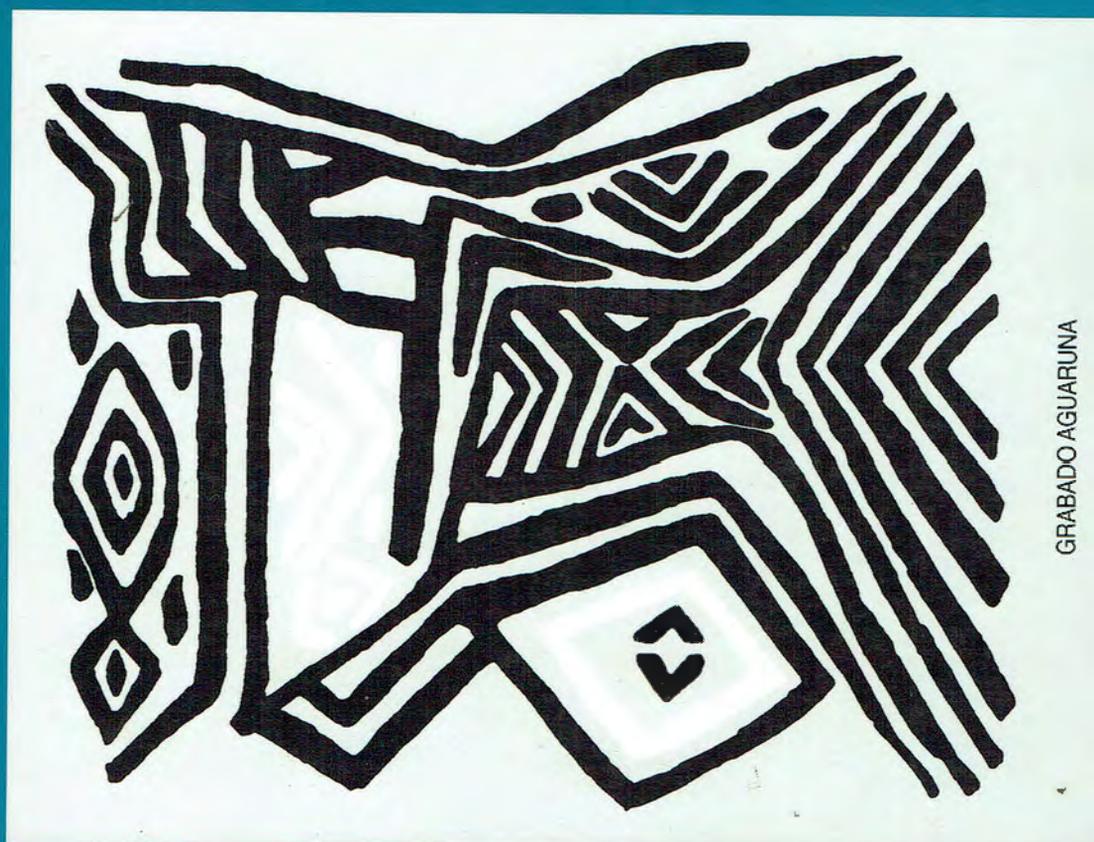


AMAZONIA

PERUANA

SALUD

Nº 26 - DICIEMBRE - 1999



GRABADO AGUARUNA

CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA

DIGITALIZADA EN EL CENDOC CAAP

AMAZONIA PERUANA

26

ISSN 0252-886X
Diciembre 1999

SALUD

CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA

DIGITALIZADA EN EL CENDOC - CAAAP

CONSEJO EDITORIAL

Jaime Regan:

Antropólogo. Presidente del Consejo Editorial

CAAAP, UNMSM

Enrique Ballón

Lingüista - Arizona State University

Pontificia Universidad Católica del Perú

Adda Chuecas

Abogada CAAAP

Oscar Espinosa

Antropólogo - New School for Social Research, New York

María Heise

Antropóloga

Gustavo Solís

Lingüista - Centro de Lingüística Aplicada, CILA - UNMSM

COLABORADORES

Angel Corbera Mori

Lingüista (Brasil)

J. P. Chaumeil

Antropólogo (Francia)

Alonso Zarzar

Antropólogo (USA)

CUIDADO DE EDICIÓN

Manuel Cornejo

Diseño de Carátula:

Carmen Sifuentes

© CAAAP

Dirección:

Av. González Prada 626, Magdalena

Dirección Postal:

Apartado 14-0166, Lima 14 - Perú

Fax: 463-8846; Teléfono: 461-5223, 460-0763

Amazonía Peruana está catalogada en el International Current Awareness Services. El material seleccionado está indexado en la International Bibliography of the Social Sciences.

Todos los derechos reservados.

El CAAAP no necesariamente comparte conceptos, ideas y opiniones vertidas en los artículos publicados en *Amazonía Peruana*.

INDICE

TEMÁTICA

El Otro Salvaje: Chamanismo y alteridad <i>Jean-Pierre Chaumeil</i>	7
¿De muerto a ancestro? El deceso de un Shamán Secoya <i>María Susana Cipolletti</i>	31
Nombres aborígenes peruanos de las especies de <i>Croton</i> que producen látex denominado “Sangre de Grado” <i>Elsa N. Meza y Mario Pariona</i>	53
Olor, Calor, Dolor, Noción de salud y de enfermedad entre los Miraña del Caquetá <i>Dimitri Karadimas</i>	73
Introducción a la Fitoterapia Chayahuita <i>Nancy Ochoa</i>	119
Ir y volver: El ritual como puerta entre los mundos: Ejemplos en el Shamanismo Amazónico <i>Jacques Mabit</i>	143
Conocimientos y prácticas médicas tradicionales de la población colona asentada en la carretera Puerto Maldonado-Mazuko <i>Clara Cárdenas</i>	157
Cuando los amantes se transforman en tunches: sexo y moral en las sociedades nativas en transformación <i>Paola Rossi</i>	211

AVANCES DE INVESTIGACIÓN

- Cerámica Prehispánica del Río Chambira, Loreto 255
Thomas P. Myers y Bartholomew Dean

BIBLIOGRAFÍA

- Bibliografía Yagua III 289
por: Jean-Pierre Chaumeil

RESEÑAS

- Amazonía Peruana: Comunidades Indígenas,
conocimientos y tierras (PNUD); 297
por: Elsa Vilchez

- NOTA SOBRE LOS AUTORES** 304

EL OTRO SALVAJE: CHAMANISMO Y ALTERIDAD

Jean-Pierre Chaumeil
CNRS-EREA

Este artículo constituye algunas de las representaciones ligadas a la alteridad en las tradiciones chamánicas de la alta Amazonía desde una doble perspectiva. Se tratará de examinar de qué manera las sociedades occidental e indígena, por intermedio del chamanismo, asumieron la relación con el otro y como dicha relación se modificó en el transcurso del tiempo. Esta visión cruzada sobre la alteridad nos ayuda quizás a entender mejor la naturaleza misma del lazo religioso en esas culturas indígenas.

This article presents some of the representations linked to otherness in the shamanistic traditions of the Upper Amazon from two perspectives. It attempts to examine how Western and indigenous societies, through shamanism, assume the relation with the other and how this relation is modified with the passage of time. This approach to otherness helps us to understand better the very nature of the religious relationship in these indigenous cultures.

* Traducción B. Mazzoldi, Universidad de Pasto, Colombia. Una primera versión en francés de este artículo salió en *Amériques Latines: une altérité* (C. Descamps, org.), Paris, 1993.

Este texto constituye una introducción a algunas de las representaciones inherentes a la percepción de la alteridad en las tradiciones chamánicas de la alta Amazonía. Aunque menos se tratará de alteridad chamánica propiamente dicha que de examinar de qué manera las sociedades occidental e indígena, por intermedio del chamanismo, asumieron la relación con el otro. En efecto, no se ignora la influencia ejercida por esas figuras de lo Extraño que son los chamanes sobre los primeros observadores europeos en lo que atañe a su apreciación de las culturas y de las religiones amerindias. Asimismo se sabe con qué énfasis los chamanes a su vez interpretaron la relación con el mundo blanco otorgando fabulosos poderes a los recién llegados. Por lo tanto la imagen del Extranjero todopoderoso no sólo parece ser crucial para comprender la relación simbólica con el Otro, sino, además, nos ayuda a entender tal vez más ampliamente la naturaleza misma del lazo religioso. No sorprende entonces que esta figura, ultraexteriorizada, como veremos, en los sistemas socio-cosmológicos indígenas, ocupe un lugar destacadísimo en el chamanismo como fuente de los poderes mágicos. Tampoco sorprende que el chamán, asociado con la exterioridad, sea percibido a menudo en cuanto «otro» en el seno de su propia sociedad.

Sin embargo, no habría que confundir esta imagen del Extranjero con otra más clásica en los sistemas sociales de las tierras bajas de América del Sur, la de «enemigo» («afín potencial» en la terminología de E. Viveiros de Castro, 1993), categoría sociocosmológica considerada esencial para la reproducción simbólica del sí en estas culturas que practicaban la guerra y la toma de trofeos. El Otro que aquí nos interesa -y que, para simplificar, llamaré *absoluto*- se substrahe totalmente al modelo sociológico no menos que al universo del parentesco. Si a toda costa tuviéramos que caracterizarlo, diríamos que encarna un más allá de la exterioridad, y si necesariamente tuviéramos que ubicarlo en el universo relacional, se encontraría indudablemente del lado de los «ancestros» o de los héroes civilizadores.

Sin embargo esta categoría de la extrema alteridad comparte con la «afinidad» -necesaria y peligrosa- una fuerte carga de ambivalencia: el Otro sobre-humano y poderoso es al mismo tiempo infra-humano y bárbaro.

Representación ambigua de la alteridad que sin duda expresa simultáneamente la «distancia» espacial, sociológica, política, tecnológica, pero también «ontológica» - el Otro como principio y no como sociedad - entre el Sí y el Otro. El Otro es monstruoso y fascinante a la vez, monstruoso porque encarna la inversión o los contra-valores de sí mismo, fascinante porque es difícilmente pensable y reducible a sí mismo, como sociedad o como individuo. El misterio lo rodea, poderes ocultos o mágicos lo caracterizan; detiene -por lo menos así se imagina- lo que uno no tiene, o más, mucho más (en cantidad y en intensidad) que lo que uno tiene.

Con todo, como hemos observado, existen distintos grados de alteridad, de diferenciación con el Otro: cuanto más es cercano -y por ende comprensible, «conocible»- tanto menos se tiende a conferirle poderes (sobrenaturales u otros), y más se le connota «negativamente», aunque sea necesario a la propia producción simbólica. En cambio, cuanto más lejano (el Otro absoluto) tanto más poder se le atribuye: aparece entonces como principio abstracto, impensable como entidad concreta (cf. F. Santos, 1992: 279-280 -a propósito de las variaciones de la imagen del Inca en diferentes contextos étnicos). De esta manera podríamos adelantarnos y sugerir que el grado de conocimiento (real o supuesto) que se tenga del otro modifica su imagen negativa o positivamente, desplazando la noción de alteridad hacia «arriba» (supra-humanidad) o hacia «abajo» (infra-humanidad).

Según esta visión del otro, concreta o abstracta, el personaje del chamán es particularmente expuesto por ser a la vez el más visible y el menos visible. El más visible, pues, en estas sociedades desprovistas de órganos permanentes de poder político y sacerdotal (a diferencia de los grandes imperios andinos de antaño), es uno de los pocos especialistas que han sobrevivido hasta nuestros días. A. Métraux (1967: 14) llegó inclusive a hablar de «teocracia» a propósito de la organización social de los antiguos Tupi-Guaraní. El menos visible (cuando no francamente invisible), ya que «viaja» a las fronteras de lo sobrenatural y del mundo Otro, universo inaccesible a los no-chamanes y percibido por los primeros observadores occidentales como un anti-mundo, reino del caos, del salvajismo y de las potencias ocultas.

Así que en un primer momento ocupará nuestra atención la mirada que Occidente ha fijado sobre la religión y los chamanes suramerindios, en un movimiento que va de la alteridad a la identidad (siendo hoy el chamanismo preferentemente percibido más como soporte de identidad que en referencia a la alteridad). Luego, en sentido inverso, y entonces bajo la curtida mirada de los chamanes, nos dedicaremos a las representaciones ligadas al mundo andino y a Occidente a través de una plétora de figuras reunidas alrededor de la imagen desdoblada del Inca y del Blanco.

Al final nos haremos alguna pregunta en torno a las modificaciones de la representación del otro suscitadas por los efectos conjuntos de la modernidad y de las nuevas formas de relaciones interétnicas, máxime cuando la figura del Extranjero empieza a desmoronarse para entrar en una relación política de proximidad; en otros términos cuando un Otro lejano se convierte en un cercano (esencialmente en el marco del movimiento indígena actual).

LA MIRADA DE OCCIDENTE: DE LA ALTERIDAD A LA IDENTIDAD.

Por lo tanto no es de extrañar que, a lo largo de los siglos XVI-XVIII, más que cualquier otro personaje los chamanes hayan sido sometidos a la mirada del otro (Occidente), y particularmente de los evangelizadores, para quienes estos «malabaristas» representaban una amenaza permanente (rivalidad en el campo religioso), como subraya C. Bernand y S. Gruzinski: «*Les Hechiceros (chamanes) sont les rivaux des jésuites et de ce fait, ils occupent une place importante dans tous leurs écrits puisqu'ils entravent l'action missionnaire. Déjà, au XVIIe siècle, Las Casas et les jésuites du Brésil avaient constaté que 'ceux-là sont les adversaires les plus acharnés des prédicateurs de l'évangile'*» (1988: 223). Todos los misioneros, agrega H. Clastres: «*dénoncèrent, avec une belle unanimité, les chamanes comme leurs pires ennemis; et des ennemis d'autant plus redoutables qu'ils leur reconnaissaient... un obscur mais très réel pouvoir*» (1975: 42). El inmenso prestigio del que gozaban los chamanes en

sus propias culturas, en efecto, era de naturaleza tal como para impresionar a los primeros viajeros. Entre los antiguos Guaraní del Paraguay, por ejemplo, muchas veces los chamanes tenían el cargo de jefe y su autoridad se extendía muy a menudo sobre varios caseríos, arrogándose incluso a veces la calidad de «dios» o de mesías (M. Haubert, 1967: 18). Se sabe que entre los Tupi-Guaraní existía, al lado de los chamanes *pajé*, una categoría de grandes chamanes o profetas llamados *caraiibes* (*karai*, *caraiiva*, según las versiones) cuyas actuaciones y envergadura política han fascinado y preocupado a la vez a cronistas y misioneros (H. Clastres, 1975: 40 y ss; I. Combes, 1992: 213 y ss). ¿Eran estos *caraiibes* realmente «dioses»? ¿Cómo captar estas figuras de lo Extraño, sin equivalente en el mundo occidental de aquel entonces? El interés tan temprano en los grandes chamanes ciertamente dependía de esta dimensión de Hombre-dios o de «dios-viviente» por ellos asumida, y se trataba de saber sí, a través de ellos, los Salvajes tenían o no alguna idea de «verdadera religión». Ahora bien, de la ausencia de culto, ídolo o templo (por lo menos supuesta) los misioneros dedujeron la ausencia de «religión» entre los Amazónicos, aunque se percataran de numerosas analogías (abstinencias, reclusiones, pruebas, etc.) entre la iniciación chamánica y el acceso al sacerdocio (C. Bernand, 1989: 801). Así que se impuso cuanto antes la imagen de una América partida en dos: de una parte los grandes imperios, de otra los Salvajes «sin fe, ni rey, ni ley» (H. Clastres, 1988: 96).

Blanco de los misioneros, omnipresentes en sus relatos, los chamanes fueron duramente combatidos, primero por practicar una «falsa religión» -es decir sin dioses (H. Clastres, 1988: 105)- después por practicar la religión del diablo o de Satán. De «barberos» o encantadores, como se les llamaba, pasaron a ser «hechiceros» «falsos sacerdotes» o impostores al servicio del diablo. Al principio (siglo XVI), a punta de sermones, más o menos pacíficamente, los misioneros trataron de convencer a los Indígenas para que «se convirtieran y abandonaran los errores en que sus mentirosos y engañosos *Caraiibes* los tenían cautivos», según la lacónica fórmula de Jean de Léry (1880, t. 2: 76). Sin embargo, al ritmo de la progresiva evangelización de la Amazonía en los inicios del siglo XVII (o sea más de cincuenta años des-

pués de la llegada de los jesuitas al Brasil), estalló la «guerra de los chamanes», que, en muchos casos a lo largo de una lucha morosa y cruel, opuso Dios y Satán, el primero inspirador de misioneros, el segundo de chamanes (H. Clastres, 1975: 42; A. Métraux, 1967: 27-32; M. Haubert, 1967: 130-164). A este propósito léanse las célebres «conferencias» (verdadero tratado de chamanismo *antes litteram*) del padre Yves d'Evreux (1985: 235-265), quien cargó todo el peso de su apostolado sobre la conversión de los Caraïbes, habiendo ponderado su influencia determinante entre los Indígenas. Por otra parte fue uno de los primeros en entender que nada conseguirían los predicadores católicos sin aparecer ante los indígenas como chamanes de un orden superior. Tanto más fácilmente lograron los misioneros «substituir» a los chamanes cuanto más éstos tomaron a los representantes del culto por magos poderosos (Necker, 1979: 43-52), cuando no por mesías dueños del encantamiento verbal (C. Bernand, 1989: 799) y, sobre todo, de fabulosas riquezas materiales (particularmente artefactos metálicos). Fueron muchas las demostraciones de supremacía técnica de los sacerdotes-chamanes, quienes no vacilaron en utilizar los mismos métodos de sus rivales para mejor desacreditarlos, aprovechando, cada vez que fuese necesario, la fascinación que sobre los indígenas ejercía la magnificencia del aparataje cultural católico (M. Haubert, 1967: 119). Igualmente numerosos son los ejemplos de identificación del héroe civilizador con el intruso blanco de allende los mares. Así los Tupi del Brasil apodaron a los Franceses *mair* o *maira* (del nombre de un héroe mítico), *Caraïbes* a los Europeos, *pay* (término de respeto) o *pay Sumé* (Héroe cultural) a los misioneros. De manera que, durante todo este período, el «interés» por los chamanes no dependía solamente de su figura de extrañeza y alteridad al más alto grado (el Otro absoluto como emblema del «verdadero salvaje»). Sobre el plano de lo religioso no les faltaba nada para inquietar a los misioneros.

A la vez que, si prestamos fe a G. Flaherty (1992), la fascinación occidental por el chamanismo no decayó en lo más mínimo durante el siglo XVIII, sobre todo en los círculos cultos de la época, frecuentados por filósofos, teólogos, literatos y artistas que en él encontraron algún motivo de inspiración.

Al mismo tiempo, juntamente con el progreso de las ciencias médicas, nacía cierta curiosidad por el estudio de las enfermedades y de los remedios exóticos. Sobre el terreno, en Suramérica, la mirada de los misioneros -más específicamente de los jesuitas -se fijó entonces en el arsenal terapéutico tradicional, sin que por eso fueran rehabilitados los chamanes, denigrados y perseguidos igual que antes (C. Bernand y S. Gruzinki, 1988: 223-224).

Durante el siglo XIX, el gran período de las exploraciones científicas y comerciales en Amazonía, esta imagen del chamanismo entre alteridad y rivalidad fue esfumándose progresivamente. No porque los chamanes hubiesen desaparecido, muy al contrario, sino porque los espíritus científicos de la época se habían dirigido hacia el estudio de lo concreto, desdeñando «supersticiones» e idolatrías. En esta óptica el chamanismo podía presentar algún interés tan sólo en la medida en que desembocase precisamente hacia alguna concreción tangible: preparación de pociones curativas o de curares -frecuentemente reservadas a los chamanes o a sus aprendices-, empleo de alucinógenos para inducir el trance o de cortezas febrífugas para aliviar; en fin todo lo que pudiese resultar de utilidad inmediata, científica o comercial. Por el momento los chamanes en cuanto tales salían de escena. A lo más se hablaba de ellos como «curanderos», «brujos» u «Hombres-medicina», por tener más importancia para el fisiólogo o el farmacólogo que para el filósofo o el teólogo.

Solamente gracias al desarrollo de las ciencias sociales en los años 40 y en particular de la antropología, disciplina en que ya ocupa un campo de estudio específico, volverá a figurar el chamanismo, pero esta vez en una perspectiva completamente distinta, aunque subsistan graves problemas de definición (J. M. Atkinson, 1992). El chamanismo entonces es vislumbrado ya no en relación con la alteridad sino como símbolo y soporte de la *identidad* indígena, y eso un poco en todo el mundo. Ciertos países modernos llegan incluso a reivindicar el chamanismo como símbolo de cultura nacional (Corea del Sur) o como religión oficial (Yakutia). Casi todos hoy concuerdan en reconocer a los chamanes indígenas la capacidad de repre-

sentar mejor que cualquiera las ideas y los valores de su sociedad. Actualmente cuando se habla de «alteridad chamánica» se trata ante todo de una alteridad constitutiva del individuo chamán, inscrita en las múltiples capacidades transformativas de su persona y de su cuerpo, cuando no en la alteridad póstuma de sus componentes espirituales (J.P. Chaumeil, 1983 : 64-66), y ya no de una alteridad exótica. También es cierto que Occidente hace algún tiempo tiene sus propios «chamanes». No sólo se asiste a un «renacimiento» de los estudios sobre el chamanismo, sino además desde hace unos veinte años se observa una inclinación ciega del gran público en tal sentido, fenómeno en gran parte atribuible al creciente interés por las formas alternativas de terapia y de espiritualidad (sería suficiente remitir al éxito mundial de los libros de C. Castaneda). De aquí que varios «Centros chamánicos» orientados a la terapia de grupo abran sus puertas tanto en Europa como en Estados Unidos bajo la guía de líderes al tanto de ciertas técnicas chamánicas. De lo que da cuenta una abundante literatura (véase el resumen de D. Vazeilles, 1991: 91-105).

Bástenos aquí con observar que, durante los escasos cinco siglos en que fue sumiso al juicio de Occidente, el chamanismo pasó de la alteridad máxima como «religión del diablo» a la identidad casi perfecta como símbolo cultural, más aún como nueva forma de espiritualidad o de terapia colectiva en el mundo occidental.

No olvidemos que hoy en día los chamanes participan siempre más activamente en el movimiento político amerindio en su conjunto. Como es bien sabido, la aparición de organizaciones políticas indígenas, de unos veinticinco años a esta parte, constituye uno de los fenómenos notables en la historia reciente de los países de Suramérica que ha modificado profundamente la naturaleza de las relaciones entre las sociedades indígenas y la sociedad dominante, hasta el punto de influir a su favor sobre las políticas gubernamentales. Este punto concerniente a las relaciones del chamanismo con las nuevas formas de lo político es cabalmente decisivo. A partir de la extrema figura de lo Extraño y de la alteridad, algunos chamanes indígenas han llegado a convertirse en eminentes artesanos del actual combate políti-

co. Han dejado de ser tan sólo rivales implacables a la manera de los «buenos viejos tiempos» de los jesuitas, para convertirse, como veremos, también en iniciadores, competidores y a veces aliados de los nuevos chamanes mestizos y blancos que están brotando por todos lados en las ciudades de la Amazonía. Espectacular inversión de jerarquía en un mundo en que los curanderos blancos atribuyen generalmente a sus homólogos indígenas poderes superiores a los suyos (J.P. Chaumeil, 1992: 93).

¿En qué queda, justamente, la relación con el otro en las tradiciones chamánicas amazónicas y qué pasa en el seno mismo del chamanismo cuando una de las pluri-seculares figuras del Otro lejano (fuente de poderes) se encoge como piel de zapa hasta las proporciones de un otro cercano?

LA MIRADA DEL CHAMÁN; DE LO ABSTRACTO A LO CONCRETO.

Es interesante observar, ahora sí desde el punto de vista de los chamanes amazónicos, cómo el Extranjero (Inca o Blanco), ha desempeñado por mucho tiempo, a su vez, el papel de figura de poder; en los mitos y en los discursos asumirá entonces frecuentemente los rasgos de un héroe civilizador. Sin embargo, igual que en la relación precedente, la percepción del Extranjero es ambigua, fascinante y terrorífica a un tiempo. Fascinante cuando se atribuye al Inca o al Blanco el dominio del oro o del metal; encarnan entonces la fuente sagrada del «poder metálico» (en términos generales los Incas introducen a los Blancos, bien sea en calidad de descendientes, bien sea con el rango de sus vencedores). Terrorífica cuando los chamanes asignan a los Blancos el origen de las enfermedades y de las epidemias: entonces puede observarse muy a menudo la identificación «Blanco/Jaguar» en correspondencia con el código de la depredación. Aunque percibir a los Blancos como entidades patógenas equivale a acercarlos a los chamanes, pues en la mayoría de los sistemas médicos amazónicos los males se imputan frecuentemente a la acción de chamanes rivales. Lo que no impide que ciertas sociedades marquen la diferencia y distingan entre «enfermedades de los blancos» y «enfermedades indígenas». En efecto son mu-

chos los testimonios de casos en que los chamanes rehuyen el tratamiento de pacientes evangelizados con el pretexto de no poder curar las enfermedades enviadas por el Dios cristiano. Tampoco faltan informaciones respecto de las circunstancias en que indios convertidos tratan de rebautizarse cada vez que se enferman (M. Haubert, 1967: 48 y 164).

Pasemos ahora a considerar más de cerca las representaciones del Inca y del Blanco. Ante todo se sabe que la selva (lugar de la transgresión, del canibalismo y del incesto) también para los Incas era investida de una enorme carga de poderes sobrenaturales (F. Santos, 1992: 260 y ss); sus sacerdotes y príncipes se quedaban en ella durante largas temporadas para aprender las artes chamánicas. Esta idea del supremo poderío de la selva y de sus habitantes en el imaginario andino parece ampliamente compartida en nuestros días. Ahora bien, desde la selva la perspectiva se invierte: los Andes son tenidos entonces por un lugar de fuerza y de poder, mientras el Inca frecuentemente ocupa una posición próxima a la del héroe cultural o a la de un poderoso chamán «hijo del sol», detentor de plantas sagradas (tabaco, coca, alucinógenos) y «dueño del oro». Mucho tiempo antes de que la sed del oro impulsara a los Españoles sobre el camino de la conquista del Perú, juntamente con los Indios los Incas explotaban yacimientos auríferos en los calientes valles interandinos del Carabaya, minas que más tarde contribuyeron a forjar la leyenda del paititi y del Inca cubierto de oro, como subraya J. Berthelot:

«A este respecto la conducta de los Indios después de la conquista española es muy reveladora, y no acabaríamos nunca de mencionar textos en que los cronistas hablan de tesoros escondidos, enterrados o inmersos, de minas cerradas, cuya existencia los Indios disimulaban o mantenían en secreto para sustraer a los Españoles las riquezas consagradas al Inca o al Sol. Juan de Solorzano podía todavía escribir un siglo después de la conquista: «Hay Indios que creen supersticiosamente que su Inca ha de resucitar, y para él conservan todas las minas ricas que conocen, sin que ruegos, amenazas ni castigos logren que se decidan a revelarlas». Esta persistencia, de resonancias mesiánicas, manifiesta significativamente el valor mítico y sagrado que los Indios no solamente atri-

buían a los metales preciosos destinados al Inca o al Sol, sino a las minas mismas de donde se extraían» (1978: 960).

Otros chamanes vieron en el Inca a un «dios tecnológico», poseedor del secreto de las riquezas materiales que más tarde los Blancos, según las versiones, heredarían o robarían (S. Varese, 1973; P. Roe, 1982). En efecto según distintas tradiciones se relata la manera cómo los Blancos se adueñaron del oro y de los objetos metálicos que los Incas habrían debido normalmente transmitir a los indígenas. Sea como sea, no es nada difícil retratar aquí el nexo sagrado entre el Inca, el Sol y el Oro. Por otra parte sabemos que la lengua de los Incas (el quechua) ha sido y sigue siendo valorada como palabra de poder en los cantos chamánicos hasta el punto de imponerse hoy como «idioma general» del chamanismo en el oeste amazónico. De hecho la operación que consiste en intercalar términos de origen quechua para intensificar la «fuerza» de los cantos terapéuticos tradicionales es muy difusa entre los chamanes de esa área.

A esta identidad positiva del Inca se añade, como para todas las figuras del Extranjero, una identidad negativa: el Inca como criatura tirana, sanguinaria y caníbal (véase F.M. Renard Casevitz, 1991, a propósito del deseo de ingestión caníbal o necrofágico de los Incas respecto de las sociedades subandinas). Además F. Santos ya mostró (1992: 280) el nexo existente entre las variantes de la imagen del Inca, en positivo o en negativo, y el grado de proximidad o alejamiento de distintas etnias amazónicas, en términos de contacto y conocimiento recíproco. Cuanto más remotas son esas etnias, tanto más el Inca es connotado positivamente e inversamente; la posición intermedia siendo ilustrada por una sociedad, los Shipibo, de contacto intermitente con el universo andino, la única que haya construido una imagen perfectamente dicotómica del Inca, representada en los mitos como el Inca generoso vs el Inca mezquino (B. Keifenheim, 1990: 93). Llevando más lejos la comparación, notamos que esta figura todopoderosa del Inca vuelve a aparecer en los cultos sincréticos hasta el Brasil, particularmente en el *Santo Daimé* (del nombre local de una liana alucinógena muy conocida entre los chamanes amazónicos, llamada en Perú *ayahuasca*,

(*Banisteriopsis caapi*). Este culto apareció hacia 1930 en el territorio del Acre para regarse como polvareda en las principales ciudades del Brasil. La tradición hace remontar el empleo del *Daime* (*ayahuasca*) a los Incas, «quienes lo utilizaban cazando y guerreando, para localizar tanto a las presas cuanto a los enemigos» (P. Deshayes, 1992). Otros relatos hablan del *Daime* como «bebida secreta exclusiva de la familia real del Inca y de algunos sacerdotes y grandes guerreros. A la llegada de los Españoles, se cuenta, había dos príncipes en el Imperio: Atahualpa y Aiauasca (!). El primero capituló ante los Españoles, Aiauasca ofreció resistencia a los invasores y, acompañado por un grupo de discípulos, se retiró a las profundidades de la selva. Algunos entre ellos dieron a conocer el empleo de la bebida sagrada a las poblaciones indígenas. En seguida la tradición se transmitió a Perú y a Bolivia, después al Brasil...» (J.-P. Chaumeil, 1992: 152). Muchos dirigentes del culto, entre los que no faltan ex-guerrilleros, siguen acudiendo en peregrinaje a Machu-Picchu para rendir homenaje al Inca.

Las tradiciones suramericanas concuerdan en relacionar estrechamente la llegada o el origen de los Blancos con la figura del Inca. En la mayoría de las versiones aparecen sea como «descendientes» de los Incas (Hijos, herederos, sucesores, servidores, embajadores), sea como sus contemporáneos (Blancos e Incas habrían llegado al mismo tiempo), sea como sus vencedores (usurpan sus poderes mediante la violencia o el subterfugio). Según esta última versión, los Blancos se oponen a los Incas y simultáneamente al conjunto de los Amerindios, como ha indicado muy justamente F. Santos (1992: 295). En los otros casos, Blancos e Incas son asociados o comparten un origen común. Más adelante tendremos ocasión de observar de qué manera la ubicación de la línea de partición de esta doble antinomia (Indio/Inca-Blanco; Indio-Inca/Blanco) resulta esencial para poder apreciar el movimiento de restauración de la imagen del Inca en el pensamiento indígena actual.

Por el momento no perdemos de vista cómo la imagen del Blanco se ha sobrepuesto progresivamente, confundido y, ulteriormente substituido a la del Inca, a veces temporalmente, es cierto, pero en todo caso engen-

drando nuevas figuras de alteridad paralelas a la avanzada del proceso colonial. Como vimos en la primera parte de este trabajo, el Blanco (el Europeo) es percibido en primer lugar como héroe cultural o gran mago, en seguida sucede al Inca como dueño del oro y del metal (de aquí que frecuentemente los Blancos sean llamados *kori*, mediante el mismo término que en quechua designa el oro). En el chamanismo el Blanco es asociado a cada rato con la magia del mundo subacuático, más específicamente bajo la apariencia del delfín blanco, eventualmente secuestrador de mujeres menstruantes, que en las mitologías amazónicas goza de una trajinada reputación de gran seductor acuático (C. Lévi-Strauss, 1966: 169; I. Bellier & A.M. Hocquenghem, 1991: 54-55; J.P. Chaumeil, 1983: 176). Su imagen perdura en la representación de ciertos espíritus de la selva bajo la forma, muy común en la Amazonía, de un «enano» blanco o de un viejo de larga barba blanca (!una suerte de avatar indígena de Papa Noel!). Por su vertiente negativa, muy pronto el Blanco asumirá los tonos macabros de un «dador de muerte» a partir de las primeras grandes epidemias, las que, como es sabido, causarán varios centenares de millares de víctimas entre las poblaciones indígenas, millones en la zona andina (N. Watchel, 1971: 136-149). De hecho el impacto del trauma microbico, a los ojos de los indígenas, estaba a la altura del poder de los recién llegados. En tales circunstancias no tiene nada de sorprendente que en la persona del padre Fritz los indígenas del Río Negro hayan reconocido al responsable de las inundaciones diluviales y de los temblores de tierra que devastaron la región central de la Amazonía hacia finales del siglo XVII, en fecha correspondiente a la estadía de aquel misionero (P. Maroni, 1988: 317).

Esta identificación del Blanco con unos espíritus maléficos algún tanto voraces y «sopladores de enfermedad» sigue siendo vigente para numerosas sociedades amazónicas. Algunas entre ellas, como los Yanomami del Brasil, relacionan este poder patógeno de los Blancos con el pernicioso «humo» de los artefactos metálicos que ellos fabrican (B. Albert, 1988: 97); otros, como los Cuna de Panamá, integran al espíritu blanco en la representación tradicional de las enfermedades mentales. Estos últimos hacen de él una reencarnación del Jaguar-del-Cielo, «*ser mítico que provoca el delirio e induce los*

Indios enfermos a transgredir las leyes indígenas... Durante el día este animal mítico acecha a los hombres y mata a todo el que tenga la mala suerte de encontrárselo en la selva. Por la noche, en el sueño, puede seducir a los Indios, tomando la apariencia de una compañía sexual intensamente deseada» (C. Severi, 1988: 175). En otros ámbitos el simple hecho de soñar con un Blanco anuncia la enfermedad, la muerte o las lluvias que emanan de los Indios muertos (M. Perrin, 1988: 131). La identificación Blanco/jaguar, casi omnipresente en la Amazonía, merece un breve esclarecimiento en razón de su nexo con el chamanismo de agresión. En efecto, es bien conocida la importancia del complejo de chamán-jaguar en las tradiciones del nor-occidente amazónico. Este complejo se fundamenta sobre una identificación conceptual entre el poder depredador del felino y el del chamán que, a veces, alcanza la dimensión lingüística (el término empleado para «chamán» deriva entonces del que designa al jaguar). Hacer del Blanco un jaguar, por ende, equivale a investirlo de formidables capacidades de agresión chamánica. En Colombia, para los Tucano, el jaguar - asociado con el héroe cultural y los poderes chamánicos, pero también con las divinidades cristianas -es considerado ancestro de los Blancos (S. Hugh-Jones, 1988:142-143).

La inserción de las divinidades cristianas en los panteones indígenas, más o menos antigua según los grupos, nos servirá para establecer una transición en la que examinaremos más detenidamente la evolución de los tipos de identificación que conciernen al Extranjero blanco a lo largo de la historia reciente. Ciertamente, en un primer momento, los chamanes trataron de identificarse con los «brujos blancos» adoptando sus dioses principales, pero menos por escrúpulo de conversión que para apropiarse simbólicamente de sus poderes. Es lo que confirman todos los movimientos mesiánicos del siglo XVII al XIX, muy numerosos en las tierras bajas: el acceso a las riquezas de los Blancos es una constante en el discurso de los profetas. Estos (fuesen indios de origen, mestizos o europeos) aseguraban estar en contacto directo con Dios y el Cristo. El más famoso de ellos, en el Perú, Juan Santos Atahualpa, quien mantuvo en jaque al poder colonial durante más de un siglo (1742-1850) cerrando a los Occidentales las zonas forestales del piedemonte central, pretendía ser descendiente legítimo del

Inca (a la vez que enviado de Dios) depuesto por los Españoles más de dos siglos antes, y reclamaba el reino que le había sido arrebatado. Un poco como hoy acontece, en el Perú del siglo XVIII la restauración de la imagen del Inca fue asumida como paradigma ideológico. En su libro alrededor de la «Guerra de las Sombras» M. Brown y E. Fernández han mostrado cómo los movimientos posteriores al de J.S. Atahualpa han adoptado todos el mismo escenario: la llegada de un Extranjero (habitualmente blanco) identificado con un salvador. Hacia fines del siglo XIX, en el momento del apogeo de la fiebre del caucho, los nuevos «hijos del sol» fueron identificados con los barones del caucho en persona, aunque para muchos habitantes de la Amazonía el período de la explotación del caucho fuese particularmente devastador. A partir de 1920 las misiones protestantes, de obediencia esencialmente norteamericana, penetran en Amazonía. Los indígenas contestarán favorablemente a su mensaje «venido de los aires» (por avión) y lo opondrán al discurso dominante (español) de los misioneros católicos, asociados con los ríos y connotados negativamente. No deja de ser muy probable que los líderes históricos de los distintos movimientos de lucha armada en proceso de desarrollo desde hace unos treinta años, más específicamente en Perú (incluyendo Sendero Luminoso), en una u otras circunstancia hayan sido tomados por Salvadores del mismo tipo, lo que tal vez explicaría la participación, a veces más que ocasional, de ciertos grupos indígenas en estos movimientos.

En fin, el último espectro del Extranjero capaz de poseer y espantar obsesivamente la escena amazónica: el Gringo, suerte de quintaesencia moderna del Blanco. Dispone de todos los aspectos positivos del Extranjero, trátase de riqueza (la tecnológica, a la vez que la de los dólares) o de fuerza carismática (idealmente grande, rubio, ojos azules y hablando en lenguas indígenas), cuando no de la inmortalidad. Pero posee también los negativos: caníbal, «corta-cabezas» (J.P. Goulard, 1992), y, sobre todo, *pishtaku* (del quechua *pishtay*, «degollar, despedazar»), degollador o «robagrasa». Esta figura andina de la alteridad se ha progresivamente desplazado, junto con el frente de la colonización, hasta las tierras bajas en que Indios y Mestizos la han integrado a su visión del extranjero maléfico. Se-

gún las creencias andinas el *pishtaku* asesina «a los Indios para prelevarles la grasa destinada a la fabricación de medicinas, al mejoramiento de la aleación de las campanas y hoy en día, al engrase de aviones o de computadoras, no menos que al reembolso del FMI - para uso de los Blancos» (A. Molinié-Fioravanti, 1992: 172-173). Nada de raro que la figura del Gringo se le asocie prioritariamente: conjuga la representación del extranjero caníbal con la del explotador moderno.

En todo caso, la fascinación que ejerce el Extranjero blanco es hoy más fuerte que nunca, aunque su imagen se «encoja» o «negativice» de alguna manera, al ritmo de la intensificación de las relaciones interétnicas. Con la avanzada del movimiento amazónico se descubre una «Nación India». Cada día más el Blanco es percibido como miembro de una sociedad, de otra «Nación»; pierde poco a poco su posición de ultraexterioridad, se «desacraliza» para acceder al modelo sociológico en cuanto «afín» o extranjero próximo. La categoría misma del Blanco estalla. Ya muchas nomenclaturas indígenas distinguen entre «mestizo» (habitante de los pueblos de la Amazonía), «blanco» (quien reside en la ciudad) y «gringo» (procedente de USA o de Europa), siendo los primeros considerados dotado de menos poderes que los otros dos. Los Blancos ya son pensables, en cuanto entidades concretas, espacial y políticamente circunscritas. Progresivamente lo desconocido cede campo a lo todavía mal conocido o parcialmente controlable.

Sin embargo, no se trata tan sólo de captar el mundo blanco en términos de entidades circunscritas y negativas. Lo que actualmente nos muestra el movimiento indígena es algo muy distinto de la simple manifestación de una oposición a los blancos. Su mayor preocupación consiste en cómo repensar o reformular los nexos con el Otro (Occidente) dándose por primera vez los medios políticos de acceder a su orden social y material, como lo atestiguan los siempre más numerosos nombramientos de representantes indígenas a cargos administrativos o políticos en varias regiones de las tierras bajas. Ahora bien ¿de qué manera esta evolución se manifiesta en el chamanismo?

HACIA UN REENCUENTRO CON LA ALTERIDAD.

Como ya dijimos, el chamanismo penetra el mundo occidental por todos lados. En el curso de estos últimos treinta años, a través de sus variantes «mestiza» o «popular», ha tomado un impulso considerable en la mayor parte de las ciudades de Suramérica, especialmente en la Amazonía. En un trabajo anterior (1992) hemos mostrado de qué forma el chamanismo urbano puede interpretarse como punto de convergencia de una multitud de tradiciones religiosas brotadas de horizontes muy heterogéneos y de estilos chamánicos más o menos imbricados unos en otros. Hemos también señalado que las prácticas chamánicas en esta región, tienden a uniformizarse a medida que se intensifican los enlaces de intercambio entre selva y ciudad. Mientras apenas ayer todavía se alejaban, hoy, al adoptar técnicas y cosmologías comunes, chamanes indígenas y blancos ya se codean. La noción indígena de entidades patógenas a manera de proyectiles invisibles es comúnmente admitida en las ciudades, mientras, recíprocamente, no faltan símbolos urbanos en el arsenal de los chamanes más aislados (automóvil, avión, televisión, bloque operativo, etc...). El mestizaje religioso no es un fenómeno reciente, claro está, pues se remonta al contexto misionero de los siglos XVI-XVII, sin embargo toma hoy una amplitud y un dinamismo sin precedentes. Esta formidable trama de elementos heteróclitos conducirá, presumiblemente, a cierta nivelación de las prácticas chamánicas, por lo menos en una primera fase. Pero al mismo tiempo, el fenómeno se desnuda, se fragmenta, se singulariza en una cantidad de carreras más o menos autónomas, así como sucede en los barrios bajos de las ciudades en que ya se mencionan múltiples chamanismos, aquí «de flechitas», allá «acuático», más allá de chamanismo «de encantamiento» o «de defensa».

En otras palabras, si, como creemos, en su peculiar modalidad de funcionamiento el chamanismo necesita de ese Otro remoto en calidad de fuente de poderes, entonces podemos preguntarnos si no le tocará replegarse hacia sus «ecuaciones primordiales» y volverse a encontrar con los únicos valores de alteridad que permanecen seguros en estos tiempos tan turbulentos y cambiantes; el Inca y los Espíritus de la selva.

Consideremos en primer lugar el motivo del Inca. Omnipresente en el pensamiento andino desde hace siglos, el tema del «regreso del Inca» emerge nuevamente en varias tradiciones chamánicas de la alta Amazonía. En la mitología de los Ashaninca de la selva central de Perú, por ejemplo, hoy se habla mucho del retorno de *Itomi Pavá*, el «Hijo del Sol», a saber el Inca mismo. Según las profecías de los chamanes, su regreso daría consumación al tiempo de los *viracochas* y restablecería el orden anterior (M. Brown & E. Fernández, 1991). Los Shipibo, de quienes se ha hablado a propósito de la imagen desdoblada del Inca, por su lado, esperan la llegada del «Buen Inca» (mientras su opuesto, el «Inca malo», es asimilado al Blanco). Por otra parte, para tener una idea del reflujó de interés suscitado por la figura del Inca, «cuya cabeza sigue hablando en Lima», sería suficiente considerar con qué rapidez el mito de Inkarrí (el Inca Rey) se propaga a través del piedemonte amazónico. Hay que cuidarse, sin embargo, de interpretar la reactivación del recuerdo del Inca como índice exclusivo de una «resistencia india»: T. Saignes (1992: 382) justamente ha observado que ante todo expresa rupturas y desgarramientos en el seno del mundo indígena. A la vez que, respecto de la temática que aquí nos concierne, nada prohíbe ver en el retorno del Inca, prescindiendo de su dimensión propiamente mesiánica, un intento de re-proyección en la alteridad máxima de una figura de poder disminuida por su excesiva proximidad con los «blancos». No hay que olvidar que en estos casos la imagen del Inca es formalmente dissociada de la del blanco, a la que entonces corresponde exclusivamente al ser maléfico opuesto en bloque al mundo indígena. Tanto más se hace comprensible este proceso de restauración simbólica del poder Inca cuanto más, al perder progresivamente su dimensión de ultra-exterioridad, va menguando el poder Blanco con el que se le asoció durante tanto tiempo. Cierto es que este regreso a la representación primera del Inca no reproduce una imagen rigurosamente idéntica: idealizado como entidad benéfica, el Inca pierde de alguna manera la ambivalencia característica de su condición de Extranjero.

Asimismo, los nuevos tratos reservados a los Espíritus de la Selva ilustran maravillosamente este movimiento de regreso a los valores ancestrales de la alteridad, pero renovándola. Hemos dicho que en el chamanismo los

espíritus silvestres asumían de buen agrado los rasgos de un hombre blanco (enano o barbudo) o el ropaje de animales asociados con los Blancos (jaguar celeste y delfín blanco). Ahora bien, desde hace algún tiempo, por todos lados, se asiste a un verdadero pulular de esas entidades vagabundas, las que algunos chamanes, por escrúpulo de eficacia, acaban de dotar de números telefónicos particulares (la cada cual sus nuevos métodos de comunicación chamánica!). Para ser más puntuales, es el caso de los chamanes Yagua de la Amazonía peruana. Efectivamente, algunos entre ellos aplican a sus espíritus auxiliares unos «números de teléfono» (de cuatro o cinco cifras), lo que no deja de plantearles serios problemas nemotécnicos, pues, en esa sociedad, el número habitual de auxiliares para cada chamán roza o sobrepasa al centenar. Más aún: cuando urgen reunir un amplio efectivo de espíritus auxiliares, el chamán «llama» a un Espíritu particular (generalmente representado bajo el aspecto de un indio dotado de una coraza de «máquinas») cuya función consiste en entrar en «contacto telefónico» con todos los números de llamada del chamán: en suma, una suerte de «central telefónica». A veces los espíritus utilizan «televisores» que funcionan como *scanners* para curar enfermedades graves. Estos ejemplos muestran a las claras que al tratar de controlar, por interpuestos espíritus, la tecnología de los blancos, lo que buscan los chamanes es acrecentar sus poderes, pero, en el mismo lance, elevando los espíritus de la selva a la categoría de nuevos «amos de la tecnología». No se trata únicamente de apropiarse de la imagen y del poder del Otro, sino, además, de producir incesantemente nuevas figuras de Alteridad (eventualmente renovando las antiguas) sin las que se secarían las mismas fuentes de los poderes chamánicos, y con ellas el chamanismo.

Este enlace entre alteridad y poder se hace patente en todas las sociedades amerindias que invariablemente han considerado al Extranjero como héroe civilizador, aunque dotado de inauditas capacidades destructivas. Mucho tiempo antes de la conquista ya circulaban relatos alrededor de la llegada de estos Extranjeros todopoderosos, prefigurando así su inserción en los sistemas de pensamiento indígenas. Diferencia mayor respecto de la sociedad de los conquistadores que, al filo de los siglos, primero rechazó al

Otro (en particular a los chamanes) para absorberlo después (más bien, fagocitarlo) o reducirlo a su imagen, lo que viene a ser casi lo mismo: negación de la alteridad. Inversamente, las sociedades indígenas se empeñan, desafortunadamente a sus expensas, en practicar esa apertura al Otro que otorga al Extranjero valor y estatuto casi ontológico. Sin duda para estas sociedades el Otro es Salvaje, es decir proyectado afuera del campo social, pero esencial como fuente de poder absoluto en la formulación de las relaciones entre si mismo y los demás.

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, B.

1988 «*La Fumée du métal. Histoire et représentation du contact chez les Yanomami (Brésil)*» *L'Homme* 106-107 (2-3): 87-119.

ATKINSON, J.-M.

1992 «*Shamanisms today*», *Annual Review of Anthropology*, 21:307-330.

BELLIER, I. & A.- M. HOCQUENGHEM

1991 «*De los Andes a la Amazonía. Una representación evolutiva del «otro»*», *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 20(1): 41-59.

BERTHELOT, J.

1978 «*L'exploitation des métaux précieux au temps des Incas*», *Annales*, 33 (5-6): 948-966.

BERNAND, C. & S. GRUZINSKI

1988 *De l'idolâtrie. Une archéologie des Sciences religieuses*, Paris, Seuil.

BERNAND, C.

1989 «*Le chamanisme bien tempéré. les jésuites et l'évangélisation de la Nouvelle Grenade*», *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, 101 (2): 789-815.

BROWN, M. & E. FERNANDEZ

1991 *War of shadows: the struggle for utopia in the Peruvian Amazon*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press.

CHAUMEIL, J.-P.

1983 *Voir, savoir, pouvoir*. Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

CHAUMEIL, J.-P.

1992 «*Chamanismes à géométrie variable en Amazonie*», *Diogenes* 158: 92-103.

CHAUMEIL, J.-P.

1992 «*La légende d'Iquitos*», *Bulletin de l'institut Français d'Etudes Andines*, 21(1): 311-325.

CHAUMEIL, J.-P.,

1992 «*Un Nouveau Testament pour un troisième millénaire: la religion du Daïme au Brésil*», *Cahiers d'Etudes africaines*, 125: 151-155.

CLASTRES, H.

1988 «*La religion sans les dieux. Les chroniqueurs du XVI siècle devant les Sauvages d'Amérique du Sud*»:95-122 in: *L'Impensable polythéisme* (F. Schmidt org.), Paris.

CLASTRES, H.

1975 *La terre sans mal. Le prophétisme Tupi-Guarani*, Paris, Seuil.

COMBES, I.

1992 *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*, Paris, PUF.

DESHAYES, P.

1992 *O Santo Daïme. Le don sacré*, Paris, film 35 mm.

D'EVREUX, Y.

1985 *Voyage au nord du Brésil fait en 1613 et 1614*, Paris, Payot (ed. de H. Clastres).

FLAHERTY, G.

1992 *Shamanism and the Eighteenth century*, Princeton University Press.

GOULARD, J.-P.

1992 «*Les Tikuna n'ont pas de loi ou le motif de la «tête coupée»*», *Journal de la Société des Américanistes*, 78(2): 11-24.

HAUBERT, M.

1967 *La vie quotidienne au Paraguay sous les Jésuites*. Paris, Hachette.

HUGH-JONES, S.

1988 «*The Gun and the Bow. Myths of White Men and Indians*», *L'Homme*, 106-107 (2-3): 138-155.

KEIFENHEIM, B.

1990 «*Nawa: un concept clé de l'altérité chez les Pano*», *Journal de la Société des Américanistes*, 76: 79-94.

LERY, J. DE

1880 *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Paris, A. Lemerre, 2 vol. (éd. de P. Gaffarel).

LEVI-STRAUSS, C.

1966 *Mythologiques 2. Du Miel aux Cendres*, Paris, Plon.

MARONI, P.

1988 *Noticias auténticas del famoso río Marañón*, Iquitos, Monumenta Amazónica (éd. de J.-P. Chaumeil).

MÉTRAUX, A.

1928 *La religión des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Paris, E. Leroux.

MÉTRAUX, A.

1967 *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard (ed. posthume de S. Dreyfus).

MOLINE-FIORAVANTI, A.

1992 «*Comparaisons transatlantiques*» *L'Homme*, 122-124(2-4): 165-183.

NECKER, L.

1979 *Indiens Guarani et chamanes franciscains*. Paris, anthropos.

PERRIN, M.

1988 «Du Mythe au quotidien, penser la nouveauté», *L'Homme*, 106-107 (2-3): 120-137.

RENARD-CASEVITZ, F.-M.

1991 *Le banquet masqué. Une mythologie de l'étranger*, Paris, Lierre et Coudrier.

ROE, P.

1982 *The Cosmic Zygote. Cosmology in the Amazon Basin*, New Brunswick, Rutgers University Press.

SAIGNES, T.

1992, «*Le Temple du soleil*», *L'Homme* 122-124 (2-4): 377-384.

SANTOS, F.

1992 *Etnohistoria de la Alta Amazonía, siglos XVI-XVIII*. Quito, Abya-yala.

