotas de la selva del Amazonas, lugares en donde existen la pureza, la armonía y la originalidad: antídotos para las enfermedades de la sociedad moderna, en donde prevalecen el desorden, el desbalance, la contaminación y el caos.

Enfermedades del cuerpo y enfermedades del espíritu

Además de la falta de una definición precisa sobre el término *panema*, la concepción que tienen todos los aplicadores con los que hablamos está marcada principalmente por cierta oscilación entre las diferentes interpretaciones de los resultados que pueden esperarse del *kambô*. Por esta razón, uno de los terapeutas anteriormente mencionados, después de definir el concepto de *panema* como un tipo de "negatividad", indica que el *kambô* "funciona" para las alergias, dolores de cabeza, migrañas, enfermedades estomacales, así como dolores neurálgicos y musculares, hipertensión, diabetes, enfermedades del corazón y depresión.

Otro terapeuta indica que es necesaria una "experiencia chamánica" y el "conocimiento de las cosas de la selva" para aplicar el *kambô*. Añadió también que el *kambô* "actúa en el torrente sanguíneo, incrementa la cantidad de glóbulos rojos y plaquetas". Dentro de la lista de casos exitosos por el uso y tratamiento del *kambô*, éste terapeuta mencionó tres supuestos casos de pacientes de cáncer que fueron curados. En julio de 2012, supimos de afirmaciones similares en Petaluma, California.

Esta concepción se encuentra arraigada entre una explicación espiritual o de "New Age" y una interpretación *cientificista* o médica de las enfermedades. Dado que estas ideas fluctúan entre ambos espacios, estos terapeutas hacen notar que lo que aquí se pueda definir como una "cura", pueda no serlo para la medicina occidental. Ambas líneas de interpretación no son mutuamente excluyentes, y son comúnmente confundidas. Así, en las palabras de un terapeuta: "La cura está en el espíritu, en el alma. *Kambô* opera a nivel del alma. Las personas están siendo transformadas y curadas. Es un medicamento, tal vez uno de los mejores. Cura el dolor." Esta concepción es parte de lo que Luiz Eduardo Soares nombró como "la nueva conciencia religiosa"-una especie de experimentalismo religioso y cultural-; un resurgimiento del interés intelectual, político y existencial sobre las "terapias alternativas, disciplinas o prácticas esotéricas" dentro de las clases medias intelectualizadas en los grandes centros urbanos (Soares 1999: 122).

Tratamiento con *Kambô*

Hay una clara tendencia urbana para concebir el *kambô* como un "tratamiento". Así mismo, existen recomendaciones en la cantidad y frecuencia de aplicaciones (generalmente, tres aplicaciones con intervalos variados). Los aplicadores provenientes de Cruzeiro do Sul (en Acre) que visitan a la comunidad seguidora de la iglesia de Santo Daime en Céu de Mantiqueira, Camanducaia, en el estado de Minas Gerais, recomiendan que el *kambô* se aplique una vez al mes durante tres meses seguidos (Rose 2005: 99).

Existe una controversia entre los aplicadores en cuanto a la necesidad de estas tres aplicaciones. Según uno de los líderes de la comunidad adepta a la iglesia de Santo Daime e hijo de un siringuero, quien actualmente vive en Crôa (alrededor de 30 kms de distancia del territorio indígena del río Campinas, en Acre, donde se estableció el proyecto Nueva Vida Saludable, el

cual incluye el uso del *kambô* entre sus "remedios"), el número de aplicaciones depende del paciente y del problema. Aunado a estos testimonios, un doctor de la UDV, quien conoció a Francisco Gomes durante la segunda mitad de los años noventa y que directamente participó en la expansión del *kambô*, indicó que Gomes nunca mencionó que la secreción debía de aplicarse durante tres meses seguidos.

Independientemente de la recomendación sobre seguir un sistema que incluya tres aplicaciones, parece que existe un conocimiento en común el cual indica que la cantidad de "puntos" realizados por los indígenas Katukina (los cuales pueden ser más de cien en la misma aplicación), no es apropiada para usuarios urbanos. Según uno de estos terapeutas urbanos, "una cosa es aplicarlo a los indígenas, y otra muy diferente es hacerlo en la ciudad. Los moradores de las ciudades no pueden soportar tantas aplicaciones... no son indígenas. Los indígenas no se preocupan tanto y por lo tanto, pueden concentrarse mejor. Entre más enfocada se encuentre la persona, más armonioso es el resultado". Se cree que las diferencias entre las personas indígenas y las no indígenas se deben a los distintos estilos de vida y, tal vez, a su propia "naturaleza". Aquí se puede apreciar la concepción de que los indios que habitan en la selva son más fuertes y resistentes, y que demuestran mayor balance para poder interactuar con la naturaleza y sus poderes.

La "Indigenización" de los terapeutas y la "Occidentalización" del *Kambô*

El reconocimiento del *kambô* como "sabiduría indígena" es unánime entre los aplicadores, y estimula el deseo de tener lazos más cercanos con estos pueblos. Es casi como el proceso constante de la indigenización de las personas no indígenas: cierta cantidad de aplicadores terminan identificándose a sí mismos como "indígenas", y a la larga presentándose como tal. Tal parece ser un proceso metonímico en el que el contacto con el *kambô* (siendo parte de la cultura indígena), hace de esa persona un indígena como tal.

Como consecuencia, uno de los exsiringueros del Alto Juruá mencionó:

Ya tenemos mucha interacción con los Cariús [gente blanca]. Algunas personas dicen que yo soy un indígena que se naturalizó "blanco", pero aún tengo grandes vínculos con ellos. Aún tengo la sangre, la cultura. Me crié en la aldea. Cuando tenía nueve años, nos mudamos a un lugar que está a dos millas del pueblo. En aquel tiempo, los indígenas de aquella región se habían dispersado por todas partes. Hablé la lengua indígena hasta la edad de 12 años. Cuando entré a la escuela, mis compañeros de clase se burlaban de mí. Hablaba Tupi.

Uno de los terapeutas entrevistados afirma saber "todo acerca de los indígenas". En sus propias palabras, "Estoy dentro de la aldea, lo sé todo, porque se puede decir que ya soy mitad indígena". Durante el proceso del crecimiento de la utilización del *kambô* en las grandes ciudades, este residente de Crôa comenzó a reconocerse a sí mismo como indígena. Tal como se indica en el material promocional distribuido por internet, él era "nieta de indígenas amazónicos Punhanawá."

Por el contrario, se puede decir que el *kambô* atraviesa un proceso de "occidentalización" en aras de incorporarse a las opciones de terapias alternativas disponibles en las metrópolis. Por lo tanto, uno de los médicos sujetos de este estudio, quién también es aplicador de *kambô*, mencionó que ha visitado a los indios Katukina y que ha estado en Cruzeiro do Sul. Indicó que el uso del *kambô* entre los indígenas está "muy en bruto" (primitivo) y que se necesita mayor "sutileza" al usarlo. Por "sutileza", se refiere a una menor cantidad de aplicaciones. Para éste médico, el uso "excesivo" causa lo que se conoce como "*kambô peia*", el cual es un tipo de castigo físico y espiritual (p. ej.: vómitos y malestar en general, los cuales no deberían de ocurrir)⁷.

Este doctor, tal como otros terapeutas, ha combinado el uso del *kambô* con otras terapias disponibles en sus clínicas. Aplica el *kambô* en puntos meridionales: de acuerdo con la medicina tradicional china, estos puntos son canales por donde la energía vital circula en nuestro cuerpo. Además de ello, el doctor utiliza el *kambô* a la par de un "sincronizador de ondas cerebrales", picaduras de abejas, herbolaria, acupuntura y medicina ortomolecular.

Otro terapeuta entrevistado, un acupunturista de origen japonés, ayudó a un indio Cashinahuá a combinar las aplicaciones de *kambô* con moxibustión; en este caso, el objetivo era dejar una cicatriz más pequeña (aunque, irónicamente, la cicatriz es una cualidad apreciada entre los indígenas como un signo indeleble de voluntad, valentía, fuerza y masculinidad). En junio de 2006, un Instituto Chamánico Espiritual anunció en internet la "aplicación de *kambô* por solo R\$30 [US\$15], y un paquete de promoción que incluye un curso para abrir el chakra coronario por solo R\$20 [US\$10], dando un total de R\$50 [US\$25]". De acuerdo con nuestra investigación de campo, una aplicación de *kambô* en Sao Paulo, en 2013, oscilaba entre los R\$100 y R\$180, en California entre \$50 y \$80, y en Europa entre 40 y 100 euros. En 2010, en la región de Alto Juruá, una paleta⁸ con la secreción se vendía por R\$200 (Carvalho 2013). En Sao Paulo, una paleta puede costar desde los R\$200 hasta los R\$5,000 (Denizar Camurça, comunicación personal, 2013). Un ciudadano brasileño, quien aplica el *kambô* en Europa, indicó que en noviembre de 2013 compraba paletas de la secreción a un precio entre 400 y 1,000 reales.

El discurso del doctor mencionado anteriormente nos da una buena idea a lo que referimos como el proceso de "occidentalización" sobre el uso del *kambô*: "Ya no se necesita una aplicación fuerte, es incluso mejor que sea ligera; los indígenas no lo saben todo; alguien con conocimiento médico, de preferencia un doctor, pero con apertura espiritual, maneja este contexto urbano de una mejor forma". Los indígenas "no lo saben todo", pero saben mucho. La pregunta aquí es cómo encontrar la mejor forma de utilizar el *kambô* para los clientes ciudadanos.

Las formas conocidas de aplicación de la sustancia, principalmente del uso que le dan los Katukina y el personal de AJUREMA, se desarrollan y cambian de forma continua. Entre los Katukina, por ejemplo, las mujeres y los ancianos se aplican el *kambô* en sus pantorrillas y piernas, mientras que los hombres más jóvenes lo aplican en su pecho y brazos. Entre los usuarios urbanos, el punto de ubicación de tales aplicaciones no necesariamente se indica para este procedimiento, y algunos incluso señalan que la ubicación del punto de aplicación no afecta en ningún modo los resultados de la misma.