SEVERI, C.

1988 «*L'Etranger, l'envers de soi et l'échec du symbolisme. Deux représentations du Blanc dans la tradition chamanique cuna*», *L'Homme* 106-107 (2-3): 174-183.

VARESE, S.

1973 «*Pachacamaite*»: 357-374 en: *Ideologia Mesiánica del Mundo Andino* (J. Ossio, ed.), Lima, ed. de Prado Pastor.

VAZEILLES, D.

1991 *Les chamanes. Persistence et exportations du chamanisme*, Paris, édition du Cerf.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

1993 «*La Puissance et l'acte. la parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud*», *L'Homme* 126-128 (2-4): 141-170.

WACHTEL, N.

1971 *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole*, Paris Gallimard.

¿DE MUERTO A ANCESTRO? EL DECESO DE UN SHAMÁN SECOYA¹

María Susana Cipolletti

A Fernando Payaguaje (1921-1994),
maestro vasto y profundo, *in memoriam*.

La muerte de un shamán secoya siempre provoca una crisis entre sus parientes y en su sociedad. En este caso particular, la muerte de un shamán viejo y sabio, algo nuevo pasó: se erigió una tumba a su memoria. Esta innovación plantea la pregunta si ésta es una etapa incipiente de un culto a los antepasados, que hasta ahora no se ha conocido entre las culturas amazónicas.

The death of a Secoya shaman always elicits a crisis in his relatives and his society. In this particular case, the death of an old, wise shaman, something new happened: a grave was erected in his memory. This innovation raises the question whether this is an incipient stage of a cult to the ancestors, which up to now is unknown among the amazonian cultures.

¹ Unos 350 Secoya y Siona de la rama occidental de la familia lingüística Tucano viven en Ecuador, un número similar en el Perú (véase Vickers 1976 y Casanova Velázquez 1980 respectivamente).

INTRODUCCIÓN

El fallecimiento de un intelectual, de una destacada personalidad, representa siempre para sus coetáneos una experiencia dolorosa, incluso para quienes no lo conocieron personalmente. Esta sensación de pérdida irremediable, que surge en el caso de sociedades extensas, es mayor aún en el seno de sociedades limitadas numéricamente, en las que cada individuo conoce a todos los demás. Aquí un fallecimiento significa por lo tanto la muerte del más próximo. Y en el caso de que esta personalidad fuera vista por su entorno como el conocedor más cabal de las tradiciones religiosas y uno de los más sabios shamanes vivientes, qué vacío producirá su desaparición en el círculo de su familia y su sociedad?²

Las informaciones y reflexiones que siguen a continuación se refieren a las consecuencias producidas entre los Secoya del río Aguarico, Ecuador, al fallecer en 1994 Fernando Payaguaje, que contaba entonces unos 75 años. Los procesos desencadenados por su deceso se dieron en varios niveles. Los ritos fúnebres realizados en este caso incluyeron un elemento ajeno hasta ese momento a la funebria tradicional secoya: sus parientes erigieron una tumba, a la que visitan y cuidan, y alrededor de la cual sembraron plantas ornamentales. Estas innovaciones plantean la posibilidad de que la muerte de Fernando haya producido una nueva corriente de pensamiento, en la cual los muertos comienzan a ser vistos como ancestros. Además, dado que según la concepción secoya ninguna muerte es casual, y menos aún en el caso de un shamán, la búsqueda de un culpable condujo, en una especie de reacción en cadena, al asesinato de otro shamán. A consecuencia de estos hechos, el asentamiento en que vivía este último fue abandonado, produciéndose una fisión de sus pobladores. Por último me referiré a las condiciones en las que emergió un nuevo shamán, que reemplazó al fallecido.

² Traduzco como "shamán" la expresión secoya *yajé unkuke*, "bebedor de *yajé*". *Yajé* es una decocción de la liana *Banisteriopsis*, la planta contenedora de alcaloides de mayor uso en América del Sur (véase la bibliografía reunida por Luna 1986).

APROXIMACIÓN A UN RETRATO

Cuando en septiembre de 1995 visité nuevamente a los Secoya, había transcurrido un año y medio desde la muerte de Fernando. Las informaciones a este respecto proceden de charlas mantenidas con otras personas, especialmente con sus parientes más cercanos, a quienes me une una larga amistad. A medida que se sucedían mis estadías en el lugar, a partir de 1983, Fernando se había ido convirtiendo en el motivo central de mis viajes. Junto con sus dos nietos habíamos escuchado sus sabias palabras, las habíamos transcritas, nos habíamos preguntado en algunas ocasiones sobre el significado de una determinada afirmación o de una metáfora, y habíamos acudido a él para que nos la explicara.³

Al llegar esta vez a su casa, uno de sus nietos me saludó con las siguientes palabras: *"Usted va a encontrar sólo su tumba"*. Estas palabras y otras demostraciones de sus familiares me mostraron aquéllo en lo que no había pensado antes: Si Fernando se había ido convirtiendo para mí con el paso del tiempo en el motivo principal de mis viajes, su familia lo había vivido evidentemente del mismo modo. De hecho, esta estadía estuvo para todos nosotros marcada por la impronta de su ausencia, y nos aferrábamos a su recuerdo, recordándonos mutuamente episodios y vivencias compartidas en los "viejos tiempos".

Fernando Payaguaje nació alrededor de 1921 en Perú, en las cercanías del río Santa María (tucano: *Wajoyá*), en el cual, según los mitos, surgieron los antepasados del interior de la tierra y donde el dios Ñañé realizó su obra civilizadora y de conformación del cosmos actual (véase Cipolletti 1988, 1991-2). Alrededor de 1940, los Secoya trabajaban en el Perú para un par de colonos, en condiciones que se asemejaban mucho a la esclavitud. En 1941 un grupo emigró a la zona del Cuyabeno y posteriormente al

³ Personas que carecen de especialización religiosa no pueden explicar por ej. el significado de las metáforas, a pesar de conocer perfectamente la lengua.

Aguarico, en el Oriente ecuatoriano, que en aquellos años se hallaba prácticamente despoblado y carecía de frentes de penetración, como sería posteriormente la explotación de petróleo. Esta época es recordada por Fernando en una breve historia de vida (Payaguaje 1990: 44 ss.).

Pero no sólo las condiciones injustas desempeñaron un papel en la migración de Fernando al Ecuador, sino también la muerte de su padre, -asimismo un sabio shamán-, que había sido “vencido” por los poderes de otro shamán, lo cual mostraba el mayor poder de este rival. De modo que en la voluntad de migrar desempeñaron un papel tanto razones prácticas de mejora de la calidad de vida como duelo y temor ya que, sin la protección del shamán, también su familia se hallaba potencialmente amenazada.

El grupo de migrantes se instaló primeramente en las cercanías del río Cuyabeno, donde vivían los Siona, de la misma lengua, con quienes existían relaciones de parentesco. En los mismos años, alrededor de 1995, dos grupos muy distintos comenzaron su tarea de evangelización: los Capuchinos, como se desprende de las crónicas de la Orden (VICARIATO 1989), tuvieron escaso éxito, y abandonaron la misión pocos años más tarde. Por el contrario, la instalación en el lugar de un matrimonio norteamericano, ambos misioneros, del Instituto Lingüístico de Verano, dedicados a convertir a los “infieles”, tuvo consecuencias más profundas (véase Vickers 1981). Alrededor de 1971, los misioneros convencieron a los Secoya de asentarse en San Pablo, una aldea a orillas del río Aguarico, donde las condiciones para las chacras eran mejores, y además eran terrenos no inundables. En este lugar habitó Fernando hasta su muerte.

Las enemistades entre miembros de ambos grupos locales -los Secoya y los Siona Ancutero, éstos últimos antiguos residentes de la zona- empeoraron tanto con el paso del tiempo, que en 1980 gran parte de los Siona-Ancutero se mudó a Campo Eno, un asentamiento situado también a orillas del Aguarico, a una 1/2 hora de viaje en canoa desde San Pablo. Hasta la actualidad las relaciones mutuas oscilan entre cierta indiferencia y ene-

mistad lo cual hizo eclosión en los últimos años con la fundación de la organización indígena.⁴

Fernando pertenecía a una familia en la cual había numerosos shamanes. Aunque el oficio de shamán no es hereditario, y su elección depende más bien del interés y la vocación de un individuo y su valentía para emprender el largo y doloroso camino del control de las plantas de propiedades alucinógenas, el hecho que un niño se halle en el seno del hogar en contacto con shamanes es un hecho que ayuda -aunque no lo provoca necesariamente- a despertar su interés por estos temas. En su caso, Fernando estuvo de niño en contacto con seis shamanes estrechamente emparentados, a saber, su abuelo, su padre y varios tíos. En una sociedad igualitaria como es la secoya, en la que no existen las diferencias sociales, la pertenencia a una familia proveedora de shamanes señala un determinado prestigio.⁵ Las extensas experiencias que él hizo posteriormente con el control y la utilización de alucinógenos, incluidos, además de *yajé* (*Banisteriopsis*), los temidos *pejé* (*Datura o Brugmansia* sp.) y *ujajay* (*Brunfelsia grandiflora*), y su conocimiento cabal de la historia de su pueblo, lo convirtieron con el paso de los años en el especialista religioso más respetado de la región.

Fernando cooperó con varios investigadores que trabajaron en la región, otorgando una parte considerable de las informaciones utilizadas por antropólogos y lingüistas. De él proceden las informaciones sobre religión recabadas por el primer etnógrafo profesional que trabajó entre los Secoya (Vickers 1976). También mis trabajos sobre religión y mitología proceden en gran parte de sus observaciones (Cipolletti 1985, 1988, 1991-92). Una

⁴ La OISSE (Organización indígena Secoya y Siona del Ecuador) fue creada en 1989, con el proyecto de nuclear a las 400 personas de lengua Tucano que habitan en el Ecuador. En la actualidad se llama OISE - la S desaparecida responde a la fisión producida en 1994, cuando los Siona-Ancutero crearon su propia organización, debido a desentendimientos insuperables entre ambos grupos.

⁵ Desde hace algunos años existen diferencias incipientes entre "ricos" y "pobres", que provienen fundamentalmente del hecho que algunos hombres tienen contacto con turistas, por lo general como conductores de canoas.

historia de su vida fue grabada por sus nietos y publicada por los capuchinos (Paguaje 1990). También en descripciones de viajeros que visitaron la región se encuentran a veces fotos de él, por ej. en Wehrle (1980), quien le aplicó el desgraciado adjetivo de “brujo”.

FUNEBRIA TRADICIONAL E INNOVACIÓN

Si bajo la palabra “conversión” hay que entender un giro del individuo hacia las concepciones cristianas, que se halla relacionado con la renuncia a concepciones tradicionales (ver a este respecto Hefner 1993), al hablar de “conversión” entre los Secoya, entiendo por ello algo de mucho menor alcance. En este contexto, “conversión” significa solamente que, bajo la influencia de los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano, la mayoría de los Secoya ha renunciado a la ingestión de alucinógenos. Este abandono trae como consecuencia un paulatino alejamiento de las deidades tradicionales, con las que entraban en contacto anteriormente por medio de la ingestión de alcaloides. Si bien Fernando Payaguaje se mantuvo coherentemente alejado de las nuevas ideas religiosas, éstas influenciaron profundamente su existencia. Entre otras cosas, no tuvo la posibilidad de enseñar a aprendices, ya que los jóvenes de su familia, algunos de los cuales reunían todas las condiciones para convertirse en tales, fueron atraídos por los misioneros protestantes. Así obtuvieron una formación como pastores y maestros bilingües, lo cual les cerró la posibilidad de seguir las enseñanzas tradicionales, un hecho que Fernando vivía como doloroso (Paguaje 1990: 113). Este proceso, tanto más grave cuánto más pequeña es una sociedad, ya que el número de aprendices también es limitado, se ha dado también en otros grupos, por ej. de un modo similar entre los Cofán, vecinos de los Secoya (Robinson 1979). Debido a que no existían sucesores y que nadie parecía hallarse preparado para suplantarlo a Fernando, en los últimos años había surgido la pregunta acerca de lo que sucedería en el futuro con las tareas shamánicas.

A fin de comprender la magnitud de los cambios originados luego del fallecimiento de Fernando es necesario consignar, por lo menos a grandes rasgos, la formas de la funebria tradicional.

Tradicionalmente, el muerto es enterrado en el piso de la casa, en donde se cava una cámara sepulcral. Las paredes de esta cámara se cubren con varas de bambú, que han sido cortadas longitudinalmente y abiertas, y corteza de árbol, con el fin de impedir que el cadáver entre en contacto con la tierra. Se pone cuidado además en el hecho que el cadáver disponga de suficiente espacio. Este ha sido colocado anteriormente en su hamaca, que se cuelga de dos postes que se hallan en la cámara. Junto a él se colocan todos los objetos de su propiedad. Aquéllos que no son portátiles, como los sembradíos, se queman o destruyen. Por último, la casa es abandonada, mudándose los familiares cercanos a otro lugar, con el fin de evitar la cercanía amenazante del recién fallecido. Luego de un tiempo prudencial, que varía entre varios meses a un año, regresan al lugar y construyen otra vivienda. La tumba no recibe ningún cuidado, de modo que pasado relativamente poco tiempo, es devorada por la vegetación selvática, con lo cual se vuelve irreconocible.

Esta forma de la funebria entró en colisión con las concepciones de los misioneros protestantes, quienes predicaban sobre la necesidad de enterrar a los muertos en un ataúd y destinaron un lugar cercano para ser utilizado como cementerio. Unos pocos muertos fueron enterrados allí, pero la práctica no fue aplicada consecuentemente, y fue abandonada a partir de 1981, cuando los misioneros abandonaron el lugar.⁶

La recepción negativa de numerosas sociedades a conductas extrañas responde a menudo simplemente al hecho que son ajenas, pero sin que se las vea primariamente como negativas o amenazantes. Este caso era dife-

⁶ En 1981, el gobierno del Ecuador no renovó con el Instituto Lingüístico de Verano, por lo cual los misioneros abandonaron la región oriental (véase Anónimo 1982).

rente, pues la colocación de un muerto en un ataúd colisiona de modo frontal con las concepciones secoya sobre la existencia postmortal. Como hemos señalado anteriormente, en la funebria tradicional se evita cuidadosamente que el cadáver se halle en contacto con la tierra, lo cual se fundamenta en la escatología: El destino del muerto consiste en levantarse e iniciar el viaje al más allá, situado en el mundo superior, donde continuará, aunque con signos distintos, su existencia. Esto sería imposible si el muerto no pudiera levantarse, por lo cual, enterrar a una persona en un ataúd equivale a negarle la posibilidad de una existencia en el mundo de los muertos, o sea, matarlo definitivamente. Aún después de un par de años luego de la marcha de los misioneros, en 1983, muchos Secoya se planteaban ansiosas preguntas acerca de aquéllos fallecidos que habían sido enterrados dentro de un cajón. ¿Habrían podido liberarse de esta prisión? ¿Habrían sido capaces de sacudir las asfixiantes masas de tierra e iniciar el viaje?

El mismo Fernando, a quien caracterizaba un cierto distanciamiento de las cosas mundanas, y que raramente perdía su tranquila dignidad, se refirió repetidamente a este tema, solicitándole a su hija que no permitiera que se lo enterrara en un ataúd:

“A mi hija le estoy repitiendo constantemente que guarde bien esa antigua costumbre: de ninguna manera me han de clavar dentro de un ataúd (...) Le recomiendo a mi hija que me entierren así, en la hamaca, según nuestra costumbre, nunca clavado con unas tablas, porque yo ciertamente me levantaré para irme. Nunca pienso que mi cuerpo vaya a quedarse aquí en la tierra; creo que me alzaré, pues yo ví el cielo, gocé de esa experiencia y pienso ir allí” (Payaguaje 1990: 117).

Fernando fue así enterrado en una cámara sepulcral cavada del modo tradicional, pero con una diferencia: ésta no fue cavada en el piso de la casa, sino en la chacra, a unos 5 m. de marcha de aquélla. Es sobre todo en un aspecto que su tumba se aparta de un modo eclatante de las costumbres tradicionales de las culturas de las tierras bajas. En vez de permitir que la vegetación tropical la envuelva y convierta en irreconocible -una

irreconocibilidad que es buscada *ex profeso*-, la tumba ha sido provista de un techo de zinc. Alrededor de ella han sido plantados arbustos ornamentales, y la ausencia de toda hierba demuestra el cuidado que se le brinda. En vez de olvidar al muerto,⁷ se escribió sobre la chapa su nombre y la fecha de su deceso, con el fin de mantener vivo el recuerdo.

MUERTOS RECIENTES Y DEUDOS: UNA RELACIÓN DIFÍCIL

En numerosas sociedades los muertos recientes son temidos, pues se supone que siguen en posesión de sus emociones y sentimientos. La muerte no los arranca de raíz y repentinamente de la vida, sino que deben acostumbrarse a su nuevo estado de existencia. Se les atribuye el extrañar su vida terrena y sus posesiones, que regresan para buscar. El grado de peligrosidad de los muertos se halla directamente correlacionado con la posición social y las potencias que tenían en vida, de modo que aquél es mayor en el caso de los shamanes, quienes conservan luego de morir sus especiales poderes, que en el caso de una persona sin especialización religiosa. Su deceso produce además tormentas y fenómenos meteorológicos violentos, que aterran a los sobrevivientes. Fernando había explicado ya en vida en varias ocasiones a su familia los sucesos a que daría origen su muerte y les había aconsejado cómo debían comportarse a fin de evitar males mayores. Luego de su muerte se originarían vientos fuertes, ciclones y tormentas, ante los cuales sus familiares no debían gritar ni llorar. Recién cuando hubiera pasado la borrasca debían proceder a enterrarlo.⁸ Si se comportaran de otro

⁷ "Olvidar" no significa aquí borrar de la memoria en un sentido individual, personal: no existen grandes resquemores para mencionar el nombre de un fallecido, y sus parientes lo recuerdan a menudo. Algo distinto sucede con la imagen de un muerto -por ej. en una fotografía-, que sigue siendo una experiencia que inspira temor y que se debe evitar. Sin embargo, la hija de Fernando me solicitó una foto de su padre- una desviación de la costumbre habitual, que armoniza, por otra parte, con el hecho de haber erigido una tumba para preservar su memoria.

⁸ Lo mismo expresó Fernando a la cineasta suiza Liza Fessler, que filmó hacia fines de los años 80 una magnífica película ("El último botón") sobre los Secoya y la evangelización protestante.

modo, existiría el peligro de que la tierra se hundiera y la aldea desapareciera en su interior.

La muerte de un shamán reactualiza entonces sucesos que se dieron en el tiempo originario, pero que no son exclusivos del pasado. El cosmos presente se originó a partir de un cataclismo similar, en el cual se hundió el cosmos anterior (Cipolletti 1988a: 57 ss., 1991- 92: 14). Según la tradición secoya, este acontecimiento no sucedió sólo una vez, al principio de los tiempos, sino que puede volver a suceder. Las ocasiones peligrosas surgen cuando no se respeta la conducta adecuada durante los ritos en que se beben plantas alucinógenas y también -como en este caso- a la muerte de los shamanes:

“Al momento de mi muerte, o tal vez después de mi entierro, pueden surgir fuertes vientos o incluso tempestades. Fíjense ustedes en el cielo; si lo ven con líneas blancas y oscuro comprenderán que llega el huracán. No bajen entonces de su casa, no corriteen, no griten; no se lamenten cuando la tempestad está por llegar, ni me lloren. Esperen que todo eso haya pasado y entierren mi cuerpo. Sí, por el contrario, salen ustedes al patio, dan voces, corren alocadamente, pueden ocurrir males mayores; incluso podría deshacerse la tierra o hundirse. Tengan mucho cuidado!, por eso les contaré lo que vi cuando bebí yajé:

Sepan que han ocurrido ya en la muerte de un gran curandero cosas como esas, algunos alcanzaron a verlas.⁹ Podría ocurrir el hundimiento de la casita solamente, o de la chacra, pero si el muerto tienen gran poder pudiera hundirse la tierra hasta los confines” (Paguaje 1990: 130).

Luego de morir Fernando su hija se marchó a Cuyabeno, aproximadamente a un día de viaje de San Pablo, a fin de poner distancia en el

⁹ Esta expresión significa que personas que viven actualmente son coetáneos de este tipo de sucesos, es decir, que el hundimiento de la tierra no ha sucedido únicamente en el tiempo originario.

período peligroso que sucede inmediatamente a un deceso. Cuando regresó, varias semanas después, oía en la casa ruidos extraños, y pequeños objetos -como ramitas y guijarros- caían desde fuera hacia el interior donde ella se hallaba, por lo cual contempló la posibilidad de abandonar definitivamente el lugar. El hecho que no lo haya llevado a cabo se debió, entre otras cosas, a su tía Matilde, hermana de Fernando, de unos 70 años y extensos conocimientos.

Matilde tuvo experiencias aún más terribles que las de los otros miembros de la familia: el fallecido tiraba con fuerza de la puerta durante las noches, intentando abrirla, lo cual no le fue posible debido a que Matilde, en sabia precaución, la había amarrado fuertemente. Además, caminaba incesantemente durante las noches por encima del techo de la casa de Matilde, de modo que ésta apenas podía dormir.

A pesar de estas experiencias sobrecogedoras, fue justamente Matilde la que tranquilizó a sus familiares con las siguientes consideraciones: Así se comportan siempre los recién fallecidos, pero en algún momento aceptan que su lugar no se halla más en el mundo de los vivos y cesan de oprimir a sus parientes (Matilde P., comunicación personal, San Pablo, septiembre 1995).

Si bien la muerte de Fernando fue para todos sus familiares una prueba difícil, lo fue especialmente para uno de sus nietos, de unos 30 años, en quien desencadenó una profunda crisis existencial. Cuando éste, poco después de la muerte de su abuelo, fue a trabajar a la chacra, oyó allí un batir de alas, como si una gran bandada de pájaros volara por encima de él. Cuando alzó los ojos, no divisó en el aire ni un solo pájaro. De pronto se veía sacudido por fuertes vientos, que se iniciaban tan súbitamente como se calmaban. Todos estos signos le delataban la presencia de su abuelo (M. P., comunicación personal, San Pablo, septiembre 1995).

Así, él contempló la posibilidad de suicidarse, que es una forma extrema de duelo, que se da sobre todo en caso de muerte de los padres de

una persona. Más tarde pensó mudarse a Guayaquil.¹⁰ Recién pasados unos meses y luego de repetidas conversaciones, su esposa logró anclarlo nuevamente en su responsabilidad de esposo y padre.

Lo anterior muestra que el deceso de una persona querida no es más fácil de aceptar porque se trate de un anciano, que estaba además enfermo desde hacía largo tiempo. Esto es así porque entre los Secoya existe la certeza que uno no muere por enfermedad o debilidad provocada por la vejez, sino a consecuencia de la actividad maléfica de un shamán. Por eso, a diferencia de lo que sucede en nuestro mundo occidental, no puede consolarse con la idea que una persona había gozado de una larga vida, o que había llegado su hora.¹¹ Cada muerte es una concretización de la malignidad, un traspaso de los límites de la convivencia, y esta malignidad se revela como tanto más fuerte cuanto más poder tenía quien sucumbió a ella.

INTERPRETACIONES DE LA MUERTE

Según las enseñanzas religiosas de la mayoría de las sociedades de las tierras bajas sudamericanas, la muerte no es un proceso exclusivamente biológico. Por cierto, un mito de los Secoya tematiza el origen de la muerte (Cipolletti 1988: 73 s., 1991-92-435), por lo cual podría pensarse que por

¹⁰ Mi sorpresa inicial ante su idea de ir a vivir a un lugar totalmente desconocido, era por supuesto absurda: Justamente porque todos los lugares conocidos le recordaban a su abuelo, esta ciudad costeña era la indicada, pues no se hallaba asociada a ningún hecho existencial y estaba por lo tanto desnuda de toda memoria.

¹¹ Un buen intencionado guía turístico de Quito, me contó cómo había intentado consolar sin éxito al nieto de Fernando con el argumento que su abuelo era anciano y había vivido lo suficiente. Para los Secoya esto no significa un consuelo, pues nunca se ha vivido lo "suficiente". La muerte de un anciano -sobre todo si se trata de un shamán- es más terrible que la de un niño o la de un joven, porque significa que ha sido vencido por un rival. Este shamán enemigo que se encuentra detrás de toda muerte individual, no sólo hace tambalear el edificio de la seguridad personal al perder a un shamán protector, sino que significa también una amenaza latente para los parientes del fallecido, pues se hallan ahora desprotegidos ante el ejercicio de una malignidad que puede seguir actuando.

su intermedio se explica cada muerte concreta, pero no es así, pues este fundamento mítico de la mortalidad no basta para explicar y aceptar el fallecimiento de un individuo concreto. El relato mítico otorga sólo una explicación general y teórica de la muerte, pero el caso concreto necesita asimismo una motivación concreta, la cual parte del supuesto que el hecho de morir es resultado de la aplicación de la magia maléfica. Teniendo en cuenta que cada deceso delata en sí la existencia de un culpable, cabe preguntarse quién es visto como tal y cómo se manifiesta su culpa frente a la opinión pública.

La organización social y política de los Tucano occidentales juega en la detección del culpable un papel decisivo. Los grupos locales mantienen entre sí relaciones lábiles. Aunque las eventuales alianzas siempre son posibles, en este caso, los habitantes de San Pablo y Campo Eno se ven a sí mismos como diferentes, y estaban enemistados desde hace largo tiempo. Cada grupo local se agrupa alrededor de uno o más shamanes aliados, que rivalizan con sus colegas de los otros grupos. Así, desde hace años, circulaban periódicamente en San Pablo rumores sobre acciones malignas del shamán de Campo Eno - como también aquí existían rumores similares con respecto al de San Pablo.

Partiendo de las informaciones de los parientes de Fernando, los sucesos pueden reconstruirse de la siguiente forma: Cuando éste enfermó gravemente, la causa de su estado se atribuyó a la única persona que tenía motivos y el poder suficiente para provocarlo: el shamán de la aldea vecina. Fernando ratificó esto, al decir, poco antes de morir: *"El me ha vencido, pero toda su estirpe pronto se extinguirá"* (M.L., comunicación personal, San Pablo, septiembre 1995).

Los sucesos que se originaron al año siguiente no se hallaban, aparentemente, relacionados con este deceso, pero analizándolos de cerca surge otro cuadro: el shamán de la aldea vecina -el inculpado de la muerte de Fernando- fue asesinado con un disparo de escopeta por un Siona de otra aldea. Las razones para esto residían en la convicción del victimario, que

aquél había causado la muerte de su madre. Poco tiempo después murieron en sendos “accidentes” los dos hermanos del shamán asesinado. Uno de ellos fue encontrado muerto en el monte; el otro se ahogó, en estado de ebriedad, al zozobrar su canoa. Estos hechos produjeron diferentes reacciones en los distintos grupos familiares y aliados. Los parientes de Fernando se sintieron muy gratificados cuando se enteraron de lo sucedido. En su lectura de los hechos, Fernando no había logrado resistir en vida, debido a su avanzada edad y su debilidad, la potencia de su rival, pero le había sido posible vengarse, ya muerto, y de este modo hacer realidad su pronóstico sobre la extinción de la familia de su rival.

Si bien desde el punto de vista de un observador que no tomara en cuenta o no conociera las interpretaciones secoya, el asesinato del shamán de la aldea vecina podría ser visto como independiente del fallecimiento de Fernando, es sugestiva la pregunta por la razón por la cual un shamán, que desde hacía tiempo gozaba de mala fama, fue asesinado justamente en este momento. El deceso de Fernando actuó evidentemente como un catalizador, que empeoró de modo tal la fama de su rival, que el próximo deceso ocurrido provocó la más seria venganza posible. Estas “reacciones en cadena” a partir de una muerte de una personalidad destacada ocupan un lugar importante en la tradición oral secoya. Su estructura argumental es sumamente complicada, debido en parte a los numerosos protagonistas. Quizás por este motivo existen escasos trabajos que sigan minuciosamente estos casos. Una excepción la constituye el aporte de Colajanni (1984) sobre la “reacción en cadena” en un caso similar surgido entre los Shuar del Ecuador.

OTROS SUCESOS

A lo largo de la época colonial y hasta épocas relativamente recientes, los asesinatos de misioneros o autoridades cometidos por los indígenas del Alto Amazonas, entre los que los Tucano de aquella época desempeñaron un rol esencial, fueron por lo general severamente castigados

por las autoridades (Cipolletti 1997). Desde hace algunos años se ha tomado en Ecuador la política de no-intervención en estos casos. En el que aquí nos ocupa, las autoridades policiales hicieron un tibio, fracasado intento de encontrar al responsable del asesinato... que sigue viviendo además en la misma región en que lo hacía antes. Si bien la no intervención puede atribuirse en este caso a que se trata de muertes realizadas entre indígenas, esta fue más lejos y en 1987, cuando un grupo de Huaorani mató al Obispo y a una religiosa, circunstancia en la cual las autoridades también se abstuvieron de intervenir (sobre este suceso véase Cabodevilla 1994: 430 ss.).

Las circunstancias ominosas de la muerte de los tres hermanos eran evidentemente difíciles de armonizar con la vida cotidiana y produjeron consecuencias graves en el asentamiento en que vivían, ya que la mayoría de los pobladores abandonó el asentamiento. La fisión como respuesta a este tipo de sucesos es asimismo una antigua característica de los grupos tucano, consignada por todas las fuentes coloniales que se ocuparon de ellos (véase un análisis de las fuentes en Cipolletti 1997).

Otro problema de gravedad planteado por la desaparición de Fernando era el de la continuidad de la praxis shamánica, y que él era el único shamán prácticamente pues, como señalamos anteriormente, la actividad de los misioneros del ILV había impedido la formación de otros shamanes. Así, él ya había expresado su preocupación y cierta amargura relativa a la continuidad de su función, para la cual nadie parecía estar preparado (Payaguaje 1990:114). Por cierto había algunos hombres que poseían conocimientos shamánicos y conocían bien los procedimientos relativos a los alucinógenos, pero ninguno de ellos era visto -ni por Fernando ni por otros moradores del lugar- como shamán.

Cuando en 1995 volví a visitar a los Secoya, oí a un viajero suizo, que se hallaba de paso, referirse a un hombre de unos 60 años, C.P., como al "shamán". Atribuí esta información a la falta de conocimiento del testigo, y enumeré mentalmente los motivos que en mi opinión hablaban en contra

de tal posibilidad.¹² Sin embargo, posteriores conversaciones corroboraron su afirmación: C.P. era ahora reconocido como shamán (Posteriormente me dí cuenta que mis objeciones -no formuladas verbalmente- eran las mismas que hubiera formulado Fernando, de hallarse en vida. Yo había partido de una definición “fundamentalista” del shamanismo, que obviamente pocas personas compartían -y esto, con buena razón, pues hubiera significado el fin de la práctica del shamanismo entre los Secoya).

¿Qué cambios cabe esperar en la praxis shamánica en el futuro inmediato? No es esperable que se dé un corte profundo con las concepciones reinantes anteriormente, ya que ambos, tanto Fernando como su sucesor, experimentaron una enculturación similar y compartieron numerosas sesiones de alucinógenos. Posiblemente surjan cambios en los detalles o una diferente acentuación de temas, que, por otra parte, siempre se dan entre distintos shamanes. Las mayores diferencias se dan en el concepto que tiene de sí mismo el shamán actual, y en lo que considera que pertenece a su esfera de influencia.

A mediados de 1994 un grupo de turistas se alojó unos días en casa de éste. En el mismo se hallaba una norteamericana, quien se lamentó de no poder tener hijos. Ya que entre las tareas del shamán se halla la de otorgar “medicinas” ya sea para provocar la fertilidad o para mermarla, C.P. le dio de beber una decocción de plantas a fin de aumentar su capacidad de concepción. Un año más tarde recibió una agradecida carta de Estados Unidos, en la cual la mujer le comunicaba que había dado a luz a un niño, al cual, como agradecimiento, le había puesto su nombre.

¹² Durante la redacción de este trabajo encontré en mis apuntes una prueba indirecta de cuánto distaba esta persona de ser considerada shamán, ni siquiera alguien de profundos conocimientos religiosos. En 1983, C.P. había sido asustado en selva por los *watí* (una especie de seres míticos), y su esposa lo había curado administrándole una poción de determinadas plantas. Un shamán jamás se asustaría de los *watí* -o de suceder, al final lograría controlarlos. Este tipo de curación es la indicada en caso de que el afectado no posea conocimientos shamánicos.

Estos hechos me fueron comentados con admiración por algunas personas, a quienes evidentemente impresionaba los nuevos terrenos de acción conquistados por el nuevo shamán, que incluían ahora el mundo de los “blancos”. Una innovación de esta naturaleza -que puede cooperar en el afianzamiento de los Secoya dentro de la sociedad nacional- le hubiera sido imposible a Fernando por varias razones. Por una parte, porque no mantenía contactos con turistas; por otra, porque su actitud con respecto al dar de beber alucinógenos o medicar hierbas curativas a personas no-indígenas era sumamente escéptica.¹³

DISCUSIÓN

La muerte de Fernando Payaguaje fue acompañada por procesos, que en parte eran una continuación de prácticas y conceptos tradicionales, en parte representaban innovaciones, en las que antiguos fenómenos eran colocados en un nuevo contexto.

Los asesinatos de shamanes por medio de la violencia caracterizan la historia de los Secoya a través de los siglos. Tanto las fuentes escritas de la época colonial como la tradición oral secoya, que conserva la memoria de estos hechos, se refieren a éstos. Según mis informaciones, sin embargo, en los últimos 40 o 50 años no se había dado el asesinato violento de ningún shamán, sino más bien utilizando los poderes shamánicos. Por este motivo, cabía esperar que estos asesinatos no volverían a darse, teniendo en cuenta que el contacto de los Secoya con la sociedad y las leyes nacionales es en la actualidad más estrecho que nunca. Pero esta previsión resultó ser una visión ingenua, y también en otras sociedades, como entre los Shuar del Ecuador, se han dado en los últimos años nuevamente

¹³ Hace muchos años, luego de una extensa conversación sobre las experiencias con alucinógenos, pregunté a Fernando qué vería yo si tomara alucinógenos. No dudó ni un instante antes de responder: “Letras y ángeles!”, respuesta con la que mostró su convencimiento de que los alucinógenos producen imágenes que se hallan condicionadas culturalmente.

asesinatos de shamanes (José Juncosa, comunicación personal, Quito, octubre 1995).

Una innovación destacable es la erección de una tumba, la que es cuidada con regularidad, y que asegura al sabio shamán fallecido una perduración en el recuerdo de los vivos. Pocos meses después murió una anciana de la misma familia, que fue enterrada en las cercanías. Cabe preguntarse si éstos serán dos casos únicos, o si se seguirá aplicando esta forma de la funebria.

Es necesario señalar que la erección de una tumba o un cementerio no podría explicarse únicamente como un resultado de la aculturación, copiado de las prácticas nacionales, ya que los Secoya conocían estas prácticas desde hacía largo tiempo. Más relevante es que obviamente se ha dado un cambio que significa un acercamiento a la concepción de los muertos como ancestros, como se da en sociedades africanas, donde la muerte no es vista como un corte radical, como sucede en las sociedades amazónicas (ver a este respecto Taylor 1993). En este caso, de continuar la práctica iniciada, y si la tumba se convierte en lugar de peregrinaje, se iniciaría un culto de los ancestros.¹⁴

Aunque los métodos aplicados por Phillipe Ariès en sus estudios acerca de la concepción de la muerte en Europa puedan ser objetados en algunos aspectos,¹⁵ sus pruebas acerca de que los cambios a este respecto se dan a lo largo de períodos temporales tan extensos, (*longue durée*), que no son percibidos en el curso de una vida humana (Ariès 1977:57 ss.), son convin-

¹⁴ La noción que las concepciones con respecto a los muertos en las sociedades amazónicas y las africanas se hallan en total oposición fue criticada por Chaumeil (1992:114, 122) sobre un análisis de los Yagua. En ciertas circunstancias los muertos se convierten en ancestros; generalmente se trata de guerreros famosos, cuyos nombres y acciones son conservadas en la tradición oral. En el caso que tratamos aquí, la erección de una tumba es una marca visible que va aún más lejos que mantener el recuerdo en la tradición oral.

¹⁵ Entre otros, la excesiva nivelación que hace Ariès de las diversas fuentes que utiliza, por ej. colocando al mismo nivel las informaciones de un testamento y de una obra literaria.

centes. Una piedra angular en su pensamiento es que en las últimas décadas los cambios fueron tan revolucionarios que no pudieron escapársele a nadie (Ariès 1981:57). Me parece que estas concepciones de Ariès pueden ser trasladadas parcialmente a la funebria secoya. Seguramente hubo cambios en la funebria secoya a lo largo del tiempo, que se dieron en extensos largos temporales. Pero la intención de inmortalizar a una persona a través de una tumba es, por el contrario, una innovación visible para los coetáneos.

Continuidad y cambio, que hemos visto aquí conformados en un amplio espectro de fenómenos, se encuentran también en pequeñeces muy expresivas. Cuando caminábamos con varios miembros de la familia hacia la tumba, cruzamos una plantación de plátanos, distinta a todas las que yo había visto hasta entonces: eran docenas de pequeñas plantas, con hojas nuevas de color verde claro, que relucían bajo la luz del sol que alcanzaba a filtrarse entre los árboles circundantes. Los platanares habían sido propiedad de Fernando, y sus parientes lo habían destruido hasta el cogollo a machetazos, tal como debe hacerse con la propiedad de un fallecido. Cuando oímos que se nos habla de “destruir, desvestir”, nos imaginamos una cesación total, por la cual un objeto deja de existir. Pero esto no sucedió aquí: nuevos brotes crecen sin cesar, los que no serán más cortados. Así, son una revitalización de las viejas plantas y, al mismo tiempo, nuevas plantas.

BIBLIOGRAFIA

ANÓNIMO

1982 «Decreto por el que el gobierno ecuatoriano cancela el convenio con el Instituto Lingüístico de Verano». En: *Shupihui*, VII (22): 191-194. Iquitos.

ARIÈS, PHILIPPE

1977 *L'Homme devant la mort*. Paris

1981 *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*. Munich.

CABODEVILLA VELÁZQUEZ, JORGE

1994 *Los Huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*. CICAME. Coca, Ecuador.

CASANOVA VELÁSQUEZ, JORGE

1980 «*Migraciones Aido Pai (Secoya, Piojé)*». En: *Amazonía Peruana*, 3 (5): 75-102. Lima.

CHAUMEIL, JEAN-PIERRE

1992 «*La vida larga. Inmortalidad y ancestralidad en la Amazonía*». En: M. S. Cipolletti y E. J. Langdon (coord.), *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Colección 500 años, 59. Abya-Yala. Quito.

CIPOLLETTI, MARÍA SUSANA

1985 «*La concepción del mundo de un shamán Secoya (Amazonía ecuatoriana)*». En: *Revista Española de Antropología Americana*, XV: 305-322. Madrid.

1988 *Aipe koká: La palabra de los antiguos. Tradición oral secoya*. Colección 500 años, 2. Abya-Yala. Quito.

1991-1992 «*La creación del cosmos y sus protagonistas: Los Secoya (Tucano de la Amazonía Ecuatoriana)*». En: *Bulletin Schweizerische Amerikanistische Gesellschaft*, 55-56: 11-21. Ginebra.

1997 *Stimmen der Vergangenheit, Stimmen der Gegenwart. Die Westtukano Amazoniens 1637-1993*. Münster (en prensa).

COLAJANNI, ANTONIO

1984 «*La muerte de un hechicero Achuar: Hechos e interpretaciones*». En: *Relaciones interétnicas y adaptación cultural*: 227-249. Colección Mundo Shuar. Quito.

HEFNER, ROBERT W.

1993 «*Introduction: World Building and the Rationality of Conversion*». En R. W. Hefner (Ed): *Conversión to christianity: historical and anthropological perspectives on a great transformation*: 3-44. Berkeley, etc.

LUNA, LUIS E.

1986 «*Bibliografía sobre el ayahuasca*». En: *América Indígena*, XLVI (1):235-246. México.

PAYAGUAJE, FERNANDO

1990 *El bebedor de yajé*. Redacción y notas: Miguel Angel Cabodevilla. Vicariato Apostólico de Aguarico. Shushufindi, Ecuador.

ROBINSON, SCOTT

1979 *Towards an Understanding of Kofan Shamanism*. Diss. Cornell University N. York. Ms.

TAYLOR, ANNE CHRISTINE

1993 «*Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory among the Jivaro*». En: *Man*, 28:653-678. London.

VICARIATO APOSTÓLICO DE AGUARICO

1989 *Memorias de Frontera. Misioneros en el río Aguarico (1954-1984)*. CICAME. Quito.

VICKERS, WILLIAM T.

1976 *Cultural Adaptation to amazonian Habitats. The Siona-Secoya of Eastern Ecuador*. Phill. Diss. Univ. Microfilms. Ann Arbor, Michigan.

1981 «*The Jesuits and the SIL: External Policies for Ecuador's Tucanoans through three centuries*». En Sören Hvalkof y Peter Aaby (Ed): *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*: 50-61. IGWIA and Cultural Survival. Copenhagen.

WEHRLE, LOTHAR

1980 Tränen des Mondes. Wien, München.

NOMBRES ABORÍGENES PERUANOS DE LAS ESPECIES DE CROTON QUE PRODUCEN LATEX DENOMINADO "SANGRE DE GRADO"

Elsa N. Meza & Mario Pariona

El presente trabajo da a conocer los diversos nombres vernaculares utilizados por indígenas y mestizos de la Amazonía peruana para designar a las diferentes especies de Croton conocidas como "Sangre de Grado". Se encontró veinticuatro nombres distintos empleados por indígenas amazónicos. En los nombres usados por los mestizos, se ha encontrado palabras que son una mezcla de castellano y quechua de diferentes lugares del Perú: sierra centro, sur y de la Amazonía, como resultado de la interacción de las culturas amazónicas con las andinas.

This article presents the vernacular names used by natives and mestizos of the Peruvian Amazon to designate different species of Croton, known as "Sangre de Grado". Twenty four names were used by native amazonians. Among the names used by mestizos there were words which mix Spanish and Quechua from different regions of Peru: central and southern Andes and the Amazon. This the result of contact between Amazonian and Andean cultures.

INTRODUCCIÓN

Muchas plantas son designadas con un mismo patronímico vernacular, el caso de “uña de gato” es un ejemplo. “Uña de gato” es el nombre que corresponde a ocho géneros *Uncaria*, *Bauhinia*, *Mimosa*, *Piptadenia*, *Byttneria*, *Rubus* y *Zanthoxylum*, de seis familias completamente diferentes: Leguminosae, Sterculiaceae, Bigniaceae, Rosaceae y Rutaceae; igualmente “sangre de grado”, es un nombre popular para la mayoría de habla hispana en el Perú, para *Jatropha macrantha* Muell, Arg. y varias especies del género *Croton*, de la familia Euphorbiceae.

Las denominaciones comunes citadinas, se prestan a confusiones de plantas entre plantas que nada tienen que ver unas con otras, especialmente las especies medicinales. Comprar un vegetal medicinal sin tener la certeza, es riesgoso, salvo que el interesado lo conozca. Al consumir se podría tener efectos adversos para la salud, especialmente cuando se adquiere sólo parte de ella como por ejemplo raíz, flores, hojas, látex, resinas, etc., y no la planta completa.

El Perú es un país multilingüe, en consecuencia pluricultural. Los nombres que se les atribuyen a algunas plantas, especialmente a las medicinales, se hacen internacionalmente comunes, en base a aquellos nombres que usan los ciudadanos, como el caso de “sangre de grado”. Eso no indica necesariamente que sean los únicos nombres, y sean los de la ciudad los que mejor conocen acerca de su uso.

La variedad de nombres, de usos, de concentración genética (biodiversidad) y especies afines de un grupo de plantas específicas, indica el posible origen del vegetal¹. Como en el caso de la papa, tubérculo que proviene de los Andes del Sur de Perú y norte de Bolivia, comprende 9 especies distribuidas en todos los Andes. Se distinguen cientos de formas y

¹ León, J. 1987: Botánica Económica. Apuntes de Clase. Universidad de Costa Rica.

variedades (Tapia M. 1963:414). Lo mismo ocurre con “sangre de grado”, en Perú que es uno de los países que la producen, existen varios nombres vernaculares ignorados, en diferentes grupos étnicos de la Amazonía, que es donde se desarrolla el vegetal. En el presente trabajo se trata de conocer esos nombres, y saber en qué grupo, mestizo o aborígen, se encuentra mayor número de apelativos, que nos ayudará a predecir entre otras cosas, quién es el real conocedor del uso de la planta.

MATERIALES Y MÉTODOS

Durante varios viajes realizados con diferentes propósitos, a varias comunidades nativas y ribereñas de la selva del Perú, en los años 1991 a 1997, se indagó los nombres vernaculares de las especies que producen látex rojo, de uso medicinal y comercial.

Una vez conocidos los nombres locales, se ha tratado de conocer el significado de los mismos, con la ayuda de personas que viven en el área y/o con diccionarios de la lengua correspondiente.

MESTIZOS

Las informaciones se obtuvieron por varios medios: entrevista a agricultores y étnicos forestales.

GRUPOS ÉTNICOS

Para el efecto se dialogó por lo menos con un comunero que representa a un grupo étnico, en otros casos se entrevistó a los profesores bilingües de las escuelas, y finalmente se complementó la información con la bibliografía disponible.

En algunos lugares visitados no todos conocen y disponen de las especies que producen el látex comercial. Pocas son las personas que distin-

guen a las especies en estudio como "sangre de grado", además el nombre vernacular que ellos usan. Ha sido necesario, averiguar el nombre local directamente. En las primeras entrevistas, se notó que el uso que se le daba al látex era más o menos similar dentro de las comunidades: principalmente para tratar heridas, entre otros usos; en consecuencia, en las siguientes visitas se les preguntó ¿cuál es el nombre de la planta que produce látex rojo para curar las heridas?

La ubicación de los diferentes grupos étnicos de donde proceden los nombres vernaculares se observa en la Figura N° 1.

RESULTADOS

A. Nombres Usados por Mestizos

1. Sangre de grado: *Croton lechleri* Muell. Arg. (2,11). *C. palanostigma* Klotzsch (16), *Croton draconoides* Muell, Arg. (16), *C. perspiciosus* Croizat, *C. Rimbachii* Croizat, *C. Sampatik* Muell, Arg.
2. Sangre de drago: *Croton lechleri* Muell. Arg (2), *C. palanostigma* Klotzsch (2,16), *C. erythrochilus*. Arg (19).
3. Sangre de dragón: *C. palanostigma* Klotzsch (16), *Croton lechleri* Muell, Arg. (19).
4. Palo de grado: *Croton lechleri* Muell. Arg. (16), (19).
5. Pashña huachana: *C. palanostigma* Klotzsch (2), (20).
6. Señora vara: *C. palanostigma* Klotzsch (2).
7. Shambo quiro o shambu kirru (15): *C. palanostigma* Klotzsch (2). (20).



Figura 1. Ubicación de Grupos Etnicos

8. Uksa vakiro: *C. palanostigma* Klotzsch (16).
9. Topilla (balsa falsa): *C. palanostigma* Klotzsch (2).
10. Atadijo: *C. erythrochilus* Muell. Arg. (16).
11. Chokilla: *C. palanostigma* Klotzsch (19).
12. Pucure: *C. palanostigma* Klotzsch (19).
13. Sampatik: *C. sampatik* Muell. Arg. (19).
14. Huampo o topa roja: *Croton lechleri* Muell. Arg.

B. Nombres Usados por habitantes de diferentes grupos étnicos de la Amazonía.

Familia Lingüística	Grupo Étnico	Nombre aborigen de "sangre de grado"
1. Huitoto	1. Bora 2. Ocaina	1. Tuúvaée E. Dyehpýibe 2. Tigigonteit
2. Pano	3. Amahuaca 4. Cacataibo 5. Cashinahua 6. Sharanahua 7. Shipibo Conibo 8. Yaminahua	3. Masíkamboya (2), Móxoo jimí 4. Xöncärübëpin 5. Ji jimí 6. Iimi iupo 7. Jimi mosho E, Shawan karo 8. Ifi imi
3. Tacana	9. Ese eja	9. Eshápe, Jata akui
4. Cahuapana	10. Chayahuita	10. Umo'i
5. Quechua	11. Ayacucho	11. Yawar gradwatscca
6. Jíbaro	12. Achuar 13. Aguaruna 14. Huambisa	12. Urúchnum, Uruchu numi 13. Ujuchnum, Ujushnum 14. Uruchnum

Familia Lingüística	Grupo Étnico	Nombre aborigen de "sangre de grado"
6. Arahuaaca	15. Asháninka del Pichis	15. Irakiri
	16. Asháninka de Atalaya	16. Quirari
	17. Asháninka del Pajonal	17. Irari
	18. Matsigenka	18. Kosamáti
	19. Nomatsigenka	19. Majati
	20. Piro	20. Ginmunaji
7. Tupi Guaraní	21. Yanesha	21. Ramparampach
	22. Cocamilla	22. Uwura tsú
8. Harakmbet	23. Amarakaeri	23. Widnku
9. Tucano	24. Secoya	24. Stie soquéo
10. Sin clasificación	25. Ticuna	25. Nagii ya ngugügueü

B.1. Significado de Algunos Nombres

El sentido de las palabras fueron en algunos casos obtenidos a través de lugareños, en otros con la ayuda del diccionario (*). Los nombres que no figuran en esta lista, son porque no se han logrado traducir al castellano.

B.1.1. Nombres aborígenes que tienen traducción española:

Cashinahua: Ji jimi E.

E. Ji, árbol, palo, jimi, sangre = Sangre del árbol §

Asháninka: Irakiri

Irari, la sangre de ki, palo = la sangre del palo §²

² Lázaro, Manuel. 1996: significado en castellano de la palabra Irakiri. Puerto Bermúdez. Apatayawaca Nampitsi Asháninka del Pichis (ANAP). (Comunicación Personal).

Amahuaca: Móxoo jimí E.

Móxoo, especie de árbol; jimí, sangre = sangre del árbol. §*

Cacataibo: Xöncärúbëpin E.

Xón, rojo, colorado; cäru, bëpin, resina vegetal = resina roja del árbol §*

Aguaruna: Ujuchnum, Uiuch numi

Huambisa: Uruchnum

Achuar: Urúchnum, Ujuch numi

En los tres últimos casos, Uruch o Ujuch o Ujush significan algodón; num o numi, numin, significa árbol = árbol algodón. Se usan estos nombres porque se dice que la planta de Uruchnum cuando pequeño, se parece mucho a Uruch (algodón), pero como el algodón es arbusto, se distingue del árbol que es num o numi o numin.

B.1.2 Nombres Vernaculares que no figuran en los Diccionarios de las lenguas respectivas

Los nombres que se citan a continuación no se pueden traducir, pero al citar la palabra, los lugareños saben de lo que se trata, el árbol que produce látex que sirve para curar heridas; sin embargo, se interpretaron en los diccionarios de lengua correspondiente como "sangre de grado".

Aguaruna: Ujuchnum, Ujushnum E.

Huambisa: Uruchnum, Urushnum, Urushnumi.

Achuar: Urúchnum, Uruch numi.

Chayahuita: Omo'i, Omon

Nomatsiguenga: Majati

Piro: Ginmunaji

Al parecer las traducciones fueron realizadas para ayudar al mestizo más que para el indígena, porque para el lugareño, las palabras citadas tienen otro significado, el caso ya visto de *Uruchnum* es un ejemplo.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

A. Nombres Usados por Mestizos

Catorce son los nombres comunes que se utilizan para siete especies diferentes: *Croton draconoides* Muell. Arg., *C. palanostigma* Klotzsch, *C. perspeciosus* Croizat, *C. rimbachii* Croizat, *C. sampatik* Muell, Arg., *C. erythrochilus* Muell. Arg., *C. lechleri* Muell Arg.