Sin embargo, para cierto número de aplicadores, es muy importante hacer exactamente lo que los Caboclos (indígenas mestizos) o los indígenas dicen, aunque parezca no tener sentido o sus motivaciones no se entiendan fácilmente. Empíricamente encontramos una amplia diversidad en relación a los lineamientos para la implementación de esta secreción: la hora, el ayuno o el beber grandes cantidades de líquidos, así como algunas restricciones para ciertas personas. Justo aquí volvemos al tema que se discutió anteriormente: el valor que se le da al conocimiento de los indígenas o Caboclos sobre las propiedades de la rana verde. Por lo menos, el establecimiento de lazos con los "orígenes Acreanos" del *kambô* parecen tener una importancia universal. Uno de los terapeutas entrevistados, por ejemplo, indicó que había tenido contacto personal con la rana *kambô*: A diferencia de otros, subrayó, él ya había llevado a cabo personalmente el proceso de recolección de la secreción. Todos los aplicadores que conocimos enfatizaron el hecho de haber ido a Acre para adquirir los conocimientos sobre los orígenes culturales y ecológicos del *kambô*. Esto directamente trae un debate sobre "la búsqueda de los orígenes" del *kambô*, en un sentido hasta cierto punto religioso. Una vez más, esto es similar a los adeptos de la iglesia de Santo Daime, cuya visita a Céu do Mapiá representa en un sentido cierto "peregrinaje iniciador", lo que otorga legitimidad y conocimiento a los miembros oficiales de la religión (*fardados*) (Labate, 2005).

De hecho, tal parece que existe un movimiento dual que valoriza tanto el conocimiento "tradicional", a veces atribuido a los indígenas, y a veces a la categoría genérica de "médicos de selva", generalmente refiriéndose a las personas de origen Caboclo del norte de Brasil, pero que a su vez buscan superar estos valores tradicionales. Algunos buscan su propia "indigenización" o "cabocloización", así como hay indígenas que buscan modernizarse. A pesar de que otro de los médicos aplicadores entrevistados enfatiza la "pureza" y la "potencia" de la selva del Alto Juruá, también recurre a metáforas tecnológicas sobre el efecto que el *kambô* produce en el cuerpo. Dice que el *kambô* "formatea el disco duro y reinstala el software. El *kambô* es como la desfragmentación del disco duro, realiza un análisis en el sistema linfático". "El *kambô* es para la inmunidad biológica y espiritual", continúa. Concluye al usar una expresión aún más fuerte, al decir que "el *Kambô* es como un exorcismo biológico". De esta forma, es posible reunir, en ésta misma idea, los conceptos de "magia" (demonios, espíritus, religión) con "medicina" (medicamentos, cuerpo, biología).

De la panacea al placebo

Varios terapeutas con quienes hablamos mostraron un innegable entusiasmo sobre el *kambô* y el potencial de sanación de su secreción. Todos ellos parecían conocer, en términos generales, los estudios científicos sobre las propiedades bioquímicas de la rana verde, y coincidieron en que el interés creciente del *kambô* entre los investigadores locales y extranjeros solo confirmaba lo que ellos ya sabían por mucho tiempo: su efectividad.

Sin embargo, es necesario hacer notar que algunas personas que estuvieron involucradas en el crecimiento del uso del *kambô* en las áreas urbanas como aplicadores o promotores, no tienen el mismo nivel de entusiasmo respecto a las aplicaciones en sí. Al menos una de estas personas mencionó las ideas y conceptos del "New Age" y de la iglesia de Santo Daime (tales como "fuerza" o "sutileza") de forma diferente a los otros entrevistados, con el afán de cuestionar la efectividad del *kambô* en las ciudades. Tal es el caso de un médico en Curitiba, influenciado por las prácticas del "New Age", quien trató de utilizar el *kambô* con pacientes de cáncer, VIH y enfermedades autoinmunes tales como la esclerosis lateral amiotrófica, esclerosis múltiple y lupus sistémico eritematoso. Después de un tiempo, retiró el *kambô* de las opciones terapéuticas ofrecidas en su clínica. Como nos explicó, tuvo al menos tres razones para dejar de utilizar el *kambô* como terapia alternativa. En primer lugar, los "efectos secundarios" (vómito, temblores o taquicardia) eran excesivos para pacientes quienes habían pasado ya por graves dificultades de salud. Después, los resultados eran marginales si se comparaban con los obtenidos usando otro tipo de terapias en la clínica, tales como fitoterapia, terapias oxidativas, terapias hormonales y homeopatía. Finalmente, y lo más importante, recalcó que cree que la "fuerza" del *kambô* disminuye en su trayecto desde la selva a la ciudad. En sus propias palabras:

Cuando utilizas una terapia fuera de su contexto, pierde su potencia. Es seguro que tiene una potencia distinta con los indígenas. Deben de ocurrir más cosas al mismo tiempo que su uso regular: rezos, chamanismo, etc. Aislar el método y colocarlo dentro de un ambiente urbano no es suficiente, hace que pierda toda su fuerza. Es como comprar mariguana con un vendedor. El *Kambô* se ha vuelto comercial en los ambientes urbanos, y ahora se encuentra más lejos que nunca de su contexto original. El "gran interés en la sanación" de los aplicadores está desapareciendo. Esto es algo sutil, pero no se puede prescindir de ello. Los aplicadores son fundamentales, y tienen que tener un vínculo ancestral; de caso contrario, solo queda la bioquímica de por medio. Lo elemental no se encuentra presente. Solo se encuentra el efecto químico y bioquímico, lo que lo debilita. (2007)

El concepto de "sutileza" en la aplicación aparece de nuevo, pero con otro significado: Reaparece aquí para cubrir todo un sistema cosmológico, y esta solo debe de estar presente (de

acuerdo a nuestro entrevistado) cuando las aplicaciones se lleven a cabo sin intereses ni fines comerciales.

Las concepciones médicas (aun siendo una oposición negativa a lo general), muestra que el *kambô* es considerado tanto como "medicina científica" como "medicina para el alma". Uno no existe sin el otro, y cree que al comercializar la "medicina para el alma" como "medicina científica", el *Kambô* deja de ofrecer los resultados "sorprendentes" que se esperan. Para destacar la ausencia de resultados más significativos, el médico menciona que Francisco Gomes, el siringuero que comenzó con la expansión del *kambô* en las ciudades, murió en 2001 por complicaciones causadas por el cáncer. Si el *kambô* hubiera sido tan efectivo como Gomes decía, la sustancia hubiera curado por completo la enfermedad que lo aquejaba.

La misma advertencia en relación al poder de sanación del *kambô*, aunque respaldada por diferentes argumentos, aparece en lo mencionado por otro doctor de Sao Paulo:

El *Kambô* es muy fuerte. Una persona puede tener un pico glucémico, puede volverse hipertensa, puede presentar reacciones fuertes. Aplicar el *kambô* puede ser peligroso. Creo que es riesgoso para cualquier persona, incluso para Shimbam (nombre con el que los Katukina se referían a Francisco Gomes) y los indígenas, aunque estén muy acostumbrados a ello y sea parte de su cultura. Necesitamos promover los estudios clínicos del *kambô* para poder investigar los efectos terapéuticos y secundarios bajo estricto rigor científico, pruebas doble ciego, etc. (2007)

Esta advertencia también se repite en la explicación del doctor Glacus de Souza Brito, quien comentó a un reportero de la revista *Época*: "No puedes saber de qué forma las personas con problemas cardiacos o neurológicos pueden resultar afectadas". No han habido registros de muertes, pero tengo mis reservas dado al uso urbano que se le ha dado a dicho procedimiento sin el acompañamiento debido de la experiencia de los indígenas" (Aranha 2006). En una entrevista, Glacus Brito nos dijo que había presenciado múltiples aplicaciones del *kambô* pero que, después de un tiempo, no pudo llegar a "ninguna conclusión" sobre su efectividad: "No sé si cura o no cura". En ese momento, no había registros de decesos resultantes del uso del *kambô*. Sin embargo, desde dicha entrevista, han habido dos muertes supuestamente ocasionadas por el uso de la secreción: una en 2008 en Pindamonhanga, en el interior del estado de Sao Paulo, y otra en Chile en el 2009. A pesar de ello, las investigaciones sobre las causas reales de las muertes no fueron divulgadas, por lo que no se puede saber si en realidad tuvieron relación con el uso del *kambô*.

No es ninguna coincidencia que las aseveraciones más cautelosas y menos entusiastas que escuchamos sobre el uso terapéutico del *kambô* fueran hechas por médicos. Siempre ha habido una cierta oposición entre los médicos y los terapeutas urbanos, la cual está claramente explicada en el discurso de uno de los doctores anteriormente mencionados sobre ser necesario realizar pruebas doble ciego para medir la efectividad del *kambô*. Al parecer, ciertas concepciones hegemónicas de la medicina tratan de demostrar que son las correctas (o al menos tratan de permanecer como tal), pero todo esto se ve sesgado dado a que estos médicos entrevistados han sido infulenciados en distintas medidas por el "New Age". Aunado a esto, dos de estos médicos practican la medicina alternativa en sus clínicas. Una vez más, las tensiones, ambigüedades y dudas rodean al *kambô*.