La especie que más nombres comunes tiene es *Croton palanostigma* Klotzsch; diez del total de catorce nombres registrados, le corresponde: "sangre de grado", "s. drago", "s. de dragón", "pashña huachana", "señora vara", "topilla", "shambo quiro" o "shambu kiro", "uksa vakiru", "chokilla" y "pucure", le siguen en número de apelativos, *Croton lechleri* Muell. Arg., cinco: "sangre de grado", "sangre de drago", "sangre de dragón", "palo de grado", "huampo o topa roja", *C. sampatik* Muell. Arg. con dos: "sangre de grado", "sampatik", *C. erythrochilus* Muell. Arg. con dos: "sangre de grado" y "atadijo", y finalmente *C. draconoides* Muell. Arg. *C. perspeciosus* Croizat y *C. rimbachii* Croizat con uno, siendo la única denominación "sangre de grado".

Se encuentra nombres comunes que son una combinación de palabras quechuas de variedades de la sierra (sur y centro) con amazónicas, como

resultado de la interacción cultural selvática-andina, por ejemplo: “shambo quiro” y “pashña huachana”.

En el primer caso, shambo o shambu es una denominación indígena (quechua amazónico) del achiote³ (Tovar E. 1996), el achiote es colorante rojo. Kilu, en quechua Huanca (Cerrón Palomino 1976:68), quiro, kiru (quechua de otros lados de la serranía peruana) significan diente.

Al traducir shambu quiro literalmente, pierde su sentido. Al escuchar la palabra, un quechua hablante serrano sólo entendería lo referido al diente, mientras que un selvático que conoce el nombre, sabría que se trata de la planta que produce el látex rojo.

En el segundo caso: Pashña huachana, es una combinación de quechua peruano del sur con el centro. Pashña, en quechua del sur significa muchacha, huachaña (watraanay), en quechua Huanca significa: estar por dar a luz (Cerrón-Palomino 1976:190).

Los selváticos pronuncian la forma huachaña, con el sonido de watranay. Se entendería como, muchacha que va a alumbrar. El nombre tal vez ha sido puesto a la planta, en analogía: “el palo (pashña) que va a sangrar (watranay)”.

Topa o huampo caspi (en quechua) son nombres que se atribuyen a *Ochroma pyramidale* (Cavanilles ex Lamarck) Urban, cuyo tronco descortezado es usado como balsa, por su baja densidad. En la selva central, algunos distinguen “topa blanca” y “topa roja” (ambos árboles de baja densidad), para señalar al primero como *Ochroma pyramidale* (Cavanilles ex Lamarck) Urban y al segundo *Croton spp.* (la que produce látex comercial). Otra denominación encontrada es “topilla”, para distinguirlo de la topa verdadera, *Ochroma pyramidale* (Cavanilles ex Lamarck) Urban.

³ Regan J. 1997: Orígen y significado de la palabra Shambu. Lima, Perú. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) (Comunicación Personal).

“Sangre de grado”, es frase compuesta de castellano y latín, expresa “sangre de dragón”. “Sangre de draco”, es un árbol de las Islas Canarias denominado antiguamente como Jardín de las Hespérides (García-Pelayo & Gross 1984: 1184)), de la familia Agavaceae, *Dracaena draco* (L.) L. (Mabberly 1993: 193), apelativo que se ganó la planta, posiblemente por su tamaño y por su aspecto poco bonito (Fotografía N° 1).

Draco en latín, viene de griego “drako”, “monstruo fabuloso: un dragón guardaba el Jardín de las Hespérides (las tres hojas de Atlas), cuyos frutos producían manzanas de oro Hespérides (García-Pelayo & Gross 1984: 372).

En el Perú, «sangre de grado» es el nombre común más usado por los mestizos para la planta y el látex comercial, que proviene de varias especies de Croton (Fotografía N° 2), y aunque “grado” no guarda relación con “sangre”, se entiende de lo que se trata, se acepta y respeta el uso. El empleo del apelativo “sangre de grado”, se ha hecho una costumbre y la costumbre con el tiempo se hace ley. Lo ideal para denominar esas especies de interés medicinal, hubiera sino un nombre latinoamericano indígena, de acuerdo a la procedencia.

B. Nombres Usados por diferentes grupos étnicos de la Amazonía Peruana

Veinticinco son los nombres nativos que se ha recogido, para las especies denominadas comúnmente por hispanohablantes como “sangre de grado”, estos nombres pertenecen al mismo número de grupos étnicos y a diez familias lingüísticas. La totalidad de nombres encontrados, sólo corresponde al 35% del total de 72 grupos étnicos registrados por el Instituto Indigenista Peruano hasta Diciembre de 1994 (Ministerio de Agricultura 1994: Mapa Etnolingüístico Oficial del Perú).

Ninguno de los nombres encontrados para denominar “sangre de grado” son iguales unos a otros, a pesar de que varios grupos pertenecen a la misma familia lingüística, excepto en los Jíbaro. En la familia Jíbaro los



Dracaena draco (L.) L. «Árbol del dragón» («Dragon tree») en Gran Canaria. (Foto: Graf. A.)



Croton Lechleri Muell Arg. Árbol denominado «sangre de grado» por mestizos Comunidad Nativa El Milagro. Pasco, Perú. (Foto: Meza E.)

nombres son parecidos por no decir iguales: Achuar, Uruchmun, Uruchnumi; Aguaruna: Ujuchnum Ujushnum; Huambisa: Uruchnum⁴.

En el alfabeto Huambisa, no existe la letra "j"⁴ (Jakway 1987:12) es posible que tampoco lo tengan los Achuar, y por eso en vez de "j" usado por los Aguaruna, se usa la letra "r".

Otra razón, tal vez la más fuerte, del por qué los nombres son parecidos, es porque hay un gran flujo de visitas entre ellos (son parientes), a pesar de que su distribución para los mestizos ocurre en dos países: Perú y Ecuador. Para ellos todo ha sido un solo territorio, hasta antes del problema limítrofe, cuando se dividieron estas familias físicamente. Para los de lengua Jíbaro, la superficie de tierras que ocupan no ha sido límite para el intercambio permanente. Hay casos excepcionales, para mostrar el tipo de relación que existía entre ellos. Según una especialista del Instituto Lingüístico de Verano que nos pidió quedar en el anonimato, en las riberas del Río Santiago, donde se asientan los Huambisa, está la Comunidad Nativa Guabal, en esta organización hay más Aguaruna que Huambisa.

Ciertos nombres son semejantes, como sucede en los apelativos usados por los Asháninka: los del Pichis, dicen Irakiri, de Atalaya, Quirari y de Pajonal, Irari.

Algunas palabras compuestas se pueden separar y conocer su significado. Irari = su sangre; ki=palo, en el contexto es "sangre del palo", en otros casos, la palabra es indivisible. Uruchnum no se puede traducir, pero en el diccionario de la lengua correspondiente aparece como "sangre de grado", y creo que es por tratar de señalar lo que es. Según los resultados en ninguna lengua indígena, se conocen las especies como "sangre de grado", sino como "la sangre del palo o árbol" pero si se trata de separar en sílabas sería:

⁴ Regan J. 1997: Similitud de nombres indígenas para «sangre de grado». Lima. Perú. CAAAP. (Comunicación Personal).

urch=algodón y num no tiene significado, entonces pierde su sentido, por eso en el diccionario figura como “sangre de grado”.

Yawar gradwatscca, es una traducción literal de “sangre de grado” al quechua ayacuchano. No es un apelativo original, porque en la serranía de Ayacucho no desarrollan las especies motivo de esta investigación.

La diversidad de nombres existentes, nos hace pensar que los aborígenes a diferencia de los mestizos sí distinguen bien sus plantas con sus nombres comunes y quizás mucho mejor que los mestizos.

En términos generales, la mayor diversidad de nombres se encuentran en la zona de selva, 24 del total de 25 apelativos hallados, provienen de aborígenes selváticos, porque en zona tropical húmeda se desarrolla la planta, y su uso es muy conocido y variado dentro de su medio, más que en la sierra y en las ciudades.

CONCLUSIONES

Nombres Usados por Mestizos

1. Los resultados del trabajo nos muestran claramente que la variabilidad de nombres, de los usos, concentración genética (biodiversidad) de “sangre de grado” se encuentran en la selva y provienen de los aborígenes.
2. Catorce son los nombres comunes que se utilizan para siete especies diferentes: *Croton dracanoides* Muell. Arg. *C. palanostigma* Klotzsch, *C. perspeciosus* Croizat, *C. rimbachii* Croizat, *C. Sampatik* Muell Arg., *C. Erythrochilus* Muell. Arg., *Croton lechleri* Muell. Arg.
3. La especie que más nombres comunes tiene es *Croton palanostigma* Klotzsch diez del total de catorce denominaciones, le sigue en número de apelativos *Croton lechlery* Muell Arg., cinco apelativos: C.

Sampatik Muell Arg. dos, *C. erythrochilus* Muell. Arg. dos, *Croton draconoides* Muell, Arg., *C. perspeciosus* Croizat y *C. rimbachii* Croizat con un nombre vulgar.

4. Se encontraron nombres comunes que son una combinación de dialectos quechuas peruanos de la sierra (sur y centro) con el amazónico, como resultado de la interacción cultural selvática - andina.
5. “Sangre de grado” es un nombre usado para plantas de dos géneros diferentes de la familia Euphorbiaceae; *Jatropha macrantha* Muell. Arg., y *Croton spp.*
6. El nombre común más utilizado por mestizos para las especies de *Croton* que producen látex rojo es “sangre de grado”, a pesar de no ser de origen latinoamericano, se acepta y respeta por su empleo secular.

Nombres Usados por Aborígenes

7. Si setentidos son los grupos étnicos en el Perú, los 25 nombres hallados como resultado de este trabajo, representaría el 35% del total. Se estima que deben existir por lo menos 47 nombres que faltan conocer.
8. Ninguno de los nombres encontrados para denominar a “sangre de grado” son iguales en dos idiomas, a pesar que varios grupos pertenecen a la misma familia lingüística, excepto en los Jíbaro. Ciertos nombres son semejantes, como sucede en los apelativos usados por los Asháninka.
9. Los significados de los patronímicos en ninguno de los casos que se ha logrado traducir, significa “sangre de grado”, más bien “sangre del árbol” o “sangre del palo” o “algodón arbóreo”.

10. Se encontró mayor número (veinticuatro) de apelativos vernaculares en los aborígenes amazónicos, en comparación a catorce registrados para los mestizos.

RECOMENDACIONES

Estudiar bien y reconocer el conocimiento ancestral de los nativos selvícolas. En el Perú, ya es conocida la usurpación de conocimiento de una planta medicinal muy famosa por parte de un mestizo y también hay personas extranjeras que se proclaman descubridores de plantas medicinales conocidas y usadas por los aborígenes desde tiempo inmemorial.

AGRADECIMIENTO

Nuestro especial agradecimiento a cada uno de los Jefes de las diferentes Comunidades Nativas visitadas, a los buenos dirigentes de las federaciones que las representan. Al Dr. José Gómez, Director de la Unidad de Post Grado, y a la Doctora Emma Cerrate, de la Facultad de Ciencias Biológicas. Univeresidad Nacional Mayor de San Marcos. Al Ingeniero Daniel Balarezo, del Instituto Superior Bilingüe de Yarinacocha, Pucallpa, Perú, por su apoyo incondicional. Al señor Mateo Imaray, Coordinador General de la Oficina Regional de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP).

BIBLIOGRAFÍA

CORBERA, A. (COMPILADOR)

1983 *Educación y Lingüística en la Amazonía Peruana*, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Lima, Perú, pp149.

DUCKE J. & VASQUEZ R.

1994 **Amazonía Ethnobotanical Dictionary**. CRC. Press. USA. pp. 215.

FAST GERHAR ET AL (RECOPILADORES)

1996 **Diccionario Achuar Shiwari - Castellano**. Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano. Serie Lingüística Peruana N° 36. Yarinacocha. Perú Pp. 517.

GARCÍA-PELAYO & GROSS

1984 **Pequeño Larousse Ilustrado**. Ediciones Larousse. Buenos Aires. Argentina. Pp. 1663.

HART, HELEN (RECOPILADORA)

1988 **Diccionario Chayahuita- Castellano**. Canponanque Nisha Nonacaso. Ministerio de Educación. Instituto Lingüístico de Verano. Serie Lingüística Peruana N° 29. Yarinacocha. Perú. Pp. 495.

HILL, A.

1965 **Botánica Económica**. Ediciones Omega S.A. Barcelona. España, Pp 616.

HYDE, A.

1980 **Diccionario Amahuaca** (Edición Preliminar). Ministerio de Educación. Instituto Lingüístico de Verano. Serie Lingüística Peruana N° 7. Yarinacocha. Perú. Pp. 154.

JAKWAY, MARTHA (RECOPILADORA)

1987 **Vocabulario Huambisa**. Ministerio de Educación. Instituto Lingüístico de Verano. Serie Lingüística Peruana N° 24. Yarinacocha. Perú Pp. 226.

LACAZE, D. & ALEXAIDES, M.

1995 **Salud para Todos. Plantas medicinales y salud indígena en la Cuenca del río Madre de Dios**. Perú. Federación Nativa del Río Madre de

Dios y Afluentes. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas". Cuzco. Perú. Pp. 287.

MABBERLEY, D. J.

1993 **The Plant Book. A portable dictionary of the higher plants.** Cambridge University Press. Great Britain. Pp. 707.

MEJÍA, K. & RENGIFO, E.

1995 **Plantas medicinales de Uso popular en la Amazonía Peruana.** Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI). Gobierno Regional de Loreto (GRL). Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP). Lima. Perú. Pp. 249.

MINISTERIO DE AGRICULTURA

1994 **Mapa Etnolingüístico Oficial del Perú.** Instituto Indigenista Peruano & Naciones Unidas.

MONTAG, SUSAN (COMPILADORA)

1981 **Diccionario Cashinahua.** Tomo I. Ministerio de Educación. Instituto Lingüístico de Verano. Serie Lingüística Peruana N° 9. Yarinacocha. Perú. Pp. 296.

NIES JOYCE (RECOPIADORA)

1986 **Diccionario Piro.** Ministerio de Educación. Instituto Lingüístico de Verano. Serie Lingüística Peruana N° 22. Yarinacocha. Perú. Pp. 592.

RUTTER, R.

1990 **Catálogo de Plantas Útiles de la Amazonía Peruana.** Ministerio de Educación. Instituto Lingüístico de Verano. Lima. Perú. Pp. 349.

SHAVER, HAROLD

1996 **Diccionario Nomatsiguenga - Castellano, Castellano - Nomatsiguenga.** Ministerio de Educación. Instituto Lingüístico de Verano. Serie Lingüística Peruana N° 41. Yarinacocha. Perú. Pp. 327.

SHELL, OLIVE (RECOPILADOR)

1987 **Vocabulario Cashibo - Cacataibo**. Ministerio de Educación. Instituto Lingüístico de Verano. Serie Lingüística Peruana N° 23. Yarinacocha. Perú. Pp. 105.

OLOR, CALOR, DOLOR NOCIÓN DE SALUD Y DE ENFERMEDAD ENTRE LOS MIRAÑA DEL CAQUETÁ

Dimitri Karadimas

Entre intercambio y culpabilidad, la actuación Miraña frente al infortunio y a la enfermedad sale de las interpretaciones clásicas de un chamanismo amazense para entrar en una esfera antropocentrada del universo. Esta presentación etnográfica de nociones propias a una etnia poco conocida se basa sobre un análisis de dos mitos “terapéuticos” enunciados durante los tratamientos individuales y colectivos. La expresión particular dada por los Miraña a estos estados de desorden pasa por categorías de “olores” y “calores” que toman su dominio fuera del dominio humano.

Between exchange and blame: the behavior of the Miraña in the face of misfortune and sickness departs from the classical interpretations of Amazonian shamanism to enter into an anthropocentric sphere of the universe. This ethnographic presentation of the ideas of a little known ethnic group is based on an analysis of two “therapeutic” myths narrated during individual and collective treatments. The special expression given by the Miraña to these states of disorder pass through categories of “odors” and “heat” whose domain is outside the human domain.

Andando con los Miraña del medio Caquetá colombiano durante varios meses en los años 1992 y 1993¹, tuve la oportunidad de empezar con este grupo unos intercambios de ideas sobre el arte de mambear coca y de lambar el 'ambil' (una pasta de tabaco conocida como 'ampiri' en la selva peruana) y las significaciones que dan a esta práctica. Preocupado por entender la importancia reconocida a estas sustancias, me dí rápidamente cuenta del entorno eminentemente 'sagrado' - según sus palabras- del acto de ingerirlas. Las primeras interpretaciones giraban, y siguen girando, alrededor de una representación altamente deificada de la relación de los humanos con unas entidades que yo llamaría, hasta cierto grado, del entorno². 'Ambil' y coca o, para alargar las prácticas involucradas en este estudio, *báñ'é é íb'í'é*; la 'mata de tabaco' y la 'mata de coca' son los principales elementos del intercambio que ocurre entre los seres del entorno y los seres humanos, y entre estos últimos.

Esta relación ha sido subrayada por casi todos los investigadores que han trabajado en la región con grupos que utilizan estas plantas³. Uno de los tópicos sería entonces de entender el aporte idiosincrático de cada etnia a estas prácticas para poder, a un nivel regional, comparar una utilización aparentemente idéntica de estas sustancias. Esta temática sería de otro trabajo, pero la elaboración de este artículo se debe entender en esa óptica.

La parte reconocida como sacralizada de las prácticas en la preparación e ingestión no excluye, por parte de los Miraña, un fuerte énfasis sobre

¹ Las investigaciones han sido financiadas por una parte por el U.R.A 1026 « Ethnolinguistique amérindienne » del C.N.R.S. y por una beca del « Programme Lavosisier » Del 'Ministère des Affaires Etrangères' del Gobierno Francés. Agradezco al Centro Colombiano de Estudios en Lenguas Aborígenes en Bogotá por su apoyo local.

² Se debe entender aquí no solamente los seres de la naturaleza, sino también los « dueños » y otros seres imaginarios que hacen parte según los Miraña del « entorno ». Con el término « entorno » quiero expresar este conjunto de condiciones naturales y culturales capaz de tener una acción sobre los organismos vivientes y las actividades humanas.

³ F. URBINA, J.A. ETCHEVERRI para los Huitoto. M. GUYOT, C. LA ROTTA, D. KARADIMAS para los Bora Miraña, L. Landaburu & R. Pineda para los Andoque, S. y C. Hugh Jones para los Barasana de Vaupés P.Y. JACOPIN E. REICHEL M.C. VAN DER HAMME para los Yukuna y otros.

el estado de salud de cada uno. Al contrario, investigando sobre mitos enunciados durante tales prácticas, apareció la estrecha relación de la persona con la manera de sembrar, preparar, e ingerir estos productos cultivados. El propósito de este artículo es entonces de presentar la singularidad que el pensamiento Miraña establece entre el estado de salud de cada cual y los productos cultivados. Más aún, los Miraña creen que, por una parte, el estado de salud de cada uno es el resultado de su propio cultivo en la chacra. Por otra parte, pretenden ser víctimas de varios «calores» mandados por los seres de la selva, así como de maldades procedentes de grupos vecinos. Para entender estas afirmaciones me propongo presentar rápidamente el grupo estudiado; llegar a la noción de enfermedad y de salud, y hacer una descripción de los agentes responsables de la destabilización de ésta última.

El estado de salud según los Miraña, es un enfrentamiento entre varias «fuerzas» que tratan de acaparar a la persona o a su alma por un acto de devoración. Acto que representa una restitución de un abuso de los humanos: sea entre sí, sea en contra de los animales (categoría de animales llamada *ía:mé*) o en contra de entidades.⁴ Como se ve, los Miraña no escapan al presente en el noroeste amazónico.

LOS MIRAÑA

Ubicados en las riberas del río Caquetá en el departamento colombiano del Amazonas, entre La Pedrera y Araracuara, los Miraña están repartidos principalmente en tres poblamientos subiendo el río; «María Manteca», «Puerto Remanso del Tigre» y «San Francisco». Su población actual oscila entre cuatrocientos y quinientos individuos, dentro de los cuales una

⁴ Entiendo por «entidad»: seres imaginarios responsables de diferentes dominios en la literatura como «dueños» o «dioses». Prefiero guardar un termino general para expresar la relación entre el tangible y el intangible.

gran mayoría son bilingüe Miraña-Español. Los mayores de setenta años conocen solamente una palabras de castellano, y los más jóvenes solamente unas palabras de Miraña. La lengua Miraña no está clasificada. El Bora y el Muinane pertenecen a la misma familia que el Miraña, los tres idiomas aparecen más bien como variantes dialectales de una sola lengua que como tres lenguas diferentes⁵. Los Miraña del bajo Caquetá no hacen una nítida distinción entre los Bora y ellos mismos ya que la auto denominación *píné múína* 'gente del centro' (del mundo), incluye a varios grupos de filiación. Los Bora son más vinculados, según los Miraña, a grupos que venían del alto Cahuinarí frente a los que pertenecen al bajo Cahuinarí y Caquetá, que se reconocen como Miraña. La variación de denominación viene de que los últimos fueron llamados así por los Brasileños, y los primeros por sus vecinos Hitoto, que los designaban bajo la denominación de 'bora'. Las variaciones de pronunciación dentro de estos grupos es notable, aunque hay una total intercomprensión entre ellos. La pertenencia más larga en la cual se reconocen los interesados es el grupo de filiación, más allá de esta clasificación se usa actualmente los términos de Bora y Miraña. Esta distinción es más una repartición entre grupos del alto Cahuinarí y los del Bajo Cahuinarí-Caqueta. Existe bajo las categorías de *níhké muínáné*⁶ 'gente de la punta'; y *déhúko muínáné* 'gente de la cepa', entendiendo que el Cahuinarí es el resultado de la caída del árbol cósmico, razón por la cual se habla aquí de 'cepa' y de 'punta'. Los Bora serían entonces más los grupos de la 'punta'; mientras que los Miraña los de la 'cepa'. Los Bora caracterizan también a los Miraña como *áméhut muínáné*, 'gente del levante', esta localización está en adecuación con la desembocadura de un río aquí el Cahuinari-, que sitúa a los Bora río arriba.

⁵ El Muiname queda más alejado del Bora o del Miraña, que fueron hasta hace poco confundidos bajo una sola denominación.

⁶ El término de *múínáné*: 'humanos', 'gente', debe ser a la base de la formación del etnónimo «Muinane». Pre Suss, 1921 p. 733, anota que *Muinane* significa en Huitoto, los grupos viviendo río abajo. No se puede decir si existe una correspondencia semántica entre los dos términos en las dos lenguas.

Esta separación es más una vinculación de los grupos con sus 'lugares de nacimientos', que designa a todos una porción de territorio donde se realizó su emergencia mítica. Es según esta repartición que se designa tal grupo como de éste o de otro lugar. Casi todos los grupos son pensados como 'viniendo' del Cahuinarí. El Caquetá conoció sus grupos Miraña pero, según los interesados, éstos desaparecieron hace ya mucho tiempo, puesto que el territorio que ellos mismos reconocían se extendía hasta los raudales de Córdoba, también conocidos por los viajeros del siglo pasado como los raudales de 'Ciupati'⁷ Hoy en día, los vecinos más inmediatos son los Yukuma, que se instalaron en la ribera izquierda del Caquetá río abajo de dicho raudal. También queda una maloca Yukuna en la localidad de «Santa Isabel» frente a la localidad de «San Francisco», orilla izquierda bajando el río. Dichas malocas están vinculadas por trochas al Miriti, que es el territorio de los Yukuna, donde huyeron parte de los Miraña durante la época del caucho. Los habitantes Miraña actuales del Caquetá son los descendientes de los que fueron recibidos por los Yukuna en esta época. Desde entonces, estos dos grupos tienen relaciones muy estrechas incluyendo invitaciones rituales y alianzas interétnicas.

Los otros vecinos, que también son vecinos 'tradicionales' de los Miraña son los Andoque, Huitoto, los Muinane, que comparten con los interesados una mitología y un aparato ritual similar. Los Miraña son conscientes de estas similitudes, y las expresan a través de la categoría *ni:m'é muíná* 'gente de umari', que traducen por 'gente de Dios' involucrando los siguientes grupos: Andoque, Bora, Huitoto, Muinane, Ocaina, Nonuya, Resigaró y a la *àrómu hé* 'gente de guama', grupo establecido cerca de la región del Alto Pure y con el cual hubo solamente unos contactos en los años setenta⁸ pero que es conocido por los Miraña como enemigos 'desde

⁷ Este nombre quedó al cerro que se ve más abajo de estos raudales que es uno de los afloramientos más alejado geográficamente de la formación rocosa del escudo guyanense.

⁸ Este contacto, donde hubo un enfrentamiento que causó varios muertos, fue relatado por G. CAYCEDO en «Perdido en el Amazonas». La expedición del Ejército colombiano fue acompañada por unos Miraña.

siempre'. Esta categoría de *ní:mu'é muína* 'gente de umari' se opone a la de *lámé muíná* 'gente de animales', que incluye a los Yukuna, Tanimuka, Matapi, Letuama, Makuna, Maku y otros de la parte norte del territorio. La partición entre estas dos categorías se hace, según los Miraña, por la manera de hacer curaciones: los que pertenecen a la primera categoría son los que dedican la coca o el tabaco a un 'espíritu' (un ser poseído por cada persona en su cuerpo), quien les ayuda a hacer la curación, mientras que la segunda categoría no se refiere a ningún 'espíritu', sino que curan sin éste, o se refiere a espíritus de animales. Esta última categoría de espíritus es, como los vamos a ver más abajo, unas de las causas de enfermedad según los Miraña.

El lugar de investigación, llamado «Puerto Remanso del Tigre», queda a dos horas a remo arriba de la desembocadura del Cahuinari, afluente de la ribera derecha del Caquetá. En este sitio se encuentran principalmente representantes de dos grupos de descendencia: la gente de Achioté *nébámú hé*, y la gente da Anaconda *bòámú hè*. La maloca presente en este sitio pertenece a la Gente de Anaconda. El segundo grupo presente no tiene maloca, pero vive alrededor de la primera. Cada miembro de esta «gente», que son grupos de unificación (en este caso no localizados) se piensa como vinculado a una maloca, que es también signo de independencia económica y un centro ceremonial.

UN INTERLOCUTOR PRIVILEGIADO

Mi informante principal, *nè bá qwáhkíó* esto es una manera «Bora» de pronunciar. Flor de Achioté, es el mayor del grupo de los Achiotés, aunque no el mayor de sus hermanos, ya que la madre tuvo un hijo de una alianza anterior. La historia de vida de esta persona, casi se puede decir «personaje» adentro de los Miraña, es tumultuosa y rica de enseñanzas para la comprensión de la historia reciente de este grupo. Cuando sus padres salieron del Miriti, trataron de reinstalarse en el bajo Cahuinari donde él nació en 1946. Fue dejado a su abuelo materno a la edad de diez años para



*Una fuente de información inagotable:
Flor de Achiote (Né'bà Gwáhkò).*

recibir una enseñanza chamanística *màmáyŕe djúŕábrá* hasta la edad de dieciocho años cuando empezó a perder la vista. Al mismo tiempo murió el abuelo sin poder terminar, según relata, la enseñanza chamanística. La muerte de su abuelo fue interpretada como el resultado de una 'maldad' venida de un *ísúkóbé* 'brujo', la misma que afectó también su vista. Según su relato, empezó desde ese momento una vida de errante, que lo llevó hasta el internado de La Pedrera, para ser catequista. Regresó más tarde donde su madre que se había instalado con sus otros hijos a Puerto Remanso del Tigre, conocido antes como Puerto Miraña⁹. Fue allí donde se quedó como cantante (unos de los papeles rituales de los Miraña), ya que no podía hacer curaciones. Trabajó en los años setenta con la antropóloga francesa Mirelle Guyot, luego con el misionero de los «New Tribes Mission» Wayne Smith, con el cual sigue trabajando, y al final de los años ochenta con la lingüista R.A Escobar Pinzón, donde lo conocí.

Su narración de la tradición Miraña queda muy marcada por connotaciones bíblicas, más que todo en las traducciones de algunos conceptos. Por otra parte, él es una de las fuentes de información más segura ya que no utiliza los mitos con fines terapéuticos, que es la función más marcada de estas narraciones. Los otros terapeutas no podrían contar estos mitos a otros investigadores porque los Miraña piensan que la potencia curativa está en el mito. Contar un mito, es curar. Del mismo modo, los que curan o cuentan, siempre están en una relación de intercambio de coca y tabaco que es la contraparte de la curación o de la narración. Los mitos Miraña transcritos en la literatura, principalmente los recogidos por M. Guyot, lo fueron con este mismo informante. La etnobotánica Constansa La Rotta presenta igualmente unos mitos que les fueron contados por informantes de la comunidad de San Francisco, pero ninguno de estos mitos figuran con la traducción de los nombres de las entidades involucradas. Los nombres de los agentes eficientes, las entidades, quedan en una relación oculta

⁹ No se sabe si se trata del mismo «Porto Miranha» que está señalado por Spix & Martius en 1820 sobre el Japurá.

al lector. Esta situación puede ser el resultado de una falta de voluntad de traducción de parte del autor, pero más bien es una manera para el narrador de preservar su relación con la entidad involucrada.

La principal dificultad en las investigaciones con los Miraña es ésta. Los mitos son actos que necesitan contraparte de coca y tabaco para que la entidad llamada se nutra de estos 'alimentos'. Como los investigadores no tiene cultivo propio de coca o de tabaco, quedan afuera del intercambio.

Mi informante a pesar de tener la información de chamán y conocer los mitos, no está en la situación de un curandero. No tuvo la oportunidad, según él, de terminar su formación hasta llegar a curar. No está, entonces, bajo el peligro de perder el apoyo de sus entidades protectoras. El mito relacionado al tratamiento de un paciente mordido por una culebra, por ejemplo, aunque conocido, no me fue contado por el hecho que si se hacia fuera de una curación, podría llamar la atención del espíritu encargado *í:níme ná: ßéne* 'espíritu de culebras', y llevaría a un encuentro, los días siguientes o más tarde, con unas de estas serpientes. El encuentro podría ser con él mismo, con la persona que escuchó, o con algunos de los familiares de estos dos.

La contraparte mía, aunque no podía proceder obviamente de un cocal personal, ha sido coca y tabaco sembrados por otros. La manera de llegar a ésto fue colocarme en la posición de ayudante joven que participa en la colecta de las hojas en el cocal para tostarlas. Esta posición, es también la de los jóvenes que están en proceso de aprendizaje chamánico, aunque este proceso está 'pagado' en coca y tabaco por el propio padre del joven, puesto que el aprendizaje empieza lo más temprano que se puede (alrededor de los diez años). La contraparte de esta 'ayuda', consiste en recibir una parte de la producción diaria de la coca en polvo. Dicha parte me permitía participar en las reuniones nocturnas donde se contaban las narraciones, como también me permitía que me contaran unos de estos mitos, para poder trabajar de día con mi informante.

ESTADO DE SALUD Y NOCIÓN DE ENFERMEDAD¹⁰

No todos los mitos están relatados para restablecer un estado que se podría entender como 'salud' para nosotros, pero sí llevan un aspecto terapéutico. El concepto mismo de salud depende de un estado más general de la persona que, al mismo tiempo, está vinculado al resto de su familia que puede influir sobre él. El estado de integridad personal está vinculado a una esencia más amplia involucrando a todos los 'parientes'. Esta categoría presupone que una misma esencia está compartida por todos los miembros de un *í:éte*, noción que se podría llamar, en términos antropológicos, la consanguinidad. Pero, además de los humanos, este término involucra unas especies vegetales y animales que hacen también parte del *í:éte* de uno. A nivel estrictamente humano, los que se pueden nombrar haciendo parte del *í:éte* de uno son los parientes de ascendencia y descendencia, excluyendo la relación de afinidad. A estas personas se añaden especies vegetales y animales, que están en esta misma relación de consanguinidad con el *hé* de cada uno. Este término designa esta parte del *í:éte* estrictamente agnática que define la posición social de cada uno según su orden de nacimiento. El *hé* es entonces el grupo de unificación patrilinear, mientras que el *í:éte* lleva el aspecto de consanguinidad. Los Miraña traducen la primera noción por «gente de», que distinguen del término *muínà* refiriéndose más a la noción de ser humano pero que recibe la misma traducción de «gente de», puesto que el castellano local no distingue terminológicamente las dos nociones. El segundo término, *í:éte* está traducido por «familia» o «parentesco». Para no entrar en cuestiones de parentesco por no ser el tema de este artículo, señalaremos solamente que esta última noción presupone una consustancialidad entre los que se reconocen como haciendo parte de un mismo *í:éte*. Es esta consustancialidad que vincula una persona a otras, y que puede hacer influir el estado de salud de cada uno de ellos según el estado de los otros.

¹⁰ Muchos conceptos presentados en este trabajo se pueden encontrar también en el trabajo de C. LaRotta, s.f. Las clasificaciones botánicas de las plantas citadas han sido de este trabajo.

La noción de salud personal es entonces una cuestión supra individual pero no extendida a toda la sociedad. Las manifestaciones de estas creencias se encuentran principalmente cuando el curandero, después de un enfermedad, restablece la integridad de un paciente, las prohibiciones alimenticias propias a cada tratamiento son muchas veces extendidas a los miembros del *í:été* del paciente. Puesto que los involucrados pueden ser numerosos, y que los Miraña piensan estar siempre bajo peligros chamánicos, no quedan muchos, en su sitio, que escapen a alguna restricción.

CALORES Y SERES PROTECTORES DE LOS ANIMALES

Los procesos fisiológicos de la enfermedad son, según los Miraña, 'calores' *kúhúgwá* que aniquilan la 'fuerza' de la sangre *tú'ú*, por 'quemaduras'. La enfermedad es el poder destructor contenido en los 'calores' mandados por varias entidades (ver más abajo) que 'queman' la sangre de las personas. Se piensa que las quemaduras destruyen el principio vital contenido en la sangre. El estado del cuerpo sano no está pensado como 'frío', sino al contrario como un mantenimiento de su nivel isotérmico. Cualquier acto o pensamiento que conlleva a una excitación está entendido como atrayendo las entidades dañinas que toman posesión de estos lugares corporales 'calientes'. Antes de un ritual o de un trabajo colectivo, el trabajo del chamán es de *tsikóbará'i* 'enfriar' las entidades alimentándolas de coca y tabaco. Esta nutrición, que es también para los Miraña un acto de reconocimiento de las entidades involucradas, tiene como finalidad hacerlas participar en el acto colectivo. La producción de 'calores', el tumulto de un ritual, la efervescencia al momento de abrir una chacra, los intercambios de palabras en el mambiadero de coca, serán desviadas de la producción de calores en el cuerpo para tener su expresión en el acto que se realiza. El éxito de estas actividades no es tanto el logro de haberlas cumplidas, sin que se cumpliera sin 'calor'. Los usos de ciertas plantas, principalmente *Pteridophytas*, son para curaciones individuales como para tratamientos colectivos, rituales y 'mingas'. Estas plantas, que se preparan en infusión para tratamiento individual, se emplean también como repulsivos en las reunio-

nes colectivas. Se recogen en cantidades y, antes de la llegada de los bailadores viniendo con cacería, se azota con ellas el lugar donde se va a realizar el ritual. Al entrar en esta área, se va a cambiar el olor del ambiente, y así tantos los participantes como las entidades que se reunieron por la excitación de los humanos, se calmarán. Muchas veces esta fase toma la forma de un paso inaugural del ritual, que se realiza bailando. Algunas entidades estrictamente dañinas se verán en la obligación de huir, ya que se dice que no pueden soportar el olor de estas plantas. El olor *pàkúkú*, es el medio por el cual las enfermedades se propagan. Algunos de los animales tiene un 'olor' propio, asociado a un poder destructor¹¹. Los invitados a un ritual, que tiene la obligación de traer cacería, se ven muchas veces acusados de llevar enfermedades por no haber 'curado' su cacería antes de dejarla entrar en la maloca. Estos olores, materializados por el almizcle -que lleva el mismo nombre de *pàkúkú* 'olor'- son responsables, según los Miraña de estados de debilidad profunda, de náuseas y, sobre todo, de dolores de cabeza. Se puede encontrar estos olores en el monte cuando por ejemplo uno ha matado algún animal que lleva estas glándulas. El chamuscar un animal de pelo, más que todo los micos, está concebido como liberando y al mismo tiempo aniquilando estos olores. La consecuencia directa de esta creencia es la bipartición del universo de las presas del monte. Existen animales con *pàkúkú* y animales que no tienen esta substancia. Los animales que llevan esta substancia son considerados como peligrosos, transmitiendo enfermedades, y dispuestos a vengarse de la punzada efectuada por los cazadores. El peligro afecta principalmente a los niños del cazador, y a los que comen la carne del animal. Los *làme násséné* 'espíritus de los animales' persiguen entonces la descendencia de los humanos para llevarla abajo de la tierra, donde tiene sus malocas, y transformarla en sus crías para compensar la pérdida.

¹¹ Así el caso Yagua; según J.P. Chaumeil (1985, p.219): «L'odeur forte que dégage un animal para exemple en fera un «faiseur de maladie»».



Llegada de un vector de enfermedad: un animal con 'olor'

La segunda clase de animales, los que no tienen 'olores' es decir los que no tienen almizcle, son principalmente las aves y algunos roedores que viven cerca de la habitación o en la chacra. Estos animales pueden ser consumidos sin gran peligro, porque no traen peligros por sí mismos. La dicotomía en el reino animal - excluyendo a los peces - va sin embargo más allá de esta presencia o ausencia de *pakúktí*. La primera categoría está pensada como una independencia propia frente a los humanos y, además, está en casi relación de enemistad completa con ellos. La segunda categoría está pensada como compuesta de seres creados por especies vegetales cultivadas por el creador. Estas especies son las mismas que las cultivadas en las chacras de los humanos, a diferencia que son de esencia divina. Es decir que lo que se consume en este caso son plantas del jardín del creador que se presentan a los humanos bajo forma animal. La entidad responsable de esta clase de animales es el creador mismo. Eso no quiere decir que el peligro esté completamente ausente cuando se consumen estos animales. Los Miraña dicen que el creador puede castigarlos mandándoles unos representantes de estas especies no hechos -con plantas con la parte comestible de estas plantas- sino con barro. La ingestión de estos animales es también causa de

enfermedades, aunque no esté marcada terminológicamente, y no corresponda a una categoría nítida de enfermedad. Los efectos sobre la persona son: aliento nauseabundo, náuseas y dolores de estómago. Este castigo no lleva hasta la muerte, puesto que la muerte es un acto de devoración.

Son entonces los ‘olores’ que producen los ‘calores’ causa de dolores. La manera de luchar contra estos ‘calores’ es tratar de ‘enfriarlos’. Para lograrlo se utiliza unas plantas, no cultivadas en la mayoría, a las cuales se le atribuye propiedades enfriadoras. La más usada es un helecho nombrado *támidje*. *Adiantum tomentosum*. Se puede tomar el ejemplo de esta planta para mostrar como los Miraña piensan el uso de estas plantas enfriadoras. Cuando un *djúßábe* ‘curador’ decide curar con esta planta para alejar calores o calmarlos, tiene que ‘mambiar coca’ dedicándola a *me píßéne* ‘nuestro Creador’, para que este ser primordial pueda influir sobre *mé tsí kòbára támidje kò ítsúbà* ‘la garza de barra de *Adiantum tomentosum* de nuestro enfriamiento’, quien es la entidad encargada de esta planta. Esta garza va, a su turno, a mandar a los *ú ónémú*, unos seres protectores del monte (pensados como guerreros al servicio de una entidad de un nivel jerárquico más alto, traducido por ‘curupira’ según mi informante) que van a pelear contra los *íamé ú ónémú*, los *ú ónémú* de los animales que están causando los dolores en el cuerpo del paciente, aunque no están presentes en su cuerpo. Del éxito de esta pelea depende el éxito de la curación. Estos seres están presentes cuando se mata a un animal, recogen la sangre caída sobre unas hojas para reconstruir el animal muerto (el término está formado por el sustantivo *ú’ó*: ‘hoja caída’, *né*: sufijo de agente y *mú*: sufijo plural, se podría traducir por algo como los ‘hojeros’, ‘los de las hojas caídas’). Recogen las hojas con sangre y las envuelven en una hoja de platanillo¹² llamada *íamé áykéßé íhikó* ‘platanillo de reviviscencia de los animales’. Los Miraña piensan después que estos seres soplan tabaco para que se reconstituya la carne del animal, soplan otra vez y se anima, luego lo sacan de la envoltura, so-

¹² *Phenakospermum guianensis*.

plan por última vez con humo para que tenga pelos. En este momento, dicen los Miraña, los humanos están comiendo la carne del animal mientras los *ú'ónémú* lo están reconstruyendo. Por esta razón se debe siempre dejar la sangre del animal en el monte. Otros cazadores dicen que hay que dejar la cabeza y las entrañas de la presa para los *ú'ónémú*. Los cazadores que no respetan esta prescripción, principalmente por acto de venganza en contra de los animales que mandan enfermedades, se enfrentan a la ira de estos seres protectores.

Los Miraña no colocan todas estas entidades en un mismo nivel jerárquico, los *ú'ónémú* no son interlocutores directos, no se puede negociar directamente con ellos, puesto que viven bajo la responsabilidad de una garza que puede ser entendida como el *áyśéhúbé*¹³ de ellos: su 'capitán'. Existen tantos *ú'ónémú* diferentes como garzas encargas. Varios elementos como árboles, plantas lugares... tiene garzas; existen entonces tantos *ú'ónémú* equivalentes. Estos árboles, plantas y lugares están pensados como *íñúhíne*, cada uno es un 'mundo' o una 'tierra'; espiritual. Este concepto de 'mundo' no significa para los Miraña que estén hechos a la imagen de esta tierra: teniendo cielo, monte y ríos - ya éstos son otros mundos para sí mismo - sino más bien como integrando unos seres organizados según el modelo de la sociedad de los humanos.

PLANTAS Y DUEÑOS DE LA CURACIÓN

La correspondencia exacta es más bien que las plantas de curaciones son como tantas malocas para los 'dueños' que son responsables de éstas. Cada planta curativa tiene así, presupuestamente, una pareja de dueños: masculino y femenino, a veces una pareja de hermanos, quienes, de acuer-

¹³ Más bien, la garza toma en la mitología y en las curaciones, el papel del hijo mayor, dejando al «umari» la posición de «capitán». Los personajes, hijo y padre, llevan responsabilidades complementarias. El hijo mayor con relación al exterior, y el padre siendo responsable de la maloca.

do con el modelo de los dueños de una maloca, defienden el uso de las plantas, se les debe ofrecer coca, tabaco y caldo de almidón de yuca. Se debe ofrecer estos productos a los dueños de malocas cuando se les visita para pedirles una ayuda de trabajo o, como en las primeras décadas del siglo, una ayuda en conflictos entre malocas. Esta relación está pensada como una relación de subordinación. Ocurre muchas veces que se conoce solamente a la entidad masculina o a la femenina de esta pareja. Existen también plantas que son solamente la materialización de unas de ellas, el otro elemento de la pareja esta materializado por otra planta. En oposición completa con esta concepción, se conoce también algunas plantas curativas que no poseen 'dueños', y que curan 'por sí mismo'. Por ejemplo una planta que lleva el mismo nombre de *Andiantum tomentosum* : *támídjé*, pero que está considerada como el «*támídjé* pequeño» y que está clasificada como *Lindsaea lancea*, al contrario de la otra planta, no tienen ningún dueño aunque lleva el mismo nombre. Estas plantas son, según los interesados como las 'drogas de los blancos'. Entran en automedicaciones que no necesitan la presencia del especialista. Eso demuestra que su trabajo principal es el acto de permitir la comunicación con las entidades responsables de las plantas. El *djúbábé* es principalmente un intermediario, no está pensado como una persona que cura por sí mismo aunque el término que lo caracterice provenga de la palabra para curación.

Se las encuentra en algunos mitos, esas entidades a las cuales los 'vivos' piden ayuda. El mito, como lo apunté más arriba, es el acto curativo mismo, puesto que es el principio curativo en el sentido de eficiencia mayor sobre la causa de la enfermedad.

El mito siguiente es una de las gestas de la larga 'historia' del héroe cultural *djúbtsíri* 'el soplador de cerbatana' o 'el Flechador', quien, después de muchas peripecias, llega a enfrentarse con unos «cucarrones pedómanos»¹⁴. Esta parte del mito está también conocida como el origen de las enfermedades.

¹⁴ Este mito me fue contado por *nébá gwáhkó* «Flor de achote» en castellano. Los nombres de las entidades están en Miraña, traducidos por el informante.

1. «Dicen que, en aquellos tiempos, en que el Flechador, por curiosidad andaba por el mundo haciendo daño a todos los vivientes.... Y al fin porque después de eso, se le quitó todo el daño que él estaba haciendo - él llegó donde los hijos de *bá:báhu*¹⁵.
2. El Flechador preguntó: «para donde se fueron su papá y su mama?» - «Se fueron al monte para busca cacería» - «Y qué clase de cacería mata su papá?» - «Los micos voladores¹⁶! «Y el Flechador pregunto: «Con qué matan estos micos?» - «Con el pedo!» Y él preguntó: «Cómo ellos matan con pedo?» - « Como un echa pedo!» respondieron los hijos - «Pero quién mata con pedo?» - «Sí así ellos matan siempre!» Y el Flechador dijo: «Eso es una mentira de ustedes, muchas veces uno echa pedo, pero nadie se muere!» y siguieron discutiendo así.
3. El Flechador les dijo: « A ver, hagan un pedo, para que yo pueda ver!» y respondieron: «No, cuidado que nos vamos a quemar ! No podemos vivir así!» - «Pero quién se quema con pedo?» Y siguieron discutiendo así hasta que el Flechador dijo: « Si se prende, yo voy a apagarlo!».
4. Y entonces, de tanto rogarle, el muchachito, el menor, comenzó a echar un pedo, y disparó, encendió, salió una llama. Y entonces el Flechador garrotió, el mas echó otro pedo y otro..... La llama se regó.
5. Y entonces el Flechador dejó de apagar y se corrió . Y mientras eso, los padres estaban cerca, llegando de cacería. Y los niños llamaron al papá: «Papá, papá, el curioso, el flechador, nos mandó a echar pedos, y nosotros echamos pedos y se prendió candela!» Y respondieron los padres: «dónde está él?» - «Ya huyó!» Y entonces el padre comenzó también a echar pedos, y la mamá también. así ellos rezaban antes de echar pedos: *gwáñtrú! gwáñtrú ! gwáñtrú í... táhy!*¹⁷ entonces, atrás

¹⁵ Especie no identificada. Escarabajo de color verde brillante que produce una orina (?) que, al contacto con la piel produce quemaduras.

¹⁶ *Pithecia sp.* Una metáfora mítica. El mito presenta una inversión de los actores: los animales y las entidades toman imagen humana mientras que los humanos se vuelven animales.

¹⁷ Fórmulas onomatopéyicas del sonido de los pedos que están bajando en las tripas de los cucarrones

- de Flechador la candela le perseguía, tumbando monte, quemando animales, no perdonaba a nada.
6. Entonces el Flechador ya no se aguantaba, y el se quejó a una *i.ñúhí tsíkóbárá mé gwá* 'mujer de enfriamiento de la tierra; diciendo: « *tádjé tádjé, mépíśé tsí kógwá ámúhí*¹⁸ *mé: gwá* » 'abuela, abuela mujer *tsí kógwá ámúhí* (*Peperomia* sp) de enfriamiento de nuestra creación sálvame de la candela de *bábáhu* que ya no me va a perdonar! » - «Bueno nieto, venga por acá, yo estoy aquí!» Y así el Flechador se apoderó de ella. Pero se acercó el calor de la candela. Entonces ella dijo: «Nieto, ya no vivimos! sálgase rápido, váyase rápido!¹⁹! «Y él se corrió, y la candela atrás de él.
7. Y dijo :»abuela, abuela, *mèpíśé tsíkóbára dóró'píhí mé:gwá* 'mujer de *dóró'píhí* ²⁰de enfriamiento de nuestra creación' sálvame! Que esta candela de *bá:báhu* no me va a perdonar' y Ella dijo : «bueno nieto, venga acá, yo estoy aquí!» y ella lo recibió. Pero ya se acercó el calor de la candela y ella dijo: «nieto, ya no vivimos, váyase rápido!» y el Flechador salió corriendo y la candela atrás de él, persiguiéndole.
8. Lo mismo con las siguientes:
- * *mèpíśé tsíkòbàrà ágwá èbá*²¹ *mé:gwá* 'La mujer del agua de los troncos de enfriamiento de nuestra creación.
- * *mèpíśé tsíkòbàrà tñéhké'ú mé: gwá* ' La mujer *tñéhké ú*²² de enfriamiento de nuestra creación'.
- * 'la mujer *náśé:máhké'ú*²³ de enfriamiento de nuestra creación.'

¹⁸ *Peperomia* sp. fam. Piperaceae.

¹⁹ De la maloca de esta mujer.

²⁰ *Trichomanes ankresii*. fam Pteridophytas

²¹ Agua que queda en los palos podridos, se recoge exprimiendo la masa podrida del tronco. Se considera como agua limpia

²² *Bignoniaceae* sp 'Bejuco de canangucho'. Este bejuco da agua cuando está cortado. Según el narrador, esta 'mujer', puede ser 'buena' o 'mala' según que el que la llama sabe o no la 'historia'.

²³ *Dolicharpus multiflorus*. fam. Dilleniaceae. Traducción literal 'bejuco de los espíritus'. Este bejuco, según el narrador, no se quemó bien, por eso quedó negro en la cáscara. Cortándolo deja salir una agua con la cual se cura

- * 'la mujer *tstyóroké'ú*²⁴ de enfriamiento de nuestra creación'
- * 'la mujer *inìtyúbá'ú*²⁵ de enfriamiento de nuestra creación.'
- * 'la mujer *màtsákébké'ú*²⁶ de enfriamiento de nuestra creación.'
- * 'la mujer *nìsúgwàyòmù'ú*²⁷ de enfriamiento de nuestra creación'
- * 'la mujer *àhíkòbá*²⁸ de enfriamiento de nuestra creación.'
- * 'la mujer *ná:mégwáhké'ú*²⁹ de enfriamiento de nuestra creación.'
- Y también con las dos hermanas³⁰.
- * 'la mujer *tímá:kàbrà*³¹ de enfriamiento de nuestra creación.'
- * 'la mujer *nákòòhù*³² de enfriamiento de nuestra creación'
9. Entonces éstas le dijeron: «Aquí! Aquí estamos nosotras. Nosotras sí, no tenemos miedo de ninguna candela!» Entonces ellas dos lo recibieron y lo echaron en 'la pieza de enfriamiento de hierba buena'³³ de ellas dos³⁴.
10. Entonces, la candela de *bá:bábrá* viene contra ellas, y ellas mojaron con el agua de 'hierba buena' de la creación de ellas. Y así se apagó la

24 Id? Bejuco liberando un agua cuando se corta. Sirve además para envolver las cerbatanas y los bordes de cernedores.

25 Leg. Fabiidecae indet1. Traducción literal «Bejuco de iguana», produce agua el seccionarlo.

26 id? «Bejuco de mani», produce agua al seccionar.

27 *Pseudocannarus macriphylla*. Lit. «Bejuco de venado».

28 Platanillo. cf. *supra*.

29 *Lonchocarpus sp.* «Bejuco dulce».

30 Se dice que son hermanas porque vivían en el mismo sitio, en la misma maloca. Actualmente, según los Miraña, la primera vive en trono de un palo, y la segunda es un helecho epífita, (Larotta; p. 69).

31 *Antrophyum cajanense* o *Polyphyum decumanum* Fam. Pteridophytas según Larotta, p. 64, esta última especie (*Polypodium decumanum*) es semiepífita, lo que corresponde a la descripción (ver nota anterior).

32 *Trichomanes pinati*, Fam. Pteridophytas. «hierba de camarones». Esta especie tiene unas micro-raíces que tienen la forma de antenas de camarones. Se encuentran cerca de quebradones donde hay camarones de agua dulce. Más allá en el mito del soplador, cuando él está sufriendo con las lanzas de los peces heridos en sus articulaciones, va a encontrar unas mujeres camarones que les van a 'soplar' sobre sus heridas para aliviar el dolor. La conexión está seguramente con esta planta, los camarones prefiguran la versión acuática de ésta.