Consideraciones finales

En abril del 2006, los Katukina del Territorio Indígena del Río Campinas, a través de la Asociación Katukina de Campinas (AKAC), publicaron un documento en el que prohibía a los indígenas de sus aldeas trabajar con terapeutas urbanos, así como la utilización del nombre e imágenes alusivas a los Katukina y a la AKAC (Circular 001/AKAC de abril 6, 2006). Cabe

destacar que esto sobrevino como resultado de intensas luchas internas. Por mucho tiempo, miembros de los Katukina han expresado su descontento sobre las alianzas que otros miembros de la tribu han establecido con terapeutas urbanos. Este documento también es el resultado de la presión de otros grupos indígenas de la región quienes cuentan con conocimientos del *kambô*, todo dentro del marco de la reunión gubernamental del "Proyecto Kampó", en Rio Branco, Acre, en febrero de 2006. Dicha iniciativa fue hecha por el Ministerio de Medio Ambiente (MMA) para establecer un grupo de investigadores como biólogos moleculares, herpetólogos y antropólogos para estudiar el potencial comercial del *kambô*, así como el impacto ambiental y socio-ambiental de su difusión. Como resultado de la falta de acuerdos con los científicos, esta iniciativa dejó de existir en el 2007 (Martins 2006; Lima 2009; Carneiro da Cunha 2009).

Algunos terapeutas han hecho caso del documento, pero no han expresado opiniones al respecto. Uno de ellos, quien no tiene relación alguna con los Katukina, mencionó que "parece que es una cuestión de gente blanca"; esto es, que el documento podría haber sido desarrollado por gente que no es indígena y que no es Katukina, lo que de alguna forma subestima a los miembros de la comunidad. Otro terapeuta, quien trabaja con los Katukina pero se rehusó a ser entrevistado, dijo que el documento era solo una "decoración de escaparate", una estrategia de los indígenas, cuyas misteriosas razones podrían no entenderse tan fácilmente por aquellos no indígenas. Aquí se revierte la oposición, pero en ambos casos se insinúa la misma renuencia para aceptar la autodeterminación de los Katukina.

Otra terapeuta cercana a los miembros de la tribu de los Katukina y que tampoco quiso ser entrevistada, dijo que el documento era parte del "balance natural" debido al "gran interés y avaricia" que el uso del *kambô* atrajo, y que probablemente habrán más reglamentaciones, en las que solo los "aplicadores que estén dentro de la historia" (como ella) podrían trabajar con ello. Otro aplicador, del norte de Brasil, alabó la decisión de los Katukina y enfatizó que esto era el resultado del uso indebido que algunos individuos le estaban dando al *kambô*.

La reacción de varios aplicadores urbanos sobre el documento replica la lógica de las disputas que se han observado aquí, en donde hay un vínculo cambiante y dinámico entre los aplicadores provenientes de diversas partes. También expresa la variedad de puntos de vista sobre de quiénes serían los "auténticos" guardianes del conocimiento del *kambô*: un rango muy dinámico, yendo desde sabios chamanes hasta indígenas poco sofisticados. Es evidente que existe una disputa sobre el mercado del *kambô* en donde documentos y parte de las concepciones de los antropólogos, biólogos, reporteros e indígenas han sido utilizados rápidamente como una fuente de auto legitimación, acusaciones y generadores de nuevos significados en relación a la utilización de la secreción. Hasta ahora, los terapeutas amazónicos y urbanos han sido rápidos creando su propia "cosmología" alrededor del *kambô*.

El documento de AKAC no fue suficiente para frenar el crecimiento urbano del *kambô* y la aparición de alianzas entre algunos indígenas y terapeutas urbanos. Sin embargo, es importante considerar que durante los primeros años de la expansión urbana del *kambô*, los diversos grupos indígenas que sabían acerca del uso tradicional de la secreción no estuvieron presentes; comenzaron a participar sólo hasta años más tarde. A mediados de los años noventa (o incluso antes), Francisco Gomes no predijo los caminos que el *kambô* tomaría cuando aprendió a hacer uso de los conocimientos y prácticas indígenas al respecto. Tampoco hubiera imaginado que atraería tantos discípulos, tanto dentro como fuera de su familia. Si el *kambô* se ha expandido por todo Brasil, también se expandirá más allá de sus fronteras. Frecuentemente se escucha hablar del uso combinado del *kambô* con otras plantas poderosas tales como la ayahuasca y la iboga en lugares como Estados Unidos y Europa, sin mencionar los países vecinos de América del Sur. Otro desarrollo inesperado incluye la aplicación de dermorfina (compuesto analgésico poderoso encontrado en el *kambô*) en caballos de carreras en los Estados Unidos, como un método para mejorar su desempeño. En resumen, la rana verde parece seguir un camino inmerso

en controversias. Superando las ambigüedades y ambivalencias, ya sea como una misteriosa "planta" de poder o un potente medicamento, o las dos al mismo tiempo, tal como los Katukina lo exclaman con una mezcla de orgullo y enfado, "el *kambô* está en todo el mundo".

Bibliografía

ARANHA, Ana. 2006. E a Princesa Beijou o Sapo [And the princess kissed the frog]. *Época* 23 Janeiro, 2006.

CARNEIRO, Henrique. 2005a. "Transformações do Significado da Palavra "Droga": das especiarias coloniais ao proibicionismo contemporâneo" [Transformations in the Meaning of the Word "Drug": From colonial to contemporary prohibitionist spices]. In Renato P. Venâncio & Henrique S. Carneiro (orgs.), *Álcool e Drogas na História do Brasil* [Alcohol and Drugs in the History of Brazil]. Belo Horizonte/São Paulo: Editora da PUC-Minas/Alameda.

CARNEIRO, Henrique. 2005b. *Pequena Enciclopédia da História das Drogas e Bebidas* [Little Encyclopedia of History of Drugs and Drinks]. Rio de Janeiro: Campus/Elsevier

CARNEIRO, Henrique. 2008. "Autonomia ou heteronomia nos estados alterados de consciência" [Autonomy and heteronomy in the altered states of consciousness]. In Beatriz C. Labate, Maurício Fiore, Sandra Goulart, Edward MacRae e Henrique Carneiro (orgs.), *Drogas e cultura: Novas perspectivas* [Drugs and culture, New perspectives]. Salvador: Edufba.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. "Culture" and culture. *Traditional Knowledge and Intellectual Rights*. Chicago: Prickly Paradigm Series.

CARVALHO, Maria Bueno. 2013. Articulações para o desenvolvimento da floresta: populações locais e políticas públicas em torno da natureza na microrregião de Cruzeiro do Sul, Acre [Joints for forest development: Local people and public policies around nature in the microregion of Cruzeiro do Sul, Acre]. Campinas: Dissertação de PhD UNICAMP.

DALY, John W. et al. 1992. "Frog secretions and hunting magic in the upper Amazon: Identification of a peptide that interacts with an adenosine receptor". *Proc. Nat. Acad. Sci.*, vol. 89: 10960-10963.

DA MATTA, Roberto. 1973. "Panema: Uma tentativa de análise estrutural" [Panema: an attempt to structural analysis]. In *Ensaios de Antropologia Estrutural* [Essays of Structural Anthropology]. Petrópolis: Vozes

FIORE, Maurício. 2007. *Uso de drogas: Controvérsias médicas e debate público* [Drug Use: Medical controversies and public debate]. Campinas: Editora Mercado de Letras.

GINZBURG, Carlo. 1991. *História noturna: Decifrando o Sabá* [Night Story: Deciphering the Sabbath]. São Paulo: Companhia das Letras.

GOULART, Sandra, Beatriz C. Labate & Henrique Carneiro. 2005. "Introduction to the ritual use of plants of power". In: Beatriz C. Labate e Sandra L. Goulart (orgs.), *O uso ritual das plantas de poder* [The ritual use of plants of power]. Campinas: Mercado de Letras. Retrieved December 13, 2013 from

https://www.erowid.org/library/books_online/o_uso_ritual/o_uso_ritual_intro.shtml

LABATE, Beatriz C. 2004. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos* [Reinventing the Use of Ayahuasca in Urban Centers]. Campinas: Mercado de Letras/FAPESP.

LABATE, Beatriz C. e Wladimir Sena Araújo, eds. 2004. *O uso ritual da ayahuasca* [The ritual use of ayahuasca]. Campinas: Mercado de Letras.

LABATE, B. C. e Rosa V. Melo, 2010. “The UDV religion, science and academic research”. *Anthropology of Consciousness* 24 (2): 214–22

LABATE, Beatriz C. 2011. *Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: Internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano (Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: Diversification and internationalization of Peruvian ayahuasca vegetalismo)*. Campinas: Dissertação de PhD, UNICAMP.

LABATE, Beatriz C. 2012. The shaman who turned into a frog: A promise of patented medicine. Erowid.org. Accessed November 15, 2013 from Erowid.org/animals/phyllomedusa/phyllomedusa_article3.shtml

LIMA, Edilene Coffaci de. 2005. “Kampu, kampo, kambô: O uso do sapo-verde entre os Katukina” [Kampu, kampo, Kambô: the use of sapo-verde among Katukina]. *IPHAN* 32: 254-267.

LIMA, Edilene C. & Beatriz C Labate. 2008. “A expansão urbana do kambô (*Phyllomedusa bicolor*): Notas etnográficas” [The Urban Expansion of Kambô (*Phyllomedusa bicolor*): Ethnographic notes]. In: Beatriz Labate, Maurício Fiore, Sandra Goulart, Edward MacRae e Henrique Carneiro (orgs.), *Drogas e Cultura: Novas Perspectivas* [Drugs and Culture: New Perspectives]. Salvador: Edufba.

LIMA, Edilene Coffaci de. 2009. “Entre o mercado esotérico e os direitos de propriedade intelectual: o caso kampô” [Among the esoteric market and intellectual property rights: The case kampô]. In: John Kleba e Sandra Kishi (orgs.), *Dilemas do acesso à biodiversidade e aos conhecimentos tradicionais – direito, política e sociedade* [Dilemmas of access to biodiversity and traditional knowledge - law, politics and society]. Belo Horizonte: Editora Fórum.

LIMA, Edilene Coffaci de. 2012. “A gente é que sabe’ ou sobre as coisas katukina (pano)” [“The people who knows” or about things katukina (cloth)]. *Revista de Antropologia* 55:139-169.