33 Cf. nota anterior. Esta especie lleva localmente el nombre de «hierba buena».

34 Se hace referencia a las piezas de la maloca, donde huyó el flechador

candela, no quedó ninguna llama. Ahí sí, dijo el Flechador: «Abuelas, ustedes, por fin, me salvaron. Había muchas abuelas mías de enfriamiento, pero ninguna era capaz de apagar la candela de los *bá:báhu*. Como pudieron ustedes apagar unas llamas tan grandes!» - «Si nieto, con nosotras, nadie puede. En favor de usted nosotras apagamos.» Y entonces el Flechador quedó libre. El dijo: «Ahora sí, yo no tengo miedo de nadie, porque mis dos abuelas me defendieron del peligro de la candela.

11. Pero en eso se levantaron:

* *ĩrũhĩ kũhũgwá nášém'ũ* 'la candela de los espíritus del mundo'

* *nĩ:m'ũ émũ k'ũhũgwãñè* 'las candelas de los dioses'³⁵

* *ĩamé pi:šéné k'ũhũgwãñè* 'las candelas de la creación de los animales'

12. Eso también trató de hacerlo daño. Pero estas dos mujeres la apagaron, así como hicieron con las otras candelas. Ahí sí quedó libre. Y el flechador sintió un reconocimiento para ellas: «Abuelas, yo creo que en el mundo no hay nadie como ustedes. Así será que ustedes dos, con la gente nueva, les van a servir frente a esta clase de peligros.» - «Si miento, nosotras sí, las personas que se quejan a nosotras no les va a pasar nada, porque con nosotras nadie puede».

13. Por eso es que nuestros antiguos se apoderaron del espíritu de estas dos mujeres, dueñas de esta hierba buena».

Este mito, que produce una hilaridad general al principio y que termina con la seriedad de los participantes al 'mambiadero', relata casi literalmente las concepciones Miraña de la enfermedad. Empezando con una evocación de los 'olores' - aquí los pedos-, se relacionan directamente con los 'calores' que están produciendo. Las 'llamas' que están quemando el 'mundo' son obviamente comparables a las que están quemando el propio

³⁵ Ñimúé: «guacure» o «umari», *Ponaqueiba sericea*. Esta mata, que produce unos frutos aceitosos, es, según los Miraña, una de las cinco materializaciones del demiurgo en esta tierra. Recibe, por su versión mítica, la traducción de «Dios», pero se puede entender como una deificación de personajes míticos que llevan el papel de personaje mayor en la mitología Miraña: son presentados como padres de las tantas 'garzas' que existen en los 'mundos'.

cuerpo del paciente. Esta relación puede también entenderse como una visión cósmica del cuerpo, dentro de la cual el pensamiento del narrador se mueve a la imagen del héroe mítico huyendo de las llamas de los cucarrones.

La evocación de los micos voladores -cacería de los cucarrones- es decir los humanos, puesto que los micos han sido la primera humanidad para los Miraña, levanta la última duda frente a la identidad de las víctimas. Cacería humana contra dispensador de calores, enfermedad como acto antropófago, tales son las metáforas del principio del mito. Pero el acto provocativo del héroe, pidiendo que le toque ser cacería, por incredulidad frente al orden de las cosas, es también una presentación de la vanidad de los humanos, quienes, según los Miraña, piensan escaparse de sus propias provocaciones y abusos frente a las entidades. Al final siempre caen bajo la venganza de los animales.

La salvación del héroe, debido a sus 'abuelas', es una versión 'medicalizada' de un mito Arawak común en el área amazónica y conocido como el mito de *Poronominaré*. C. Lévi-Strauss, analiza una variante de esta parte del mito de la manera siguiente: «(...) *le héros réussit à s'enfuir par l'âme de sa sarbacane de la demeure d'un mari trompé qui tente de le tuer à coups de pets explosifs: en somme, un tuyau le sauve d'un autre tuyau*» (1985, p. 210). Esta versión en la cual el héroe se escapa de los pedos calientes de los cucarrones, clavando su cerbatana y huyendo a través de ella a otro mundo, existe también en la mitología Miraña. Pero el mito presentado aquí no hace referencia al ordenamiento cósmico, y a la pelea de los astros dando emergencia los 'artes mayores', como las llama Lévi-Strauss, que son la alfarería y la textilería; temas tratados por estas series de mitos según este autor. Mas bien estamos frente a un mito que hace del acto de curación, un tema mitológico más amplio donde están presentes elementos de narraciones aptos a reflejar las concepciones del equilibrio de las fuerzas entre víctimas y abusadores.

En vez de tener un conducto - la cerbatana- que lo lleva a 'otro mundo', tenemos varios mundos - las malocas de las abuelas - que representan

salvaciones horizontales en vez de la salvación vertical encarnada por la cerbatana clavada. Las dos versiones no son mutuamente exclusivas, sino que representan dos niveles de aplicación diferentes. El nivel presentado aquí, que es el nivel de utilización terapéutico - el que nos interesa, permite la creación de una jerarquización de los 'mundos' de salvaciones. Esta jerarquización, representando las diferentes opciones a la disposición del curandero, está pensada como una sucesión de malocas. De un cierto modo, lo que el mito presenta es el camino - en pensamiento - que lleva de una planta a otra.

Camino y cerbatana están en relación paralela, puesto que los dos están concebidos como contenientes abiertos por ambos lados, aunque el camino se debe abrir en todo su curso- el conocimiento que lleva a una planta a otra - mientras que la cerbatana es, en la otra versión, el instrumento que abre su propio punto de pasaje a mundos superpuestos. Tenemos aquí una metaforización del acto de aprendizaje chamánico, ausente en la versión de la huida vertical del héroe.

En primer lugar se puede interpretar la enunciación sucesiva de las plantas que van a tener un poder curativo, gracias a la intervención de sus dueñas, como relacionando el héroe del mito con el paciente en tratamiento. En vez de tener un héroe huyendo de maloca en maloca, va a llegar al paciente una sucesión de plantas con sus dueñas. A este nivel de interpretación, se podría decir entonces que el paciente de la curación es el héroe del mito. Sería olvidar la forma narrativa que presenta la huida del héroe no como una intrusión voluntaria en las malocas, sino como una súplica en frente de la cual se declaran las dueñas de estas malocas. Así como lo he presentado más arriba, se debe más bien interpretar esta forma narrativa como mostrando el héroe a la manera de un 'revelador' de las malocas -las plantas- que existen contra esta enfermedad. El héroe mítico es más bien el personaje intermediario entre las llamas y las malocas supuestamente salvadoras. Entre el mito y el acto curativo, el paciente es ausente. Más aún, el mito aniquila la existencia del paciente como persona en su relato. El paciente no está presente como personaje en el mito. Tenemos entonces

solamente tres personificaciones: los cucarrones y sus llamas -los agentes de la enfermedad y su materialización dañina-, el soplador de cerbatana, héroe mítico -*el djúßábè* o curandero- y las malocas y sus dueñas -las diferentes plantas que pueden entrar individualmente en el tratamiento. Esta ausencia del paciente se encuentra también en la primera fase del tratamiento. El chamán puede realizar su mediación con las dueñas de las plantas fuera de la presencia del paciente. Las dueñas están para ayudarle a reconocer quienes son los agentes patógenos. La posición de intermediario del curandero ubica al paciente a un nivel de anterioridad. La mediación no se realiza entre el paciente y las dueñas de las plantas, sino entre estas últimas y los agentes patógenos. Mirando al curandero en el acto terapéutico, se encuentra aislado, 'soplado' sobre una substancia, muchas veces unas de las 'aguas' presentadas en el mito. Este primer 'soplo' que se ve, es el mito que el curandero se está contando, y que sigue el ritmo de la narración. El 'soplo' que está pensando como llegando sobre el agua es la narración. En este momento, no se puede interrumpir al curandero. Tampoco se puede dejar tocar por mano ajena el agua después de haber narrado el mito. Los Miraña expresan esta relación en el castellano local diciendo que ella está 'rezada', está *ibádjèné'i* (de *ibádje* 'cuento o relato' o 'contar' en su forma verbalizada). Literalmente, se insufla un poder curativo a una substancia 'profana', puesto que después de eso no se puede alterar su pureza que, en cierto modo, la lleva al nivel de 'sagrado' (es interesante notar que, para expresar esta relación, los Miraña tomaron una palabra castellana relacionada con las prácticas religiosas).

LAS TRES 'LLAMAS'

Paralelamente a la personificación del agente patógeno mítico están presentadas, al final del mito, las tres clases de 'fuegos' reconocidas por la cultura Miraña. La primera parte del mito relata solamente la emergencia de la enfermedad. Los pedos del cucarrón son, como hemos visto, la metáfora mítica para presentar la enfermedad como noción general. Los responsables de esas enfermedades son distribuidos según tres categorías: *íntíhí*

káhrúgwà náśémú, 'la candela de los espíritus del mundo'; *nì:mú'émú káhrúgwáñé*, 'las candelas de los dioses (de umari)' y los *íámè pí:śénè káhrúgwáñé* 'las candelas de la creación de los animales'.

Cada una de estas categorías se refiere a un repartición de los 'mundos' realizando las venganzas posibles frente a abusos de la parte del individuo o del grupo afectado.

La primera categoría, *íñáhì káhrúgwá náśémú*, 'la candela de los espíritus del mundo', se refiere a la noción de *íñáhì miá múínáà'pí* 'todos los seres del mundo'. Esta noción relaciona las 'cosas' con sus diferentes dueños. Hemos visto que las plantas curativas tienen sus 'dueños', de igual modo cada elemento materializado tiene su propio 'dueño'. Así, el 'dueño' espiritual forma parte de *miá múínáà'pí*: 'todos los seres'. El concepto de *múínáà'pí* está construido con el término de 'gente', *múíná* al cual se añade el sufijo *-'pí/* que puede ser entendido como singularizador empleado solamente para humanizar. La noción puede ser traducida como 'ser', teniendo como unos de sus constituyentes una *náśéné* (plural: *nàśémú*) un 'espíritu', puesto que no tiene materialización encarnada. Estos *múínáà'pí* 'seres son *náśémú*'. Esta categoría se refiere a una dicotomización más general sobre el origen de las cosas. Hay cosas de *mé ádjú* 'nuestro encima' y otras *íñè íñáhì* 'este mundo'. Las primeras expresan un origen celeste o 'divino', fueron, en cierto modo, creaciones primordiales. El demiurgo las creó en la 'primera tierra' que actualmente es el cielo después que este primer mundo haya sido mandado 'arriba' por una rana mítica quién lo hizo voltear arriba formando así *mé ádjú*. Los actos demiúrgicos dejaron así una mayoría de seres, algunos artefactos, plantas etc, que se pueden encontrar en esta tierra pero con apariencia diferente a la de su origen.

Frente a esta categoría, existe lo que está concebido como teniendo origen en *íñè íñáhì* 'este mundo'. No forman parte de actos demiúrgicos, pero sí tienen esencia celeste. La persona inspirada queda - después de su desaparición como el responsable de su concepción. Es al *nàśéné* (espíritu) de ésta a quien se debe ofrecer coca y tabaco para poder hacer uso de su

concepción. Las enfermedades que se refieren a *írúhì kábráqwà nàśémí*, 'la candela de los espíritus del mundo', son las 'candelas' mandadas por estos *nàśémù* a los que no se hizo ofertas de tabaco y coca antes de utilizar estas concepciones. Los Miraña dicen que como no se puede conocer a todos estos 'seres' ni a sus realizaciones, se puede pedir al creador de interferir para ellos acerca de estos seres. El mal uso de estos artefactos, de estas plantas así como de las transformaciones operadas sobre estos, pueden provocar la ira de sus espíritus. Aquí también, el trabajo del chamán es de reconocer el origen del que envía la enfermedad.

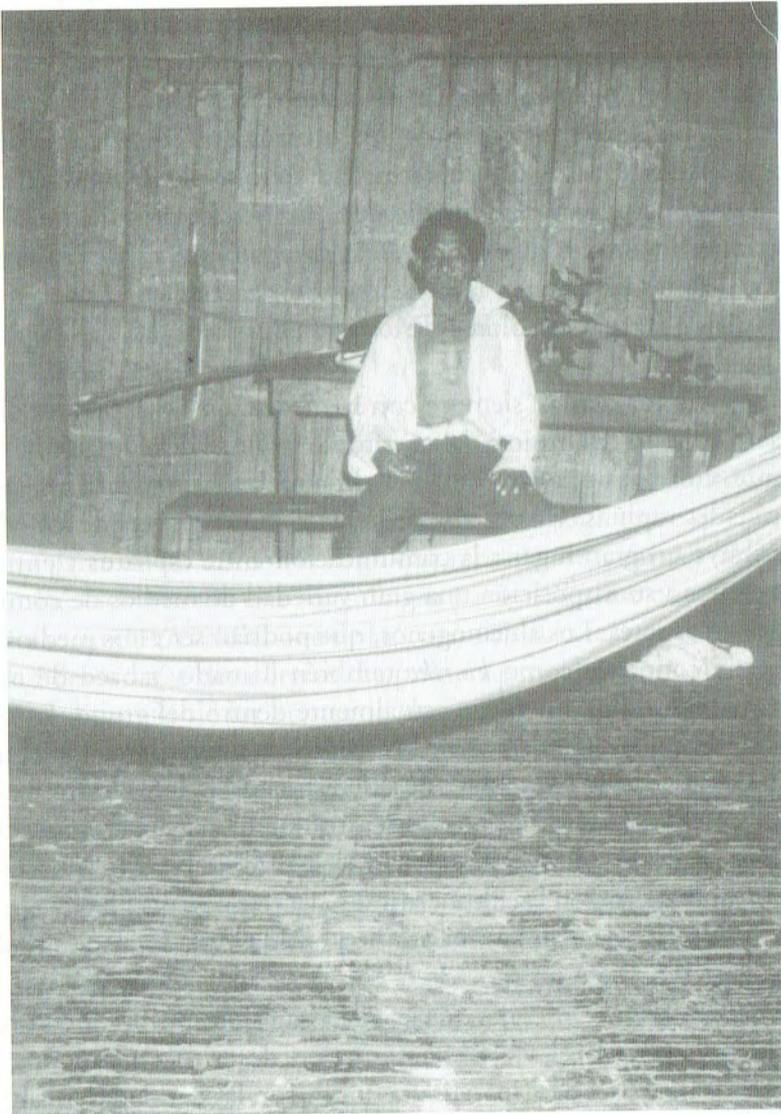
La categoría de *nì:mú'émú kákúgwàñe* 'las candelas de los dioses (o de los umaris)', se refiere a la presentación mítica de unas entidades responsables de estados de pelea, guerra, discordia, expresada en el término de *ámékò*. Existen así entidades que toman posesión de los seres humanos para poder tener una expresión de sí mismo. Estas entidades, liberando sus 'candelas' e integrando el pensamiento de las personas, están entendidas como trayendo peleas, las cuales, por ser un 'calentamiento' del ser humano, se conciben como una clase de enfermedad. La expresión de esta enfermedad no se hace contra la persona poseída por estas entidades, sino contra su familia que debe soportar la ira del poseído. Estas entidades eran, según los Miraña, muy utilizadas en los tiempos antiguos cuando se peleaba contra otros grupos o contra otras familias. El chamán debía llamarlas para que tomaran posesión de los guerreros. Después de la expedición tenía que hacer todo un trabajo para alejarlas otra vez de los hombres y del grupo en general.

EL 'CURANDERO' Y EL 'BRUJO'

Estas entidades reciben, hoy en día, su expresión mayor mediante el *ístikóbé* 'el peligroso' o 'brujo' (opuesto al *djúúśábè*). Este estado es uno de los más peligrosos según los Miraña, porque precipita la víctima en una búsqueda inagotable de enemigos. Pero el estado general del 'brujo' no se reconoce del exterior: no se sabe cuando una persona se vuelve *ístikóbé*.

Mas bien es un estado latente que puede malinterpretar al brujo cualquier acto de los demás como una acción de otros 'brujos' con él. Este personaje, queda también encargado de mandar enfermedades contra otra 'gente', puesto que el *djirúfábè* no es capaz de hacerlo. Si, para defenderse, este último comete tal acto, es decir si su entorno familiar trata de aniquilar al responsable de la enfermedad en vez de 'enfriarla', él puede a su turno cambiarse en 'brujo'. Desde este momento pierde sus entidades protectoras y se condena a curar 'peleando'. Por eso, dicen los Miraña, existen más 'brujos' que 'curanderos', puesto que todo 'brujo' ha sido previamente 'curandero'. Esta segunda categoría de enfermedad se confunde con las 'maldades' enviadas por los 'brujos' y son concebidas como actos de guerra en contra de un territorio bajo la responsabilidad de un curandero, el cual tiene solamente a su disposición otro brujo para cometer la venganza. Como hemos visto, el acto de venganza no cura la enfermedad, sino solamente da la réplica a la agresión. El acto curativo es esencialmente un acto de 'enfriamiento', razón por la cual el curandero no puede vengarse personalmente, porque tal acto le obligaría a 'calentar' su pensamiento.

Esta dicotomización de los actos chamanísticos ha sido presentada por J.P. Chaumeil (1983, p. 228,229), que indica que el chamán está siempre relacionado al acto guerrero, y que el acto curativo se ubica entre estos actos de agresión y venganzas : «(...) *les conflits sont pensés et réalisés dans un contexte d'agression et de vengeance. La conception selon laquelle tout malheur humain est la conséquence d'agressions magiques, dont l'unique remède est la vengeance, domine de façon permanente la vie des Yagua*» (p.228). En el caso del pensamiento Yagua un solo personaje conjuga los papeles de 'brujo' y de curandero, volviéndose restablecedor de orden y al mismo tiempo mandador de maleficio. Así, la capacidad de curar está ligada a la de matar: se da y se toma la vida.



Un curandero (djinišabè) Miraña

El caso Miraña guarda esta dicotomización fundamental, pero ésta se expresa a través de dos personajes, cada uno tomando un papel único e incompatible. Parece que esta dualidad de papeles está inscrita en la incapacidad otorgada a un brujo o a un curandero a efectuar transformaciones en animales rapiños, para efectuar sus actos de venganzas y/o de mandar por sí mismos elementos como dardos u otros que son, dentro del caso Yagua, la materialización de la enfermedad. Pero se piensa también que los brujos tienen como principal medio de enfermedad, preparaciones a base de extractos de árboles que entran en la categoría de *pàkúkú'è*; 'árboles a perfume': olores que tienen la capacidad de penetrar en el cuerpo de las víctimas, al igual que los 'olores' de los animales.

Los Miraña actúan siempre con la mediación de entidades diversas puestas al servicio del brujo o del curandero y que se debe retribuir, principalmente, con coca y tabaco o con el alma de la víctima para los brujos y sus entidades rapiñas. Un sistema de pensamiento como el de los Miraña, que atribuye un gran lugar a la comunicación entre espíritus y entidades, debería tener a su disposición una gran variedad de medios de comunicación con estos seres. Los alucinógenos, que podrían ser estos medios y que los Miraña conocen (como *kù:ríko* también llamado 'tabaco de monte': *Virola sp.*), casi no están en uso actualmente dentro del grupo. La mediación se efectúa mas bien a través de los sueños cuya interpretación es una de las principales vías de comunicación con estas entidades. El otro medio es dar la responsabilidad de los pensamientos de una persona a una entidad. El diálogo 'interno', como está concebido dentro de la cultura occidental, no tiene fundamento en la cultura Miraña. La respuesta del diálogo no está dada por la misma persona, sino por una entidad que la inspira, y doblemente para un brujo o un curandero. Estos especialistas pueden reconocer quienes, de todas las entidades que existen, han sido sus interlocutores durante la noche. Así, el viaje chamanístico descrito en muchos casos etnográficos no existe para los Miraña donde son las entidades mismas que emprenden el viaje hacia el chamán. Estas concepciones tienen que ser relacionadas con la organización social del grupo, donde un 'capitán' tiene a su servicio varios 'encargados' que van a repartir las invitaciones para los

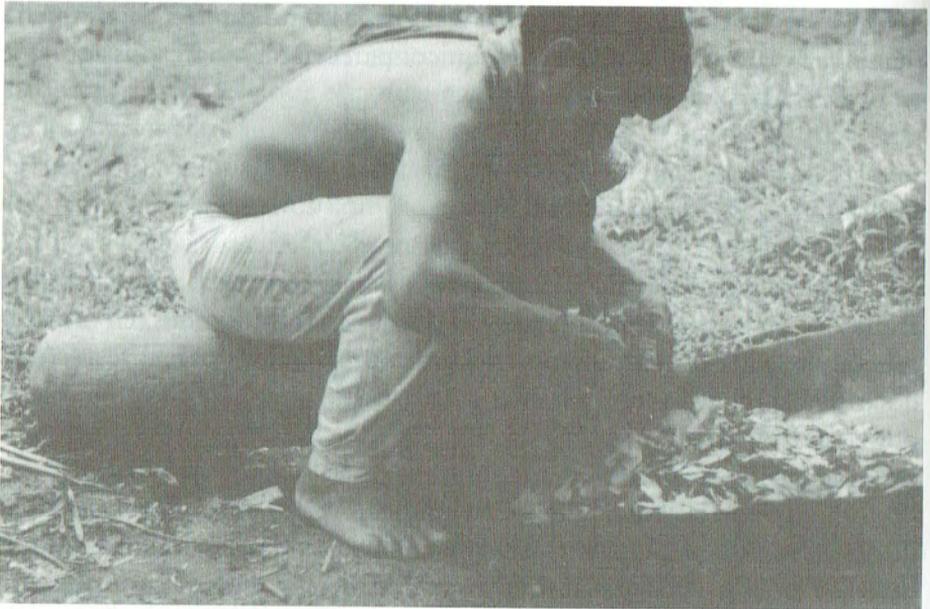
'bailes' y enviar noticias. Muy pocas veces he visto un capitán dejar mucho tiempo su maloca, y los niveles jerárquicos parecen más marcados aquí que en otros grupos amazónicos.

DOLORES, SUSTOS Y CHACRA

La totalidad de las enfermedades está así sometida a tres clases de entidades. El origen de la enfermedad queda, de todos modos, en la transgresión, de parte de los humanos, del orden preestablecido. Frente a éste, se desarrolla la ira de los responsables y de las entidades, ira que se manifiesta por la emisión de calores.

Siguiendo las huellas del cucarrón pedómano, existe otro mito donde se presenta unas tantas entidades que, por sus comportamientos, producen afecciones particulares al contraveniente. Este fragmento que presento ahora, es parte de un mito más largo que relata la creación del tabaco y de la coca. Para los Miraña este mito forma parte de la fase que es conocida como 'la segunda creación', una de las cuatro creaciones que constituyen la totalidad del proceso demiúrgico. La primera parte del mito relata como el creador se distanció de los humanos, después que ellos ponían en duda la utilidad de los trabajos que hacían. Dentro de estos trabajos figuraba la producción de coca y de tabaco que guardaba exclusivamente para él. El creador se retiró de este mundo, dejando a los humanos sin chacra y sin comida porque se las llevó con él. Frente a este estado de hambre, el hijo y la hija mayor del creador, que se habían quedado a lado de los humanos, trataron de comunicarse con su padre. Durante esta comunicación con el demiurgo, los mayores recibieron la lista de las entidades responsables de los infortunios si los humanos no llevan como se debe el cultivo de la chacra.

1. "Mi tabaco, no es así no más. Mi tabaco lo están cuidando los dueños que yo formé para que cuiden a este tabaco. Le cuento para que usted lo cuente a sus abuelos.³⁶" Y él empezó a contarle: "Mi tabaco



Preparación de las hojas del 'árbol de comida' (coca)

tiene dueños, que asustan, que cuiden. Primero creé a *báñé`è`ítšúbà`*: 'Garza del tabaco'.

- * Y a *bañé`è`bòà`*: 'Anaconda del tabaco', después a los:
- * *báñé`è`mè:gwámu`*: 'Gavilanes de tabaco', después a estos, los
- * *báñé`è`kùgwámu`*: 'personales'³⁷ del tabaco'.

2. Ellos son:

- * *báñé`è`gwášà`*: 'el espíritu malo del tabaco' que se llama también
- báñé`è`òíbè`*: 'jaguar del tabaco'.
- * *báñé`è`dyí`kírì`*: el 'enano del tabaco'.

³⁶ Los "abuelos" son los humanos, que llaman al hijo mayor del creador "nieto".

³⁷ *kùgwámù`*: literalmente: "los de sueño", que permiten al capitán 'descansar'.

- * *bàñé'è má:dá'à* el 'garzón del tabaco'.
 - * *bàñé'è kiki:hè* el 'murciélago del tabaco'.
 - * *bàñé'è írò'híròbà* : la 'mariposa del tabaco'.
 - * *bàñé'è iní:mé* : la 'culebra del tabaco'.
 - * *bàñé'è isih'tsi* : el 'rayo del tabaco'.
 - * *bàñé'è nú'bà* el 'sol del tabaco'.
 - * *bàñé'è tí'ónè* : la 'curupira del tabaco'.
 - * *bàñé'è mé:i* el 'padre de monte del tabaco'.
 - * *bàñé'è tó'hrá* la 'lombriz del tabaco'.
 - * *bàñé'è nà:šénè* el 'espíritu del tabaco'.
 - * *bàñé'è tà'isibà*: el 'gusano sp.? (de color azul) del tabaco'.
 - * *bàñé'è pàgwáht* : la 'araña del tabaco'.
 - * *bàñé'è ò brá'ò* : el 'alacrán del tabaco'.
 - * *bàñé'è ná:brá'tá*: el 'bordón del tabaco'.
 - * *bàñé'è námò:kóhi* : la 'cucuy (luciérnaga) del tabaco'.
 - * *bàñé'è míkúrigwà* : el 'cucuy (luciérnaga) del tabaco' (otra sp., lleva el mismo nombre que 'estrella').
 - * *bàñé'è néš'á* : el 'cucarón del árbol de perfume (id?) del tabaco'.
 - * *bàñé'è šóš'ò'ù* : el 'cucarón bronquiador del tabaco'.
 - * *bàñé'è tyè:óhì* : el 'cucarón sp.? del tabaco'.
 - * *bàñé'è nòmí'bà* : el 'cucarón sp.? del tabaco'.
 - * *bàñé'è bà:bá'hr* : el 'cucarón sp.? del tabaco'.
 - * *bàñé'è kì:tyà'ù* : el 'cucarón sp.? del tabaco'.
 - * *bàñé'è á:yòbá* : el 'cucarón sp.? del tabaco'.
3. Ellos son los que van a cuidar mi tabaco. Y formé los que iban a cuidar mi coca³⁸ :
- * *máhtsótà'è itšúbà*: 'Garza del árbol de comida' (de la coca).
 - * *máhtsótà'è bóà*: 'Anaconda del árbol de comida' (de la coca).
 - * *máhtsótà'è mè:gwáhi*: 'Gavilán del árbol de comida' (de la coca), así que sus personales. Ellos son los que cuidan mi coca.

³⁸ Para los 'dioses', la coca no lleva el nombre de *i'bù*, pero el de árbol de comida' o 'árbol de provisión': *máhtsótà'è*.

4. Después formé los que iban a cuidar mi chacra³⁹ : Garza, Anaconda, gavilanes de las comidas, así como a sus personales”.
5. El dejó a estos cuidadores como dueños, para que cuidaran lo que él había creado. Pero estos dueños no van a comer la gente si ellos tocan las cosas, por eso él dijo: “No es para comer, ellos no tienen dientes, no hay nada”. Pero si al contrario no cuidamos bien estas cosas que nos dejó el creador, entonces ahí sí unos de estos seres pueden asustarnos, la noche, en el sueño. Entonces uno sueña con uno de éstos, él viene en el sueño y lo asusta a uno para que vuelva a cuidar bien estas cosas.
6. “Bueno era para eso, para que usted cuente a sus abuelos”, -”bueno!” dijo el hijo, y se fue donde sus abuelos para contarles lo que el padre le había contado. - “Bueno, nieto!” Y él repitió otra vez para que las mujeres cuiden la chacra, la yuca y todo..., diciendo a los hombres de decir a las mujeres de cuidar bien estas cosas porque el creador sabe todo lo que pasa. Y los dueños de estas cosas pueden, por medio de la comida, de la coca o del tabaco, hacerle daño a la gente. Ellos pueden cagar en las comidas, entonces les da vómito y churrea a la gente.
- * Los gavilanes: ellos, por medio de la comida, del tabaco o de la coca, le agarran la cabeza con sus garras (eso es dolor de cabeza).
- * El alacrán: él puede, por medio de la comida de la coca y del tabaco, chusarle la boca o el estómago de uno.
- * Los gusanos cagan en la comida, en la coca o en el tabaco, eso le da rasquiñas al cuerpo de uno.
- * La araña, ella le muerde el corazón de uno.
- * El jaguar, le masca a uno.
- * El anaconda, cuando una persona dice que no tiene aliento, que siente su cuerpo como flojo, ese es el anaconda que le aprieta.
- * El bordón, pica y produce bordones en los oídos de uno volviéndole loco.

³⁹ Con el sufijo nominal *-gwá* (que viene del genérico *á:ntgwá*: ‘estaca de yuca’): las provisiones o las comidas, e decir: *mábtšótà*, refiere a todo lo que es la chacra: *mábtšótágwá*, fuera de las producciones masculinas como la coca o el tabaco.

- * Los *námó:kòhì* cucuy (luciérnagas), ellos producen rasquiñas. Los *mikúrígwà* le hacen salir este 'carate'⁴⁰
- * Los enanos le hacen como corriente, como cuando le toca un 'temblón'⁴¹ como un rayo.
- * El garzón le hace vomitar, produce vómitos, con sus alas. Y lo hace temblar a uno, porque a veces se sacude las alas.
- * El murciélago lo hace enloquecer a uno y también le produce churrea. Lo enloquece a uno porque él es loco. Lo hace pensar como extraño, con dudas.
- * La mariposa orina y sacude el polvo de sus alas para darle rasquiñas a uno. Le da fastidio al cuerpo cuando ella orina, todo es por medio de la comida. Vuela con uno, por eso, a veces uno siente el cuerpo como elevado, muy liviano.
- * La culebra le asusta feamente a uno en los sueños.
- * El rayo le cae encima de uno y le hace salir dolores en las añaduras de los huesos.
- * El sol le alumbra y le hace salir calores, le calienta mucho el cuerpo. Pero también le puede hacer doler la cabeza por medio del alumbramiento fuerte que produce.
- * Los *à'ónémà* lo asustan a uno; se presentan en el sueño. A veces él habla en el monte y no hay nadie y la gente busca en vano.
- * El *mé:í* que es el dueño del monte, también trata de asustarle pero con ruido, como si hubiera gente caminando en el monte, o que están tumbando palos. Si es el de la comida, él asusta a las mujeres, si es el de la coca o del tabaco él asusta a los hombres. Es también el que le hace soñar con otras personas para molestarle a uno.
- * El *tá'tšíbà*, un gusano de color azul, él le asusta a uno, y le truesa el cuero del cuerpo así como él truesa las hojas del tabaco. Cuando él camina encima de uno, se siente como corriente, electricidad, encima de la piel.

⁴⁰ micosis de la piel: *pá:rî*.

⁴¹ El término para la anguila eléctrica es el mismo que para el rayo o el trueno; *tsíbtí*.

- * El lombriz le hace salir unos granos en el cuerpo que le quema a uno. Estos producen como quemaduras porque él es el 'lombriz de candela' porque necesitamos candela para hacer la chacra. (Porque antes de hacer la chacra, ellos tienen que aconsejar a estos dueños, y después de terminar tienen que desaconsejar. Es que uno está maltratando al monte, entonces con la misma cosa que uno maltrata a los árboles, al monte, estos espíritus le responden a uno).
- * Los *nà:βénè*, los espíritus, le asustan también en el sueño o con ruido.
- * La garza, el anaconda y el gavilán son los principales; ellos mandan al resto del personal.
- * La garza es la que trata de aconsejar a los otros dos: la anaconda y el gavilán. Ella trata de arreglar las cosas. Porque el anaconda y el gavilán siempre hacen algo, siempre están en espera de hacer daño por medio de los personales o por poder propio.
- * El cucarón *néβiti* (cucarón 'comemierda') puede castigar arañando adentro del estómago de uno.
- * El cucarón *bòródji'ò*, cucarón del árbol de 'perfume' *pàkùkù'è*, de color brillante entre verde y amarillo. Cuando la dueña de la chagra piensa en cosas como a ir con otro que su marido, como enamorarse con otro varón, este *bòródji'ò* se hace muy bonito y por medio del perfume de este mismo árbol la hace pensar en cosas de amor.
- * El cucarón *βóβó'ú*, cucarón bronquiador que hace huecos en los huesos de la gente, como cuando él come. Él produce dolores en los huesos.
- * El cucarón *tyè:ih*, que tiene como colmillos, lo muerde a uno. Pero también cuando él orina castigando, en el ojo de uno le produce la ceguera.
- * El cucarón *nòmi'bà*, cuando camina encima del cuero de uno, le da fastidio a uno, castigándolo.
- * El cucarón *bà:bá'hì*, donde orina lo quema a uno. Entonces por medio de la comida produce enfermedades.
- * El cucarón *kì:tyú'ù*, 'el trocedor', así como él truesa a los árboles, también lo truesa a uno. Se dice que truesa al cuerpo de uno.

- * El cucarón *á:yòbá*, se encuentra en la chacra, él es miedoso porque tiene unos ojotes. Él come las hojas de yuca pero no le muerde a uno, él lo asusta no más.
- * El gusano *màhtšótà tsò:gwáì*, *tsò:gwáì* de la comida', él vive en la yuca y en el ñame y de la misma manera come los tubérculos como la carne de uno. Uno siente dolores como si él estuviera comiéndole a uno.
- * El gusano *màhtšótà ó:nóbà*, vive en la chacra. Él está para cuidar a la semilla de yuca, o de las comidas, si no se cuida, hace podrir la semilla.
- * El gusano *màhtšótà áhtsígwa*, vive en el tronco de los palos, y alumbraba de noche. Cuando él castiga, produce enfermedad, poniendo candela adentro de uno.
- * El gusano *màhtšótà nidjibà*, hace lo mismo que el otro, pone candela en el cuerpo de uno, el también alumbraba de noche.
- * El cucarón escarbador *màhtšótà bó'dja;ò*, él castiga escarbando el cuerpo de uno como hace en las chacras cuando escarba la tierra volviéndola polvo.
Después vienen los que ayudan para el trabajo de la chacra.
- * El pájaro *màhtšótà tsìrì'kóbá*, él silba para dar aliento a las comidas, para que crezcan.
- * El oso hormiguero pequeño⁴² *màhtšótà t'ì'bu*, ayuda a los que quieren sembrar rápido, él les ayuda rompiendo monte y abriendo huecos.
- * El espíritu malo del 'armadillo trueno': *mahtsota nidj mi*⁴³ él ayuda a abrir huecos para sembrar, porque sin miedo va abriendo huecos en la tierra.
- * El venado amarillo *màhtšót` s ní:šúgwa*⁴⁴ y el venado cenizoso *màhtšótà í:bà*⁴⁵ ellos dos son los palos con los cuales se abren los huecos para

⁴² *t'ì'brá*: *Cyclopes didactylus*.

⁴³ *nidjimi*: *Priodontes maximus*

⁴⁴ *ní šugwá*: *Mazama americana*

⁴⁵ *í:bà*: *Mazama gouazoubira*

- sembrar. El largo es el venado amarillo y el mediano es el venado cenizoso. Como ellos corren rápido se nombran para terminar el trabajo rápidamente.
- * El murciélago *màhtšóta nò: éti*, cuando se piensa con este espíritu, puede ser una chacra muy grande, pero tan rápido como cierra su boca, está sembrada la chacra.
 - * La danta *màhtšóta ókàhì*, este espíritu, donde camina, hace rastros grandes. Entonces uno piensa con este espíritu para que dé yuca grande.
 - * El oso hormiguero *màhtšóta tyo'hi*⁴⁶, él es el dueño de las comidas porque se le pide: «suelta sus provisiones para nosotros, para que la chacra dé mucho».
 - * El pájaro *mahtsota ko:iri*, canta para que las comidas se queden contentas, para que crezcan sin dificultad y sin enfermedades. Él les habla, sacudiendo las maticas para que no quede mugre encima.
 - * La 'mujer rana' *màhtšótá káká mé:gwà*, ella es la dueña de las comidas, para que las comidas crezcan sin que se les añada candela. Ella queda también para que la comida tenga mucho almidón.
 - * La 'mujer hormiga' *konga*⁴⁷ de las comidas *màhtšótaá á:nítù me:gwa*, esta hormiga, esta mujer, tiene su carga en un canasto. Así como ella carga su comida, uno carga las comidas de la chacra. Los nietos de esa mujer, que son las hormigas *á:nítù*, se encargan de picarle el cuerpo de uno castigándole.
 - * La chichara *màhtsótá tsí: 'èkò*, cuando ella vuela y que le toca el cuerpo de uno produce como corriente y le asusta a uno.
 - * La chichara pequeña *mahtsota ryùryù'o* canta para que se alegre la vida de las comidas.
8. (Toda esta gente, estos 'espíritus' fueron creados por el creador. Todo eso porque, cuando se hace una chacra, si no se pide permiso antes, y se maltrata a los árboles, al monte, entonces estos espíritus respon-

⁴⁶ *tyo hi: Tamandua tetradactyla*

⁴⁷ *a: nítù: Grandiponera spp. ?*

den de la misma manera. Pero si se pide permiso antes al creador, y si se le da coca y tabaco, él puede aconsejar a sus espíritus para que ellos no les respondan a uno. La misma cosa, la misma gente existe también para los animales, pero son de *ì:ámè báñé'*⁴⁸, eso viene de la creación de los animales. Existe también esta misma gente que son de los árboles de perfume *pàkùkù'émù* de lo cuales se prepara las 'pusangas' que usan los brujos para enfermarlo a uno.

9. El curador debe encontrar cual de estos espíritus está maltratando a esta persona. Todo eso, espiritualmente. Eso se enseña a la edad de 10-13 años, para que los niños sepan cuidar las comidas de la chacra. De toda esta gente vienen las enfermedades de la comida, las candelas de la comida.
10. El hijo estaba diciendo que se tenía que aconsejar estos espíritus: «después se puede sembrar»-«Bueno, nieto» respondieron los abuelos.-«Mañana vamos a sembrar, descansen» Y se fueron a descansar. Y se volteó al lado del papá de él diciendo: «cómo está lo que comenté a mis abuelos, de lo que usted me ha dicho?» -«Está bien, porque no hice estas cosas así no más, eso tiene dueño. Si ellos lo cuidan no les pasará nada, en cambio si no cuidan bien, si no obedecen, así, les pasará algo, a ellos no, pero a los que siguen, ellos les va a pasar algo»-«Bueno», respondió el hijo.
11. (Eso es lo que les va a pasar. Por eso es que nos pasa todo eso ahora. Pagamos lo que hicieron nuestros abuelos. Porque lo dijo así en ese tiempo. Por eso hacemos estas cosas, coca, tabaco, manicuera, porque él lo dijo así.)
12. En eso el padre enfrió todo lo que era *ní'ba kúbrígwà* 'calor del sol' y *ímí'è kúhùgwàñè* 'calores de la chacra'⁴⁹. El enfrió todo.⁵⁰ (...).»

⁴⁸ El alucinógeno *Virola* ssp.

⁴⁹ Evocación de las diferentes entidades presentadas más arriba.

⁵⁰ En la noche que precede la siembra de una chacra, el curandero debe comunicarse con el creador para que él siembre el árbol *kú'djè'è* (un *Anonacae*) al centro de la chacra para que produzca sombra a toda la chacra y al agente que van a trabajar en ella. Así ni el sol, ni las otras entidades responsables de las enfermedades, «quemán» la gente.



El campo de los árboles muertos.

El mito sigue con los diferentes trabajos del cultivo de la chacra, hasta que los humanos aprenden todo de la boca del hijo y de la hija mayor del creador.

La parte del mito presentada enumera las diferentes entidades que producen las enfermedades humanas. Muchas de las explicaciones dadas por el narrador son suficientemente explícitas para no necesitar un comentario. Esta 'lista', que según el narrador puede ser incompleta, puesto que no se conoce todas las creaciones del demiurgo, guarda la tripartición de las enfermedades presentada más arriba. Existen enfermedades 'de la chagra', 'de los animales' y 'de los brujos'. La tripartición presenta cada parte como un universo donde se encuentra las mismas entidades pero con medios de enfermedades muy variables. O se trata de productos de la chacra, o son animales o se trata de «olores» producidos por el brujo.

La enfermedad pasa por la ingestión de 'alimentos' contaminados por estos 'calores'. En cierto modo se puede decir que los Miraña piensan que todas las especies, consideradas como 'gente', están bajo la responsabilidad de un dueño. Del mismo modo todas las especies son potencialmente transmisoras de enfermedades, no tanto porque contiene sustancias nocivas, sino porque son la propiedad del demiúrgico, con la notable excepción de una parte de los animales de caza que tiene su propio 'olor', es decir el almizcle así como algunas especies de peces dotados de dardos envenenados -otros tipo de 'olor'-. Pero, como dice el narrador: «eso es aparte», en el sentido que no son producciones demiúrgicas. Estas especies tienen una independencia propia que necesita un intercambio particular con sus dueños o, como ocurre muchas veces, ningún intercambio. El acto de predación es entonces total, cerca de como se piensa el acto de guerra. La confrontación es de 'olor' contra 'olor', de veneno contra veneno, de muertos contra muertos.

Las entidades responsables de cada enfermedad forman la base de la nosología local. Las enfermedades son concebidas como agresiones y los dolores son materializados bajo la forma de insectos y gusanos quienes para los Miraña, son solamente una de las dos materializaciones (la otra sería efectivamente el infortunio) y puede ser entendidos como enfermedades 'internas'. La etología atribuida a estos animales los presenta como haciendo sus daños dentro de los tubérculos, de los troncos o de la tierra. Estos 'escarbadores', 'trocedores', 'broquiadores' son utilizados como metáforas para expresar una estrecha relación entre el cuerpo humano y la chacra. Afuera de los dolores externos, ninguna de las especies presentadas es estrictamente del monte. Diciéndolo de otro modo, las entidades que producen dolores internos tienen representantes encarnados estrictamente en el dominio de la chacra. El mito presenta de la misma manera las entidades responsables de los dolores corporales y las entidades responsables del desarrollo de las producciones agrícolas, así como las etapas de apertura de una chacra. El paralelo entre constitución del cuerpo y constitución del medio cultivado está marcado por esta relación a la enfermedad. Este paralelismo no se establece tanto sobre las etapas de la constitución corporal, sino más

bien sobre la equivalencia que existe entre la producción de la chacra y lo que realizan estos productos al ingerirlos: el cuerpo humano.

La relación metonímica entre el cuerpo y la chacra puede ser entendida como un cultivo de la chacra por el hombre, pero con esta particularidad que los cultivos son una transformación de un cuerpo demiúrgico. Maltratar a las especies de la chacra es como maltratar al demiurgo mismo quien, a su turno, maltratará el cuerpo del ser humano mediante los seres responsables de cada cultígeno. Este paralelismo presentado en el mito entre la chacra y el cuerpo humano es posible porque la chacra está pensada como una transformación del cuerpo demiúrgico. La relación opuesta e inversa de ésta es de considerar que el cuerpo humano está visto por el demiurgo como una chacra donde él puede hacer intervenir las entidades que van a hacer sufrir al infractor, así como lo presenta el mito. El acto de cultivar es entonces un acto de reconstitución del demiurgo en su versión vegetal. La chacra es un *microteos*.

Algunas de estas entidades responsables no tiene ningún representante en la clasificación científica de las especies. Así, los *nónemá* 'currupiras', los *nà'sénè* 'espíritus', el *dyá'kúri* el 'enano' y el *mè:t* 'dueño del monte', son seres estrictamente fantasmáticos, puesto que para los Miraña no tienen apariencia física, pero sí tienen presencia en el monte. Aunque no se puede precisar su aspecto, son los únicos de la lista que llevan un carácter eminentemente antropomorfo. Se puede notar que la acción de estos seres sobre los humanos es principalmente una acción 'mental'. Ellos no producen malestares corporales sino que penetran en los sueños para asustar a la víctima. Entre dolores internos y sustos se puede guardar una interpretación materialista de las acciones de las entidades: donde se encuentre carne o huesos -una base 'material'- las entidades dañinas tienen una personificación en las especies animales. Donde no existe esta encarnación, en el dominio del sueño o en la actitud psicológica del paciente, los agentes responsables no tienen una expresión 'material' como seres. Los Miraña son conscientes de que no se ven estos seres, y ponen en duda hasta el hecho de su existencia física. En cambio, las manifestaciones de estos seres son reales

porque se encuentran en los sueños, y se escuchan en el monte. Son más descritos como una 'voz' que como una materialización hecha de carne y huesos. Esta descripción de la inmaterialidad de estos seres puede guardarse para definir la concepción Miraña del sueño: existe como experiencia, pero no tiene materialización.

Se presentan sin embargo dos excepciones a esta asociación entre los seres imaginarios y el dominio del susto: la culebra venenosa y una especie de cucarrón llamado *á:yòbá*. Estas dos entidades, también responsables de los sustos en los sueños, se oponen a la asociación evocada, puesto que se pueden encontrar encarnados en el mundo de las chacras. Estas excepciones son más a entender como presencias en el sueño que no se pueden interpretar de otra forma que asociándolas a unos gustos puesto que no están en acción dinámica con otras especies animales o con si mismo. En otros términos, están en una actitud de pasividad con el soñador. La interpretación general de los sueños por los Miraña los presentan como actos premonitorios, debidos al espíritu de cada uno que, por este medio, le avisa de los eventos que van a suceder. Los sueños presentan entonces acciones dinámicas, donde la personificación animal es solamente una marca de las intenciones de los vecinos o de cualquier persona que va a visitar de día al soñador. Por ejemplo, soñar con un jaguar persiguiéndole se interpreta como un gran peligro, porque quiere decir que alguien está tratando de hacer una acción mortífera contra uno. Al contrario, soñar que alguien está matando a otros indica que la caza del día siguiente será prolífera. Existen sueños con frutas y cultivos de la chacra que son interpretados como animales que el soñador va a cazar al día siguiente y que pertenecen a la categoría de animales «sin olores», resultando de unas transformaciones de los productos de la chacra del demiurgo. Los sueños que presentan acciones mortíferas en contra de otros humanos se interpretan únicamente como un encuentro de animales con *pàkúkù*, con almizcle. Ellos son los únicos que pueden ser entendidos como equivalentes a los humanos, porque tienen este olor que es un equivalente del curare humano. Los 'olores' presentados más arriba son entonces mortíferos porque son interpretados como una clase de veneno que producen 'calores' al origen de la enfermedad.

La presencia de una entidad aislada en el sueño, que no actúa contra otro animal o contra otra persona, se interpreta como dirigida contra actuaciones de uno en el nivel de comportamiento cotidiano. Más allá del hecho que la mayoría de los seres que producen sustos son antropomorfos, se puede guardar como marco principal de las fobias en el sueño la pasividad de las entidades, frente a la dinámica de los actores en el sueño premonitorio (que no es un agente patógeno). Para expresarlo de otra manera, la dinámica del susto en el sueño está dirigida contra uno, y se interpreta por los Miraña en la pasividad del soñador al encontrarse con seres antropomorfos.

Así, la acción de cultivar es una acción trasladada sobre si misma: los hombres por medio de sus producciones, coca y tabaco, las mujeres por medio del resto de los cultivos. Se cultiva la salud como se cultiva la chacra y esta relación no es solamente una expresión metonímica en el pensamiento Miraña: existe un vínculo encarnizado entre los dos dominios. Los dolores y sus agentes responsables existen para que se recuerde este vínculo.



La chacra: un microteos.

CONCLUSIÓN

Entre 'olor' y 'calor', la actitud general de los Miraña frente a la enfermedad es entonces principalmente el resultado de transgresiones humanas al orden establecido. Pero presentar la enfermedad como un estado que podría evitarse por un buen comportamiento, y mostrar que la vida podría seguir hasta su fin sin ella, sería traicionar el pensamiento Miraña. Esta idea presentaría la muerte como un *escatón*, como una finalidad. La muerte «de vejez», o una «buena muerte» es seguramente una idea alejada del pensamiento de esta etnia. Así, aunque el comportamiento individual puede ser lo más respetuoso, siempre quedarían los grupos vecinos o los animales de 'olor' para tratar de vencer a la persona o al *ì: 'etè* de algún Miraña. Las respuestas deben ser producidas para no quedar como víctima de tales actos; respuesta individual dirigida hacia el reino animal, respuesta del especialista en contra de los grupos vecinos. El acto curativo, disociado del acto dañino, está llevado por un especialista que trata de restablecer la normalidad por la restitución del nivel isotérmico del paciente, o para tratar de cambiar el 'olor' responsable del estado de malestar.

En el estado de infortunio, caracterizado por dolores corporales atribuidos a entidades responsables de la chacra, la asociación está principalmente basada en la clasificación de este dominio desprovisto de 'olores', excepto en el caso de la yuca brava que posee su propio veneno, metaforización vegetal de la sangre menstrual. El estado de infortunio no se traduce en términos de 'olores' y por tal razón no tiene fuerza letal. No constituye una categoría marcada terminológicamente y se puede disociar de las enfermedades ya que no tiene el mismo origen ni la misma respuesta terapéutica.

Sin embargo, el caso Miraña presenta una actitud general a los estados de infortunio y de enfermedad y frente al acto terapéutico: esta actitud común está basada sobre la noción de intercambio con los seres y los elementos, como con las entidades fantasmáticas. El medio por el cual se realiza este intercambio, es la producción de cada uno: los hombres deben

‘mambiar’ coca dedicándola a las entidades responsables, y las mujeres deben preparar caldo de yuca dulce y casabe pensando en estas mismas entidades. Las nociones de ‘frío’ y de ‘caliente’ a las cuales se deben añadir las de ‘dulce’ y ‘picante’, son una categorización que les permiten concebir la totalidad de las relaciones, que sean interpersonales -sociales-, inter-especies -tróficas -, o, inter-mundos - religiosas -. Este intercambio se realiza, para los Miraña, a través de las producciones de ‘dueños’, materializados por animales, frutos y plantas. Al centro de todas estas concepciones queda el imaginario del cuerpo, que sea humano, animal, vegetal, demiúrgico o cósmico. En cada uno de estos dominios se debe encontrar un elemento constituyente del todo. Así, la enfermedad, lejos de limitarse al dominio humano, es una categoría pertinente para expresar desórdenes particulares a cada dominio. El modo de entenderla es, para los Miraña, la experiencia sobre sus propios actos productivos; progenie, cultivo, caza, artefactos, palabras... El modo de curar las enfermedades, de ‘enfriarlas’, es tanto en realizar actos profilácticos, para que no tengan modo de expresión, como en actos terapéuticos, restablecedores del orden.

Del ‘olor’ al ‘calor’, aquí queda la noción de enfermedad, pero no incluye el acto mortífero que está pensado como un acto caníbal: para morir, el principio vital debe ser *dòó’í* ‘devorado’, (o ‘comer carne’) por unos seres viviendo en *mè ádjù* “nuestro encima”. Esta devoración se materializa por el ruido del trueno que es la masticación del alma por estos seres. Pero cualquier acto de devoración en esta tierra es equivalente. Como dicen los Miraña, “uno no se muere de enfermedad, el que mata es el que come”. Así la enfermedad es solamente lo que debilita a la persona, a la sangre, y deja así salir su alma. Los espíritus aliados del curandero tratan de recuperar esta alma antes su devoración.

BIBLIOGRAFIA

CAYCEDO, G.

1985 *Perdido en el Amazonas*, Bogotá: P & J eds, (1ra. Ed., 1978).

CHAUMEIL, J.P.

1983 *Voir, Savoir, Pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris, Ed. de l'E.H.E.S.S., 352 p.

ETCHEVERRI, A.

1993 *Tabaco frío, Coca dulce*. Obra presentada al Premio Nacional al Rescate de la Tradición Oral, Colcultura, manuscrito.

GUYOT, M.

1975 "*Le système cultural Bora-Miraña*", en *Culture sur brulis et évolution du milieu forestier en Amazonie du Nort-Ouest*. Bul Schweiz. Ethnol. Ges. Sondernumer, Genf.

HUGH-JONES, Ch.

1979 *From the Milk River: Spatial and Temporal Process in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press, 302 p.

JACOPIN, P. Y.

1981 *La Parole Générative. De la mythologie des indiens Yukuna*. P. Lepetit, Tremlay, 389 p.

KARADIMAS, D.

1992 "*Il Corpo Bora-Miraña: ideología a rappresentazione*", en *Corpi a Confronto*, a cura di F. Lupu & G. Della Gagnone, Dipartimento di Scienze Glottoetnologiche, Università di Genova, pp. 111-121.

LANDABURU, J. & PINEDA, R.

1984 *Tradiciones de la Gente del Hacha. Mitología de los indios andoques del Amazonas*. Caro y Cuervo, UNESCO, 289 p.

LAROTTA, C.

Especies utilizadas por la comunidad Miraña. Estudio etnobotánico. FEN-Colombia, WWF, sin fecha, 381 p.

LÉVI-STRAUSS, C.

1985 *La potière jalouse*. Plon, Paris, 314 p.

PREUSS, K. Th.

1921 *Religion und mythologie der Uitoto*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 12 Bände.

REICHEL, E.

1989 "*La danta y el delfin: manejo ambiental e intercambio entre dueños de malocas y chamanes. El caso Yukuna-Matapi (Amazonas)*" en, *Revista de Antropología*, Vol. V, n° 1-2, Bogotá, Universidad de los Andes.

SPIX, J. B. & VON MARTIUS, C.F. Ph.

1980 *Reisen in Brasilien in den Jahren 1817-1820*. Brockhaus Komm.-Gesch. GmbH., Abt. Antiquarium, Stuttgart. (1era. Ed., 1831), 3 Bände.

URBINA, F.

1992 *Las hojas del poder*. Ed. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

VAN DER HAMMEN, M.C.

1992 *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía colombiana*. Ed. Tropenbos Colombia, Colombia, 376 p.

INTRODUCCION A LA FITOTERAPIA CHAYAHUITA

Nancy Ochoa

El artículo que presentamos constituye el resultado de una encuesta etnográfica que hemos realizado desde 1991 en las comunidades chayahuita del río Sillay, especialmente de Palmiche y Zapote. Tratándose de una primera aproximación a la medicina tradicional de esta etnia, analizaremos en primer lugar el concepto de enfermedad, sus formas de tratamiento y el rol de los terapeutas. En segundo lugar, estudiaremos la importancia de la fitoterapia y particularmente el uso del *Ojé* (*Ficus sp.*).

This article is the result of an ethnographic study carried out since 1991 in the Chayahuita communities of the Sillay River, especially Palmiche and Zapote. We analyzed the concept of illness, their forms of treatment and the role of therapists. We also studied the importance of phytotherapy and especially the use of *Ojé* (*Ficus sp.*).

El presente trabajo se inició en 1990 como parte de un estudio sobre los diferentes aspectos de la cultura chayahuita.¹ Ese año discutimos ampliamente con Eliseo Tangoa y Bautista Pizuri sobre las «historias antiguas». El segundo comenzó su relato con la «historia de ojé», lo cual nos permitió abordar el tema de la fitoterapia tradicional. En efecto él es uno de los «especialistas» que trata y cura las enfermedades utilizando plantas medicinales como lo hacían sus antepasados.

Eliseo y Bautista residen en las comunidades de Zapote y Palmiche ubicadas en la cuenca del río Sillay, afluente del Cahuapanas que desemboca en el Marañón, cuencas que albergan aproximadamente a 15,000 chayahuita. Esta sociedad a pesar de su larga historia de contacto permanente y esporádico con otras culturas en determinadas épocas históricas ha logrado mantener su identidad adaptándola, redefiniéndola e incorporando nuevos conceptos a su sistema cultural, económico y religioso.

Así se explica el conocimiento que tienen del medio ambiente que ellos conservan y transforman utilizando las técnicas adecuadas, aunque en estas últimas décadas, a causa de la demanda del mercado explotan indiscriminadamente los recursos cinéticos, ictiológicos y vegetales. Sin embargo, el bosque no solamente es un lugar de donde se proveen los recursos necesarios para su supervivencia sino que también es un mundo compuesto por sus ancestros que se convirtieron en animales.

I. LA ATENCIÓN MÉDICA EN LA AMAZONÍA PERUANA

Actualmente la práctica médica en la Amazonía peruana puede ser clasificada en dos categorías: la terapia formal, oficial-occidental y la terapia tradicional. La primera se define como formal porque su ejercicio exige

¹ Los datos que presentamos en este artículo fueron recolectados en el marco de una investigación patrocinada por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (en 1990) y hemos continuado gracias al apoyo de la Fundación Leg Lelong en 1995 y 1997.

el cumplimiento de ciertas normas y la formación de los profesionales de la salud legitimados por la sociedad. Es oficial porque es la medicina aceptada y legalizada por el Estado, el cual vela por su mantenimiento aplicando una legislación especial, apoyando la formación de los recursos y creando un mercado de trabajo. Finalmente, se define como occidental porque sus conocimientos se sustentan en el desarrollo científico - técnico iniciado históricamente en Europa occidental. En este tipo de medicina destacan varios modelos de atención proporcionados por el Ministerio de Salud, el Seguro Social y las Fuerzas Armadas; sin contar con la medicina privada y finalmente, los propuestos por las Organizaciones No Gubernamentales, las instituciones religiosas, etc.²

La medicina oficial distingue tres niveles de atención: primario, secundario y terciario. La Amazonía cuenta básicamente con servicios de nivel primario, constituidos por todas las unidades sanitarias de tipo ambulatorio que consiste en consultas restringidas en caso de enfermedades y emergencias médicas: además informan y desarrollan programas de educación para la salud. A este nivel pertenecen los centros y puestos de salud, dispensarios y hospitales regionales, etc.

En el territorio chayahuita existen centros de salud o botiquines comunales dirigidos por un promotor de salud. Cada comunidad cuenta teóricamente con uno de esos servicios, pero en la práctica, funcionan sólo en las localidades cuya población es importante y en las de mejor ubicación geográfica, como en la comunidad de Palmiche situada en el centro del río Sillay. Cada botiquín tienen un sanitario o promotor de salud formado por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) o los misioneros católicos³ algunos han sido reconocidos por el Ministerio de Salud.

² Estrella, 1980, Plantas Medicinales Amazónicas, 1995: 10.

³ Los misioneros católicos controlan y administran un botiquín en San Lorenzo (río Marañón) donde también existe un hospital. Los Chayahuita acuden únicamente en caso de enfermedades graves, a causa de la lejanía de sus comunidades (dos a tres días de viaje en bote de tipo peque-peque).

Otra categoría de atención paralela es la terapia tradicional definida por un conjunto de conocimientos y tratamientos ancestrales modificados a lo largo de los siglos por la influencia de la medicina occidental. Esa sabiduría se transmite por tradición familiar o comunitaria, tiene sus propios agentes de salud (de los cuales se tratará más adelante) y una *sui generis* maneras de tipificar las patologías, así como su tratamiento. Uno de sus aspectos fundamentales es la utilización de las plantas medicinales en el proceso diagnóstico - terapéutico.

II. CONCEPCIÓN DE LA ENFERMEDAD

Los Chayahuita distinguen cuatro formas de daño «enfermedad» que corresponde a una patología provocada por las venganzas o daños causados por hechiceros, por los fenómenos naturales (arcoiris, viento, tempestad), las enfermedades debidas a la malevolencia de los animales, de los espíritus que pueblan el mundo terrestre (bosque, cerros), acuático (río, laguna, quebrada) y las patologías que les contagiaron los Wirakocha⁴. Con excepción de la gripe todas las enfermedades tiene su ashin «abuela» o su wayan «espíritu».

1. MAL DE GENTE

El primer tipo de enfermedad son atribuídas a la maldad de las personas llamada también «Mal de gente» a causa de una venganza personal o por alguno de sus parientes consanguíneos o aliados. Estas «afecciones» generalmente conducen a la muerte, por ejemplo: cuando una mujer muere durante el parto o cuando una persona fallece a causa de una mordedura de víbora, etc.

⁴ Wirakocha: Término kechua qocha «laguna» y wira: grasa, grueso. También significa dios creador de la sociedad Inca o fundador de uno de los linajes reales del Cuzco.

Cuando una mujer fallece durante el parto es a causa de que el bebé no está bien ubicado en el vientre de la madre o porque es mal de gente. En el primer caso, inmediatamente consultan a una partera o a un curandero quien le tratará con infusiones de plantas y con masajes como lo demuestra el siguiente testimonio:

Cuando una mujer siente que su bebé no está en buena posición llama al especialista y la trata a partir del octavo mes. Primero le convidan malva mezclado con wawa shinpipi «bebé piri» y con wawa natio «jengibre bebé». Después le soplan a la altura de la vejiga y el coxis con una rama del mismo piri piri. Asimismo, le colocan sobre su barriga una rama de wawa shinpipi y le soban suavemente hasta que el bebé se ubique en el lugar adecuado. Luego, la enferma sigue un régimen estricto de alimentación evitando comer carne (de motelo, lagarto, ardilla porque son animales difíciles de sacrificar y pelar) puesto que se supone que dichas dificultades en el parto, así mismo los frutos (de chambira, yarina, huicungo) pueden obstruir la salida del bebé durante el parto porque son frutos redondos y con espinas. Solamente comen los peces que tienen flema como el huasaco, lisa, boquichico, pucavisca y chullo, puesto que la flema facilita el alumbramiento.

En el segundo caso, cuando las mujeres mueren a causa de que la placenta no sale a tiempo o porque no pueden ni defecar. Para ello llaman al curandero, él junto con la familia beben ayahuasca con el fin de identificar al agresor, si logra vencerlo la enferma sana, de lo contrario muere.

2. DAÑOS DE LOS FENÓMENOS NATURALES

El segundo tipo de enfermedad son atribuidas a ciertos fenómenos naturales (arcoiris, vientos fuertes, cuando el sol se oculta) a consecuencia de un error personal. Por ejemplo, una persona⁵ que tenía pequeñas heridas

⁵ Esta persona pertenecía a la comunidad de Nueva Alianza, comunidad situada en las cabeceras del río Shihuaray, afluente del Sillay.

en la nariz, el médico le diagnosticó *leishmaniosis*, él así como su familia le atribuyeron al «daño» del arcoiris porque se había bañado en la quebrada cuando salía el arcoiris. Para ello el especialista fumando su pipa le colocó en la parte afectada hojas de tabaco caliente y le «chupó» para extraerle el virote.

Igualmente vimos a un señor que tenía erupciones en el lado izquierdo de su espalda, el especialista también le diagnóstico «daño del arcoiris». Para los Chayahuita el arcoiris es una boa de siete colores por donde la mujer estrella subió al cielo a la casa de su padre, el trueno.

3. DAÑOS A CAUSA DE LAS ESPECIES VEGETALES Y ANIMALES

El tercer tipo de enfermedades son imputadas a la malevolencia de las plantas (lupuna, catahua, ayahuasca) de los animales (jaguar, chosna, oso hormiguero, gavilán, boa, bufeo, víboras) de los espíritus terrestres, acuáticos y de los cerros a causa de una transgresión durante los ritos del ciclo vital (nacimiento, pubertad, muerte, etc.) o durante las fiestas. Como lo señalan los siguientes testimonios de la comunidad de Zapote :

- a. J.C. tenía un fuerte dolor de espalda hasta el coxis, el Apu⁶ le chupó con tabaco y le diagnosticó mal de sacha runa⁷ que se encuentra en los grandes árboles.
- b. R. T. tuvo fiebre por tres días, su padre le diagnóstico con tabaco que la madre del bosque le había hecho daño cuando fue a cazar. Según él, la madre del bosque estaba celosa porque mataban a sus animales sin su permiso.

Según los Chayahuita muchas personas especialmente los curanderos pueden comunicarse con los espíritus del bosque a través de los cantos,

⁶ Apu, del Kechua gran señor, juez principal, juez superior. Igualmente se llama Apu a los grandes cerros y nevados de la cordillera.

⁷ Sacha Runa, del kechua sachá : bosque y runa gente.

de los silbidos durante las sesiones de ayahuasca o cuando salen a cazar al bosque. Si la persona ha cumplido con el período de formación es muy posible que los encuentros sean satisfactorios, de lo contrario la persona muere botando espuma. Pero los espíritus también salen en busca de los seres humanos especialmente cuando ocurren transgresiones en los ritos del ciclo vital o durante las fiestas. Como lo demuestra el siguiente testimonio:

El hijo mayor de mi hermano César que se llamaba Jorge murió a los 12 años. En ese tiempo, él vivía sólo con su mujer y mi abuela cerca de San Pedro de Yanayaquillo, yo también vivía como él porque no existía la comunidad de Zapote. Una tarde cruzaron la quebrada para arreglar su presa de venado, dejaron a su hijo cuidando su casa diciéndole:

- Quédate, ya regresaremos del puerto - le dijeron -
- Cuando volvieron a su casa solamente estaba Jaime en su hamaca, entonces lo buscaron por todo sitio. Entonces, su padre dijo de repente se ha ido a Zapote porque ya no llueve, buscaron su rastro y le llamaron por diferentes caminos pero nadie respondía, en eso escucharon que alguien le contestaba del bosque.

Seguramente el «demonio»⁸ le está llevando -pensaron- entonces siguieron llamándolo de noche acompañados por su perro, él respondía gritando por diferentes direcciones, al escucharlo ellos cortaron la aleta de un árbol (es como la canilla del demonio) así se hace cuando un sachá runa rapta a las personas.

- Jorge ¿a dónde vás? - le preguntaron-
- Estoy siguiendo a mi abuelita

⁸ Los Chayahuita denominan demonio a las entidades negativas que habitan en el bosque, los ríos entre otros.

Pero aquí está tu abuelita, no, es otra, ella me dijo vamos por aquí, por eso le estoy siguiendo.

Entonces regresaron con el joven enfermo y ya en su casa su abuelito le sopló con tabaco y le ahumaron con ají, brea y otras cosas, él se durmió pero le cuidaban para evitar que se escape.

Al día siguiente le preguntaron: ¿Qué te ha pasado?

- Yo mientras meceaba a mi hermano sentí que alguien me tocó - le respondió -
- ¿Qué haces nieto?
- Estoy meceando a mi hermano -le respondí-
- ¿Dónde está tu papá?
- Está arreglando el venado.
- Vamos por allá después regresas -seguía contando.

Ella se parecía a mi abuelita y me dijo vamos a traer hojas para envolver las tripas del venado por eso le seguí, a partir de ese momento no me acuerdo de nada... solamente me acuerdo que caminábamos por un camino limpio, en eso ella tocó su canilla y dijo:

- Quédate aquí porque me han cortado mi canilla y si no llego te llamaré.

Cuando esto ocurre no hay que conversar ni contestarle, solamente hay que mirarle, pensar en Dios y preguntarse por qué ha ocurrido esto (es que el demonio quiere engendrarme o convertirme?) entonces hay que frotar el dedo gordo del pie derecho y cruzarlo con el otro dedo y desaparece.

En muchas «historias» e incluso en los mitos existen personajes (actualmente espíritus) que raptan a los seres humanos con el fin de llevarlos a su mundo y transformarlos. En este relato no explican por qué lo raptaron pero es muy posible que el bebé era un recién nacido y sus padres no cumplieron con las diferentes fases del rito de nacimiento. Una de las fases es

que los padres no deben salir de su hogar ni realizar actividades relacionadas a la caza, a la chacra hasta los ocho días porque perjudicarían la salud del niño.

4. LAS ENFERMEDADES DE LOS *WIRACOCHA*

El cuarto tipo de patología las imputan a la malevolencia de los espíritus que vienen o han sido adquiridas en el exterior como la gripe, la viruela, etc.

Según los Chayahuita los contactos con otros grupos sociales especialmente con los *Wiracocha* y/o mestizos fueron a partir del siglo XVI, época donde los viajeros, exploradores, misioneros entre otros recorrían sus territorios. Pero el período en que se intensificaron estas relaciones fue durante el siglo XIX, momento en que Balsapuerto situado a orillas del río Cachiyacu y compuesto por Chayahuita se transformó en el eje comercial a través de la «ruta del Paranapurás». Esta ruta era la conexión vital entre las poblaciones de la Selva Alta de San Martín y también de la Selva Baja (Amazonas) y de la Costa y Sierra (Cajamarca). Las étnias de la región especialmente los Chayahuita, Jebero, Quechua Lamista entre otros servían de cargadores de ese lugar hasta Moyobamba y ahí adquirieron la viruela como lo señala el siguiente testimonio:

«Un día un grupo de nativos emprendió el viaje hacia la ciudad de Moyobamba llevando mercaderías de los comerciantes, en ese lugar durmieron una sola noche y regresaron al día siguiente, ellos pensaban que no habían sido contagiados porque no tenían fiebre ni dolores, entonces pescaron con barbasco, luego prepararon timbuche y patarashca. Esa noche las personas que comieron tuvieron fiebre y estaban colorados. Al tercer día, su cuerpo comenzó a pelarse, ahí recién se dieron cuenta que tenían la viruela. Al conocer esto, la gente se escapó a otros lugares y los que no creyeron comieron carne y tuvieron los mismos síntomas, al ver que no mejoraban regresaron a sus casas. Dicen que la gente se moría todos los días y nadie los enterraba solamente los gallinazos invadieron el pueblo.

Después de un año un viejo dijo:

- Voy a ir al pueblo para buscar mis cosas. Ahí escuchó a una persona que decía:
 - Vengan, no corran ya está pasando la fuerza de la enfermedad.
- Entonces uno de ellos dijo:
- Has escuchado.
 - Sí, creo que es gente, a ver vamos a escuchar.
 - Vengan ya pasó la fuerza de la enfermedad, ya no hay nada.
 - Vamos a ver, dijo uno de ellos.

Entonces, buscaron los rastros de la persona que les había contestado pero no la encontraron, solamente escucharon el sonido de los shinguitos (moscas) del viento...»

Quizás un demonio o las almas de nuestros paisanos nos están llamando - dijeron.

Ellos recogieron sus víveres y regresaron con miedo a su campamento, les contaron a sus mujeres y parientes lo que había sucedido. Al día siguiente comieron carne fresca y les dio fiebre entonces regresaron a sus casas. Pero una persona que sabía curar les dijo:

Bueno, no se pongan camisa ni pantalón, sino échense sobre una hoja de plátanos después de secarla en el fuego, porque la tela se pega al cuerpo. Algunos sanaron de esa manera.

Después de un tiempo, otras vez escucharon a una persona que gritaba.

Acérquense a sus casas porque el patio está remontándose y la campana (quizás era el espíritu de la enfermedad).

Después de un año regresaron a sus casas pero seguían escuchando a la madre de la enfermedad por los caminos y la campana sonaba a medio día a pesar que no había nadie.

La gripe, la viruela, el beri beri o moínsó (*cf. infra*) son enfermedades que han sido transmitidas por el contacto con agentes del exterior ya sea en sus comunidades o en otros lugares.

5. OTRAS ENFERMEDADES GRAVES

La parasitosis, la Anemia

La parasitosis y la anemia son patologías comunes y a veces les atribuyen a la malevolencia de los animales, a los espíritus o al «mal de gente» (*cf. supra*). Si un miembro de la familia desconoce la forma de tratar estas enfermedades, inmediatamente consultan con un vegetalista⁹ que generalmente le recomienda el *ojé*.

Para los Chayahuita, el *ojé* es una planta silvestre que se produce en los terrenos ubicados cerca de las orillas de los ríos y conocen tres variedades:

el wirinan tono u oon tono «*ojé* blanco»
 el yaran tono «*ojé* negro»,
 y el porio tono u «*ojé* sapo»¹⁰

Ellos ingieren el *ojé* según el tipo y la gravedad de la enfermedad pero lo más común es mezclarlo con masato fuerte y dulce, con caña de azúcar y actualmente con aguardiente.

El ojé con masato fuerte

Antes de iniciar la sesión de curación el paciente solicita el *owato* ocho o cuatro días antes para que pueda extraer el látex y prepararlo. El *ojé* se extrae de la siguiente manera: primero preparan una barbacoa, luego con

⁹ Vegetalista, curandero que observando ciertas reglas ceremoniales, cura a base de plantas.

¹⁰ *Porio tono*: de tono «*ojé*» y *porio* «sapo», variedad cuya barriga se parece a la del sapo, *porio*: esp. De sapo gordo de color marrón claro.

hacha hacen cortes en el árbol y recogen el látex que echan inmediatamente en una botella para guardarlo celosamente en el rincón de la casa o sobre la barbacoa que se encuentra encima del fuego. En seguida se bañan, comen y toman.

Después de haber fijado la fecha y la hora, el enfermo acompañado de un pariente se dirige a la casa del curandero o sino se dirige al tambo del paciente que se encuentra generalmente en el bosque alejado de las malas ingerencias de los seres humanos. Antes de iniciar la curación, el experto le explica cómo va a proceder para evitar un accidente. La sesión empieza al día siguiente, por la madrugada¹¹, cuando canta el gallo, él le invita la pócima cuatro veces sin hablarle y sin hacer ruido, en seguida le da agua tibia, después que ha arrojado y no puede sostenerse le dicen : «el *ojé* que has tomado te está curando, desde ahora sanarás». Luego lo acuestan y así permanece durante una semana sin salir con el fin de evitar las malas injerencias externas que podrían perturbar el tratamiento. Durante este período, el enfermo sigue una dieta estricta basada en chapo de plátanos, excluyendo todo alimento que contenga grasa, sal y ají y además debe abstenerse sexualmente. Pasado este período de restricciones una niña le convida una tinaja pequeña de chicha de maíz donde colocan una hacha de piedra. Una vez curado puede iniciar sus actividades progresivamente pero evitando siempre trabajar en pleno sol.

Ojé con masato dulce

Los Chayahuita también toman el tono con masato dulce, siguiendo el mismo proceso que el anterior con algunas diferencias como lo demuestra el siguiente testimonio:

Primero se chapea el masato dulce, luego se echa el *ojé*, esa mezcla le convidan al enfermo sin hablarle. A partir de las dos de la mañana, cuando

¹¹ Otro testimonio relata que, debido a lo tranquilo de la hora es preferible convidarle a las doce de la noche.

canta el gallo, el perro ladra y la gente habla, calientan el agua y le dan varias veces para que le lave los intestinos porque sino toma, la resina se queda en los intestinos. Después que el enfermo defeca abundantemente, ya no puede caminar, es como si estuviera loco. Este es el signo que la planta lo está venciendo, en ese momento el curandero le pregunta:

– ¿Estás muriendo?

– ¡Sí, estoy queriendo morir!

– No vas a morir porque te estoy curando con *ojé* y eso te provoca vómitos -le responde el *owato*.

Luego se acuesta antes que el viento venga porque sino le hace daño. Durante ocho días solamente toma chapo de plátanos, caldo de pez mojarra o plátano asado. Pasado ese período excluye de su alimentación grasa, frejol y la carne de venado, majás y carachupa. Además el enfermo debe abstenerse sexualmente de uno a tres meses, las personas que no cumplen con estas reglas se enferman otra vez y pueden morir.

El *Ojé* con caña de azúcar

Después de extraer el látex del *ojé* y el líquido de la caña de azúcar, lo guardan cuidadosamente durante cinco días. Al sexto día mezclan el tono con la caña de azúcar y lo toman. Luego el enfermo se baña para que no le choque el aire y se coloca al lado del fuego y ahí le convidan agua. Cuando ha vomitado abundantemente lo acuestan. Si su enfermedad es grave debe descansar y dietar durante cuatro días.

Ojé con aguardiente

Actualmente, los Chayahuita han incorporado el aguardiente en su sistema terapéutico como un elemento que se puede mezclar con diversas plantas para tratar diferentes enfermedades. En caso de parasitosis intestinal se mezcla el aguardiente con el *ojé*, la dosis está en función de la edad de la persona. Por ejemplo un adulto puede tomar cuatro cucharadas diarias,

mientras los jóvenes y los niños pueden tomar una cucharada en ayunas, a medio día y por la noche.

También preparan el *ojé* para fortificar y despertar la actividad de los órganos «tónico». Para este fin, baten siete huevos de gallina lo mezclan con una botella de *ojé*, de miel de abeja y un vaso de aguardiente. Una persona adulta puede ingerir media botella dosificado de la siguiente manera:

- de 1 a 3 años, una cucharada pequeña por la mañana y por la tarde.
- de 4 a 9 años, una cucharada grande por la mañana y dos por la tarde.

Estas formas de preparar el *ojé* son cuidadosamente vigiladas por el curandero y después solicitan a una joven o una mujer que no menstrúa para que prepare una tinaja de chicha de maíz y ahí colocan cuidadosamente una piedra caliente amarrada al bejuco *ise nininte*¹². La chicha hierve como si estuviera sobre el fuego. Una vez que se ha enfriado el paciente toma hasta terminar.

Comentarios

Esos testimonios demuestran que el *ojé* es una planta con la cual se pueden curar la anemia, los dolores de estómago, de cabeza, parasitosis intestinal, patologías muy frecuentes entre los Chayahuita y que a veces les atribuyen a la malevolencia de los animales, a los espíritus o al «mal de gente» (*cf. supra*). Aunque muchos Chayahuita se automedican, es decir preparan su propia pócima. Pero la mayor parte de la población prefiere tratarse con un especialista.

Los curanderos opinan que las dosis deben ser adecuadas y siempre estar en función de la edad de la persona y el tipo de patología. Lo ideal es que una persona adulta tome la resina del *ojé* puro y los niños mezclado

¹² *Ise nininte*: especie vegetal no determinada.

con algo dulce pero actualmente los Chayahuita prefieren mezclarlo con masato fuerte, dulce, con caña de azúcar, con aguardiente, con huevos y miel de abeja. Este cambio se debe principalmente a la incorporación de nuevos elementos como los huevos o el aguardiente a su sistema terapéutico.

Estos testimonios no aluden a la noción de *ashin* «madre» o espíritu de las plantas que utilizan a la fitoterapia indígena pero el *ojé* también posee su *ashin* que los especialistas invocan desde que preparan la pócima.

Igualmente los científicos reconocen que el tono es un purgante, un vermífugo y un reconstituyente a tal punto que el Hospital Interamericano de Iquitos (HII) admite que es el más poderoso vermífugo que se conoce. Actualmente, se exporta bajo forma de polvo y es administrado en cápsulas.

III. LOS QUE CURAN LAS ENFERMEDADES

Cada patología es tratada adecuadamente por los «curanderos», o brujos, como los denominan en castellano, que se ocupan del paciente. En la región del Sillay existen más ó menos 20 personas que se dedican al tratamiento y a la curación de las enfermedades. Cada grupo local posee su propio «curandero» o «especialista» como le denominan en castellano pero cada uno de ellos posee su propio nombre en chayahuita, la edad entre otros factores es primordial en el reconocimiento de las capacidades de curar.

Los Chayahuita conocen varias categorías de especialistas cuya actividad esta ligada al tratamiento de las enfermedades psicológicas y a la fitoterapia: *los puenoto mashorosa*, *los owatorosa*, *los ka'pirosa*, *los pinshirosa*, *los toerosa*, *los maricahueros*, *los camalonguerosa*, *los nante kamayorosa* y *los sumirosa*.

Los *puenoto masho*, de *puenoto* viene del verbo *puenoiterin* «icarar» «curar», *masho* o *mashu*, «anciano, viejo», liter. «curandero viejo» i.e. «de experiencia». Es posible que el origen de la raíz sea el vocablo *puei* «casa colectiva», en este caso, el *puenoto* era el más anciano, el genio, el jefe del tronco parental, el que dirige la casa y cura a sus consanguíneos y aliados. En suma, el *puenoto* es considerado como el representante de la tradición.

El *puenoto* es una persona que tiene el poder de curar, matar, estos poderes están ligados a su capacidad de «diatar» y aislarse para comunicarse con las entidades terrestres, acuáticas, a los instrumentos que posee, al repertorio de canciones que conoce, a su flema (*yahuasa*) y a la cantidad de *virotos* que posee en su cuerpo.

También le denominan el *tronco* porque está asociado a los grandes árboles como el *tontono* (lupuna) en donde él entra después de haber ingerido tabaco y llama a los espíritus para impregnarse de los poderes maléficos y benéficos de la lupuna. También le llaman *tronco* porque dirige un grupo de seguidores (yernos y otras personas que aprenden), los yernos residen en el mismo espacio pero los otros regresan a sus lugares de origen para poner en práctica lo que han aprendido, desde este momento se convierten en aliados de su maestro en caso de conflictos entre *puenoto*.

La segunda categoría esta constituida por los *owato*, *owato* deriva del verbo *owarin* «fumar» (tabaco) y por extensión «aspirar por la boca» y el sufijo de sustantivo *to*, «el que». El *owato* es la persona que «aspira el mal y traba los virotos» que extrae de los enfermos luego los arroja.

Los *owato* pueden obtener los poderes de los espíritus terrestres y acuáticos pero se han especializado en la fitoterapia, como por ejemplo, convidar ojé, que es una de las primeras plantas que utilizan los curanderos como parte de su iniciación y sirve también para «limpiar» a las personas contaminadas por una enfermedad.

A diferencia de los *puenoto*, los *owato* no ingieren yahuasa, tabaco ni ayahuasca pero fuman tabaco o cigarro y son retribuidos en bienes o servicios.

La noción de *Ashin*

Los *puenoto* aprenden de un buen número de plantas, animales y de fenómenos naturales que poseen un *ashin* «madre». La noción de madre designa el principio vital de la planta, del animal, del fenómeno natural, que posee un espíritu femenino ó masculino con el cual es posible comunicarse y establecer contactos durante los sueños, las visiones con la ayuda de los cantos «icaros».

Directa o indirectamente, ella regula la relación entre estos seres y la sociedad humana, promoviendo la fertilidad de los cultivos, la abundancia en la caza, o, inversamente, castigando las transgresiones «morales» o «ecológicas» (rupturas de prescripciones rituales, exceso y «sobre-explotación» de los recursos cinegéticos o haliéuticos).¹³

El mundo vegetal está constituido por diferentes especies. Las que poseen un *Ashin* son aquellas usadas en la fitoterapia; entonces, se invoca sus *Ashin* por medio de canciones o «icaros» antes de servirse de ellas. Muchos enfermos sueñan con los *Ashin* de las plantas con la cual se están tratando. Estos tienen frecuentemente apariencia de hombres pequeños del color de la planta, con barba blanca, llevan un sombrero grande y un bastón. Por extensión, son a veces asociados a los médicos o enfermeras de los hospitales.

Para obtener ese poder ellos se transforman en las entidades terrestres y acuáticas lo cual les permite comunicarse con los espíritus y a la vez utilizar la forma de estos para embrujar o para raptar a sus víctimas.

¹³ Fuentes A., 1988 : 168.

Consulta y tratamiento de la enfermedad

Cuando una persona presenta síntomas de dolor de cabeza, dolor de cuerpo, etc. inmediatamente recurre al *puenoto* ó *owato* de su comunidad que generalmente es un consanguíneo ó afín. Si el paciente no mejora consulta a otro que tiene más poder en curar todo tipo de enfermedad.

Para ello, los *puenoto* que comienzan su carrera pueden visitar a sus pacientes. Pero si la distancia es mayor entre la casa del *puenoto* y el paciente, este último se desplaza. Los enfermos que no pueden desplazarse por sus propios medios son transportados por sus parientes durante muchas horas o varios días, ya sea por río o por el bosque. Un paciente que se desplaza a la casa de un chamán debe estar acompañado por sus parientes de ambos sexos un hijo, un yerno, un hermano, un padre o un abuelo. El pariente masculino se encargará de explicar la enfermedad y le ofrecerá sus servicios (cazar, pescar o preparar una chacra) para recompensar al chaman. El pariente femenino se ocupará de preparar la comida, de atender al enfermo o realizar toda actividad relacionada a su sexo que le solicite la familia del chamán.

Las diferentes formas de tratar las enfermedades

Las enfermedades se tratan según el tipo de patología pero todas se curan después que el *puenoto* o el especialista ha diagnosticado la patología.

- a. Todos los tratamientos se hacen por la noche y de preferencia en un lugar alejado de la ingerencia humana para que los espíritus de los árboles y piedras que «nunca mueren» los puedan escuchar. Después el curandero ingiere varias dosis de líquido de tabaco y cuando sienten que están mareados se echan en su hamaca y sueñan el lugar donde se encuentra los virotes del enfermo, entonces le «chupa» y le extrae los virotes con sangre y lo bota al aire pero si los virotes son de los espíritus del sacha runa, yacuruna, suwin, bufeo, lo tragan para obtener más virotes y de esta manera ser poderoso. A eso le llaman *pieutamare* «agarrar para el virote»

- b. Otra forma de curar a un enfermo es ponerse simbólicamente de acuerdo con el supuesto agresor (*puenoto*). Para ello el *puenoto* que está curando al paciente ingiere jugo de tabaco pensando en los posibles agresores hasta quedarse dormido. En su sueño ve el alma del agresor y conversan:

El que le ha hecho daño al enfermo le dice:

– ¿Por qué le curas?

El que le está curando le responde:

– ¿Por qué le han hecho daño? ¿Qué te ha hecho este pobre?

Luego se ponen de acuerdo y le dice:

– Déjame que lo cure, porque es una persona que quiere vivir. Entonces le cura. Pero si el enfermo le ha robado, ha chismeadado o le ha amenazado de muerte al brujo, no le saca los virotos, porque si le saca, el agresor puede agredirlo a él y a su familia.

- c. Otra manera de curar las agresiones de los animales es dibujando el animal que le ha hecho daño con el dedo sin tocar al enfermo, es una forma de extraer la enfermedad.

El ojé en la fitoterapia en los pueblos de la Amazonía

El *ojé*¹⁴ es conocido en los países amazónicos como Bibosi, Cocoba, Ojé, (Bolivia); Apuí, Caxinguba, Guaxinguba, Lombrigueira, Uapim-uassu

¹⁴ *Ficus insipida* Willd. Fam. Moraceae (Dicotiledónea), más comúnmente conocido bajo el nombre regional de *ojé*. El *ojé* es un árbol ramificado de unos 25 m. de alto. Hojas largopeciadas, el limbo elíptico-oblongo o elíptico, 13-23 cm. de largo, 5,5 - 10 cm. de ancho, sub-aguda hasta redondeada en la base, las nervaduras laterales cercanas, juntos, prominentes por abajo, delgados, 15-25 o más en cada lado. Receptáculo pedunculado o casi sésil, globoso, comúnmente de 2-2,5 cm. de diámetro (Mejía K. & Rengifo, E., 1995: 112-113). Para los Quechua del Napo el *ojé*, *ofé* o *huiqui* es un árbol de unos 15 m. de altura. Hojas largas, anchas, lisas y brillantes (Iglesias G., 1993: 210). En los estados brasileños de Amazonas y Roraima, especie conocida localmente como *Pharmacosyceia antihelminctica* Mig., lo que indica su función curativa.

(Brasil: Amazonas, Roxaina); Higuerón (Colombia); Higuerón (Ecuador); Hílamuyo (Quichua de Ecuador); Doctor Ojé, Huitoc, Renaco, Xouin (Perú).

Los estudios etnográficos muestran que el ojé es una planta empleada como antihelmíntico por la mayor parte de las etnias de la cuenca amazónica. Con ese fin, hacen una incisión en la corteza del tronco y extraen su látex de color blanco. Los Tukuna de Colombia mezclan el líquido obtenido con aguardiente para beberlo como purgante¹⁵. Los Quichua del Ecuador toman igualmente el látex como vermífugo. El mismo remedio se aplica también en las lesiones de la piel producida por picaduras de las hormigas. Además, el látex del «*pana paju*» (*Ficus* sp.) sirve para la higiene de los dientes, y su decocción preparada con las hojas es utilizada en el tratamiento de las aftas haciendo enjuagues bucales¹⁶.

En Manaos el *ojé* está considerado como afrodisíaco y activador de la memoria¹⁷. En la Amazonía boliviana, especialmente en Beni y Pando, es apreciada como antihelmíntico y su látex es aprovechado como goma y la madera muy estimada por ser blanca y blanda¹⁸. Los indígenas del río Negro usan además la corteza para la confección de mantas¹⁹.

En la Amazonía peruana el *ojé* crece en los departamentos de Amazonas, Cuzco, Loreto, Madre de Dios, San Martín y Ucayali. Según Ayala Flores, muchas comunidades indígenas usan el látex blanquecino del *Ficus* insípida para la eliminación de los parásitos intestinales. En Iquitos se emplea como vermífugo y tónico²⁰. Los Shipibo clasifican el *ojé* dentro de la categoría de los *rao jacon* o plantas para tratar la parasitosis intestinal²¹.

¹⁵ Glenboski, 1983

¹⁶ Lescure *et al.*, 1987 : 34-35

¹⁷ Freitas da Silva *et al.*, 1977 : 65

¹⁸ Killen *et al.*, 1993 : 549.

¹⁹ Plantas Medicinales Amazónicas, 1995 : 247-248.

²⁰ Vázquez, R., 1992

²¹ Cárdenas T. Ckaram 1989 : 276.

GLOSARIO DE PALABRAS REGIONALES

Agenjibre	: <i>Zingiber officinale</i>
Ardilla	: <i>Sciurus spp.</i>
Ayahuasca	: Planta alucinógena, purgante y medicinal.
Barbasco	: Especie de arbusto venenoso que se usa para pescar.
Boa	: Ofidio.
Boquichico	: Pez, <i>Prochilodus nigricans</i> .
Brea	: Cera negruzca y elástica que se obtiene de algunas especies de árboles.
Bufo	: Delfín.
Carachupa	: Armadillo comestible. <i>Dasyus novencinctus</i> .
Catahua	: Árbol grande con espinas. Su resina es cáustica y venenosa. Se emplea para pescar. El tronco se usa para fabricar canoas.
Chambira	: <i>Astrocaryum Tucuma</i> . Fruto comestible.
Chapear	: Acción de exprimir con las manos.
Chapo de plátanos	: Bebida a base de plátanos.
Chosna	: <i>Potos flavus</i> .
Chullo	: Pez.
Chupar	: Acción de succionar o extraer el dardo.
Cutipar	: Contagiar, mandar influencia negativa por medio de la brujería.
Cutipado	: Ver cutipar.
Daño	: Ver cutipar.
Gavilán	: Ave.
Huasaco/fasaco	: Pez, <i>Hoplias malabaricus</i> .
Huicungo	: Palmera con espinas grandes.
Icarar	: Cantar o silbar una oración para curar.
Jaguar o tigre	: <i>Felis onca</i> .
Lisa	: Pez, existen varias especies.
Lupuna	: Árbol grande que llega hasta 60 metros de altura.
Majáz	: Roedor grande comestible. <i>Agouti paca</i> .
Malva	: <i>Malacva sp.</i>

Mojarra	:Pez.
Motelo	:Tortuga terrestre.
Oso hormiguero	: <i>Myrmecophaga tridactyla</i> .
Patarashca	:Comida generalmente de pescado envuelto en hoja de bijao asado a la brasa.
Piri piri	:Planta cipérea. Para los Chayahuita existen más de 35 variedades, algunas de las cuales son medicinales, y otras se emplean con fines mágicos (caza, pesca o para atraer una persona del sexo opuesto).
Puca visca	:Pez.
Rabadilla	: Cola, trasero.
Sacha runa	:Gente del bosque en Quechua, espíritu protector de los animales silvestres.
Suwin	:Sui, sui, ave, <i>Thraupis episcopus</i> .
Tabaco	: <i>Nicotiana tabacum</i> .
Timbuchi	:Sopa de pescado.
Venado	:Fam. <i>Cervidae</i> .
Virote	:Chonta. Dardo empleado con la cerbatana, dardos invisibles que los brujos introducen en el cuerpo.
Yacu runa	:Gente del agua en Quechua, espíritu que vive en el agua.
Yarina	: <i>Phytelephas macrocarpa</i> . Fruto comestible.

BIBLIOGRAFIA

AYALA F.F.

1984 «Notes on Some Medicinal and Poisonous Plants of Amazonian Perú». *Advances in Economic Botany*, 1:1-.

CARDENAS T., CLARA

1989 *Los Unaya y su mundo*. Aproximación al Sistema de los Shipibo-Conibo del Río Ucayali. Lima, Instituto Indigenista Peruano (IIP) -

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP),
291 p.

DRADI, M.P.

1988 «Encuesta demográfica femenina e infantil efectuada en cinco comunidades chayahuita del distrito de Cahuapanas en los años 1984-1985». *Amazonía Peruana*, VIII, 15:33-59. Lima, CAAAP.

DRADI, M.P.

1987 *La Mujer Chayahuita: ¿Un Destino de Marginalización?* Lima, Instituto Nacional de Planificación - Fundación Friedrich Ebert., 162p.

ESTRELLA, E.

1977 *Medicina Aborigen*. Quito, Epoca.

FUENTES, A.

1988 *Porque las Piedras no mueren*. Historia, Sociedad y Ritos de los Chayahuitas del Alto Amazonas. Lima, CAAAP. 255 p.

FUENTES, A.

1989 «Historia y Etnicidad en la Amazonía Peruana: el Caso de los Chayahuita», *Amazonía Peruana*, IX, 17: 61-77. Lima, CAAAP.

GARCIA, T.M.D.

1993 *Buscando nuestras raíces. Historia y Cultura Chayahuita*, Tomo I, CAAAP, Lima., 318 p.

MEJÍA, K. & RENGIFO, E.

1995 *Plantas Medicinales de uso Popular en la Amazonía Peruana*. Lima, Agencia Española de Cooperación Internacional. 249 p.

MEJÍA, K. & RENGIFO, E.

1995 *Plantas Medicinales Amazónicas : Realidad y Perspectivas*. Tratado de Cooperación Amazónica: Secretaria Pro-Tempore, Lima. 302 p.

REGAN, J.

1983 **Hacia la tierra sin mal, estudio de la religión del pueblo de la Amazonía.** Iquitos, Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA). 2 tomos.

SEGUIN, C.A.

1979 **Psiquiatría Folklórica. Shamanes y Curanderos.** Lima, Ediciones Arnmar.

VÁSQUEZ, R.

1992 «*Sistemática de las plantas medicinales de uso frecuente en el área de Iquitos*». *Folia Amazónica*, 4, 1: 61-75, Iquitos.

IR Y VOLVER: EL RITUAL COMO PUERTA ENTRE LOS MUNDOS EJEMPLOS EN EL SHAMANISMO AMAZÓNICO^(*)

Jacques Mabit,

El autor sostiene que las sociedades indígenas amazónicas han desarrollado un complejo sistema que rige sus relaciones con el mundo-otro. Este mundo invisible sustenta todas sus actividades, nutre su espiritualidad, le enseña el sentido de la vida, esto evita un desequilibrio energético y sus manifestaciones de infortunio. Este paso se da a través del chamanismo, basado en el uso ritualizado de las plantas medicinales.

The author maintains that indigenous Amazonian societies have developed a complex system that governs their relations with the other world. This invisible world sustains all their activities, nurtures their spirituality and teaches them the meaning of life. This saves them from energetic imbalance and its manifestations in misfortune. This passage is made through shamanism, based on the ritual use of medicinal plants.

* Ponencia presentada en el Primer Encuentro de estudios sobre los rituales religiosos o sociales y el uso de plantas psicoactivas-Salvador de Bahía- Brasil - Octubre 1995.

1. EL SHAMANISMO AMAZÓNICO Y EL MUNDO-OTRO

El shamanismo amazónico se basa en el uso ritualizado de las plantas medicinales, tanto en sus dimensiones curativas, iniciáticas, religiosas y de relación con la naturaleza (caza, pesca, agricultura, etc) El indígena vive tradicionalmente en interrelación permanente con el mundo invisible que sustenta todas sus actividades, nutre su espiritualidad, le enseña el sentido de la vida, los métodos curativos, las técnicas de sobrevivencia. en otros términos, es este mundo-otro, como lo llama Michel Perrin (Perrin 1992), que proporciona al ser humano la sabiduría, fomenta su ciencia ancestral y le permite orientarse eficazmente y sin daño en el mundo inmediato que llamaremos mundo - este. La subsistencia en este mundo del aquí y ahora se apoya en cada instante sobre los conocimientos adquiridos mediante la exploración organizada del mundo mítico, estructurado en un espacio no Euclidiano y un tiempo no cronológico.

Los rituales de pasaje no se refieren sólo a la transición de una etapa de la vida a otra (por ejemplo del mundo de la infancia a la adultez), sino del traslado de la dimensión material, encarnada, a la dimensión espiritual, inmaterial, descarnada. Este traslado ocurre naturalmente al momento del nacimiento y de la muerte y conlleva en esos casos al ingreso y el abandono del cuerpo físico. Pero se da también toda vez que el ser humano pretende relacionarse con el mundo-otro sin dejar de pertenecer al mundo-este, es decir cuando se atreve a franquear el umbral ubicado entre los mundos o las dimensiones de la vida o los niveles de conciencia, atrevimiento que se supone puede costar la vida física o poner en peligro la estabilidad mental. El peligro reside para el sujeto en la salida del espíritu de su cuerpo al cual tiene que reintegrarse correctamente para mantener su salud. Ello ocurre naturalmente en el sueño. El escape total del espíritu provocaría la muerte; un escape parcial, según su importancia se manifestaría en un estado de coma, una desubicación temporo-espacial o de identidad, estados de inadaptación a la realidad inmediata o síntomas de malestar físico de patología mental (*cf* Jaime Regan, 1983).

El shamanismo amazónico desarrolló toda una nosografía relativa a esos «escapes del espíritu» o «Pérdida del alma». En términos modernos se concebirían como desajustes energéticos; la energía fundamental, vital, vinculándose o identificándose con el alma o espíritu. El cuerpo físico consta así de una dimensión energética o cuerpo energético (o cuerpo astral como se lo llama en neologismos contemporáneos) que lo sustenta.

La mayor parte de las patologías se inscriben primeramente en el cuerpo energético antes de manifestarse en el cuerpo físico. La medicina alopática moderna pretende esencialmente reducir la problemática patológica y por ende terapéutica a esa dimensión orgánica. Sin embargo, según el entendimiento amazónico, se abarcaría así sólo una parte reducida de la patología y las etapas finales de inscripción somática de perturbaciones previas de orden energético. En este esquema, por ejemplo, la seropositividad «Asintomática» al HIV manifestaría una perturbación energética que tendría, con el paso del tiempo, a encarnarse a nivel orgánico si no actúa de inmediato a nivel energético. En esa etapa «Asintomática», en realidad, se presentan numerosas manifestaciones calificadas de alteraciones «nerviosas» que un shamán identificaría como evidencias de alteraciones del «espíritu» (energéticas en un lenguaje más moderno). El rechazo o la ignorancia de esta dimensión energética o espiritual crea para el enfoque racionalista contemporáneo un punto ciego que le impide identificarla y tomarla en cuenta. De cierto modo, la curación shamánica intervendría en fases anteriores a la somatización del proceso patológico y por lo tanto podría calificarse de medicina preventiva en relación a la medicina moderna convencional.

Esas perturbaciones del cuerpo energético pueden darse también por accidentes, al encontrarse el sujeto en contacto con «energías» más fuertes que la suya en un momento dado. Así es muy popular en la cultura amazónica el concepto de la «cutipada» que viene a ser la interferencia intempestiva de una energía ajena en la del sujeto. Es frecuente que un niño con energía más lábil, menos estable, se vea interferido por la energía de un animal «fuerte» (por ejemplo una tortuga), de un árbol «fuerte» (lupuna, catahua,

etc.), de un ser humano (mal de ojo) o de algún lugar «cargado» (cueva, cerro, pantanal...) Existe una infinidad de situaciones en las cuales en la interrelación del individuo con su entorno pueden darse situaciones similares de interferencia, habiendo susceptibilidad individual y circunstancias de receptividad facilitadoras (cansancio, embriaguez alcohólica, aislamiento prolongado, depresión reaccional, emoción intensa, etc...). El «susto» tan difundido consiste en un desajuste entre el cuerpo físico y el cuerpo energético inducido por una repentina situación generadora de miedo. La mayor parte requiere de una simple «limpieza energética» (baño en agua o con plantas, sueño, pequeña dieta alimenticia, masajes, etc.) realizada en el contexto familiar. A un nivel mayor se necesita la intervención más consistente de un especialista y eventualmente de sesiones especiales de curación que procuran «enderezar el cuerpo» del paciente «torcido» por esos factores ajenos que se necesita expulsar.

La noción de daño resulta ser igualmente una interferencia de orden energético inducida por un enemigo con la intención de perturbar la estabilidad de su víctima, afectar su equilibrio. Las alteraciones pueden ser de orden psíquico, físico o relacional. Este último punto reúne diversas manifestaciones que agrupamos generalmente bajo el término de «mala suerte» o «infortunio». A la inversa, cuando un individuo realiza un trabajo serio y regular de limpieza energética tiende a tener.

2. LA FUNCIÓN DEL RITUAL

El ritual determina dentro del mundo-éste, definido por un tiempo cronológico, un espacio de tres dimensiones y una realidad material, un «lugar» que permita el acceso al mundo-otro caracterizado por un tiempo mítico (atemporal o eterno presente), un espacio ilimitado y una realidad espiritual, inmaterial. Este «lugar» delimitado por la «forma ritual» auspicia una coincidencia perfecta entre esas realidades que pueden así «encajar». Se pone de cierta manera en perspectiva los dos mundos para hacer coincidir dentro del espacio ritual delimitado (casa del curandero, círculo mágico,

terreiro de candomblé, templo etc.) todos los tiempos y tener acceso tanto al pasado (lectura de la historia), como al futuro (predicción) y a los fundamentos atemporales del mundo-otro expresados a través de los mitos y de la tradición. En este sentido, la forma ritualística no constituye una «representación» un histrionismo destinado a inducir un ambiente de sugestión, sino una «presentación» o «presentificación» de lo eterno en el presente y viceversa la inserción del momento histórico y cronológico de la sesión ritual dentro de la eternidad o no-tiempo. Del mismo modo, el espacio delimitado por el ritual autoriza una coincidencia o simultaneidad con todos los espacios posibles con las consecuencias de la percepción y acción a distancia.

Los símbolos (sin-bolos= que reúne) de la forma ritual son gestos y palabras que reúnen a la vez los significados de ambos mundos y que sintetizan coherencias múltiples, insertándose como «bisagras» entre los mundos. El lenguaje ritual es por ende polisémico. En oposición, el diablo (diabolos = que desune) vendría a ser lo que separa los significados, disocia el sentido, obstaculiza las coherencias y la armonía.

El ritual permite entonces un ordenamiento producto de sentido por lo que etimológicamente muestra una función semántica («técnica de las señales»). Es entonces generador de seguridad y protección frente al caos y a la desintegración provocados por la efracción descontrolada de un mundo hacia el otro.

Se entiende entonces que el ritual es *operativo*, eficaz en su intervención. Posee una coherencia interna que no puede ser el resultado de fantasías basadas en estetismos («creaciones artísticas»), sincretismos casuales o nociones de esoterismo mal digeridas. El ritual se constituye en base a las indicaciones proporcionadas directamente por el mundo-otro: es éste último que indica cómo acercarse. En el contexto shamánico por ejemplo, cada planta exige así un acercamiento ritual específico que surge luego de la ingestión de esa y que le permite comunicar con el sujeto a través de visiones, sueños, *insights*, intuiciones, fenómenos de sincronicidad. Un instru-

mento ritual mal utilizado, a más de ineficaz, podría potencialmente ser tan peligroso como un arma volteada hacia uno mismo. El ritual constituye un lenguaje estructurado, potente, que exige rigurosidad de parte de su utilizador.

Si volvemos al concepto moderno de energía (práctico aunque mal definido), la ritualización surge como una disposición destinada a canalizar las energías, controlarlas y evitar interferencias en sus relaciones sociales, en los resultados de la pesca y la caza, la reproducción de sus cultivos, su propia fecundidad, etc.

Aparte de los accidentes o de daño intencional (brujería, hechicería), el mundo-otro, considerado vivo y activo, puede en ciertas circunstancias operar también en el mundo-éste por iniciativa propia. Cada cultura amazónica identifica con nombres propios y jerarquiza en su panteón a los seres o entidades capaces así de intervenir en la vida humana. El *chullachaki* sorprende a los que se aventuran solos en la selva y les hace bromas o les confunde haciéndose pasar por personas conocidas. El «*Tunchi*», espíritu de los muertos, puede asustar a quien pasea de noche. La «madre» o «genio» de las plantas medicinales puede enseñar métodos curativos en los sueños. El espíritu de los animales, de las plantas o árboles, de los ríos o lagos, de los cerros y rocas, de los lugares «fuertes», de seres muertos, de genios, duendes, demonios y ángeles, shamanes, santos y dioses, puede intervenir en la vida humana, afectando directamente el «cuerpo humano» comprendido como entidad energética-espiritual encarnada en el mundo material, la parte psico-física siendo un vehículo del alma, esencia del ser, al igual que para los otros seres vivos del mundo-este.