LIMA, Edilene Coffaci de. 2014. “A internacionalização do kambô (via ayahuasca): Difusão global e efeitos locais” [The internationalization of kambô (via ayahuasca): Global and local effects diffusion]. In: Carneiro da Cunha e Cesarino, Pedro (orgs.). *Políticas culturais e povos indígenas* [Cultural policies and indigenous peoples]. São Paulo: Edunesp. pp. 91-112.

LIMA, Edilene C. & Beatriz C Labate. 2012. Kambô: From the forests of Acre to the urban centers. Erowid.org. Accessed November 15, 2013 Erowid.org/animals/phyllomedusa/phyllomedusa_article2.shtml

LOPES, Leandro Altheman. 2001. “Herança da floresta” [Forest’s heritage]. *Outras palavras Rio Branco*, 13.

LOPES, Leandro Altheman. 2005. *Kambô, a medicina da floresta (experiência narrativa)* [Kambô, medicine of the forest (narrative experience)]. São Paulo: Monografia de graduação em comunicação, Universidade de São Paulo. Retrieved December 13, 2013 from: http://www.neip.info/downloads/leandro_kambo.pdf

MARTINS, Homero Moro. 2006. *Os Katukina e o kampô: Aspectos etnográficos da construção de um projeto de acesso a conhecimentos tradicionais* [The Katukina and kampo: Ethnographic aspects of building a project for access to traditional knowledge]. Brasília: Tese de mestrado em antropologia, Universidade de Brasília.

MORAES, Ricardo Gaiotto. n.d. Macunaíma: um esboço do Brasil [Macunaíma: An outline of Brazil]. Publicações de alunos de graduação e pós-graduação do Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP (Especial Macunaíma) [Publications of undergraduates and graduate of the Institute of Language Studies at UNICAMP (Special Macunaíma)]. Retrieved December 13, 2013 <http://www.unicamp.br/iel/site/alunos/publicacoes/>

OTT, Jonathan. 2004. “Farmahuasca, Anahuasca e Jurema Preta: Farmacologia humana de DMT oral mais harmina” [Pharmahuasca, anahuasca and Jurema Preta: Human pharmacology of oral DMT plus harmine]. In: Beatriz C. Labate & Wladimir Sena Araújo (orgs.), *O uso ritual do ayahuasca* [The ritual use of ayahuasca]. Campinas: Mercado de Letras.

PÉREZ GIL, Laura. 1999. Pelos caminhos de Yuve: Conhecimento, cura e poder no xamanismo Yawanawá [By paths of Yuve: Knowledge, power and healing in Yawanawá shamanism]. Santa Catarina: Dissertação de PhD, Universidade Federal de Santa Catarina.

PRADA, Paulo. 2006. “Poisonous tree frog could bring wealth to tribe in Brazilian Amazon”. *New York Times*, May 30.

ROSE, Isabel Santana de. 2005. Espiritualidade, terapia e cura: Um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime [Spirituality, therapy and healing: A study on the expression of experience in the Santo Daime]. Santa Catarina: Dissertação de PhD, Universidade Federal de Santa Catarina.

RUDGLEY, Richard. 1993. *Essential substances: A cultural history of intoxicants in society*. New York, NY: Kodansha International.

RUDGLEY, Richard. 1999. *Enciclopedia de las substancias psicoativas* [Encyclopedia of psychoactive substances]. Barcelona: Paidós.

REUTEURS. 2006. Brazilian frog could cure diseases. Retrieved December 13, 2013 [www.reuters.com/](http://www.reuters.com/video/2006/06/13/brazilian-frog-could-cure-diseases?videoId=1344) video/2006/06/13/brazilian-frog-could-cure-diseases?videoId=1344

SHEPARD JR., Glenn. 2005. “Venenos divinos: Plantas psicoativas dos Machiguenga do Peru” [Divine poisons: Psychoactive plants of the Machiguenga of Peru]. In: Beatriz C. Labate & Sandra Goulart (orgs.), *O uso ritual das plantas de poder* [The ritual use of plants of power]. Campinas: Mercado de Letras.

SOARES, Luiz Eduardo. 1994. *O rigor da indisciplina: Ensaios de antropologia interpretativa* [The accuracy of indiscipline: Essays of interpretive anthropology]. Rio de Janeiro: Iser/Relume-Dumará.

SOUZA, Moisés Barbosa, T. V Aquino, E. C. Lima, & M. K. Mendes. 2002. “Anfibios”. In: Manuela Carneiro da Cunha & Mauro Almeida (orgs.), *Enciclopédia da floresta. O Alto Juruá: Práticas e conhecimentos das populações* [Forest Encyclopedia. The Alto Juruá: Practice and knowledge of the populations]. São Paulo: Cia. das Letras.

Notas

¹Este artículo es una versión traducida del original en portugués: Beatriz Caiuby Labate e Edilene Coffaci de Lima, « Medical Drug or Shamanic Power Plant: The Uses of Kambô in Brazil », Ponto Urbe [Online], 15 | 2014, publicado en línea el día 31 de diciembre de 2014, consultado el 16 de enero de 2015. URL : <http://pontourbe.revues.org/2384> ; DOI : 10.4000/pontourbe.2384

²Profesora Invitada del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en Guadalajara, y Profesora Asociada del Programa de Política de Drogas del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), en Aguascalientes, México.
blabate@bialabate.net

³Profesora de la Universidad Federal de Paraná (UFPR) en Curitiba, Brasil, donde participa en el Núcleo de Estudios Amerindios y en el Programa de Estudios Superiores en Antropología. Es investigadora del CNPq – PQ 2. edilene@ufpr.br

⁴Sobre la aplicación del *kambô* entre las poblaciones indígenas en Acre, consulte a Souza et al. (2002). Para más información sobre el uso de la sustancia entre los Katukina, consulte a Lima (2005).

⁵De acuerdo con Carneiro (2005: 154), la bufotenina (5-Meo-DMT) es una sustancia con propiedades alucinógenas, similar a la DMT, la cual se encuentra en ciertas plantas tales como la *Anadenanthera peregrina* y la rana *Bufo Alvarius*. La bufotenina también se ha identificado como un transmisor en el cerebro de los mamíferos. Según Rudgley (1999), esta sustancia es cinco veces más potente que la DMT, y está prohibida en los Estados Unidos.

⁶El vínculo cercano de Francisco Gomes con la UDV se hizo más evidente después de su muerte, cuando se abrió un “núcleo” (templo religioso) que llevaba su nombre en Cruzeiro do Sul (Núcleo Maestro Francisco Gomes).

⁷Es posible establecer una analogía aquí entre las concepciones cambiantes sobre el vómito en el contexto del uso de ayahuasca entre los indígenas y los mestizos, así como en las religiones ayahuasqueras brasileñas, teniendo en éstas últimas un contexto más moralizante, tratándose con lenguaje de la redención Cristiana (Labate 2004). Para una nota personal sobre el uso del *kambô*, consulte a Labate (2012).

⁸Una paleta puede generar aproximadamente de 50 a 100 aplicaciones. No existe un tamaño estándar de paleta. Algunas almacenan la sustancia en una cara, otras en ambas.

Resúmenes

Medicamento o Planta Chamánica de Poder: El uso del Kambô en Brasil

A mediados de la década pasada, se comenzó a difundir el uso de la secreción de la rana *Phyllomedusa bicolor* en las grandes ciudades de Brasil. Un poco después, a partir de la segunda década de este siglo, se pudo obtener información sobre su difusión entre las ciudades europeas y norteamericanas. Tradicionalmente usada como vigorizante o estimulante para la caza por los grupos indígenas del sudoeste amazónico (entre ellos los Katukina, los Yawanawá y los Kaxinawá), el *kambô* ha generado un interés dual entre las personas: un “medicamento científico”, en el cual se exaltan sus propiedades bioquímicas, y como una “medicina del alma”, en donde lo que más se valoriza son sus “raíces indígenas”. La difusión urbana del *kambô* se ha dado, sobre todo, en clínicas de terapias alternativas y en el ambiente de las religiones

ayahuasqueras brasileñas. Los aplicadores tienen diversos orígenes: indígenas, ex siringueros, terapeutas holísticos y médicos. En este artículo presentamos una etnografía de la difusión del *kambô*, analizando principalmente el discurso y la ideología que los aplicadores utilizan sobre el uso de la secreción, comprendida por algunos como una especie de “planta de poder chamánico”, similar al peyote y la ayahuasca.

Palabras claves: kambô, katukina, terapias alternativas, religiones ayahuasqueras brasileñas, New Age.

Medical Drug or Shamanic Power Plant: The Uses of Kambô in Brazil

The secretion from the frog *Phyllomedusa bicolor*, known in Portuguese as *kambô*, has traditionally been used as a stimulant and an invigorating agent for hunting by indigenous groups such as the Katukina, Yawanawá, and the Kaxinawá in the southeast Amazon. Since the mid 90s, its use has expanded to large cities in Brazil and, since the late 2000s, abroad to Europe and the US. The urban diffusion of the use of *kambô* has taken place via healing clinics offering alternative therapies, by way of members of the Brazilian ayahuasca religions, and through travel, mainly by Amazonian rubber tappers, the Katukina, and the Kawinawa Indians. In this article, we present an ethnography of the expansion and reinvention of the use of *kambô*. We describe the individuals who apply the substance, who are a diverse group, including indigenous healers, ex-rubber tappers, holistic therapists, and doctors. We argue that the frog secretion has a double appeal among this new urban clientele: as a “remedy of science,” in which its biochemical properties are stressed; and as a “remedy of spirit,” in which its “indigenous origin” is more valued, as if *kambô* was a kind of shamanic power plant analogous to peyote and ayahuasca.

Keywords: kambô, katukina, alternative therapies, Brazilian ayahuasca religions, New Age.