Las fuerzas del mundo-otro son generalmente percibidas como potencialmente peligrosas por su capacidad de perturbar al ser humano cuando éste no está preparado a entrar en relación directa con ellas. No se trata de malignidad intrínseca de esas fuerzas sino más bien de la necesidad de regular la relación con una fuente de energía que el sujeto tal vez no está en la capacidad de integrar o metabolizar sin alteración de su propia energía.

La cultura amazónica como todas las culturas ancestrales desarrolló entonces un complejo sistema que rige sus relaciones con el mundo-otro, permite evitar ocurra el desequilibrio energético y sus manifestaciones de patología psico-físicas o de infortunio y regula el aprovechamiento no dañino de sus aportes en favor de un mayor bienestar del ser humano. Apoyándose en su entorno inmediato, las plantas llegaron a jugar un papel preponderante en el perfeccionamiento de un cuerpo de conocimientos estructurado y coherente que podemos calificar de ciencia tradicional. Dentro de la farmacopea ancestral, desde por lo menos 5,000 años, el uso ritualizado de las plantas psicoactivas constituyó el eje central y privilegiado de exploración del mundo -otro. Esas plantas (ayahuasca, toé, virola, tabaco, etc.) son consideradas como «maestras» por su función principal de guía y enseñanza en el descubrimiento del orden intrínseco inherente a la vida, el franqueo del umbral hacia el mundo-otro, permitiendo, mediante la modificación de los estados mentales, el ingreso consciente a otros niveles de coherencia de la vida, universos «paralelos» o realidades alternas desestabilizadoras de la energía de uno mismo. El mundo-otro alberga de hecho figuras sagradas con tremenda carga energética que nuestra insignificancia nos obliga a abordar con infinito respeto. Podríamos también figurar el ritual como un filtro que permite no cegarse frente a las revelaciones deslumbrantes que surgen en el transcurso de experiencias luminosas. Pasar del mundo-este de los fenómenos al mundo-otro del numen, representa por lo tanto una operación riesgosa cuando se obvia el acercamiento humilde y respetuoso expresado en la forma ritual.

En efecto, entre los dos mundos, el tercer término de la ecuación está representado por el ser humano, este mismo que pretende «pasar», franquear el umbral. En su dinámica interna, el ser humano desea conocer a los dioses, acceder al universo espiritual, escapar de la prisión del espacio-tiempo Euclidiano limitado. Ese reclamo nos parece legítimo ya que hasta los mismos dioses, en todas las tradiciones culturales, invitan a los hombres a este encuentro, el cual tienden a evadir. Sin embargo, igualmente todas las tradiciones reconocen que hay formas que respetar para ellos, formas que además deben ser investidas de una actitud interior de auténtico respeto.

La tradición cristiana nos muestra múltiples ejemplos de ello: «Os tocamos la flauta y no habéis danzado» (Mt. 11,17); «Decid a los invitados: mi comida está preparada; los becerros y los cebones muertos; todo está pronto; venid a las bodas. Pero ellos, desdeñosos, se fueron quién a su campo, quién a su negocio» (Mt. 22,4-5); «Os digo, pues: Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. «(Lc, 11,9); «Si conocieras el don de Dios y quién es el que te dice; dame de beber, tú le pedirías a Él y Él te daría a tí agua viva» (Jn 4,10).

Una genuina humildad condiciona la eficacia del ritual y la seguridad del pasaje. El ritual es una puerta: no se puede tumbarla a golpes sino tocarla y solicitar el permiso para entrar. La puerta se abre cuando uno está suficientemente preparado para aprovechar de lo que se le pueda dar a conocer al «otro lado». La puerta es entonces también una protección contra una curiosidad infantil donde el sujeto inmaduro podría verse totalmente avasallado por visiones insoportables e inasimilables del universo luminoso. En este caso, se trata de un acto de transgresión, de violación, cuyo costo puede ser muy elevado.

La transgresión representa una efracción temeraria, un intento de robo prometéico. La «energía» a la cual accede inoportunamente el sujeto captura su ego, lo invade, lo fascina, lo posesiona. Su fuerza avasalladora puede tener efectos devastadores en su psique y en su cuerpo, de los cuales la fascinación le impedirá tomar consciencia. El sujeto está poseído por las fuerzas del mundo-otro sin distinguirlo claramente, lo que dificulta enormemente su curación. El sujeto hace propia esa fuerza ajena y puede inflar su ego hasta una destructora explosión psicótica que también puede somatizarse en una explosión tumoral o una destrucción de su sistema inmunitario. La desintegración letal lo amenaza mientras repite sus transgresiones de manera compulsiva, alienado que es por la fascinación que ejerce el numen. Se instauran confusión y caos en su cuerpo como en su mente: el dios se volvió demonio, el símbolo reemplazado por el diábolo.

En término shamánicos, su espíritu ha sido raptado por el mundo-otro. El extravío en los laberintos de su mente atomizada, disgregada, asaltada por el polimorfismo de las fuerzas puestas en juego, requiere la intervención del shamán capaz de alcanzar su espíritu y reintegrarlo a esta realidad del aquí y ahora al mundo-éste. Se supone, evidentemente, que el shamán conozca la topografía precisa del mundo -otro y domine las «técnicas del éxtasis» (Mircea Eliade, 1960) que le permitan a su vez arriesgarse en el mundo-otro «bajar a los infiernos» si es necesario y volver de ellos sin perderse. El shamán ha debido pasar por un proceso iniciático donde aprendió pacientemente a pasar la puerta en un sentido y en otro, ir y volver, abrir y luego cerrar la puerta. Esta puerta, ya lo señalamos, se materializa esencialmente, a través del manejo ritual : el inicio del ritual abre la puerta, el final la cierra.

3. LAS REGLAS DEL JUEGO Y LOS PROCESOS CONTEMPORÁNEOS

Nuestro mundo moderno o post-moderno tiende a universalizarse y homogeneizarse mediante los valores occidentales. Ellos conllevan una desacralización generalizada y generadora de angustia, fomentando una sociedad insensata, desorientada, sin eje espiritual. El encarcelamiento del espíritu en los juegos de la mente induce vivencias pseudo-espirituales que no son más que espejismos ineficientes y muchas veces peligrosos, añadiendo confusión al desorden imperante.

Las reglas del consumismo: todo y ahora mismo, se asemejan a deseos infantiles. La búsqueda de la verdad, del conocimiento de la sabiduría es progresiva y paciente. No se puede cortar camino ni ahorrarse el lento trabajo de esclarecimiento de su mundo interno y la purificación de sus motivaciones íntimas. La impaciencia, el evitamiento del sufrimiento, el confinamiento del cuerpo a papeles mecánicos o su mera ignorancia, conducen a conductas riesgosas de transgresión del umbral al mundo-otro.

Las toxicomanías representan un ejemplo típico de transgresión cada vez más frecuente y difundido. En un intento de acceder directamente y sin preparación al mundo-otro, el adicto queda atrapado en un proceso alienante y compulsivo donde llega a perder toda noción de sí mismo y no toma conciencia de la desintegración de su mente y de su cuerpo, sin hablar de su progresiva desinserción social. La energía puesta en juego avasalla al sujeto y se posesiona de él: son los nuevos posesos modernos. Por lo que el famoso indianista Alain Daniélou agregará que «sólo se puede curar el fenómeno de la adicción mediante procedimientos de exorcismo» (Daniélou, 1992). Y en coincidencia con nuestro enfoque, añadirá que «es mediante el uso ritualizado y controlado de las drogas hipnóticas que se puede apaciguar al espíritu interesado y liberar al ser viviente posesionado luego de invitaciones y de comuniones que no tomaban en cuenta su papel sagrado».

La toma de drogas se reviste de un disfraz ritualístico (del mismo modo que su persecución como lo advierte perspicazmente Tomas Szasz, 1976) de apariencias espirituales, esotericomísticas. El movimiento New-Age tiende a construir una sub-cultura pseudo-progresista que se complace en vender la expansión de conciencia en seminarios de tres días asesorado por el consumo lúdico de marihuana, planta sagrada transformada en chewing-gum iniciático. Los valores peyorativos de la cultura occidental (que también posee valores positivos) anteriormente criticados se reintroducen subrepticamente cuando se organizan cursos de shamanismo en algunos meses o semanas. Se ofrecen sustancias psicoactivas pertenecientes a tradiciones autóctonas fuera de contexto, modificando su equilibrio mediante la extracción de principios activos para «eliminar los efectos colaterales desagradables» (efectos purgativos, desintoxicantes) que precisamente sirven para la auto-regulación e integran el cuerpo físico en la dinámica iniciática (por ejemplo la «Pharma-huasca» producida industrialmente que pretende sustituir ventajosamente al ayahuasca en su cocción tradicional). Con el fin de «purificar» la sustancia, se la empobrece o desnaturaliza. Esas manipulaciones de las plantas-maestras traducen una incompreensión de fondo del shamanismo. En especial el shamanismo amazónico es una medicina sofisticada de ingestión de purgas purificadoras durante reti-

ros en la selva (llamadas «dietas»): la toma de ayahuasca sin los rigurosos pasos de las «dietas» puede ser contra-productiva y así lo confirman unánimemente todos los maestros-curanderos. Sorprende constatar la multiplicación de centros de toma de ayahuasca que con extraordinaria ligereza hacen caso omiso de la sabiduría ancestral de la cual se reclaman y que puede ostentar milenios de investigación empírica del uso de esas plantas. La soberbia occidental parece no tener límites.

Las múltiples ofertas baratas del neo-shamanismo y de numerosas sectas crean la ilusión de un acceso a la espiritualidad, fácil, inmediato, cómodo, apoyándose en los infantilismos de una sociedad habituada a soluciones pre-fabricadas. Todo este movimiento confuso que reivindica los valores de la tradiciones se empeña curiosamente a ridiculizar su propia tradición occidental, rechazando en bloque, sin discriminación y con una suficiencia lamentable, los aportes esenciales de sus propias corrientes religiosas, raíces judeo- cristianas y musulmanas en sus formas esotéricas y cumbres místicas de ambas. Esos movimientos que responden a una legítima sed espiritual con técnicas de mercado, son terreno fértil para la asunción de psicópatas asumiendo su patología a costas de fieles adeptos que se dejan complacientemente devorar y desintegrar, confundiendo la fusión regresiva y despersonalizante que se les ofrece con el amor universal.

Las seudo-iniciaciones alimentan el ego, entretienen al sujeto en juegos mentales inoperantes, confortan actitudes infantiles peligrosas. La verdadera iniciación requiere de humildad, de paciencia, de buen humor. Necesitamos testigos de la alegría de vivir más que de doctos y tristes «gurús» que se toman muy en serio. Hay que tocar la puerta reiteradas veces hasta que se abra o entre-abra. Uno no puede manejar rituales sin ser previamente habilitado para hacerlo e improvisarse «maestro» de la noche a la mañana. El camino supone rigor, tiempo, entrega auténtica, trabajo sobre el cuerpo, seguimiento de un maestro- guía al inicio.

Cuando el shamán dice que hay que «centrarse», expresa la necesidad de volver constantemente a su centro de gravedad, a su encarnación al mun-

do- éste. Todo trabajo iniciático implica un contra-punto permanente con la implicación concreta y activa en nuestra realidad directa, cotidiana, trivial. El shamán mismo es tradicionalmente un agricultor que vive de su producción y no de su práctica curanderil. El compromiso personal en la resolución de los problemas contemporáneos representa el «punto- tierra» que permite evitar en las ilusiones de la mente y del ego.

El servicio compasivo y sincero hacia los demás como el asumir las mil y una pequeñas cosas de nuestra cotidianeidad, testimonio de una auténtica evolución espiritual. El desapego no puede confundirse con una evasión del aquí y ahora. Confrontarnos con nuestras limitaciones personales nos restituye humildemente a nuestra realidad actual: seres humanos en la tierra, ignorantes de su origen y de su destino. Precisamente a través de las vivencias diarias se efectúa el lento proceso de esclarecimiento personal y de discriminación entre los espejismos de la imaginación y la voz del Maestro interior. Ahí se dibuja progresivamente el camino de nuestra individuación según los términos de C.J. Jung.

Las incursiones en el mundo-otro son destinadas a proporcionarnos una orientación en el mundo-éste que nos toca asumir mientras estemos inscritos en ello: Es la primera actitud de humildad, aceptarnos como seres creados a quienes se ha dado la vida aquí y ahora. Solicitar indicaciones y no aplicarlas resulta ser por lo menos un contra -sentido y a lo más un desafío a los dioses. Podemos ir pero tenemos que volver: El ritual es la puerta, la confrontación alegre con la realidad contemporánea nos asegura que hemos vuelto exitosamente. Un reto espera las nuevas formas de espiritualidad: Comprobar su aptitud a responder a los problemas más acuciantes de nuestro mundo fecundando la tradición occidental con las sabidurías ancestrales.

No todo el que dice « Señor, Señor» entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos (Mat. 7,21).

BIBLIOGRAFÍA

DANIELOU, ALAIN

1992 «Las divinidades alucinógenas», *Takiwasi*, No 1, pp. 25-29, Tarapoto, Perú.

ELIADE, MIRCEA

1960 «El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis», Fondo de Cultura Económica, México, 480p.

PERRIN, MICHEL

1992 «Les praticiens du rêve. un exemple de chamanisme». PUF, Paris.

REGAN, JAIME

1983 «Hacia la tierra sin Mal: Estudio de la religión del pueblo en la Amazonia», tomo 1 CETA, Iquitos , Perú.

SZASZ, THOMAS

1976 «Les rituels de la drogue: la persécution rituelle de la drogue et des drogués», Payot, Paris, 254p (1974, *Ceremonial Chemistry*, Anchor Press/Doubleday New York).

CONOCIMIENTOS Y PRÁCTICAS MÉDICAS TRADICIONALES DE LA POBLACIÓN COLONA ASENTADA EN LA CARRETERA PUERTO MALDONADO - MAZUKO^(*)

Clara Cárdenas

En este estudio se detalla como la población colona de esa zona maneja un conjunto complejo de saberes, prácticas e ideologías acerca de la salud y la enfermedad, en el que se entremezclan elementos de la herbolaria médica selvática, de la herbolaria médica andina, de fauna medicinal, de fármacos de patente, de rituales mágicos-religiosos, cartomancia y otros.

This study presents information about how the settlers in this region deal with a complex set of folklore, practices and ideologies dealing with sickness and health, in which they mix herbal Amazonian and Andean medicine, medicinal animals, patented medicine, magical-religious rituals, fortune-telling and others techniques.

* Estudio realizado a solicitud del Programa de desarrollo basado en la conservación en Tambopata -PRODESCOT-.

PRESENTACIÓN

El presente estudio se ubica dentro del componente «Evaluación del estado de la salud rural», que constituye uno de los cinco componentes del Programa de desarrollo basado en la conservación en Tambopata (PRODESCOT).

Se trata de un estudio de exploración, por lo tanto los resultados no pueden ser generalizados a todo el ámbito de estudio, pero sí aportan con información, cuidadosamente recogida, en base a la cual pueden diseñarse estudios más profundos y de largo aliento en la zona.

El trabajo de recojo de información se llevó a cabo durante la segunda quincena del mes de octubre de 1995 y tuvo como centro base el local PRODESCOT, en la ciudad de Puerto Maldonado.

Durante esta fase de la investigación se contó con el apoyo de diversas personas e instituciones a las cuales hacemos constancia de nuestro agradecimiento:

- FADEMAD: en la persona de los Srs. Víctor Zambrano, Víctor Cueva y Héctor Vílchez.
- Comunidad Florida Alta: Sr. Benigno Mamani (Pdte. de la Comunidad)
- Centro EORI: Sr. Alfredo García
- Vicariato Apostólico de Madre de Dios: Padre Javier Harvex
- PEAS AGRO: Ing. Armando Muñante (Comunidad Sta. Rita Baja)
- A los señores encuestadores: Herly Huangui, Pedro Gonzales, Consuelo Pacheco.
- A todos los comuneros y comuneras que con cordialidad respondieron a las preguntas y nos contaron parte de sus vidas.
- A todo el equipo de investigadores de PRODESCOT en Pto. Maldonado por su compañerismo y hospitalidad. Los comentarios de algunos de ellos fueron muy sugerentes para direccionar la aten-

ción en el recojo de información, es el caso de Rosario Lanao y Mariana Varese.

2.- INTRODUCCIÓN

Para identificar las características y funciones de lo que se denomina «medicina tradicional» es preciso ubicarla dentro de un contexto real. Para el presente estudio ese contexto está dado por la realidad de la población asentada a lo largo de la carretera Puerto Maldonado - Mazuko, y que conforman el límite nor-oeste en la Zona Reservada Tambopata Candamo (ZRTC).

La población la constituyen colonos predominantemente serranos, quienes después de una serie de desplazamientos llegan a asentarse en esta zona en que la carretera funcionó como principal atractivo, por ser considerado el medio más rápido y menos costoso de vender los productos. Actualmente la «carretera» funciona como la columna vertebral que articula y condiciona la vida de los pobladores de la zona.

Estudios realizados (FADEMAD, 1994), indican que las actividades productivas por excelencia son la agricultura así como un énfasis en la ganadería (por lo que existe una mayor conversión de sus tierras de cultivos en pastizales), y una cada vez menor tendencia a la explotación maderera por la excesiva deforestación realizada.

Se trata de un conjunto social con una economía en «transición» (Hulshof, 1988), en la que las relaciones de producción capitalistas son dominantes pero no exclusivas; y en la que las actividades de salud se caracterizan por la prestación personal, no asalariada, de servicios de salud a particulares. Estos servicios se realizan individualmente y de manera ocasional por representantes del sistema oficial de salud (médicos, enfermeras, técnicos sanitarios, etc.) fundamentalmente el Ministerio de Salud: (MINSA); y por representantes de la medicina alternativa (curanderos,

parteras, hueseros); a cambio de un pago por parte del paciente en dinero o especies.

Esa medicina alternativa, que aquí llamamos tradicional, constituye el foco de atención del presente estudio. La definición que aquí se maneja es desde su posibilidad de utilización por parte de los conjuntos sociales para actuar sobre los problemas de enfermedad. Es una definición intencionadamente «pragmática» para alejarla de una discusión abstracta y precisarla a partir de su utilización.

En tal sentido y siguiendo las definiciones que se guían más por preocupaciones aplicativas que por necesidades conceptuales (Menéndez, 1987), se define medicina tradicional como el conjunto de prácticas curativas, preventivas, enfermantes, que manejan los diferentes conjuntos sociales que se asientan a lo largo de la Carretera Puerto Maldonado-Mazuko, con el objetivo de atender sus problemas de salud.

El objetivo del estudio es, determinar las características más saltantes de la relación de esta población con el conjunto de conocimientos y prácticas médicas tradicionales, destacando el rol que tienen los recursos naturales de la zona en estas prácticas.

3.- METODOLOGÍA

Se trata de un estudio de carácter exploratorio, en el que se han utilizado técnicas cualitativas y cuantitativas.

ÁMBITO DE ESTUDIO

Constituído por la que popularmente se conoce como «Carretera Puerto Maldonado-Mazuko». Tramo de la carretera Cuzco/Quincemil - Puerto Maldonado (acceso terrestre a la ZRTC).

Políticamente abarca los distritos de Tambopata e Inambari (Provincia de Tambopata, Departamento de Madre de Dios), y en términos de la delimitación de la ZRTC el ámbito de estudio es un sub-sector del sector denominado «Carretera». (Bernaes, *et al* 1993)

MUESTRA

En base a criterios de interés de PRODESCOT, a sugerencias de la FADEMAD y al de las posibilidades reales de acceso, se seleccionaron 6 comunidades en las cuales se realizó el estudio.

RECOLECCIÓN DE LA INFORMACIÓN

Se utilizó como método la entrevista y la observación participante.

Los instrumentos utilizados fueron un cuestionario estructurado con preguntas abiertas y cerradas, a ser aplicado a los jefes de familias. (Ver Anexo N°2)

Asimismo se realizaron entrevistas (no estructuradas) en profundidad a personajes considerados claves.

PROCEDIMIENTO

Se contrató a 3 encuestadores, residentes (temporales) en comunidades de la zona, a quienes se les entrenó en la aplicación del cuestionario. Cada cuestionario debía ser aplicado al jefe de familia, entendiéndose como tal a la persona adulta (hombre o mujer) morador permanente de la vivienda que se identificara como responsable o co-responsable de la manutención familiar o administración familiar (padre, madre, hermana, hijo (a).)

La encuesta se realizó casa por casa y la elección de las mismas obedeció al criterio de accesibilidad del encuestador.

Fue de carácter voluntario y no tuvo tiempo límite de duración, pudiendo ser interrumpida por el entrevistado en caso de necesidad, para luego ser retomado.

Cabe mencionar que en algunas comunidades en donde se realizó el estudio, los pobladores ya habían pasado por experiencias semejantes y tenían cierto rechazo a las encuestas («nos quitan tiempo» «para qué nos sirve»), por tal motivo a algunos encuestadores les fue difícil lograr la colaboración del jefe de familia a ser encuestado. En esos casos se buscaba otro.

Las entrevistas en profundidad fueron realizadas por la investigadora responsable del estudio. Fueron voluntarias, el lugar y la hora fueron fijados por los mismos informantes. No se presentó ningún caso de rechazo.

4. PRESENTACIÓN Y DISCUSIÓN DE LOS RESULTADOS

4.1 Características generales de los entrevistados

Mediante la técnica de la encuesta se entrevistó a un total de 20 Jefes de familia (9 mujeres, 11 varones) residentes en 6 distintas comunidades de la zona de estudio (ver cuadro # 01), la mayoría de ellos con edades que fluctúan entre los 30 y 50 años (Cuadro # 02)

CUADRO # 01
JEFES DE FAMILIA ENTREVISTADOS SEGÚN
COMUNIDAD DE RESIDENCIA (CARRETERA MALDONADO
MAZUKO)

COMUNIDAD	JEFES FAM.	%
Florida Alta	9	45
Primavera Alta	1	5
Primavera Baja	1	5
Santa Rosa	4	20
Sta. Rita Alta	1	5
Sta. Rita Baja	4	20
TOTAL	20	100

CUADRO # 02
JEFES DE FAMILIA ENTREVISTADOS
SEGÚN GRUPOS ETARIOS

GRUPO ETARIO	f	%
24 - 30	5	25
31 - 39	7	35
40 - 49	7	35
50 - +	1	5
TOTAL	20	100

Se trata de un grupo predominantemente católico (15=75%) un menor número (5 = 25%) dijo pertenecer a la Iglesia Protestante (Maranató).

Al preguntárseles acerca del idioma que hablaban habitualmente en el hogar la mayoría (13 = 65%) manifestó que era el «castellano» 7 de ellos respondieron que era quechua y castellano.

Según el nivel educativo la mitad se ubican en el nivel secundario incompleto (10 = 50%). El nivel primaria lo tienen sólo el 35% (n = 7), mientras que 1 (5%) dijo tener nivel superior, 2 de ellos declararon no tener ningún nivel (10%).

La ocupación principal manifestada por los entrevistados es la agricultura. En el caso de las mujeres señalaron además de la agricultura las «tareas de la casa» como la otra actividad principal.

La mayoría nació en otros departamentos, mayormente alto andinos. Sólo 2 de ellos eran nativos del departamento (Ver Cuadro # 03).

La mayoría de los entrevistados tiene una antigüedad en la zona que fluctúa entre los 10 a 20 años (Cuadro # 04). Llegaron procedentes de diversos lugares (Cuadro # 05). Esta procedencia distinta al lugar de nacimiento, estaría indicando una historia de desplazamientos previos a su establecimiento, el cual es considerado definitivo en el 95% de los entrevistados.

Mediante la técnica de entrevistas en profundidad se trabajó con un total de 6 personas, cuyas características de sexo, edad, ocupación se aprecian en el Cuadro # 06. Todos eran colonos, de habla castellana, y a excepción del Técnico Sanitario de Sta. Rita Baja, todos eran residentes permanentes en la zona.

CUADRO # 03
JEFES DE FAMILIAS ENTREVISTADOS
SEGUN DEPARTAMENTO DE NACIMIENTO

DPTO. NACIMIENTO	f	%
Apurímac	2	10
Cusco	10	50
Ica	1	5
Madre de Dios	2	10
Moquegua	2	10
Puno	1	5
San Martín	1	5
La Libertad	1	5
TOTAL	20	100

CUADRO # 04
JEFES DE FAMILIA ENTREVISTADOS SEGÚN AÑOS
TRANSCURRIDOS DESDE LLEGADA A LA ZONA

AÑOS	f	%
01 - 10	6	30
11 - 20	7	35
21 - 30	4	20
31 - 40	2	10
40 - +	1	5
TOTAL	20	100

CUADRO # 05
JEFES DE FAMILIA ENTREVISTADOS SEGUN
DEPARTAMENTO DE PROCEDENCIA

DPTO. NACIMIENTO	f	%
Abancay	1	5
Arequipa	1	5
Cusco	8	40
Ica	2	10
Lima	2	10
Loreto	1	5
Madre de Dios	4	20
Moquegua	1	5
TOTAL	20	100

CUADRO # 06
CARACTERÍSTICAS DE SEXO, EDAD, OCUPACIÓN DE
LOS INFORMANTES CLAVES ENTREVISTADOS

INFORMANTE	SEXO	EDAD	OCUPACION	LUGAR DE RESIDENCIA	PERMANENCIA EN LA ZONA	OBSERVACION
01	M	79	Agricultor	Sta. Rosa	33 años	Herbolario Reconocido
02	M	34	Sanitario	Sta. Rita B.	6 meses	Jefe Pto. de Salud
03	M	42	Agricultor	Sta. Rita B.	16 años	Conocedor de plantas y fármacos de prestigio
04	F	38	Agric/casa	Florida A.	13 años	Madre de 7 hijos, el menor había muerto recientemente
05	F	49	Agric/casa	Florida A.	23 años	Madre de 11 hijos, conocedora de remedios caseros
06	F	61	Agric/casa	Sta. Rosa	40 años	Partera

4.2 Principales problemas de salud de la zona según los entrevistados

Se trató de ubicar los conocimientos y prácticas médicas tradicionales de la zona dentro de lo que los entrevistados definían como su problemática de salud. Las respuestas que nos dieron figuran en el Cuadro # 7.

Los principales problemas de salud de la comunidad están definidos mayormente en términos de existencia de «enfermedad», que por otro lado son propias del medio que han colonizado, ¿ésto podrá estar sugiriendo, que el medio ambiente que han ocupado es en sí mismo un productor de problemas de salud?.

Los otros tipos de problemas expresan lo que se ha llamado necesidades básicas insatisfechas relacionadas a la situación de pobreza (PNUD, 1990).

Si así definían su problemática de salud, ¿tenían acaso definidas propuestas de solución?. La respuesta a esta inquietud se aprecia en el Cuadro # 8, en el que es posible reconocer dos posturas.

En una de ellas la solución depende de la acción de «otros» llámese a esto los establecimientos de salud, u otras instituciones estatales o privadas que proporcionan la ayuda, en esta postura la comunidad parece asumir una actitud reclamante de derechos sociales, de un derecho de atención de salud que es deber de instituciones como el MINSA, es una postura de «beneficencia». Visto de otro modo parecería también que en esta postura la comunidad adopta un rol pasivo frente a enfermedades producidas por un medio que aún es difícil de entender.

La otra postura parece implicar un papel activo de la comunidad en tanto no reclama la intervención de otros y corresponde a propuestas de solución que tienen que ver con la introducción de cambios en el estilo de vida comunal: en hábitos alimenticios, tipos de cultivos, hábitos higién-

CUADRO # 7
PRINCIPALES PROBLEMAS DE SALUD DE LA
COMUNIDAD PERCIBIDOS POR LOS ENTREVISTADOS

PROBLEMAS RELACIONADOS A:	f	%
PRESENCIA DE ENFERMEDADES	15	75
Paludismo	9	
Desnutrición	2	
Parasitosis	1	
Uta	1	
Fiebre	1	
Diarrea	1	
MANTENIMIENTO DE LA SALUD	4	20
Falta de higiene	1	
Falta de alimentación	1	
Falta de atención médica	1	
Agua contaminada	1	
PARTICIPACION COMUNAL	1	5
Las autoridades no coordinan	1	
	20	100

cos, formas de participación comunitaria. Resulta interesante que sólo en esta segunda postura se menciona a la «medicina casera» como una propuesta de solución.

CUADRO # 8
PROPUESTAS DE SOLUCIONES FRENTE A LO QUE SE CONSIDERA
LOS PRINCIPALES PROBLEMAS DE SALUD DE LA COMUNIDAD

PROPUESTAS	f	%	PROBLEMAS SALUD DE LA COMUNIDAD
A)IMPLICAN LA INTERVENCIÓN DE OTROS	12	60	
- "Ir a la posta"	6		Paludismo
- "Tomar Aralen. Primaquina, Cedro"	1		Paludismo
- "Tomar pastillas cloroquina"	1		Paludismo
- "Sacarse análisis de sangre"	1		Paludismo
- "Pedir que fumiguen"	1		Parasitosis
- "Pedir tratamiento en el Puesto"	1		Uta
- "Más apoyo de las Instituciones"	1		
- "Que den movilidad, que las postas no se hagan tan lejos"	1		
- "Falta de atención médica"			
B)IMPLICA ACCIÓN DE LOS MISMOS COMUNEROS	8	40	
- "Trabajar coordinadamente, todos"	1		"autoridades no coordinan"
- "Hacer huerto comunal, hacer artesanías y venderlas"	1		Desnutrición
- "Mejorar la higiene"	1		Diarrea
- "Tomar agua tratada"	1		Falta de higiene
- "Comer hortalizas"	1		Falta de alimentación
ALIMENTACION			
- "Medicina casera"	1		Fiebre
- "Que la gente no ensucie el agua"	1		Agua contaminada
- "Cultivas plantas nutricionales"	1		Desnutrición

4.3 Problemas de salud a nivel microgrupal: papel de las prácticas médicas tradicionales

Los problemas de salud a nivel familiar e individual (microgrupal) fueron identificados en términos de enfermedades en referencia a dos grandes grupos: niños y adultos.

- Percepción de las enfermedades de niños y adultos

Las principales enfermedades que según los entrevistados afectan a niños y adultos de la zona se muestran en el Cuadro # 9.

Tres cosas llaman la atención de este cuadro. Una, es constatar que las enfermedades percibidas para el caso de niños y de adultos, corresponde en su mayor parte a las principales causas de morbilidad consideradas para Madre de Dios (INEI, 1992).

Otro aspecto destacable del cuadro es que no fueron mencionados los llamados síndromes culturales que existen en la zona, «daño», «susto», «mal viento», etc. Estos sólo fueron referidos, como se verá más adelante, cuando hicieron referencia a los problemas de salud que «no podía curar el médico» y más específicamente cuando se tocó el tema de la labor de los agentes médicos tradicionales.

Esto podría ser atribuible a un premeditado ocultamiento frente a un encuestador que podría no entender y es más que podría atribuir un calificativo negativo (ignorancia, superchería), todo lo cual estaría indicando un sesgo impuesto por la técnica de encuesta utilizada, puesto que con técnicas cualitativas (entrevistas en profundidad) esto no sucedió.

Otra explicación podría ser, que los entrevistados indicaron los trastornos de salud para los cuales precisan la intervención de «otros», es decir de la ayuda de otras instituciones, y que el entrevistador haya sido visto un «medio» para dar a conocer tales necesidades; mientras que los trastornos de salud para los cuales en la comunidad sus propios «recursos» para solucionarlos no fueron mencionados.

Finalmente al comparar este cuadro con el # 07, se constata que los principales problemas de salud de la comunidad, tienen mucho que ver con lo que en el cuadro 9, se señala como enfermedades de adultos. Pareciera que los problemas de salud de los niños no son considerados proble-

CUADRO # 09
 PERCEPCIÓN DE LOS ENTREVISTADOS DE LOS PRINCIPALES PROBLEMAS DE SALUD QUE
 SUFREN LOS NIÑOS Y LOS ADULTOS DE LA ZONA

PROBLEMAS DE LOS NIÑOS	f	%	PROBLEMAS DE ADULTOS	f	%
De las vías respiratorias: bronquios, resfríos, tos convulsiva, gripe	6	30	Paludismo	14	70
De las vías digestivas: diarrea, parásitos	5	25	De las vías digestivas: cólicos, colitis, parasitosis	2	10
Anemia			Reumatismo	2	10
Paludismo	3	15	Afecciones renales: "riñones"	1	5
De la piel: "chirapa"	2	10	TBC	1	5
"mal ojo": conjuntivitis	1	5			
Fiebre	1	5			
Desnutrición	1	5			
	1	5			
	20	100		20	100

mas de la comunidad y tal vez está indicando un tipo de valoración que se da a la salud infantil.

La causa atribuida a los principales problemas de salud de los niños y de los adultos se aprecian en los Cuadros 10 y 11.

CUADRO # 10
CAUSA ATRIBUIDA A LOS PRINCIPALES PROBLEMAS
DE SALUD DE LOS NIÑOS

CAUSA ATRIBUIDA	PROBLEMAS DE SALUD
DEL MEDIO AMBIENTE	
Lluvia con sol	"chirapa"
Viento con polvo	"mal ojo" (conjuntivitis)
Cambio de clima: frío	bronquios
Humedad	tos convulsiva, desnutrición
Picadura de zancudo	paludismo
DESCUIDO, FALTA CUIDADO	
Baños con agua fría	gripe
Falta de abrigo	resfrío
Suciedad, tomar agua cruda	diarrea, parasitosis
Descuido de la madre	desnutrición
No usar mosquitero	paludismo
MALA ALIMENTACIÓN	
	desnutrición, anemia
PARASITOS, DESNUTRICIÓN	
	diarrea

En ambos casos se considera factores relacionados al medio ambiente como el calor, la humedad excesiva, la picadura de insectos, etc. causales de enfermedad.

La causalidad referida sugiere la existencia de una relación «frío-ca-liente». En esta concepción que es típica de la medicina tradicional andina,

CUADRO # 11
CAUSA ATRIBUIDA A LOS PRINCIPALES PROBLEMAS
DE SALUD DE LOS ADULTOS

CAUSA ATRIBUIDA	PROBLEMAS DE SALUD
DEL MEDIO AMBIENTE, INSECTOS, CAMBIOS DE CLIMA, DE TEMPERATURA Lluvia, calor humedad frío, humedad picadura de zancudos, murciélagos cochas, charcos, vivir en selva	paludismo paludismo reumatismo paludismo paludismo
DESCUIDO no se protege con mosquitero come comidas frías suciedad mala alimentación, desnutrición	paludismo cólicos TBC
TRABAJO PESADO	riñones
DE LA CONSTITUCIÓN DEL INDIVIDUO debilidad	paludismo

domina un fuerte sentido mecanicista respecto de los cambios y fenómenos medio-ambientales.

Esta concepción de causalidad es importante porque determina el tipo de tratamiento a seguir. Un caso muy ilustrativo son las enfermedades respiratorias de los niños, cuya causa es el frío:

- «No las infecciones respiratorias ellos tratan con cosas caliente... (ellos creen que viene de) los vientos, ellos tienen esa creencia... viene un viento de repente porque de repente a su bebito, le hicieron andar en la noche hacía frío esa hora o ha dormido destapado... todo su creencia que la infección respiratoria, ha pasado frío dicen ellos» (Técnico Sanitario, Sta. Rita Baja).

Otro grupo de causas de enfermedades están atribuidas al descuido de la misma persona cuando es adulta (no usar mosquitero, comer alimentos fríos, suciedad). Cuando se trata de niños el descuido es atribuido a la madre o a la persona adulta que se encarga de cuidar al niño. Esta alusión a una acción de la mujer-madre como causal de enfermedad, está sugiriendo la responsabilidad que se le atribuye a la mujer en la salud infantil, a tal punto que se puede llegar a responsabilizarla de la muerte del niño que estuvo a su cuidado;

- «no se sabe de que ha podido morir mi hijito señorita, como no sabía hablar no sabía lo que tenía, me he ido desesperada al puesto... llorando... le he hecho poner ampolleta para la fiebre y nada, con enema ¡nada!... se murió pues... duro me ha rezondrado mi marido «tú eres la culpable» me decía, «¡porque no has cuidado a tu hijo!», mi suegra todos mis familiares me rezondraban... hasta mis vecinos que venían (al velorio), me decían «cómo te has descuidado pues»... (T.C. Florida Alta).

- Formas de enfrentar la situación de enfermedad: niveles de atención

Es en la atención de la enfermedad a nivel individual y familiar que aparecen las prácticas médicas tradicionales como la primera opción de atención de salud.

Cuando un miembro de familia se enferma, surgen diferentes formas de enfrentar el problema, para lo cual se manejan una serie de recursos que comprenden plantas medicinales, fármacos de patente, rituales mágico-religiosos, que pueden utilizarse solos o combinados.

La persona que generalmente, está a cargo de conducir este proceso de curación (principalmente cuando se trata de un niño enfermo) es la mujer:

- «Bueno mayormente, mayormente es la mamá la que siempre apoya, la mamá está en todo sitio, he visto por acá y por Maldonado, la mamá es la que primerito reacciona frente a un caso de esos, ahora si por decir el caso sigue de largo no obedece a los auxilios de la madre, entonces recién el padre entra en apoyo y ya después vienen los familiares» (Técnico Sanitario Sta. Rita Baja).

Un segundo momento de la búsqueda de solución frente a la enfermedad está fuera del círculo familiar, e implica solicitar la ayuda especializada: huesero, partera, curandero, médico, técnico sanitario, enfermera.

Las referencias recogidas indican que, salvo excepciones, los diferentes momentos de la atención en caso de enfermedad tienen la secuencia antedicha. La versión de un responsable de Puesto de Salud ilustra esto:

«eso es fijo señorita, yo ya sé (risas) cuando se enferman primerito son sus plantas, ya cuando no da resultado recién vienen al Puesto» (Sta. Rita Baja).

A continuación se presentan características de estos diferentes momentos o niveles de atención de salud que existen en la zona de estudio.

a) La atención en la casa: autoatención

Como ya se mencionó, está a cargo preferentemente de una mujer, que es la madre cuando se trata de niños; sucede también que puede estar a cargo del más viejo de la familia (abuelo o abuela) y por lo tanto más conocedor de remedios caseros. En la encuesta aplicada la respuesta que tuvo un mayor porcentaje de frecuencia a la pregunta «¿quién se encarga de tratar las enfermedades que se curan en casa?», fue «uno mismo» (70.2%).

La información que los pobladores tiene sobre tratamientos caseros es muy dinámica, está en constante proceso de intercambio, de «experimentación». Las observaciones realizadas sugieren un papel importante de la mujer a este respecto, como el miembro de la familia más interesado en recoger información, en transmitirla, en hacer sus propias elaboraciones, experimentando incluso en ella misma.

- «De plantas te puede decir por ejemplo este... la copaiba, el aceite... así en gotitas tomar y frotar en pecho y espalda... yo más antes no sabía muy bien eso pensaba tomar no más había sido sobar y ponerle bien periódico o papel higiénico»-

(a la pregunta de ¿y en dónde aprendió usted)?

Acá una hermana este... de la asamblea de Dios... estuvo tosiendo mi hijita «¿por qué no le echas copaiba?» sí le doy de tomar le digo y le ha sanado la otra vez pero ahora no le estoy dejando por dejada «dale» me ha dicho (T.C. Florida Alta).

Una vez hecha la identificación del trastorno y su respectivo tratamiento se inicia todo un proceso de elaboración casera de remedios que son preparados a base de plantas medicinales, fármacos de patente, dietas, y/o rituales mágicos religiosos (soplos, ahumadas, santiguados, oraciones).

La siguiente cita ilustra la forma de curación casera para dos de los problemas de salud más frecuentemente atendidos en casa, los «cólicos» y la fiebre

- «... y entonces cuando viene la fiebre lo bañan con la caña-caña, que es fresco, le dan de tomar también... o a veces inclusive cuando tienen un cólico agarran un poco de un mate de hierbas cálidas, con hierbas cálidas les dan de tomar Buscapina por decir... mezclan, y a veces así vienen... cuando hay complicaciones recién vienen acá.. a culparnos a nosotros ya (risas)... allí lo han muerto, allí le han dado esto, dicen» (Técnico Sanitario Sta. Rita Baja).

- «Pa' la fiebre a veces uso la hojita de granadilla, para la fiebre cuando da bastante así a los chiquitos, así cuando no quieren tomar con aceitito la hojita de granadilla le doy, no de la roja sino del moradito ese le doy entonces sana nomás. También así para fiebre la gente le damos este... cómo se llama... o también con limón nomás con cebolla también le baña y se baja la fiebre, le pico bien la cebolla y le hago jugo con limón y todito le baño el cuerpo al poco ratito pasa, hay gente que cuatro, cinco días pasan con fiebre ya graves... me llaman a mí y así le baño con eso y así sana» (N.H. Sta. Rosa).

El paludismo o malaria, considerado el principal problema de salud de los adultos, es atendido a nivel casero de la siguiente forma:

- «No, antes no había malaria, no había, ahora ya hace como cinco veces así han venido ya ¡recién!, antes no había malaria, nosotros curamos así con una hierba que le llaman «antisaire» una hierbita «antisaire» ese tomábamos y con ese nomás sanábamos... Con la hojita. tres días tomábamos así hojitas, en dos hojitas nomás, cada mañana tomamos y con ese nomás sanamos, hay, terciana mayormente, es malaria pues cuando son agotamiento de la sangre» (N.H. Sta. Rosa).

Otro de los problemas de salud que reciben atención casera es el «susto» y el «mal viento», en donde se practican rituales mágicos religiosos:

- «También hay viento, susto... Si da dice pero yo nunca para que he llevado a donde soplan, sino que mi esposo mismo lo hace con su ropita, después que todos duermen él le llama el nombre de su mamá así... uno mismo lo hace» (T.C. Florida Alta).

- «Tienes que ahumar así cacho (cuerno del ganado vacuno) lo ponen en brasa no mas, el cacho se le raspa y se le echa en la brasita y es para ahumar en forma de cruz y con eso se pasa el mal viento» (B.A. Florida Alta).

Otra práctica común de atención casera es la mordedura de serpientes:

- *«Hay yerbas que se llaman... como se llama... una mora Tuininga, cuando le pica le hacemos hervir el agua y le sacamos y después lo machucamos bien, bien, cada hora le damos un jarro y eso nomás le sana... Le saca el veneno, a veces le cortamos así, por ejemplo si la vena, si el cuerpo está así no es cierto le cortamos así, nunca no se corta así (enseña la posición del corte)», sino así lo cortamos así, entonces sale el veneno amarillito, pero con lo que le damos sana» (N.H. Santa Rosa).*

- *«Para bajar la hinchazón o sea el EDEMA... una papa que hay del monte, que se llama «jergona papa»», y eso se hace como una crema y se pone en la parte del tobillo y hasta la rodilla toda esa parte hay que cubrirlo... eso es muy bueno.» (C.L. Sta. Rita Baja).*

El Cuadro # 12 muestra el tipo de problemas de salud que reciben atención casera, y en el que se aprecia la variedad de recursos terapéuticos utilizados.

Si a pesar del tratamiento casero el transtorno persiste o se agrava, se inicia la búsqueda de un tipo de ayuda más especializada, que puede ser la del curandero, partera, huesero; o el profesional de salud de los establecimientos.

Cabe mencionar que el hecho de que un especialista sea requerido para que asuma el tratamiento del enfermo, no significa que las atenciones de salud a nivel casero dejen de proporcionarse, por el contrario se continúan administrándose en forma complementaria.

b) La atención de los especialistas:

La ayuda especializada es proporcionada tanto por los agentes médicos tradicionales como por los profesionales del sistema médico oficial.

CUADRO # 12
PROBLEMA DE SALUD QUE SE ATIENDEN A NIVEL FAMILIAR
(EN CASA) Y ELEMENTOS QUE INTERVIENEN EN
LA PREPARACIÓN DE REMEDIOS

PROBLEMAS DE SALUD	f	TRATAMIENTOS A BASE DE:
Fiebre	9	Antalgina, aspirina, caña-caña, huevo, limón, malva, piquipichana, paños de agua fría, ralladura de yuca.
Gripes/resfríos	9	Aspirina, limón, coca, copaiba matico, uña de gato, mentolatum, frotaciones, panetela.
Diarrea	9	Suero casero, hojas de palta y guayaba tangarara, pepa de palta, enema de clara de huevo.
Tos	6	Copaiba, eucalipto, infundia de gallina, mentolatum, orégano, miel de abeja, cebo de suri.
Cólico/d. estómago	4	Mancapaqui, hoja de achioté, manzanilla, comino, salvia.
Heridas	4	Megacilina, salmuera, sano-sano.
Dolor de cabeza	3	Moco-moco, limón, piñón, malva, toronja.
Bronquitis	2	Aceite de copaiba, aceite de choncho, ajo, mentolatum, infundia de gallina.
Mal viento	2	Cuernos de venado o de vaca.
Amigdalitis	1	Coca.
Paludismo	1	Bolsa mullaca, antisaire.
Parasitosis	1	Paico.
Riñones	1	Chanca piedra, uña de gato.
Uta	1	Resina de copaiba, sangre de grado
Vómitos	1	Limón.
Cólicos menstruales	1	Orégano.
Partos	1	Yodo, gasa.
Subir de peso	1	Tabrón.

Los agentes médicos tradicionales que pudieron ser identificados son: los curanderos, parteras, hueseros¹.

Al parecer no existe en la zona una clara delimitación en el trabajo de cada uno éstos, hecho que sí se presenta en otros sistemas médicos tradicionales (Cárdenas, 1989). Es decir, pareciera no existir un grado de especialización tal que impida que cualquiera de ellos puede además conocer del trabajo del otro.

De este modo un curandero puede además hacer «frotaciones» a embarazadas; una partera puede además saber tratar paludismo; un huesero puede además tratar el «susto».

No todas las comunidades cuentan con estos terapeutas, por lo que en busca de su servicio, los interesados se movilizan de una comunidad a otra, e incluso llegan a salir del ámbito de la carretera y trasladarse a Puerto Maldonado, Tres Islas, Laberinto, Mazuko².

No se pudo recoger información precisa acerca del proceso de iniciación y formación de estos terapeutas, pareciera que todos sus conocimientos son producto de la experiencia misma, de información traída de sus

¹ Existe también un tipo de agente médico tradicional que es «itinerante», proveniente de Pto. Maldonado, Cusco, Puno; que viaja a lo largo de la carretera ofreciendo su servicio. Este es el caso de los que «leen la suerte» con naipes y hojas de coca, o los que «curan la tierra».

- «*Iván, ese trae negocio para curar tierra seguramente curará unos comerciantes que trae ropa... anda, no es de aquí es puneño generalmente vive donde Céspedes aquí abajo... y ese es el que cura la tierra cobra caro dicen*». (N,H, Sta. Rosa).

- «*De Cusco venía un señor que leía las hojas de coca... No sé, veía sus hojitas, ...ah! salen mortajitos, problemitas, mi mamá sabía pero yo no sé, casi, aquí ya no hay... Adelino tenía pero... se ha ido a Ayacucho*» (J.G. Florida Alta).

² Los informantes señalaron también a curanderos indígenas del «Centro Ñape», ubicado en la comunidad Infierno, perteneciente al grupo étnico Ese Eja (desde Pto. Maldonado, 2 horas de navegación aguas arriba). Hace algún tiempo en este centro se brindaba servicio de atención de salud a cargo de curanderos indígenas, actualmente está paralizado, pero la referencia de este lugar como uno de los sitios en donde existían «buenos curanderos» aún persiste.

lugares de origen (con los cuales mantienen comunicación), del intercambio de información con gente de la zona (entre los cuales figuran los indígenas como los proveedores de información más valiosa).

Uno de estos terapeutas es el curandero, a decir verdad no es esta la denominación más usual que se le da en la zona³, generalmente se refieren a él como «el que sabe», «el conocedor», «el que sabe de hierbas». Ni siquiera aquellos signados por los pobladores como «el que más sabe», se atribuyen a sí mismos el título de curandero.

Generalmente se trata de personas que tienen mayor tiempo de permanencia en la selva, y que han acumulado un mayor conocimiento sobre herbolaria medicinal y sobre rituales mágico-religiosos.

Un «conocedor» de prestigio en la zona, narra de esta forma sus inicios:

- *«Yo ya estoy en la montaña más o menos desde 8 años, yo he estado en las montañas en las minas en Santo Domingo no he estado aquí... el 62' yo he venido aquí yo he estado, también esa vez había nativos aquí, trabajaban en la chacra y algunos nativos me hicieron conocer esas hierbas también» (N.H. Sta. Rosa).*

- *«No, ya por la necesidad, aquí porque yo le he visto aquí que curaban los nativos y como yo tenía gente y como los nativos también vivía aquí era mi personal también... Acá mismo, vivíamos antes, y así aprendemos pe, tenían sus hijitos...» (N.H. Santa Rosa).*

La parafernalia de estos agentes se compone de flora y fauna medicinales y fármacos de patente; pero lo que al parecer caracteriza y da prestigio al curandero son rituales a base de rezos, soplos, imposición de manos y el dominio del principal rito curativo de la selva: el ritual del Ayahuasca, rito que está muy reñido con la fe protestante de algunos curanderos:

³ Nuestros primeros intentos por ubicar al «curandero de la comunidad» fueron cortados con respuestas como «aquí no hay curanderos».

- *«pero cuando vienen así chiquitos enfermos así graves con diarrea, será su fe que será cuando oro a los chiquitos en el nombre de Cristo sanan... Sí, mi mano le pongo a la cabecita y comienzo a orar a los chiquitos y comienzan a sanar sin darle nada, nada, nada absolutamente, solamente con la oración no más.. yo pienso que el Señor Jesús le va a sanar, en ese momento pido al señor en el nombre de la chica y entonces sana» (N.H. Sta. Rosa).*

El Cuadro # 13, muestra los trastornos que según los encuestados atienden los curanderos, que como se aprecia comprende tanto síndromes culturales (susto, brujería, ojo, mal viento), enfermedades «no tradicionales» (parasitosis, fiebre, infecciones intestinales), e incluso prácticas adivinatorias.

El trabajo del curandero implica no solamente diagnosticar el mal sino también alojar al paciente (cuando el tratamiento así lo requiere), recolectar, preparar y administrar el remedio:

- *«Seguramente... a veces muchos casos desde el setenta (KM) todavía vienen, desde Quincemil también vienen, de San Lorenzo, los que conocen vienen... Si pues aquí le alojamos, un día, dos días así, y los chiquitos a veces también vienen enfermitos y sanan se van, después tranquilos nomás, en todo donde voy tengo bastante conocido» (N.H. Sta. Rosa).*

Todo esto le implica un costo de oportunidad al curador ya que su trabajo en la chacra queda desatendido⁴.

La atención de luxaciones, distensiones musculares, fracturas, que en la zona reciben en forma general el nombre de «lisiaduras», están a cargo de

⁴ Pero los clientes también pagan por el servicio demandado, pago que puede ser en dinero, especies, o, con jornadas de trabajo. Recogimos algunos costos de curaciones Brujería: S/. 30.00; Fiebres: S/. 10.00; Infec. intestinales: S/. 16:00; Ojo: S/10.00; «Bichos»: S/15.00; Dislocaduras: S/5.00; Susto: S/10.00; «Suerte»: S/3.00.

CUADRO # 13
TRANSTORNOS DE SALUD QUE ATIENDE EL
CURANDERO Y ELEMENTOS QUE INTERVIENEN EN LA
PREPARACION DE SUS REMEDIOS

TRASTORNOS DE SALUD	f	TRATAMIENTOS A BASE DE:
Susto	16	Ayahuasca, cigarro, raspadura de cuernos, donofan, huevo de gallina, incienso, oraciones, alucema
Brujería/Daño de gente Hechicería	9	Ayahuasca, hierbas, ruda, oración
Mal aire/Mal viento	4	Tabaco/cigarro, raspadura de cuernos, hierbas
Ojos	2	Huevo de gallina, santiguado
Dolores lumbares	1	Aceite de copaiba
Dislocadura	1	Cebo de boa
"enfermedades desconocidas"	1	Ayahuasca
Fiebres	1	Caña-caña
Inf. intestinal	1	Enemas
Parasitosis	1	Ojé
"Sobar embarazos"	1	"Grasas"
"Suerte"	1	Naipes

los denominados HUESEROS O SOBADORES, que como ya se aclaró anteriormente no significa que se dediquen exclusivamente a la atención de estos transtornos.

El tratamiento consiste en frotaciones y vendajes. Para los primeros se utilizan preferentemente las grasas de animales, resinas de árboles, etc., todo aquello que supuestamente mantiene el músculo «caliente»⁵.

⁵ Recogemos la siguiente relación de sustancias utilizadas en casos de «lisiaduras»: Aceite de Copaiba, Alcohol + Coca, Alcohol, Cebo de boa, Cebo de Gallina, aceite de lagarto, resina de chimicua, renaquilla, entre otros.

«Para una hematoma, un golpe, se utiliza la planta que ya te he dicho («Jergona papa») eso es bueno, pero yo he visto que el cebo es bueno, para bajar una hinchazón. También hay una plantita que se llama «suelda con suelda» también eso preparado con huevo se pone en la parte... pero es mejor para un golpe, esta agua hervida con sal... ahora si hay fractura bueno eso se debe enyesar y por aquí no se puede, hay que llevarlo a la Posta» (C.L. Santa Rita Baja).

Aunque el dar a luz es un acto que lo hacen las mujeres en sus casas ayudadas por sus familiares, en las comunidades existen las PARTERAS, que son aquellas mujeres que han adquirido destreza en la atención de partos y son solicitadas sobre todo cuando el trabajo de parto se presenta o se prevé complicado, o cuando la parturienta está sola y es inexperta.

Casi todas las mujeres en edad fértil conocen de preparados a base de plantas y ungüentos especiales para el momento del parto:

- «Para parto es bueno hoja de algodón, miel de abeja, yerba luisa. Y para después del parto, para el lavado... cómo se llama esa hierba? para lavarse todo el cuerpo... ahorita no me recuerdo su nombre, y cuando hay dolor harto pasarse con aceite de boa, y con eso ayuda. No tiene dolor como si nada... yo dí así sentada (imita la posición de alumbramiento) como si nada (risas)... fue allí en mi cuarto, mi esposo me ayudó de atrás» (B.A. Florida Alta).

Igual que en los casos anteriores la condición de «partera» no restringe su labor sólo a la atención de partos o el «acomodo del feto» durante el embarazo, sino que también incluyen otras como: paludismo, «compostura de huesos». (Ver Cuadro 14).

El pago por estos servicios varía de un simple «su voluntad» hasta tarifas establecidas⁶.

⁶ La atención de un parto tiene un costo que varía entre 30 a 50 soles, los masajes que «posicionan» el feto durante el embarazo varían entre 5 a 10 soles.

CUADRO # 14
SERVICIOS QUE BRINDA LA PARTERA Y ELEMENTOS QUE INTERVIENEN EN LA PREPARACIÓN DE SU TRATAMIENTO

SERVICIOS QUE BRINDA	PREPARADOS A BASE DE:
RELACIONADOS AL EMBARAZO Y	
PARTO:	
"arreglo de feto"	infundia de gallina, aceite de romero, mentol, alcohol, albahaca, tijeras "esencia coronada"
"frotación de embarazo"	
partos	
sobreparto	alucema, paico
"arreglar el rabito"	"sólo sobar"
OTROS:	
compostura de huesos	cebo de res
dolor de cintura	hiel de gallina
Reumatismo	cebo de vaca
diarreas	tangarana
paludismo	achihua
hemorragias vaginales	
"disgustos"	"Ipavionta"
manchas de cara	chanca piedra

Cuando los casos son resueltos por los agentes médicos tradicionales y el mal persiste o se agrava se decide buscar otro tipo de ayuda especializada. Esta decisión es tomada por el mismo agente médico tradicional o por, el paciente y sus familiares.

El otro tipo de ayuda especializada que se busca es la del médico (u otro personal de los establecimientos de salud de la zona o de los centros urbanos), a donde se derivan casos siempre y cuando se trate de síndromes

culturales. Cuando se trata de estos casos, el enfermo es llevado a otro agente tradicional.

Esta derivación no es mutuamente excluyente, ni tiene este orden en su secuencia. Es decir estas dos formas de atención pueden darse paralelamente; asimismo, no siempre ocurre que todos los pacientes que llegan a los establecimientos de salud provienen de una derivación hecha por el agente médico tradicional, puede ocurrir a la inversa.

En general la población parece manejar criterios específicos acerca de qué trastorno pueden ser atendidos por el médico y cuáles no, tal como se aprecia en el Cuadro # 16.

CUADRO # 16
ENFERMEDADES QUE NO PUEDE CURAR EL MEDICO

ENFERMEDADES	f	%
Susto	12	60
Mal Viento	4	20
Reumatismo	3	15
Brujería	3	15
Ojo	2	10
Cáncer	2	10
Sida	2	10
Diabetes	1	10
Artritis	1	10
Fracturas	1	10
Rabia	1	10
Chirapa	1	10

En este nivel de atención los fármacos de patente constituyen el recurso terapéutico predominante.

Los representantes de la medicina oficial en la zona, ven a la terapia tradicional con cautela y desconfianza. Sin embargo a nivel de los profesio-

nales de base (sanitarios de Puestos de Salud) aunque ven la posibilidad de una confluencia de estas dos vertientes terapéuticas como algo «difícil», sí admiten esta posibilidad para los casos de comunidades muy alejadas a donde los servicios de salud del sector no pudiesen llegar:

- «Y en verdad la medicina nunca va a permitir esas cosas, aparte que es un medio de lucro también la creación de la medicina clínica es difícil... porque yo le digo, si hubiera esto la relación de la medicina natural con, la química, entonces el negocio de la medicina química se va en quiebra (risas)... de allí parto yo que es algo difícil justamente los profesionales que están con la medicina ellos nunca van a permitir... (Sta. Rita Baja).

- «... otra cosa es por decir, donde el medio de transporte es muy lejísimo, para salir, tanto para entrar, y si yo no puedo salir... Por ejemplo le voy a decir un caso de la zona del Manu, hay un puesto de salud en Tayacome... queda, es los quintos apurados como se dice... (risas).. el técnico de allí demora como 15 días para salir y entrar de nuevo, porque son como 5 o 4 días para que él llegue desde allá de su puesto hasta Maldonado y ahora para regresar demora otros 15 días, surcando y se le hace muy difícil salir cada mes. ... allí en esa comunidad si hay líderes (curanderos) donde curan con plantas naturales... entonces yo también sería uno de ellos, iría para que me enseñen, de qué manera voy a estar allí sentado sin curar?, habiendo de repente plantas por allí que puedo traer y con eso lo curo, pa ese caso sí, para esas zonas sí, por decir por acá no» (Sta. Rita Baja).

Aunque este estudio no pretendió abordar el tema de los obstáculos que la población tenía para acceder a los servicios de salud de los establecimientos del sector, este tema fluyó libremente a lo largo de las entrevistas.

Las necesidades de atención de salud de la población no necesariamente tienen como primera opción la demanda de los servicios que brindan los establecimientos de salud de la zona (pertenecientes al MINSA principalmente).

Esto ocurre no obstante que el servicio de salud que brindan los establecimientos ha mejorado comparativamente a otras épocas⁷. Los establecimientos están relativamente bien equipados, existe un Puesto de Salud por cada 5 comunidades, el personal de salud ha sido reforzado de tal modo que las horas de atención al público se han duplicado.

Desde la población la explicación de este hecho obedece a razones de diverso tipo que hemos agrupado en términos de falta de accesibilidad y se presentan en el Cuadro # 15.

CUADRO # 15
RAZONES POR LAS CUALES LA POBLACION DE LA ZONA NO DEMANDA LOS SERVICIOS DE LOS ESTABLECIMIENTOS DE SALUD, SEGUN LOS ENTREVISTADOS

TIPOS DE RAZONES	f	%
ECONÓMICA: Falta de recursos. No hay plata La agricultura no da, no hay entradas, los productos se venden mal, tratamientos costosos	8	40
CALIDAD DE LA ATENCIÓN: Son descuidados, no conocen no aciertan, se gasta en vano tratan mal, demoran, no inspiran confianza, temor a las intoxicaciones con fármacos, no hay medicamentos	8	40
ACCESIBILIDAD GEOGRÁFICA: La posta está lejos, no hay movilidad hay que caminar kilómetros	2	10
PREFERENCIA DE PLANTAS: No hacen daño, no son caras	2	10
	20	100

⁷ Esto en virtud a programas y proyectos del Ministerio de Salud, que a gran escala vienen implementándose con fondos nacionales y extranjeros. Estas acciones están mejorando establecimientos, proporcionando equipo, personal, medicamentos, etc. En la zona de estudio está recibiendo los beneficios del Programa de Salud Básica

Esto ocurre no obstante que el servicio de salud que brindan los establecimientos ha mejorado comparativamente a otras épocas⁷. Los establecimientos están relativamente bien equipados, existe un Puesto de Salud por cada 5 comunidades, el personal de salud ha sido reforzado de tal modo que las horas de atención al público se han duplicado.

Desde la población la explicación de este hecho obedece a razones de diverso tipo que hemos agrupado en términos de falta de accesibilidad y se presentan en el Cuadro # 15.

CUADRO # 15
RAZONES POR LAS CUALES LA POBLACION DE LA ZONA NO DEMANDA LOS SERVICIOS DE LOS ESTABLECIMIENTOS DE SALUD, SEGUN LOS ENTREVISTADOS

TIPOS DE RAZONES	f	%
ECONÓMICA: Falta de recursos. No hay plata La agricultura no da, no hay entradas, los productos se venden mal, tratamientos costosos	8	40
CALIDAD DE LA ATENCIÓN: Son descuidados, no conocen no aciertan, se gasta en vano tratan mal, demoran, no inspiran confianza, temor a las intoxicaciones con fármacos, no hay medicamentos	8	40
ACCESIBILIDAD GEOGRÁFICA: La posta está lejos, no hay movilidad hay que caminar kilómetros	2	10
PREFERENCIA DE PLANTAS: No hacen daño, no son caras	2	10
	20	100

⁷ Esto en virtud a programas y proyectos del Ministerio de Salud, que a gran escala vienen implementándose con fondos nacionales y extranjeros. Estas acciones están mejorando establecimientos, proporcionando equipo, personal, medicamentos, etc. En la zona de estudio está recibiendo los beneficios del Programa de Salud Básica

- «... esa vez había nativos aquí, trabajaban en la chacra y algunos nativos me hicieron conocer esas hierbas también... conocen mejor que los colonos... Me enseñaron ellos me decían para esto es bueno, por ejemplo así mis trabajadores se enfermaban así con «utas» también, así con granos bastantes salían granos, entonces no sabía nada, entonces, «yo cura», «yo cura» dice (los nativos) «¡Vamos!, e iban a ese árbol «huetto» (Huito) y traían y con ese la leche de «huetto» le pasaban verdaderamente, en tres pasadas ya estaba sano». (N.H. Sta. Rosa).

- «¡Aquí hay bastantes clases de plantas; para los que conocen... los nativos conocen mayormente las plantas pero son iguistas (egoístas), hay que acariciarle, hay que tratarle bonito para que nos enseñen... pero no enseñan, muy malos son» (N.H. Sta. Rosa).

Cómo es que los colonos adquieren el conocimiento acerca de cuáles son las plantas curativas de la zona. Al parecer de la misma forma en que aprendieron todo lo que saben de la selva; por experiencia propia que luego es transmitida de unos a otros, la mejor explicación de esto la recogimos de un Técnico Sanitario:

- «... acá nadie... entonces cada cual ya sabe de repente como le decía de repente entre la zona conversas así.. entre persona a persona... ahí ya ellos se enseñarán que será pues, la cosa es que normalmente aquí casi toda la gente casi se trata así con hierbas pero ya por iniciativa propia ya... ya porque le ha enseñado el otro, ya uno mismo ya» (Sta. Rita Baja).

La referencia a la existencia de una clasificación de las plantas en «frías» y «calientes» siguiendo el modelo andino (Lira, 1946; Polia, 1988), fue referida, aunque requiere un estudio más profundo.

- «Hay plantas frescas en monte para sacar, ahorita no hay acá, no tenemos... pero hay... y plantas cálidas hay también sí, yerba Luisa» (J.G. Florida Alta).

- «*Sí (risas)... sí, siempre hay, escucho que, a veces se enferman de algo, hay que darle algo cálido o le damos frescos, en eso están...*» (Técnico Sanitario, Sta. Rita Baja).

- «*... entonces le pregunto; qué cosa le han dado?, me responde: le he dado, por decir, caña-caña, es fresco... tiene calor interior ellos dicen... o a veces por decir vienen con una infección respiratoria le hemos dado mate cálido dicen... ya ellos lo conocen qué plantas son cálidas y qué plantas son frescas ellos lo diferencian... yo no tengo ese concepto cuáles son las plantas frías y las calientes*» (Tec. Sanitario Sta. Rita Baja).

El manejo por parte de la población de una clasificación de las plantas medicinales según pisos ecológicos en términos de plantas propias del «bajío» (cercana a los ríos) y plantas propias de la «altura» (zonas alejadas de los ríos, correspondientes a elevaciones del terreno), se sugiere en las siguientes referencias:

- «*No, en el bajío hay la mayoría... Aquí en altura hay Huasay, aceite de copaiba, uña de gato, en el bajío hay más, unas cuantas plantas hay en la altura, más mayoría en bajío... ¡sí; la copaiba, uña de gato (son de altura)*» (T.C. Florida Alta).

A través de la encuesta se identificaron 38 plantas medicinales, así como los casos en los que son utilizadas (Cuadro # 16). Estas plantas son consideradas por los entrevistadores como propias de la zona.

La mayoría de estas plantas existen naturalmente en el medio, es decir no se cultivan, se obtienen simplemente recolectándolas sea en el monte, quebradas o en el camino: «Natural del monte... no sembramos» (N.H. Santa Rosa).

Sólo se mencionaron 4 plantas que requerían ser sembradas para su obtención: yuca, alto bellaco, limón, mancapaqui.

Sin embargo algunos de los entrevistados indicaron que para obtener el chuchuhuasi y la sangre de grado debían comprarlos, ya que son consideradas plantas de «bajíos»:

- «Chuchuhuasi no hay por acá, hay bastante en el río. Traen del río de Maldonado, hay en bruto... pero eso de que los preparan ya venden caro, 5 soles la copita, pero en bruto nomás se hace preparar, así cuesta más barato, 5 soles 10 soles cuesta» (T.C. Florida Alta).

- (referencia a la sangre de grado) «en el río... por acá no hay allí en el río traen para 10 soles, en la banda yo le digo tráiganme me vende o me regalan. No en el bajío hay la mayoría... es que ellos pierden tiempo en sacar y por eso cobran» (B.A. Florida Alta).

Sobre la época del año en que se obtienen estas plantas en el 95% de los casos respondieron «en cualquier época», «permanente». Sólo para el caso de la «chancapiedra» un entrevistado indicó que se recogía en invierno.

La planta medicinal que fue más mencionada fue el «sano sano», utilizada en casos de «inflamaciones» y «heridas».

- «Sano-sano es para cualquier mal, inflamación, heridas, cortados, yo por ejemplo con eso mi esposo ha sanado...la uña de gato, después por ejemplo para el paludismo» (T.C. Florida Alta).

La otra planta más frecuentemente mencionada es la «copaiba» cuyo látex (resina, aceite, juego) obtenido de las 3 diferentes especies que se reconocen (blanca, roja, amarilla), le atribuyen propiedades anti-inflamatorias.

- «... para eso (descensos vaginales) había sido bueno la copaiba tomar 3 gotitas... Después la sangre de grado» (B. A. Florida Alta).

CUADRO # 16
 PLANTAS MEDICINALES PROPIAS DE LA ZONA MÁS FRECUENTEMENTE
 MENCIONADAS Y LOS CASOS PARA LAS CUALES SON UTILIZADAS

NOMBRES	f	PARTE UTILIZADA*	PARA PROBLEMAS DE:
Sano Sano	12	Cogollo/tronquito resina/flema corazón/corteza	Hígado, heridas, infecciones, inflamaciones, riñones, fiebre, diarrea, fiebre amarilla
Uña de Gato	11	corteza	Cáncer, infecciones, infecciones de ovarios, hígado, riñón, gastritis, reumatismo, infla- maciones en general
Copaiba	9	resina/aceite	Bronquitis, heridas, hongos, abre el apetito, úlceras estomacal, infecciones, tos, resfrío
Chanca Piedra	7	hojas tallos	Diabetes, hígado, cálculos renales, hincha- zón de cuerpo, preocupaciones.
Huasai	6	raíz	riñón, hígado
Sangre de grado	4	corteza, resina	cáncer uterino, heridas, infecciones varias
Mancapaqui	3	hojas, tallos	Cólicos, gonorrea, inflamación del estómago, hígado, riñón, gastritis
Matico	3	hojas	"descensos" vaginales, desinflamante
Zarzaparrilla	3	corteza	riñón
Achihua	2	?	Inflamación renal, diabetes, paludismo
Capirona	2	resina, hojas	"arco", heridas, "uta"
Chuchuhuasi	2	corteza	resfríos, riñón
Limón	2	jugo	resfrío, gripe
Mocomoco	2	hojas	fiebre, resfrío
Ojé	2	resina	antiparasitario anemia
Palillo	2	jugo	hepatitis
Marapalo	2	leche	golpes

Ajosacha	1	corteza	reumatismo
Ajosquiro	1	corteza	resfríos graves
Albahaca	1	hojas	inflamación ovarios, riñón
Alto Bellaco	1	resina	inflamación, golpes
Bolsa Mullaca	1	hojas	paludismos
Canelón	1	hojas	cólicos
Cocona	1	fruto	hígado
Guayaba	1	hoja, cogollos	antidiarreico
Hierba cáncer	1	hojas	heridas
Hierba mora	1	hojas	Inflamación intestinal fiebres
Huito	1	corteza	Infec. post parto
Mírame y no me toques	1	hojas	"para no tener hijos"
Malvamalva	1	hojas	Desinflamación, fiebres
Noshonaste	1	resina	Reumatismo, chupos
Ortiga	1	tallo, hojas	Cólicos
Paico	1	jugo	Desparasitario
Pijuayo	1	raíz	Inflamac. urinaria
Piquipichana	1	raíz, hojas	Desinflamante
Rata rata	1	"sumo"	Purgante
Santa María	1	hojas	Inflamación, golpes
Yuca	1	almidón	Hinchazones
TOTAL	108		

(*) Nombre con el que la población la conoce.

La extracción del «aceite» de copaiba fue explicado de la siguiente manera:

- *«Adentro del tronco la savia de adentro, con birbiquí le hacen hueco y de allí sale el aceite copaiba, entonces reciben ese y a veces, sacar una lata, media lata, a veces poquito, también según el grosor del palo..., por que hay tres clases de copaiba blancas rojas amarillas, la roja de mas» (N.H. Sta. Rosa).*

El «huasai» y la «zarzaparrilla» fueron señalados como los más apropiados para las afecciones renales, ahora bien no sabemos de qué tipo:

- *«Para eso (riñones) es bueno raíz de... de...! Raíz de Huasay!... la copaiba había sido bueno para cualquier dolor».*

- *«La zarzaparrilla para tomar pe... fresco es... matecito tomas para riñón, buenos» (J.G. Florida Alta).*

- *«Pero eso da para harto... un pedacito preparas una botella, eso hay que molerlo y hacerlo secar y ponerlo a remojar en vino, para el bronquio, para todo es eso...! es bebida alcohólica!... pero dicen el organismo necesita alcohol... yo estaba mal y tomaba (risas) tenía que tomar el chuchuhuasi con miel de abeja ¡verdad! (risas)» (B.A. Florida Alta)*

Aunque no se puede decir que existe una marcada comercialización de estas plantas, sí parece estar dándose una tendencia para alguna de ellas, especialmente para el caso de la «uña de gato» y la «copaiba». Para esta última se ha creado un nombre para la persona que se dedica a comercializarla: «copaibero».

- *«Si a veces vienen a preguntar, los muchachos trabajadores (sobre «uña de gato») que había aquí... le he hecho conocer y venden traen los domingos así, van y trae... uña de gato, venden, sangre de grado también venden, aquí sacan también copaiba también bastante... ¡venden uuuh*

lo venden!, no sé más bien hay un señor que compra copaiba y va a todas partes a comprar ¡uuuuuh! hasta Maldonado va, frente de Maldonado va... (pregunta a su esposa el nombre del comprador)... Ese compra cualquier cantidad lleva negocio a Juliaca grandes cilindros... harta cantidad cada vez que viene uhhh en busca de eso nomás está... lleva cilindros... cilindros, la roja da más ese es bastante negocio, ese copaibero va a toda parte. Por galón creo que venden 30 (soles) aquí compran... pero en Juliaca a cómo lo venderán» (N.H. Sta. Rosa).

Plantas «Foráneas»

La herbolaria medicinal de la zona se compone además de un conjunto de plantas provenientes de otras zonas, pertenecientes a departamentos andinos principalmente (92.4%). Según los encuestados la procedencia de estas plantas «foráneas» eran: «Cusco», «Marcapata», o más generalmente «sierra».

La forma de obtener estas plantas es la compra en mercados de Puerto Maldonado y Laberinto principalmente. Otra forma de obtenerlas es comprando a los camiones de carga que van de Cusco a Puerto Maldonado y pasan necesariamente por la carretera haciendo escalas. Estos camiones además de su carga habitual suelen traer algunas de estas plantas las que son vendidas a los demandantes, intercambiadas por productos de la zona, o regaladas en señal de aprecio.

- «Sí, por ejemplo cola de caballo no hay... después «muña», eucalipto, toronjil... hay muchas plantas conocidas de afuera... le encargan a los carros así... como salen y regresan conocidos personas... para reumatismo también «molle», los baños de molle nomás le curamos... lo traen del Cusco, de los camiones, lo traen bastante» (N.H. Sta. Rosa).

- «Van a Maldonado o cuando van a Mazuko o van a Cuzco de allí traen sus plantas... Antes traían, pero ahora no veo por acá, compran en Maldonado, por ejemplo digestivo esa no es una planta de acá, es planta de la sierra». (C.L. Sta. Risa Baja).

En el Cuadro # 17, se presentan un total de 35 plantas «foráneas». Se aprecia que algunas plantas que fueron mencionadas como propias de la zona (Cuadro # 16) vuelven a aparecer aquí como «foráneas», es el caso de: sangre de grado, mancapaqui, santa maría, matico, hierba cáncer. Esto tiene una explicación para el caso de las dos primeras, se trata de plantas de «bajo» y no de «altura» que era el terreno en el que reside el entrevistado y es con ese criterio que responde a la pregunta.

Para el caso de las tres últimas el hecho que aparezcan en el cuadro de plantas propias de la zona estaría indicando que son trasplantes, ya aclimatados a la selva.

La mayoría de estas denominadas plantas «foráneas» son consumidas en forma de infusiones de hojas, tallos y/o raíces que también pueden servir para baños y abluciones. A estas plantas se le atribuyen propiedades desinflamantes, analgésicas, relajantes. Con respecto a esto último es muy reconocida la «valeriana».

- «Hay casos, por ejemplo, yo he visto dos casos: personas fuertes que por motivo de su... de sus pequeños (problemas) que tiene así tensión nerviosa así lo traen, utilizan medicina farmacéutica constantemente... a veces eso ya les afecta peor entonces, es cuando se les recomienda la «valeriana» mas «toronjil»... aunque también la valeriana puede afectar... pero es menos, no tiene químicos...» (C.L. Sta. Rita Baja).

Fauna Medicinal de la Zona

Referencias de estudios en marcha indicaban la existencia de creencias y prácticas acerca de las virtudes curativas de algunos animales⁸, quisimos sondear este tópico por lo que se introdujo un ítems en la encuesta referido a este tema.

⁸ Fue muy sugerente para mí las comunicaciones que sobre su estudio acerca de comercialización de animales de caza en Puerto Maldonado, me hiciera Mariana Varese.

CUADRO # 17
 PLANTAS «FORÁNEAS» SEGÚN FRECUENCIA DE MENCIÓN POR
 LOS ENTREVISTADOS Y CASOS EN LOS QUE SON UTILIZADAS

NOMBRES*	f	UTILIZADO EN CASO DE:
Manzanilla	10	Cólicos estomacales, hígado, inflamac. ovarios, nervios
Romero	9	Baños post-parto, calvicie, resfríos, reumatismo, frotaciones
Eucalipto	6	Resfrío, tos, reumatismo, gripe
Ruda	6	D. estómago, D. menstruales, "mal viento", "suerte"
Cola de caballo	5	hígado, tos, gripe, riñón, desinflamatorio
Llantén	5	Desinflamante, heridas, hígado, riñón, inflamación de ovario
Linaza	3	Desinflamante
Orégano	3	Cólicos estomacales y menstruales, desinflamante
Comino	2	Cólico estomacal, gases estomacales
Gramma	2	Hígado, inflamación ovarios
Huacatay	2	Cólicos estomacales y menstruales
Quetoqueto	2	Desinflamante, pulmones
Toronjil	2	Dolor de corazón, nervios
Airampo	1	Fiebre interna
Alfalfa	1	TBC
Anís	1	Cólicos estomacales
Canchalahua	1	Anemia

Culantro	1	Gases estomacales
Espina de perro	1	Alcoholismo
Hoja de cáncer	1	Inflamac. de ovarios
Hierbabuena	1	D. de estómago
Hinojo	1	"aumenta la leche" (amamantamiento)
Malva	1	Regula la menstruación
Mancapaquí	1	D. de estómago
Marjo	1	D. de estómago
Matico	1	Gripe, resfrío
Panti	1	Bronquios
Perejil	1	Colerina
Pilli pillo – Cola de Caballo	1	Mal de hígado
Quinsacucha	1	Gastritis
S. grado	1	Heridas
Salvia	1	D. de estómago
Santa María	1	Desinflamante
Valeriana	1	Nervios
Yahuar Chonca	1	Heridas, desinflamante

(*) nombre con el que la población la conoce.

Los entrevistados confirmaron la existencia de diferentes especies de animales, cuya grasa, sangre, o carne son considerados curativos para ciertas dolencias por sus atributos de calor (grasa, sangre), energía (carne), absorción de energías negativas (huevos de gallina), olor penetrante (que convoca a las «ánimas»: cuernos, pezuñas).

El Cuadro # 18 muestra un total de 24 de estos animales, la parte del animal que se utiliza y los casos en los que se utiliza. El cuadro contiene la información tal y como fue referida por los entrevistados, precisiones taxonómicas y especificaciones acerca del tipo de afecciones para las cuales se utilizan estos animales, son tema para un estudio más profundo.

La grasa («cebo») de boas, serpientes, es tan valorada para los casos de luxaciones o dolores musculares que incluso existe una suerte de comercialización casera:

- *«¡Si! por ejemplo de la torcedura de los pies, así cuando se tuercen, así para jalar para curar, usamos el cebo de la boa... ¡Bastante hay! en los lagos y lo matan y traen cebo y hacemos, hasta otros países vienen preguntando, a veces frascos cebo de boa vendemos.*

- *«No, sino mis hijos (los que venden), van a trabajar oro y lo encuentran lo matan con escopeta sacan su cebo así nomás eso vende... también se vende chuchupe, la víbora, la chuchupe... Si, muerta, haciéndole secar le venden... dice que es buena también para la vista, pero nunca he tenido oportunidad de hacer con eso experimento» (N.H. Santa Rosa).*

- *«Y cuando hay dolor de parto pasarse con aceite de boa... cuando está muerto se le saca y adentro tiene es así como lonja eso se saca, se guarda en botella, no tiene dolor como si nada». (T.C. Florida Alta).*

De los animales mencionados los que se obtienen mediante la caza son: sachavaca, picuro, coto, lagarto. La pesca es otra forma de obtención y corresponde al caso de motelo, raya, lobo de río.

CUADRO # 18
ANIMALES DE LA ZONA UTILIZADOS EN PRACTICAS CURATIVAS,
SEGUN FRECUENCIA EN QUE FUERON MENCIONADOS, PARTE
UTILIZADA Y CASOS EN LOS QUE SON UTILIZADOS

NOMBRES	f	PARTE UTILIZADA	UTILIZADO EN CASO DE:
Boa	7	cebo/grasa	dislocaduras, golpes, dolor de espalda
Picuro	7	hiel	picaduras de víbora
Vaca	5	cacho/cuerno hiel	mal aire, mal viento, reumatismo
Chancho	3	cebo carne/cuerpo	asma, bronquios TBC
Chuchupe	3	cebo carne	dolor de huesos "vista"
Venado	3	cuerno	mal viento, susto, "llamar el ánima"
Víbora	3	grasa/cebo	d. lumbares, lisiaduras
Lagarto	3	cebo carne/cuerpo	bronquios, pleura, fracturas, lisiaduras
Motelo	3	"cáscara" cebo hiel	uta dolor de muela riñones
Gallina	2	huevo grasa	fiebre resfrío
Gallinazo	2	carne, sangre	TBC
Intuto	2	cebo	asma, bronquios, tos

Murciélago	2	sangre	ataques
Raya	2	aceite aguijón	inflamación ovarios, frotación en parto, d. muela
Sachavaca	2	cebo, pezuña	reumatismo mal viento
Sapo	2	?	fractura de huesos "calma el dolor"
Suri	2	aceite	bronquios, asma
Abeja	1	miel	pulmón
Caimán	1	aceite	bronquios, asma
Coto	1	cebo	varices
Gato	1	carne	TBC
Lobo de río	1	grasa	reumatismo
Lombrices	1	cuerpo	hinchazones
Tortuga	1	cebo	"fortalece"

60

El gusano «suri» se obtiene «recogiéndolo» de árboles como el ungurahui, cetico, aguaje. Las oquedades de los puentes son lugares apropiados para cazar murciélagos, como las pozas son lugares a donde se dirigen a cazar sapos.

Los cuernos de la vaca son obtenidos comprándolos directamente de los camales o cuando las familias sacrifican uno de estos animales, en este último caso los dueños del animal pueden regalar los cuernos como signo de consideración, caso similar ocurre cuando se caza un venado.

Cuando no es posible cazar, la grasa de las víboras son obtenidas mediante compra en los mercados de Puerto Maldonado, Laberinto o Mazuko.

Algunos remedios preparados a base de grasa de animales solos o en combinación con plantas consideradas también medicinales:

- «, pero si lo hago así cuando la vista tiene carnosidad que tapa la visión, con miel de abeja y con la cebollita de la raicita sale una lechecita y ambas partes las mezclo y le paso en las noches ese rato ¡arde bastante!... pero después va borrando poco a poco» (N.H. Sta. Rosa).

5.- CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

Desde un enfoque de atención de salud, el presente estudio exploró los conocimientos y prácticas médicas tradicionales de la población colona asentada en la carretera Puerto Maldonado - Mazuko.

La información recogida permite arribar a las siguientes conclusiones, que por tratarse de un estudio exploratorio deben ser consideradas como hipótesis de trabajo para futuras investigaciones.

- Los colonos de la zona manejan un conjunto complejo y dinámico de saberes, prácticas e ideologías acerca de la salud y la enfermedad, en el que se entremezclan elementos de la herbolaria médica selvática, de la herbolaria médica andina, de fauna medicinal, de fármacos de patente, de rituales mágico-religiosos, cartomancia, entre otros.

Para referirse a ella la población prefiere utilizar el término de «la otra medicina», «la medicina casera», o simplemente «medicina de casa».

Este conjunto, no funciona en necesaria oposición al sistema, institucionalizado, oficial de salud. Por el contrario, la población puede

utilizarla en forma combinada, o como una alternativa en los casos en que no pueda acceder al sistema oficial, por falta de recursos económicos.

La otra razón son las propias limitaciones del modelo médico hegemónico respecto a determinados trastornos de salud (por ejemplo en el caso de los síndromes culturales «mal viento», «brujería», «susto»), y los aspectos socio-ideológicos que pueden cumplir estas prácticas en los usuarios (soporte emocional, apropiación de instrumentos «curadores»).

La expresión más concreta de este sistema médico tradicional hallado en este estudio, son los recursos terapéuticos utilizados en la atención de situaciones de enfermedad.

Se observó que la medicina tradicional es predominantemente utilizada en la atención de los problemas de salud que se dan en un contexto familiar o individual (microgrupo). Es aquí en donde aparece como una estrategia de acción propia de la población y su utilización le permite al individuo ser «sujeto» de acción frente al problema de salud, otorgándole al usuario el poder de decisión sobre su cuerpo, su vida e incluso su muerte. Constituye un primer nivel de atención de salud.

En oposición, la solución de los problemas de salud que afectan al macrogrupo (comunidades de la zona) parecen ser percibidos como la responsabilidad de «otros», de entidades que tienen el deber de proporcionar servicios de salud, ante las cuales se reclama el derecho de recibirlos. En este sentido, parece existir una postura de la población como de «objeto» de acción.

Al presentarse una situación de enfermedad, los recursos terapéuticos tradicionales constituyen la primera opción con la que el individuo o la familia inicia la atención del enfermo y su uso permanecen a lo largo de todo el proceso de tratamiento, incluso cuando se opta por solicitar el servicio de los profesionales de salud del sistema médico oficial, en cuyo caso pueden seguir siendo utilizados en forma paralela o complementaria.

La otra forma de atención en la que es también predominante el uso de la terapéutica tradicional es la que proporcionan los agentes médicos tradicionales (curandero, partera, huesero) que representan uno de los tipos de atención especializada (la otra es la que proporcionan los profesionales de salud del sector).

El rol de estos agentes médicos tradicionales es aún difuso para nosotros, su ubicación dentro de este sistema médico tradicional, no es comparable al de los sistemas médicos indígenas, en los que están más claramente diferenciados en términos de especialización del servicio que brindan, los roles y funciones del chamán, huesero, partera, herbolario, etc. y en los que existe rituales de iniciación y formación para cada uno de ellos.

En el caso que nos ocupa no existe una especialización definida. Así, el curandero (llamado «el curioso», «conocedor», «el que más sabe»), además de atender casos de «brujería, susto, ojo» puede atender lisiaduras (servicio que brinda el «huesero») o «sobar» durante el embarazo (servicio que brinda la partera).

La terapéutica médica tradicional de la zona está compuesta principalmente, por recursos de la flora y fauna selváticas y de lo que posiblemente fueron los únicos recursos terapéuticos que trajeron los colonos al ocupar el medio selvático, es decir, la herbolaria medicinal propia de la medicina andina, algunas de estas plantas parecen haberse aclimatado a la zona mientras que otras continúan siendo traídas desde la sierra, estableciéndose una singular forma de comunicación sierra - selva.

El resultado es una herbolaria médica que se insinúa como una de las más ricas y variadas, en tanto y en cuanto en ella confluyen recursos de los dos sistemas de herbolarios medicinales más importantes del país: el de la sierra y el de la selva.

El estudio sugiere que este constituye uno de los campos más activos y dinámicos de esta medicina tradicional, en el cual los intercambios sierra

- selva se dan en forma permanente, así como es permanente la búsqueda de nuevas plantas o la investigación de nuevos tratamientos en base a ellas.

Resulta interesante que en el afán constante de conocer las propiedades curativas de las plantas de la zona, los colonos tengan una imagen cargada de valoraciones positivas (no exenta de temor y recelo) del indígena selvático al reconocer en forma explícita el mejor y mayor conocimiento y dominio que estos tienen del medio (y de sus plantas medicinales) y al reconocer de forma implícita que «ellos son los que primero estuvieron acá... los verdaderos dueños».

Sociedades de países desarrollados (América del Norte, Europa) han impuesto la moderna tendencia de incorporar prácticas curativas naturistas, como un sustituto de la medicina moderna oficial que enfatiza el tratamiento clínico y farmacoterapéutico. Un correlato económico de esto es la industrialización de productos médicos naturales y su creciente demanda en el mercado.

El fenómeno de comercialización de plantas medicinales a gran escala no existe en la zona. Sin embargo existe en la zona una incipiente comercialización de determinada flora y fauna medicinal (uña de gato, aceite de copaiba, cebo de boa), que al parecer va tomando cuerpo.

¿Qué pasaría si la extracción con fines de satisfacer demandas de mercado aumenta? teniendo en cuenta que casi el cien por ciento de las plantas medicinales se obtiene por simple recolección, una demanda excesiva podría iniciar un proceso de depredación e incluso extinción de algunas especies, creemos que se trata de un tema que merece reflexión.

Casi todas las principales enfermedades de niños y adultos, identificadas como tales por los entrevistados, tienen en la flora y fauna medicinal de la zona posibilidades de tratamiento.

Independientemente de la eficacia, o no, de estos tratamientos, representan para los usuarios la posibilidad de contar con instrumentos con

los cuales enfrentan el problema, ser sujetos activos frente a los padecimientos y no «objetos» que esperan y reclaman (a veces inútilmente) la acción de «otros».

Representa también una forma muy especial que tienen los colonos entrevistados de relacionarse con su medio ambiente. Un medio que ha sido ocupado «recientemente» (consideramos que 10 o 20 años no son suficientes en términos de adaptación y manejo a un nuevo ecosistema) y que puede ser enfermante (la mayoría de causas atribuidas a las enfermedades está relacionado a fenómenos ambientales, recuérdese que el paludismo, la principal enfermedad en la percepción de los entrevistados es producto en última instancia de la violenta irrupción en el medio), pero que también ofrece posibilidades de cura.

Es en búsqueda de la salud, que es vida, o tratando de mantenerla, que el poblador vive en un constante esfuerzo de conocer y dominar los «misterios» que guarda el medio selvático, estableciéndose una forma de relación que tiene como objetivo la convivencia apropiada del ser humano y su medio.

La medicina tradicional de esta zona parece estar funcionando como una especial forma que tiene el colono de relacionarse con el medio. A diferencia de otras formas de relación (agricultura, extracción de madera, etc.) en las que se le «exige» al medio ambiente recursos para superar la condición de pobreza, desesperanza e insatisfacción de vida que trajeron de sus lugares de origen, a través de la medicina tradicional el colono de la zona parece buscar en el medio ambiente formas para vivir en equilibrio con él.

La mujer (madre, esposa, hija) cumple en la zona un rol de singular importancia en el cuidado y prevención de la salud y en el enriquecimiento de la terapéutica tradicional.

El ya clásico rol de la mujer como responsable del cuidado y atención de la salud familiar que se da en todas las sociedades, es asumido por las

mujeres-madres de esta zona en una forma muy singular. Forma que se traduce en un vivo interés por aumentar su conocimiento de las plantas medicinales, de los remedios a base de éstas, de incluso experimentar consigo mismas nuevos preparados. Y, además son las que más difunden e intercambian este tipo de conocimientos con otras mujeres, promoviendo así su enriquecimiento.

Creemos que la mujer colona de esta zona vive su rol de promotora y administradora de salud bajo una doble exigencia, la de no conocer suficientemente los recursos terapéuticos que puede ofrecer el nuevo medio en el que viven, y la de llevar la responsabilidad no sólo de la salud de las personas que están a su cargo sino incluso también la muerte ya que la causa atribuida a ciertos transtornos de salud como la diarrea infantil es el «descuido de la madre».

Este estudio de exploración, nos reafirma en la convicción de que la salud como eje articulador de un programa de desarrollo basado en la conservación, porque en su acepción más amplia (salud: total estado de bienestar), esta óptica constituye una forma de «humanizar» los trabajos de conservación de recursos naturales al trasladar el foco de atención desde los recursos naturales en sí mismos al ser humano y su permanente búsqueda de salud.

Otorga además la posibilidad de desarrollar estrategias de conservación y uso racional de los recursos en el contexto de la vida cotidiana, en el cual la medicina tradicional se desarrolla con singular vigor, en el que lo trivial y lo extraordinario van de la mano y en el que finalmente se dan las más sostenidas relaciones con el medio ambiente.

El sistema sanitario del país, vive actualmente un momento de «turbulencias», por el proceso de reforma que viene dando, proceso que tiene como lineamientos la equidad, eficiencia y calidad del servicio; pero en el que el enfoque de conservación de la naturaleza y su vinculación con las medicinas tradicionales no está suficientemente analizado. Estudios de sa-

lud con un enfoque de ecología humana, como el que propone PRODESCOT, significan un aporte en este aspecto.

Se recomienda profundizar el estudio de la medicina tradicional de esta zona, así como realizar estudios similares en otras zonas de Tambopata.

Se recomienda también que los estudios a realizar tengan una perspectiva de salud pública y de salud individual, y que se lleven a cabo con la participación de la población, dicho de otro modo, estudios que impliquen investigaciones-acción-promoción.

Se sugiere la fusión del componente «género» y del componente «salud» en el programa PRODESCOT, la aproximación que este estudio proporciona del importante y «silencioso» papel que juega la mujer en la atención y prevención de la salud, así lo sugiere.

Para futuras investigaciones es necesaria la participación de etnobotánicos y zoólogos en el análisis de información, lo que permitirá la identificación científica de la flora y fauna medicinal. La ausencia de tal identificación en este estudio constituye una limitación.

Dentro del conjunto de ONG's, que trabajan en el ámbito de la ZRTC, PRODESCOT, es hasta el momento, el único programa que con seriedad inicia un análisis del tema de salud como parte de un programa de conservación y desarrollo sustentable, lo que lo ubica en una posición expectante.

CUANDO LOS AMANTES SE TRANSFORMAN EN TUNCHES: SEXO Y MORAL EN LAS SOCIEDADES NATIVAS EN TRANSFORMACIÓN

Paola Rossi

La autora analiza cómo los nativos asháninka usan su creencia en los espíritus de la naturaleza para culparlos de acciones humanas que causarían problemas para las relaciones sociales dentro de la comunidad.

The author analyzes how the native asháninka use their belief in nature spirits to blame them for acts of humans that would cause problems for social relations within the community.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo nos interesa analizar cómo el concepto de los que J. Regan ha llamado «espíritus marginados» encaja en las relaciones conflictivas interpersonales y en las normas éticas y reglas de conducta de los nativos amazónicos. Tenemos que separar dos niveles de análisis: por un lado, los espíritus como creencia mágico-religiosa que sobrevive entre los pobladores amazónicos y por el otro, cómo esta creencia es manipulada por parte de los actores sociales para evitar, justificar o resolver conflictos interpersonales y sociales, descargando sobre estos espíritus las responsabilidades individuales, aquellos que hemos denominado: el concepto de «orientación instrumental»¹ es decir el uso de las creencias religiosas con la finalidad de minimizar los conflictos sociales y permitir la elasticidad en la interpretación de las reglas de conductas socialmente compartidas por parte de los actores sociales. Nos interesa sobretodo el segundo nivel de análisis.

A través de los relatos de nuestros informantes acerca de los espíritus que atacan a las personas que son marginales a la sociedad y/o que quiebran una regla establecida, analizaremos la manera en que estas creencias permiten a los actores superar los conflictos y las contradicciones sociales en una especie de ficción compartida.

El análisis de los casos muestra también cómo el concepto de persona es diferente entre los nativos amazónicos respecto a nuestra idea occi-

¹ Hemos tomado la idea de «orientación instrumental» basándonos en el concepto de instrumentalismo de John Dewey, filósofo norteamericano (1859-1952) fundador de la escuela filosófica del Pragmatismo o Instrumentalismo. Dewey en su idea de una teoría del conocimiento instrumentalista concibe a las ideas como herramientas o instrumentos para la solución de los problemas que se encuentran en el medio ambiente, manteniendo que lo que es de mayor importancia en una cosa o idea es su valor como un instrumento de acción y que la verdad de una idea radica en su utilidad. Este concepto se puede aplicar en el análisis de la visión del mundo de las sociedades amazónicas, en particular al uso de las creencias mágico-religiosas como herramientas para minimizar los conflictos y las contradicciones sociales. Véase: Enciclopedia Británica (1994-98) bajo John Dewey y bajo Instrumentalismo.

dental de un ser humano capaz de autodeterminarse y responsabilizarse de sus acciones y, sobretudo, como ser que tiene derechos básicos inalienables desde su nacimiento, como el derecho a la vida y a ser acogido en el grupo social. Exploraremos además cómo los espíritus pueden servir de cobertura y medio para una venganza personal y/o un control social por parte de un grupo de individuos en contra de alguien que quebró una regla. Abordaremos la violación como fenómeno ligado a determinados mitos y creencias mágico-religiosas que sirven para la construcción del género femenino como género subordinado. Realizaremos un primer acercamiento a los significados otorgados a la sexualidad prohibida entre hombre y animal. Finalmente analizaremos cómo las creencias mágico-religiosas justifican dos fenómenos aparentemente contradictorios como la cuvada y el infanticidio.

EL MECANISMO DE LA «ORIENTACIÓN INSTRUMENTAL»

En el sistema de género como estructura de prestigio, hombres y mujeres componen dos términos diferentemente valorados y esta diferencia de status se encuentra entretrejida con la tela política y económica de la sociedad nativa.

Podemos pensar en un sistema social como una jerarquía coherentemente organizada de sistemas de prestigio basados en el género como estructura principal,² sin embargo, suponemos que esta coherencia es válida sólo a nivel ideal.

² Otner y Whitehead (1981:1-15). Para Otner y Whitehead en las sociedades simples hay dos principios de diferencia de status: uno entre generaciones y otro entre los géneros... Los conceptos utilizados para valorar a hombres y mujeres en términos de valor social, son aplicados a ejes comunes de valoración social. La posición de prestigio fuera de las esferas del género a menudo se expresa en términos de género. Segundo, las estructuras de prestigio en cualquier sociedad tienden hacia la consistencia simbólica una en relación a la otra.

La jerarquía «consistente»³ entre estructuras de prestigio, arreglos sociales tales como la organización de la producción y la simbología invocada para armonizar y justificar el todo⁴ no eliminan el riesgo, siempre presente, de las variables culturales y contradictorias y de conductas individuales que puedan poner en discusión la estabilidad del sistema.

El sistema de género mismo, como estructura de prestigio, presenta contradicciones internas en su tendencia a ser consistente entre sí: por ejemplo, la afirmación de los hombres que el prestigio superior masculino es una función del conocimiento ritual, valentía en la guerra o en la caza, podría ser contrastado con la dependencia del hombre de las actividades productivas de subsistencia femenina (cultivo, masato, tejidos, cuidado de los niños, etc.) y por el rol activo de la mujer en la formación de alianzas y estrategias familiares.

El riesgo más grande que corre un sistema social, especialmente en de las sociedades cara-a-cara donde el alto nivel de conflicto se encuentra balanceado por reglas no escritas y continuos reajustes de los equilibrios familiares, es el que los actores sociales puedan tener conductas «desviantes» respecto a las reglas ideales de comportamientos establecidas, y cuestionar la validez del sistema mismo.

En este contexto, introducimos el concepto de «orientación instrumental» entre las culturas nativas amazónicas, que permite superar, o, por lo menos, minimizar las contradicciones entre el sistema ideal de reglas sociales y el comportamiento real de los actores sociales. El concepto de la «orientación instrumental» funciona como un homeostato regulador del nivel de conflicto social, permitiendo que el sistema resista a las perturba-

³ Otner, Whitehead (1981:1-28).

⁴ Las construcciones simbólicas, las ideologías que justifican el *status quo* del sistema, pueden revelarse como artificiales a los mismos actores sociales, en contraste a su apariencia de naturalidad por medio de las mismas contradicciones internas al sistema (el poder «naturalizado» de Sylvia Yanagisako) (1995:1-21).

ciones que puedan originarse por causas internas o externas al mismo sistema, y que podrían destrozarlo creando una reacción en cadena.⁵

Consideramos a los actores sociales como elementos activos del sistema social, actuando para mantener los diferentes intereses y los conflictos dentro de los límites críticos de las variables de comportamiento establecidas.

El concepto de «orientación instrumental» puede ser así resumido: hay reglas ideales sociales de conducta, hay un sistema moral «ideal», a pesar de ésto, a nivel individual hay comportamientos desviantes respecto a estas normas de conducta ideales, rebeldía, modificación de las reglas, etc. La sociedad nativa no sanciona un comportamiento individual desviante a menos que no sea públicamente descubierto y sea causa de conflicto social. Es decir que hay una variedad de negociaciones entre interpretaciones alternativas de las reglas sociales compartidas,⁶ es decir que las reglas sociales son instrumentalmente aplicadas. Este compromiso social permite que los actores sociales gocen de una relativa autonomía individual dentro de estrictas reglas sociales compartidas.

La orientación instrumental de las reglas de conducta sociales y morales consiste en el compromiso social de descargar sobre los «espíritus marginados»⁷ la responsabilidad de acciones individuales y/o grupales to-

⁵ Para el concepto de homeostato véase: Maturana (1980); John Earls (COFIDE: 54-66); Rappaport, Roy (1967: 17-30; 1968). Los sistemas sociales como los sistemas biológicos presentan una ultra estabilidad, propiedad que les permite alterar los parámetros que condicionan el comportamiento del sistema, en el caso que una o más variables esenciales sobrepasen sus valores críticos. El sistema que detecta esta ocurrencia y que efectúa la acción correctiva se llama homeostato. Normalmente en un sistema complejo hay una jerarquía de homeostatos anidados que permite la autoregulación con la variación de los parámetros de sus variables esenciales, adaptándose a las perturbaciones externas o internas al mismo sistema.

⁶ También para B. Dean (1996) hay una contradicción entre el ideal de un ethos de paz social y el alto nivel de conflicto existente.

⁷ Para Regan estos espíritus han quedado marginados respecto a nuevas creencias religiosas, pero, por otro lado, expresan la posición de marginalidad de algunos actores sociales respecto a su comunidad nativa (1983:200-201). Estos espíritus atacan o poseen o raptan a las

madras en contra de una persona que quebró una regla establecida; esto además permite que los actores cuestionen muy poco el comportamiento individual. Finalmente, la orientación instrumental permite minimizar el conflicto social a través de una apariencia cotidiana de no-conflictualidad. De esta manera las contradicciones anidadas en los sistemas de género son, por lo menos aparentemente, superadas.

UNA REGLA DE CONVIVENCIA SOCIAL

El concepto de «orientación instrumental» no tiene que ser interpretado como hipocresía, más bien es una «ficción» representada por parte de los actores sociales, un código generalizado de conducta donde las creencias compartidas como la del tunche,⁸ permiten disfrazar realidades y responsabilidades incómodas en algo simbólicamente aceptable. Podemos citar muchos ejemplos de esta cobertura de la discrepancia entre norma ideal y comportamiento real y de cómo la existencia de una doble moral permite superar dichas contradicciones permitiendo una mejor convivencia social:

a) Sin el concepto de orientación instrumental no se explicaría como una alta libertad en las relaciones sexuales pueda convivir con reglas estrictas que prohíben idealmente las relaciones sexuales fuera de los arreglos socialmente reconocidos y las alianzas establecidas entre familias. Los adolescentes empiezan a tener relaciones sexuales a una edad muy temprana

personas que están en una posición de inferioridad o debilidad respecto a la estructura social. De esta manera las personas marginadas expresarían formas de protesta indirecta y los procesos de curación serían formas de psicoterapia» Regan (1983:201), citando a Lewis (1971:100-115).

⁸ El tunchi o tunche que sería el alma de un difunto, es uno de los fenómenos más conocidos en toda la selva. A veces este espíritu se presenta como un pájaro nocturno que tiene un silbido característico y que persigue a las personas. Se encuentra tanto en la ciudad como en la chacra. El contacto con este espíritu puede causar enfermedades o muerte. Ataca a los que sienten culpabilidad. Para más información véase Regan (1983:217-221).

na (11-12 años)⁹ y experimentan con varios amantes ante de llegar a un compromiso formal. Sin embargo, si los padres de los muchachos se enteran que los jóvenes han sido vistos en público hablarse entre ellos por más de dos veces, los obligan a casarse, porque suponen que ya tuvieron relaciones sexuales.¹⁰ Todas las relaciones entre género son concebidas como relaciones sexuales y no existe el concepto de relaciones de simple amistad entre hombres y mujeres, como se ve de las entrevistas hechas:

Entrevista No. 11

Fecha: abril de 1997

Entrevistada: mujer asháninka de aproximadamente 36 años, regidora de la alcaldía.

«El sexo es una manera de vivir las relaciones entre hombres y mujeres. Los nativos piensan: Si tú me caes bien, eres mi amiga, entonces se puede tener sexo».

Los niños no tienen relaciones sexuales. Desde los 11-12 años ya son aptos a casarse y entonces pueden tener relaciones sexuales. Las chicas desde niñas empiezan a practicar sexo; ahora (11-12 años) no tienen un esposo oficial, pero por lo bajo tienen otro».

b) Otro ejemplo es la bisexualidad masculina que es largamente generalizada como comportamiento real, pero condenada y vivida como escandalosa cuando es publicamente reconocida.¹¹

c) La poligamia ha sido formal e idealmente eliminada por la obra de los misioneros cristianos, sin embargo, «por lo bajo» se mantiene, aunque con variantes culturales y nuevos arreglos, como analizamos en el primer capítulo de nuestra tesis. La poligamia es un óptimo ejemplo de cómo el

⁹ Datos de nuestro trabajo de campo. Véase también Landeo y Mondino (1996).

¹⁰ «Si no, por qué razón los muchachos tendrían que hablar» (datos: conversación con J. Regan y entrevistas con los informantes).

¹¹ Véase el capítulo de nuestra tesis acerca de la homosexualidad y el cambio de género.

concepto de orientación instrumental permite que el marco cultural original nativo sobreviva dentro de los marcos culturales diferentes y sobrepuestos.

d) El adulterio y el infanticidio, que analizaremos en este capítulo, son otros ejemplos óptimos para comprender cómo los actores sociales se mueven entre el marco moral ideal y los comportamientos reales, utilizando la creencia en los espíritus marginados para enmascarar los conflictos internos del sistema.

ESPÍRITUS, DEMONIOS Y CONCEPTO DE PERSONA COMO SER PERMEABLE

Para los nativos amazónicos, los ríos, los bosques, las cochas tienen espíritus protectores que pueden atacar a las personas y causarles enfermedades: una persona puede ser invadida, transformada, raptada, matada por seres espirituales malvados y este concepto de persona como de un ser humano permeable a las entidades sobrenaturales se encuentra enraizado en el marco cultural amazónico.

El espíritu guardián del agua se llama en quichua Yacumama, palabra que se refiere a cualquier boa acuática o específicamente al espíritu guardián del agua (Regan: 1983:173). El Yacumama puede hundir una lancha o causar enfermedades como mareo, vómito y diarrea. Otros genios o demonios del agua son los Yacuruna (gente del agua): los nativos creen que han sido personas antisociales convertidas en demonios. Estos demonios tienen forma de ser humano con algunas modificaciones, por ejemplo, los pies deformes. Los bufeos (delfines), las sirenas, la Madre del Agua son Yacuruna. Todos estos demonios tienen relaciones sexuales con los seres humanos y pueden raptarlos para llevarlos a vivir con ellos bajo el agua.¹²

¹² Para mayores informaciones véase: Regan (1983:173-237).

El tunche,¹³ demonio animal que toma la forma de un hombre, es también parte de esta creencia religiosa y en su transformación en un ser monstruoso bien representa la humanidad perdida a través de la infracción de la regla social. Los asháninka de Salsa Baja describían estos espíritus como hombres con pies de cabra.

Los relatos del tunche, del bufeo y chullachaqui pueden estar vinculados a problemas personales e interpersonales, sobre todo el chullachaqui que aparece como un amigo que se burla del sujeto. Los nativos creen que la discordia atrae la atención de estos espíritus malvados que enferman al culpable hasta matarlo. Sin embargo, otros parecen influidos por problemas derivados del sistema social y en los que se proyectan a los espíritus las agresiones sociales, el machismo, las injusticias, la marginalidad. Son verdaderas protestas de personas que no tienen voz y no comprenden las raíces de los problemas sociales.¹⁴ En caso de ataques «místicos» a los seres más débiles de la sociedad, los actores sociales involucrados obligan de esta manera a la comunidad, a la familia extensa a la que pertenecen, a ocuparse de ellos, a enfocar la atención sobre ellos.

Estos espíritus tienen el papel de legitimar el comportamiento aunque, por otra parte, tienen el inconveniente de ocultar las causas materiales y sociales del problema (Regan, 1983: 173-273). Son las personas marginadas de las estructuras públicas las más propensas a sufrir los encuentros con los espíritus periféricos del sistema religioso.

En este sentido estas expresiones populares no son las causas de la marginación sino los síntomas.¹⁵ Expresan la fragilidad del individuo frente al grupo social y a la naturaleza.

-
- ¹³ El Tunche, el tentador, el maligno, «es un alma condenada y su origen se remonta al encuentro entre la cosmovisión indígena y la catequesis cristiana» (Regan: 1983: cap. 4-5).
- ¹⁴ Véase: Regan (1983: cap. 4 y 5). Es interesante ver como el Chullachaqui, espíritu guardián del bosque, no ataca a los causantes del mal, sino que se burla de los oprimidos.
- ¹⁵ «Los espíritus marginados entonces, son una imagen apta para expresar la marginación social». (Regan 1983: 202).

LA UTILIZACIÓN INSTRUMENTAL DE LOS ESPÍRITUS COMO MEDIO DE VENGANZA PERSONAL Y CONTROL SOCIAL

Por otro lado, no solamente las personas pueden ser dominadas por estos espíritus, sino dominarlos para cumplir su venganza personal.¹⁶ En este sentido, estos espíritus parecen tener otro papel que es el evitar la desintegración de la personalidad que resultaría de guardar interiormente las tensiones y, entonces, permiten expresar la agresividad individual y social.¹⁷ En este caso, una mala acción, se expresa a través de una enfermedad mandada por un ser maléfico. Por ejemplo, los asháninka creen que el tunche se presenta a los adúlteros, los ladrones y, en general, a los que cumplen una mala acción, enfermándolos hasta matarlos, mientras que detrás de esta creencia se esconde el castigo individual y del grupo en contra de quien quebró una regla establecida, como averiguamos a través de nuestros informantes los que nos contaron los siguientes casos:

Caso No. 24.

Fecha: agosto de 1996.

Informante: asháninka mujer, de aproximadamente 42 años.

«Las 11 pm. y 12 m. son las horas de los tunches, de los fantasmas; en asháninka se dice shascinti, los demonios.

Los demonios te silban, malignos y diabólicos.

A veces los siento de noche, cuando tengo un bebito que me despierta, a veces se sienten cuando uno está enfermo.

Una vez lo sentí llamarme y me levanté y contesté... nunca se debe contestar a un tunche y este año yo me enfermé porque había contestado al tunche.

Me curé yendo a un naturista, a una curandera.

¹⁶ «Estos espíritus pueden ser dominados y a veces se entra en alianza con ellos». (Regan 1983: 201-202).

¹⁷ «Los espíritus se vuelven agresivos porque la gente se siente agredida». (Regan 1983: 201-201).

No podía ingerir ni agua ni comida.

Sólo de noche hay tunches y es por eso que no se deja que los bebitos duerman solitos.

Hay también tunches en las casas deshabitadas: cuando uno deja deshabitada una casa, ésta se llena de demonios.

Una vez me fui a Lima con una amiga y una señora nos ofreció dormir en su casa.

Esta señora vivía en otra casa. Una tarde regresamos y cuando prendí la luz el fuego explotó y me asusté mucho.

La casa estaba llena de demonios y nosotras inocentes no sabíamos.

Yo me enfermé y después la dueña nos dijo que la casa estaba deshabitada desde hace tiempo y que había demonios y yo le contesté que era cierto porque una vez me quemó el fuego, por lo menos yo creía que me había quemado, y cuando vino mi amiga Paulina el fuego se prendió otra vez y hacía mucha luz, una luz extraña; después el fuego explotó. Esa noche yo empecé a vomitar y me sentí muy mal.

Cuando uno deja la casa vacía, ésta se llena de demonios y por esto la dueña había puesto talismanes y piedras en la casa».

Caso: No. 25.

Fecha: abril de 1997.

Informante: mujer asháninka de aproximadamente 36 años.

«Mi hermana se fue a enseñar a..., una comunidad asháninka y vino la esposa del jefe y le dijo: Si vienes a enseñar acá no quiero que tengas un enamorado escondido porque el diablo se te presentaría en forma de tu amante y mueres teniendo relaciones con él.

Una vez que termines esta relación, el hombre tu amante se transforma en venado o en otro animal y la mujer se enferma.

La mujer que ve que su amante se transforma en un animal, se asusta, se enferma y regresa a la casa y se muere de susto, vomitando, vomitando y no hay cura por esto si no se advierten por tiempo tus paisanos que pueden traerte hierbas, remedios nativos.

Por esto más adentro (en la selva) las mujeres asháninkas no tienen

amante y de frente el joven pide a la joven como su esposa y los padres se la entregan por miedo a que un amante escondido se transforme en tunche al final de la relación».

Caso 26.

Fecha: agosto 1996.

Informante: mujer asháninka de aproximadamente 22 años de edad.

«Antiguamente no tenían relaciones antes de la boda por temor a que el demonio se presente en forma de animal al final de la relación.

También a los hombres podía pasar esto.

En cambio ahora sí que tienen amantes.

Ahora pueden tener sus amantes: de repente yo creo porque no hay árboles grandes y ya no hay lugares donde el tunche se pueda esconder en esta zona.

Los demonios se esconden dentro de los árboles grandes.

Antes sólo los hombres sacaban la vuelta a sus esposas, ahora también nosotras se las sacamos!».

Caso 27.

Fecha: agosto 1996

Informante: mujer asháninka de aproximadamente 42 años.

«Ahora no hay árboles y por ésto no hay quien silba en la noche. Todavía a veces vienen cerquita, los demonios.

Cuando caminas en la chacra tienen que fumar un cigarro. Cuando vas fumando el humo del cigarro aleja a los demonios, se escapa cada mal de tu lado.

El olor mismo del tabaco los hace escapar, el humo del cigarrillo.

Por esto los que van a la chacra solitos se van con sus cigarros y fuman sin parar hasta que lleguen a su casa: no lo hacen porque tengan el vicio».

Entrevista 12.

Fecha: agosto 1996.

Mujer asháninka de aproximadamente 42 años.

«Los misioneros nos enseñaron que casarse entre primos es malo: sólo los demonios lo hacen».

Caso: 28.

Fecha: abril 1996.

Informante: mujer asháninka de aproximadamente 36 años.

«En la comunidad asháninka de Ariani vivía una chica muy guapa. Esta chica era muy bonita: cara redonda, nariz pequeña, pelo largo, se echaba achiote, se maquillaba muy bien.

Tenía muchos cortejadores.

Su esposo se fue a cazar y un joven la enamoró.

Un día su esposo regresó temprano de la caza porque había encontrado una pava de monte después de unas pocas horas y en su casa encontró a su esposa con el amante.

El esposo no maltrató a su esposa, sino que se suicidó con barbasco porque no podía soportar el perderla.

La comunidad marcó a la mujer, porque ella no había sido sincera.

Ella no había dicho de su amante o que quería divorciarse.

El divorcio es permitido, nadie puede obligar a alguien a estar con él, pero no se acepta la traición.

La comunidad condenó a muerte a la chica, le dio barbasco y ella murió. Su joven amante sólo fue castigado porque era muy joven.

Toda la comunidad sabe que el consejo de los ancianos decidió matarla, pero todos dicen que ha sido el camarí, satanás.

Cuentan que ella vio el espíritu de su esposo y que enloqueció tirándose a un vacío».

Las mujeres y los niños son los que más sufren el ataque de estos espíritus y este fenómeno subraya la asimetría de los sistemas de género y la

jerarquía de las relaciones inter-género e intra-género, como se ve en los casos No. 24 y 25.

Las mujeres solas o recién insertadas en otra comunidad, como en el caso No. 25, están en una posición social más débil respecto a otras mujeres porque carecen del apoyo de su esposo y su posición social es marginal respecto a su misma familia extensa. Estas mujeres pueden ser autónomas desde el punto de vista económico, cultivan su chacra con sus hijos o son profesionales¹⁸ sin embargo la falta de su esposo¹⁹ no les permite ser representadas en la vida pública de la comunidad, hacer sentir su voz, además de carecer de aliados políticos que las defiendan pertenecientes al grupo masculino de afines, ligados a los consaguíneos de su familia extensa.

En el caso No. 25 resulta claro como el tunche es utilizado por parte de la esposa del jefe para legitimar el control social en contra de la «intrusa». La advertencia de «no tener amantes» es mediada por la imagen del tunche: la amenaza de muerte no está expresada directamente sino por medio de una entidad simbólico-espiritual que permite de esta manera no levantar un conflicto directo entre las mujeres de la comunidad y la nueva llegada.

Los casos 25, 26 y 28 muestran cómo el espíritu malo expresa y legitima la condena social, el castigo del grupo en contra de un individuo que quebró una regla tan severa como la fidelidad conyugal. Sin embargo, otros casos, como los descritos por Regan (1983; cap.5) muestran cómo los llamados demonios pueden legitimar la acción desviante y permitir que una persona, como en el caso del adúltero, no incurra en la sanción social. En estos casos los infractores de la regla social culpan al demonio de su acción y evitan el castigo social²⁰. La función de estos espíritus es entonces doble:

¹⁸ Enfermeras, profesoras.

¹⁹ Porque vive en otra comunidad o porque se encuentra ausente por otras razones.

²⁰ Por ejemplo, militares, esposos u esposas que rehuyen sus deberes hacia el estado o la familia,

1. por un lado permite al grupo legitimar su control social y sanciona a un individuo sin crear otros conflictos sucesivos en el grupo mismo.
2. por otro lado, estos espíritus permiten al individuo quebrar reglas sociales imputando su acción a un espíritu y evitando así la sanción social.

En ambos casos quien cumple acciones dañinas en contra de otros miembros del grupo se responsabiliza imputando el acto negativo a otra entidad externa a la comunidad: los demonios que son marginales a la sociedad.

SANCIONES PÚBLICAS Y CONSEJO DE ANCIANOS

Suponemos que la utilización instrumental de la creencia e ideas religiosas es muy importante en sociedades cara a cara donde no hay derechos escritos que legitimen las normas de comportamiento, ni separación entre los poderes legislativos, jurídico y ejecutivo y donde los «jueces» son parientes o consanguíneos del que tiene que ser juzgado. Sería muy fácil legitimar a los miembros de la comunidad para actuar en contra de alguien del mismo grupo y dar a lugar una cadena de conflictos y venganzas mayores que llevarían a la destrucción del sistema. La legitimación de la sanción social es importante porque cuando las normas son trasgredidas, la aplicación de la justicia nativa es estricta y se puede llegar a matar, como muestran los casos No. 29 y 30.²¹ Sin embargo, las personas atacadas por el tunche y que sobrevivieron encuentran un alivio en las atenciones del curandero y la sociedad no vuelve a molestarlos, como lo demuestra en el caso No. 30.²²

porque son seducidos por bufeos (delfines de río) bajo apariencia humana; (véase: Regan 1983: cap.5).

²¹ Véase: Derechos Humanos y Pueblos indígenas, CAAAP (1996: 150-159).

²² Aunque no podamos hablar detalladamente en este contexto del tema de la brujería, sin

Así el consejo de los ancianos condenó a los amantes a una paliza pública. Los golpearon fuerte. Cuando yo regresé a la comunidad los ví con moretones y pregunté lo que había pasado y me lo contaron. Nunca los amantes regresaron juntos, por esto no los mataron».

Caso 30.

Fecha: abril 1996

Informante: mujer asháninka de aproximadamente 36 años

«Los nativos matan de manera muy secreta.

Está vetado contar ésto a los colonos.

Arreglar algo con alguien significa matarlo.

Le dan hierbas, barbasco o ayahuasca; si la persona sobrevive no lo intentan matar otra vez.

Si la persona que ha sido condenada se da cuenta que están para matarlo o lo advierten, se escapa de la comunidad y nunca puede regresar. Si regresa lo matan, inclusive después de dos años, como le pasó a un ladrón en mi comunidad.

Matan por adulterio, robo o violaciones sexuales de menores (entre asháninkas).

Le dan hierbas en la comida, lo invitan a comer, y la persona se enferma y muere.

Este ladrón robaba en mi comunidad y lo condenaron, pero le dieron la oportunidad de salir de la comunidad.

Después de años regresó y lo envenenaron con la comida: se puso azul, con baba en la boca y se murió.

Sin embargo, si la persona condenada a muerte sobrevive, porque la dosis de ayahuasca o barbasco era demasiado débil, la comunidad no vuelve a molestarla».

Entre los asháninka las normas de conducta eran veladas para su cumplimiento. Ante la infracción de algunas de ellas se sometía a consideración de un consejo comunal, conformado por los más ancianos del grupo, de-

Así el consejo de los ancianos condenó a los amantes a una paliza pública. Los golpearon fuerte. Cuando yo regresé a la comunidad los ví con moretones y pregunté lo que había pasado y me lo contaron. Nunca los amantes regresaron juntos, por esto no los mataron».

Caso 30.

Fecha: abril 1996

Informante: mujer asháninka de aproximadamente 36 años

«Los nativos matan de manera muy secreta.

Está vetado contar ésto a los colonos.

Arreglar algo con alguien significa matarlo.

Le dan hierbas, barbasco o ayahuasca; si la persona sobrevive no lo intentan matar otra vez.

Si la persona que ha sido condenada se da cuenta que están para matarlo o lo advierten, se escapa de la comunidad y nunca puede regresar. Si regresa lo matan, inclusive después de dos años, como le pasó a un ladrón en mi comunidad.

Matan por adulterio, robo o violaciones sexuales de menores (entre asháninkas).

Le dan hierbas en la comida, lo invitan a comer, y la persona se enferma y muere.

Este ladrón robaba en mi comunidad y lo condenaron, pero le dieron la oportunidad de salir de la comunidad.

Después de años regresó y lo envenenaron con la comida: se puso azul, con baba en la boca y se murió.

Sin embargo, si la persona condenada a muerte sobrevive, porque la dosis de ayahuasca o barbasco era demasiado débil, la comunidad no vuelve a molestarla».

Entre los asháninka las normas de conducta eran veladas para su cumplimiento. Ante la infracción de algunas de ellas se sometía a consideración de un consejo comunal, conformado por los más ancianos del grupo, de-

nominado por esta razón «consejo de ancianos» que determinaba la sanción a imponer al infractor.²³

La autoridad de los más ancianos era generalmente respetada por los más jóvenes que aprendían a considerar a los mayores de edad, adultos casados y con hijos, como los depositarios de las normas y costumbres de la comunidad. En las comunidades nativas más alejadas de las vías de comunicación, donde todavía se mantienen las reglas tradicionales de convivencia comunitaria, los ancianos son los que siguen aplicando las sanciones para determinadas conductas consideradas desviantes y estas sanciones son generalmente públicas, sobretodo cuando se trata de golpear al culpable o machetearlo en la cabeza.²⁴ El consejo de ancianos es una institución que bien representa entonces el principio de la jerarquía por edad que se encuentra en vigencia en sociedades como las amazónicas.

Sin embargo, las cosas están cambiando en comunidades nativas cerca de las ciudades donde los jóvenes que salen de su comunidad ya no son sometidos al control social por parte de los adultos mayores de su grupo.²⁵

Algunas sanciones aplicadas se confunden con lo mágico religioso y a veces es difícil establecer una separación entre sanción social y condición psicofísica de la persona que cometió la infracción social, es decir que es difícil establecer si una persona embrujada se enfermó y/o murió porque creyó en el efecto mágico o ayahuasca, aunque ésto no tenga importancia para el resultado final que es prácticamente lo mismo.

²³ El curaca no solamente convocaba el consejo de ancianos, sino que hacía cumplir la sanción impuesta al infractor». Las infracciones más graves entre los Yaguas son: Incesto, adulterio, asesinato o brujería. CAAAP (1996:220).

²⁴ «En el pueblo Yagua no existe tradicionalmente el termino «justicia», sino el de «venganza», siendo su connotación el restablecimiento del equilibrio social. CAAAP (1996:219).

²⁵ Información personal de J. Regan, octubre 1997.

Delitos y reglas morales de conducta

La moral nativa, las normas de conducta compartidas y el concepto de delito son muy similares en toda la selva peruana.²⁶

Los delitos considerados graves entre los Asháninka son:

- 1.- adulterio
- 2.- robo
- 3.- asesinato sin razón
- 4.- violaciones sexuales de menores.

La moral sexual asháninka y en general nativa, permite divorciarse muy fácilmente, pero el adulterio es considerado una traición grave y el primero entre los delitos graves. El adulterio es visto como «traición» y «falta de respeto» contra la persona.²⁷ A veces el conflicto causado por el adulterio se resuelve castigando a los adúlteros publicamente, mientras que en otras ocasiones, como en los casos 28 y 30, el consejo de ancianos decide matar a los adúlteros y la condena se cumple en privado y sin aparentes «culpables» o responsables del acto.

La diferencia del castigo no es arbitraria: en el caso de la mujer del caso No. 28 su esposo se había suicidado por celos, mientras en el caso 29 los adúlteros prometen no repetir el acto de adulterio y su acción no tuvo consecuencias graves, por lo que se llega a un acuerdo entre los cónyuges y a un castigo público para los adúlteros.

²⁶ Como se ve de los datos publicados por el CAAAP:
«Los delitos que principalmente castigan entre Aguarunas son:

- a) adulterio
- b) el crimen o asesinato
- c) las amenazas de pegar y matar sin motivo alguno.
- d) la falta de responsabilidad de la familia.
- e) el ingreso en casas ajenas para inquietar mujeres ajenas, CAAAP: (1996: 157-159).

²⁷ Véase también entrevistas y CAAAP (1996:156).

La diferencia en la aplicación de la sanción entre adúlteros de sexo masculino y femenino podría mostrar la existencia de una asimetría de género entre los pobladores amazónicos, donde el adulterio femenino, menos tolerado que el masculino y más castigado, se vuelve la señal de la subordinación simbólica sexual y política femenina.²⁸

El suicidio entre los Asháninka como entre los Aguaruna puede desencadenar una serie de venganzas entre grupos familiares y crear muertes sucesivas.²⁹ Matando a la adúltera los ancianos del caso 28 restablecieron el orden social por medio de una venganza institucionalizada y de este modo evitan que el suicidio del esposo de ella pueda llevar a nuevos conflictos entre comuneros. El concepto del tunche o camari³⁰ permite sucesivamente al consejo de ancianos del caso 28 legitimarse y descargar sobre el espíritu con esta ficción simbólica, en la que participa todo el grupo, que otros conflictos puedan surgir a raíz del homicidio.

Además, a través de las entrevistas 26 y 27 es interesante ver cómo los informantes justifican el cambio de las normas de comportamiento y de la moral como debidas a la falta de tunches y de árboles donde se puedan esconder, y no por causas socio-económicas externas que no pueden explicar.

Finalmente, el análisis de casos específicos muestra la relatividad cultural de determinados conceptos considerados como «delictivos» o «amorales» para la cultura occidental y de cómo determinados comportamientos parecen estar asociados y/o justificados por creencias mágico-religiosas entre los pobladores amazónicos. Tenemos que aclarar que el hecho que los espíritus marginados sean conscientemente utilizados por parte de

²⁸ Véase: CAAAP (1996:152). Entre los Aguaruna del Alto Mayo, en caso de adulterio femenino, la mujer y su amante eran castigados con la muerte, mientras que en caso de adulterio por el hombre, la mujer se suicidaba, con lo cual se desencadenaban una serie de muertes entre las familias de la pareja.

²⁹ Véase: CAAAP (1996:157).

³⁰ Espíritu de un difunto.

los actores sociales para no responsabilizarse de sus acciones y evitar conflictos familiares y sociales más graves, no significa que los nativos no crean en la existencia de estos espíritus.

Por el contrario, la ficción compartida es mucho más creíble porque funda sus raíces en la simbología mágico-religiosa del pueblo amazónico. La cobertura «institucional» no elimina la verdadera creencia religiosa, sino se funda en ella.

VIOLENCIA SEXUAL Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA FEMINIDAD COMO GÉNERO SUBORDINADO

Antiguamente no era sancionada la violación porque este tema estaba asociado a creencias mágico-religiosas y mitos, como los del matriarcado de los cuales hablamos en la introducción teórica de nuestra tesis,³¹ que justificaban una acción coercitiva hacia las mujeres por parte de grupos de hombres.³² El mito Tukano de Yuruparí, en muchas de las variantes registradas, relata la invención de algunos instrumentos como la cerbatana, la

³¹ Págs. 8-9 del Marco Teórico. Estos mitos y rituales, en muchas variantes registradas, forman parte de un largo inventario de rasgos culturales comunes a los indios de lengua Tukano en toda la región noroeste del Amazonas. Véase Bamberg (1979: 72-76).

³² Véase: CAAAP (1996:220-221), citando a Fejos (1943:84); Collin y Rosaldo (1981). Para el mito del matriarcado véase nuestra introducción teórica. Además, véase: T. Gregor (1985:100-105).
Para Thomas Gregor la violación sexual entre los Mancha es una forma con la que los hombres controlan a las mujeres. En el caso descrito por Gregor la violación es llevada a cabo por parte de todos los hombres de la comunidad en contra de una mujer que, aunque por error, vio la flauta sagrada. «Esta mujer dio a la luz un niño «fuera de medida» y que fue matado, porque había tenido muchos padres» (1985:101-102. Traducción mía). La violación descrita por Gregor es brutal además porque la víctima es ensuciada con el semen de los hombres, elemento considerado repugnante y contaminante para hombres y mujeres nativas. Para Gregor, el hecho peor para la mujer violada es continuar viviendo con su violador: esposo, padre o hermano; ésto porque sus parientes no han podido sustraerse a la lógica de grupo denominante que en un determinado momento hacía de esta mujer consanguínea o afín sólo una mujer que habría quebrado un tabú (Gregor: 1985:103).

canao, la cerámica, las grandes casas comunales, el sistema familiar patrilineal exógamo, los ritos de iniciación, etc. y cuenta quiénes fueron sus dueños. Además una de las más antiguas y completas versiones de la leyenda Yuruparí³³ justifica el poder político-sexual de los hombres simbolizado a través de la conquista y posesión de las flautas sagradas controladas anteriormente por parte de las mujeres. Yuruparí enseñó a su pueblo que a las mujeres no debía permitírseles intervenir en los asuntos de los hombres ni participar en los ritos secretos masculinos en los que se ejecutaban los instrumentos sagrados.

Estos mitos establecen una relación obvia entre el ver, el tocar y la prohibición en torno al sexo, aunque la asociación simbólica debería ser considerada como parte de un complejo conjunto de reglas culturales que fijan el código adecuado de comportamiento entre ambos sexos.³⁴ El «comportamiento adecuado» para las mujeres es no entrometerse en esferas de la vida social exclusivamente masculinas: entrar en la casa de solteros, participar en reuniones masculinas, cazar con un grupo de hombres, faltar el respeto a un hombre criticándolo abiertamente etc. Estas esferas de actividad no tienen ningún significado social particular aparte del crear una asimetría simbólica donde el género femenino esta vez se encuentra subordinado al masculino. Suponemos, entonces, que esta subordinación no se apoyaba antiguamente en diferencias económicas entre los géneros, en el manejo de los recursos, en la falta de participación de la mujer en la vida política formal constituída por los consejos de ancianos, sino en el mito y en las creencias religiosas. En el tiempo mítico que funda y racionaliza en la creencia religiosa el estereotipo de género, la naturaleza femenina no sólo es inadecuada para el poder, sino es malvada y, por ésto, contaminante.

Sin embargo, aunque la regla asimétrica: «que las mujeres no pueden ver las flautas sagradas» justifique aparentemente la violación ritual en base

³³ Registrada por Stradelli (1964), véase Bamberg (1979:72-76).

³⁴ Véase: J. Bamberg (1979: 75,63-81); para las versiones del mito e interpretaciones cita a Bachofen (1861), Lewis Henry Morgan (1877), Edward Burnett Taylor (1899), Levi-Strauss (1973) y otros. Véase también la pág. 8-9 de nuestra tesis.

a un status exclusivamente masculino que parece absoluto y no criticable, también en esta circunstancia los actores sociales sienten la necesidad de responsabilizarse por lo sucedido. El hombre entrevistado por T. Gregor (1985:104)³⁵ está ansioso de enfatizar que la violación no es dictada por un deseo personal, sino por un deber mágico-religioso, por una entidad espiritual real.

Aunque un actor social actúe por venganza personal, nunca lo admite y si la culpa antes era imputable exclusivamente a un espíritu malvado, ahora puede ser de la misma mujer.³⁶

Las mujeres nativas asháninka entrevistadas expresaban miedo frente a la posibilidad -muy real- de ser violada³⁷ y, por otro lado, lo tomaban como algo cotidiano: «*Acá pasa, por qué te estás maravillando?* (Informante: mujer asháninka de 42 años, septiembre 1996).

La violencia sexual no es simplemente un hecho muy traumático, sino arruina la imagen que la mujer tiene de si misma y frente al grupo social, porque destruye su integridad de persona, violando su parte más íntima y contaminante al mismo tiempo: los labios genitales femeninos, tanto que a veces estas mujeres acaban por suicidarse. Por esta razón esta agresión empieza exponiendo los genitales de la víctima, acto que es percibido por parte de la mujer como extremadamente humillante. Para entender cuánto puede ser traumática la agresión, es suficiente pensar que las mujeres nativas rechazan por vergüenza y pudor, que un ginecólogo, hombre o mujer, las visite y aceptan sólo si la visita se cumple en gran secreto,

³⁵ En el caso descrito por Gregor (1985:104-105), los hombres imputan la responsabilidad de la violación a Kauka, el espíritu de la flauta sagrada. Para Gregor, la violación no es primariamente la expresión de deseos sexuales personales o agresivos, sino la respuesta del grupo de hombres al desafío abierto al patriarcado.

³⁶ Datos del trabajo de campo, Hospital Rural y mujeres asháninka.

³⁷ Exactamente como las mujeres Mancha entrevistadas por T. Gregor (1985:100-105); véase también la pag. 19 del marco teórico de nuestra tesis y los datos estadísticos que recolectamos en el Perené y en el Ucayali, en las págs. 48-51 de nuestro Marco Teórico.

para evitar chismes en la comunidad. Cuando una mujer nativa va a una visita ginecológica, el chisme vuela porque se supone que si ella llegó a exponer sus partes íntimas es porque estaba muy enferma, entonces para enfermarse tuvo que tener relaciones sexuales con un amante. Sin embargo no es simplemente el miedo del chisme que aleja a las mujeres de los controles periódicos del papanicolau, sino la vergüenza de ver expuesto públicamente algo que desde la niñez se tiene escondido y «bien tapado»³⁸ también al esposo y, durante el parto, a los ojos de la partera o familiares.

El sexo forzoso expresa claramente el dominio simbólico masculino, como el consentimiento femenino al acto sexual expresa la voluntad de la mujer al matrimonio, o por lo menos, a un intercambio recíproco de servicios y regalos.

Esto no significa que las esposas no puedan ser forzadas a una relación sexual cuando no tengan deseos; significa que en este contexto el paso entre derecho sexual y coerción es breve y que la percepción de las mujeres no es la de ser violada por parte de su esposo, sino de verse obligada a cumplir con el deber recíproco de satisfacer las necesidades sexuales del cónyuge.³⁹

Como el pene es símbolo del status masculino, la violación es símbolo del control social exclusivamente masculino sobre las mujeres. Las muje-

³⁸ Informante: mujer asháninka de 35 años y otra de 42, Junio 1997. Los datos han sido recolectados entre mujeres asháninka y además entre los médicos del hospital. Por otro lado, los nativos de sexo masculino rechazaron el tema o lo negaron.

³⁹ No estamos de acuerdo con el punto de vista de Collier y Rosaldo (1981) que los esposos tienen cuidado de no traumatizar a sus esposas por medio de la violación. En base a nuestras entrevistas hemos visto que las mujeres son forzadas a tener relaciones sexuales con su esposo, o, para utilizar sus palabras: «no podemos decir que no» (mujer de 35 años, asháninka, septiembre 1996). Sin embargo, éstas no perciben las relaciones forzadas como violación porque falta el elemento de violencia física. Además las violaciones registradas por el hospital eran todas de grupos de hombres, casi siempre conocidos por sus víctimas, en contra de una o más mujeres y niños, así que nos parecieron más bien represalias con causas determinadas, como una venganza en contra de un vecino, como nos explicaron los médicos del hospital. Véase también los datos estadísticos que aparecen en la pág. 48-51 de nuestra tesis.

res no pueden «violar a un hombre» como no pueden expresar una actividad sexual simbólicamente activa, porque carecen de pene, atributo masculino que según los informantes es adquirido por una determinación física, que no se puede lograr por medio de una ficción simbólica, mientras que los hombres pueden fingir ser mujeres.⁴⁰ En realidad este atributo físico se carga de un valor simbólico enorme porque por sí mismo expresa y justifica la desigualdad de género. Esta vez no es la familia extensa intergénero o consejo de ancianos compuesto por mujeres y varones, que condenan a una persona cualquiera que quebró una regla que ratificaba determinados derechos y deberes. En este caso es un grupo de género (hombres) que ejerce una acción coercitiva en contra de otro grupo de género (mujeres) que quebró derechos exclusivamente masculinos.

SEXUALIDAD PROHIBIDA: EL AMANTE ENTRE HOMBRE Y ANIMAL

La «ficción» compartida por los actores sociales permite a veces al culpable escaparse de su castigo y no responsabilizarse por sus acciones «antisociales» en caso de adulterio con miembros externos a la comunidad o extranjeros no deseados.

Los jóvenes que cumplen con el servicio militar a veces se escapan seducidos por «sirenas».⁴¹ El encantamiento justifica al militar frente a sus compañeros y superiores (Regan: 1983: cap. 4).

En un cuento Shipibo un esposo abandona su familia y los hijos creen que un bufeo lo raptó. Algunos testigos vieron al hombre en Pucallpa,

⁴⁰ Como dice Gregor, los genitales son «la única señal de su masculinidad» (1985:105). Además para el concepto del cambio de sexualidad masculino, véase el artículo de Whitehead en Otner y Rosaldo (1981:80-115)

⁴¹ Es decir que creen que un bufeo, toma la forma de hombre o de mujer para seducirlos. Véase Regan (1983: caps. 4 y 5).

y cuentan que vive con otra esposa, sin embargo su primera esposa e hijos siguen creyendo en el espíritu-animal que lo obligó a dejar a su familia: esta creencia resulta menos dolorosa que la verdad (Regan: 1983: cap.4).

Las esposas de nativos migrantes están propensas a tener relaciones sexuales con bufeos que las seducen tomando la apariencia de su esposo.⁴²

Otras jóvenes mujeres tienen pasiones desenfrenadas con felinos, serpientes y lombrices disfrazados de jóvenes guapos o bajo forma de animal.

El animal representaría a los forasteros que con engaño seducen a la mujer nativa y la llevan a quebrar las reglas matrimoniales socialmente aceptadas por parte del grupo.

Por otro lado la víctima seducida por el animal se escapa del castigo social por haber violado la regla que prescribe el consentimiento del grupo al matrimonio, en una sociedad donde la unión sexual es vista como alianza y cooperación entre grupos familiares extensos afines, previamente aceptados por parte de las familias involucradas.

A veces se narra de jóvenes que prefieren al animal-forastero que al esposo elegido por sus padres,⁴³ mientras el esposo-animal intenta sin éxito reproducir las reglas sociales tradicionales de intercambio entre afines.

⁴² Regan describe muchos casos de ataques de bufeos a mujeres solas o nativos que cumplen el servicio militar lejos de su casa.

Resumimos algunos cuentos de los caps. 4 y 5 de Regan (1983) y del libro de Andre Marcel d'Ans (1975). «Todos los involucrados son personas que no están bien encajadas en el sistema social o que sólo tienen acceso al sistema político a través de intermediarios» (Regan: 1983:204).

⁴³ Como en el cuento n., 1 de los Cashinahua que aparece en el libro de Andre Marcel d'Ans (1975: 47-73). Gregor indica cómo el mismo patrón se encuentra entre los Mancha, donde los nativos de grupos diferentes y animales están prohibidos y el rango de la sexualidad se percibe entre dos extremos que son, por un lado, el mismo sujeto y, por el otro, lo que no es humano (1985:8).

El extranjero-esposo-animal es visto casi siempre como cruel y no-humano respecto a los hombres pertenecientes al grupo de la esposa. El amante-animal para los nativos amazónicos es un excelente símbolo de la rebeldía de la mujer frente a la voluntad de sus parientes, especialmente varones, de casarla con alguien que ella no quiere como esposo.

Hay muchas narraciones acerca de animales que seducen transformándose en personas en toda la selva amazónica, y nosotros recolectamos uno de ellos entre los Asháninka del Perené que se titula «El Hombre Tigre»: (Esta historia ha sido narrada por una mujer asháninka de 42 años, en junio de 1997).

Cuento No. 1.

«Una familia vivía lejos con sus hijos muy felices y se enfermó uno de sus hijos; en su cuerpo le brotaron unos sarpullidos como quemadura. El padre se desmayó, le dijo a su señora: «Vámonos muy lejos, vamos a dejar a nuestra hija, porque esta enfermedad nos va a contagiar (sarampión)».

Y a la medianoche salieron de casa dejando sola a la chica durmiendo. Amaneció y la chica se levantó, buscó a sus padres que ya no estaban y se puso a llorar desconsoladamente.

Luego (a la chica) se presentó un hombre; este hombre era un tigre que se convirtió en ser humano.

Le preguntó a la chica: ¿Qué tienes?.

La chica le respondió: «Estoy enferma. Mis padres se fueron lejos y me dejaron sola».

El tigre convertido en persona le dijo: «Yo te voy a curar; te voy a sanar, no llores. Desnúdate».

Y la chica se desnudó, tenía muchas heridas en su cuerpo.

El tigre convertido en persona empezó a lamerla en todo el cuerpo y la chica sanó.

Después de varios días su papá decidió ir a verla, si estaba viva o muerta. Al ver a su propia hija sana se sorprendió y le preguntó cómo se sanó.

Ella le contó lo sucedido a su papá: «El hombre tigre está casado (conmigo), trae carne de venado, zamaño, cupte y quirquincho».

Para la chica no le faltaba nada para comer, cada vez que visitaba a su papá le regalaba carne.

Ellos (sus padres) se llevaban la carne.

Pasó buen tiempo y el tigre hombre se enamora de la chica y se casa y llegaron a tener un hijito y se querían mucho.

El tigre hombre para su hijo tenía especial alimento.

Iba y cantaba al niño: «Vamos para ir a nuestra casa a comer a tu mamá».

Cada mañana el tigre hombre cantaba a su hijo y la señora se decidió darle a su hijo tabaco para que vomite.

(El niño) empezó a vomitar unos trozos de carne viva y la señora se asustó, dijo: «No puede ser, mejor me iré donde mis padres antes que este hombre, hombre-tigre, me mate.

Aquí termina el cuento del hombre tigre» (Datos del trabajo de campo; fecha: junio de 1997, informante: mujer asháninka de 42 años).

El tigre representa al forastero blanco, portador no sólo de la enfermedad, sino de la curación (la medicina occidental) y de abundancia aparente (el tigre es buen cazador). En el cuento, la chica enferma es abandonada por parte de los padres que quieren evitar la propagación del contagio y minimizar el riesgo de pérdidas de vidas humanas. La chica llora desesperada cuando un tigre disfrazado de hombre, se le aparece y, lamiéndola, la cura. Muchos animales, entre los cuales se encuentran los felinos, se lamen recíprocamente cuando hacen el amor. El lamerse recíprocamente podría parecer, entonces, a los nativos una costumbre sexual típica de los animales y, por lo contrario, la sexualidad humana se expresaría y diferenciaría de la animal por no actuar así. Esto, suponemos, podría ser una explicación de la falta de preliminares sexuales y besos entre la población amazónica.

Como muchos hombres-animales de las narraciones míticas, el personaje intenta enmascarar su agresividad y verdadera naturaleza no-humana, intentando además insertarse en las reglas sociales nativas establecidas, exactamente como en realidad hacen los colonos insertados entre los co-

muneros nativos.⁴⁴

El tigre-hombre cura a la joven lamiéndola en todo el cuerpo: este acto creemos que simboliza los nuevos modales sexuales llevados a los nativos por colonos y forasteros blancos: los besos en la boca y los preliminares sexuales. El beso en la boca y los preliminares sexuales eran desconocidos entre la población nativa, como nos atestiguaron nuestras informantes asháninka. Las mujeres nativas que descubren con forasteros estas técnicas sexuales, prefieren casarse con ellos aunque la familia de la chica lo prohíba porque tiene miedo que el forastero quiera apropiarse de la tierra de la comunidad.

Los colonos mestizos son considerados mejores amantes respecto a los nativos, los cuales, como nos atestiguó una informante mujer asháninka de 35 años: «Nos dejan plantadas» y esta experiencia sexual nueva es razón de adulterio y conflictos familiares.⁴⁵ Sin embargo, los ancianos prohíben los matrimonios con colonos en algunas comunidades más tradicionales porque los colonos son considerados, al decir de nuestros informantes asháninkas: «ladrones de nuestras tierras, más agresivos hacia la esposa»,⁴⁶ además de violadores potenciales de mujeres y menores, además de abandonar repentinamente a la familia sin respetar sus deberes familiares. Por otro lado, en las comunidades aculturadas los matrimonios con mestizos son fuente de prestigio social y los colonos son considerados: «*Más trabajadores, superiores, más cultos respecto a los asháninka, así que a veces menores de edad se escapan con colonos para «lograr una vida mejor»*» (informante: mujer asháninka de 42 años; fecha de la entrevista: junio 1997).

⁴⁴ Véase la pág. 42-46 del marco teórico de nuestra tesis acerca de la convivencia inter-étnica entre colonos foráneos y nativos.

⁴⁵ La informante asháninka quiere decir que no puede llegar a tener un orgasmo, porque el hombre termina la relación sexual cuando él está satisfecho. Véase también el cap. 1 de nuestra tesis, págs. 3-10 y 40-43.

⁴⁶ Informantes: mujeres asháninka respectivamente de 42 y 35 años de edad; fecha de la entrevista: junio 1997.

El cuento del hombre tigre representa esta contradicción en representar a los forasteros, especialmente a los «gringos».

La chica curada y seducida y la curación misma es descrita como acto de seducción por parte del hombre-tigre.

La muchacha vive con él y él provee a ella y a los suegros de toda la carne necesaria, cumpliendo con sus deberes de yerno en el servicio a la familia de la novia.

Los padres de la chica maravillados de encontrarla viva, aceptan al forastero buen proveedor de carne y la pareja se enamora convirtiéndose en esposos con la llegada de un niño.

Sin embargo, muy pronto el hombre-tigre descubre su verdadera naturaleza animal y esta característica animal la trasmite a su hijo, que come carne viva.

La mujer asustada regresa a vivir con sus padres antes que el hombre-tigre la mate, ejerciendo así su derecho a alejarse de su esposo y divorciarse.

El cuento reproduce también el funcionamiento de la sociedad asháninka y el contacto con una entidad externa, salvaje, agresiva que intenta mimetizar su verdadera naturaleza insertándose entre los nativos.

La historia no presenta una visión exclusivamente masculina de los acontecimientos, por el contrario la mujer es vista como actor social activo, involucrado en la reproducción y toma de decisiones de la dinámica familiar y social.

También el poderoso hombre-tigre aparece despojado del poder en el plan familiar cuando su esposa decide dejarlo tomando una decisión autónoma.

La chica no es responsable de la elección de un «animal» (=forastero) como esposo, porque el hombre-tigre actúa disfrazado de hombre nativo también a nivel simbólico-social, introducido en las reglas sociales asháninka.

En el cuento, las contradicciones emergen a través del hijo de la pareja, exactamente como en la realidad sucede entre las comunidades mixtas donde los marcos culturales diferentes se encuentran y desencuentran a través de los años posteriores al matrimonio y en la generación sucesiva.

CUVADA E INFANTICIDIO: LA CONDICIÓN DE «NO-PERSONA» DE LOS NIÑOS

En las culturas amazónicas los individuos adultos a pesar de sus capacidades personales en el plantear sus intereses particulares,⁴⁷ sus cualidades específicas que permiten al grupo reproducirse en un medio ambiente difícil, el poder y reconocimiento que el grupo mismo puede otorgarles, si son tomados individualmente permanecen siendo seres extremadamente frágiles, que pueden experimentar varias veces en el curso de su vida el ser poseídos por espíritus y entidades malvadas y por los cuales, en última instancia, su derecho a vivir depende de su capacidad de adaptarse al medio ambiente y en cumplir con sus deberes sociales manteniendo buenas relaciones con los consanguíneos, parientes, aliados y vecinos. Es decir, que la facilidad con la cual los seres espirituales embrujan a las personas refleja directamente su vulnerabilidad psicofísica como individuos frente a la naturaleza y a la comunidad. Los niños amazónicos, especialmente los más pequeños, son víctimas fáciles de la naturaleza; además, no tienen deberes sociales que cumplir, no trabajan y, aún cuando los padres decidan prometerles desde la cuna para asegurarse alianzas estratégicas con los vecinos, no participan realmente de la reproducción social hasta que lleguen a la pubertad y puedan tomar su decisión respecto a su pareja. Los niños no han interiorizado

⁴⁷ Véase el cap. 1 de nuestra tesis.

aún las reglas sociales expresadas a través de los seres sobrenaturales del universo mágico-religioso, y, son entonces, por todas estas razones, seres marginales aún más frágiles que los adultos desde el punto de vista psico-físico, entendiéndose fácilmente cómo, en la óptica amazónica de los tunches y de los camaris, los padres tengan que cuidarlos mucho para que no sean poseídos y puedan sobrevivir al estadio más frágil de su existencia. Los niños son considerados (y no sólo entre culturas amazónicas) más que las mujeres, como un intermedio entre la naturaleza y la cultura y su estatus social se interpreta como ambiguo, interpretación que colabora a hacer comprensible el hecho de que, en simbolizaciones e ideologías culturales suele asignársele significados polarizados y contradictorios dentro de un mismo sistema simbólico.⁴⁸

En este contexto se entiende, también la aparente contradicción de cómo los niños, más delicados que los adultos y dependientes física, emocional, social y espiritualmente de éstos, sean entonces considerados como «no-personas», entendiendo por «persona» el concepto occidental, es decir, el de un ser que tenga automáticamente desde su nacimiento particulares derechos básicos simplemente por ser humano. Esto comporta, por un lado, el ritual de la cuvada, en la cual el padre debe abstenerse de aquellas acciones que puedan afectar a un ser pequeño que se encuentra en una condición tan frágil y, por otro, la vulnerabilidad del niño por parte del mismo contexto socio-familiar que tendría que cuidarlo, es decir, la posibilidad del infanticidio.

⁴⁸

Véase Sherry Otner, ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza es a la cultura? En Harris y Young (1979, 109-132). Véase también Philippe Ariés (1973), Linda Pollock (1983) citada por Moore (1991:41), adopta una postura distinta de la de Ariés y afirma que el origen de un estado o categoría infantil diferenciada en la sociedad británica se sitúa en un periodo mucho más remoto por el propuesto por Ariés. Sin embargo, la controversia no afecta la importancia de la variabilidad histórica y cultural de las ideas de madre, infancia y vida familiar.

CUVADA

Los nativos no conocen de enfermedades genéticas y creen que las malformaciones congénitas son debidas a los animales que embrujan a los recién nacidos, o a relaciones sexuales con animales. Los padres tienen el deber de velar por la salud del recién nacido y el ritual de la cuvada⁴⁹ enfatiza el rol paterno en generar al niño, su participación en el parto y su reconocimiento de los deberes paternales frente a la comunidad, como atestiguan nuestros informantes:

Entrevista No. 11.

Informante: mujer asháninka, 42 años.

fecha entrevista: abril 1997

«El padre no ayuda durante el parto y se pone en la cama y sufre mientras la mujer da a la luz. Le duele la barriga y las personas no acuden a la parturienta sino a su esposo».

Entrevista No. 12.

Informante: mujer asháninka de 35 años.

fecha entrevista: junio 1997.

«Después del parto la mujer se levanta y ya el día después va a trabajar, mientras que el padre se queda en casa, en la cama, sin hacer nada y toma dieta, hasta que se le caiga el cordón umbilical al bebé. El padre no puede comer carne de monte, de mono, ni comida picante».

⁴⁹ Véase la etnografía de la pag. 40 de nuestra tesis y también: Moore (1991:45) y Regan (1983:39).

Entrevista No. 13.

Conversación personal con Jaime Regan, CAAAP.

«El padre da un trozo de su alma a su hijo y las dos almas siguen conectadas hasta que no se cae el cordón umbilical. Por esta razón lo que el padre hace afecta directamente al niño. Si el padre juega a la pelota, ésta puede cutipar (embruja) al niño que tiene que ser limpiado en la misma agua con la que se limpió la pelota».

«Por ejemplo, los niños asirenados son niños que nacen con las piernas juntadas y sin ano y que mueren en una pocas horas, todavía los nativos creen que son hijos de una mujer que hizo el amor con un bufeo o cutipados (embruja) por un bufeo»⁵⁰. (Información J. Regan).

La cuvada expresa simbólicamente la participación activa del hombre en la creación del hijo: el hombre, después de haber formado el cuerpo del niño por medio de coitos sucesivos, da a luz al bebé, indicando que esta función no es exclusivamente femenina, y sigue gestándolo en su parte espiritual hasta que se caiga el cordón umbilical. Sin embargo, a pesar de las atenciones que recibe por parte de sus padres, el niño permanece siendo un ser marginal a la sociedad, débil, víctima fácil de espíritus malignos que lo pueden afectar antes y después del nacimiento.

⁵⁰ Regan (1983: cap.4) y conversación personal. Para Thomas Gregor estos mitos expresan el riesgo de tener relaciones con animales, tentación siempre presente para el autor: «Mejor que la relación humana, el sexo con animales aparece en los cuentos como una característica normal de las relaciones sexuales» (1985:550). «En los mitos el mundo animal es peligrosamente tentador... Las historias advierten del atavismo sexual y sugieren que la línea entre humanos y animales puede ser cruzada muy fácilmente» (1985: 52-59). Las traducciones son mías.

CASOS DE INFANTICIDIO

Durante nuestro trabajo de campo encontramos pruebas de la existencia de la práctica del aborto y del infanticidio entre los nativos amazónicos. La falta de cuidado hacia los niños enfermos era fuente de preocupación continua para los médicos del servicio de salud y de los hospitales de la Selva Central, que a veces llegaban a juntar su plata para intentar salvar la vida de un niño. Los padres solían llegar al hospital llevando al niño ya gravemente enfermo, así que las posibilidades de salvarlo eran de todas maneras escasas. Los padres preguntaban cuánto costaría curar al niño enfermo y usualmente, si los médicos no aseguraban su curación, se lo llevaban de regreso a la comunidad, comentando que preferían que se muriera con ellos en el bosque. Los doctores y en particular el director del Hospital Rural (de aproximadamente 40 años de edad), opinaban que la edad y el género eran factores determinantes para la toma de decisión de los padres, que hubieran estado dispuestos a gastar si el niño hubiera tenido alrededor de los 10 años de edad y fuera varón, es decir, si su inversión, a decir de los doctores, hubiera podido ser compensada por el trabajo del niño. Sin embargo, suponemos que la discriminación por género y edad al derecho a la salud fuera debida más a una ideología machista introducida por colonos serranos y adventistas -que notoriamente subestiman el rol económico de la mujer-, que a la nativa,⁵¹ mientras que tradicionalmente el infanticidio entre nativos se da independientemente del género en estos casos:

- a) niños nacidos malformados y/o muy enfermos.
- b) niños nacidos por violación sexual de la madre.
- c) niños que la madre no quiere criar.

⁵¹ Véase también nuestros datos etnográficos y estadísticos de las págs. 45-51 de la tesis. Averiguamos casos detallados de infanticidio, de los que no tuvimos el permiso de escribir porque se encuentran en los juzgados. El director del Hospital Rural y su esposa sustentaban la tesis que los Asháninka pueden tirar un niño al río sólo por llorar demasiado, porque lo considerarían enfermo, pero no comprobamos esta hipótesis.

- d) niños que el padre no quiere reconocer y proteger frente a la comunidad.
- e) niños considerados brujos.

Según nuestros informantes asháninka entrevistados:

Entrevista No. 14.

Informante asháninka, mujer de 42 años.

fecha entrevista: junio 97.

«Si una mujer se embaraza y su amante no quiere reconocer al niño, la mujer tiene el deber de abortar y de intentar todo lo posible por lograrlo, especialmente cuando la familia no acepta al novio o el amante no reconoce su responsabilidad».

Entrevista No. 15.

Informante asháninka, mujer de 35 años

fecha entrevista: abril 1997

«El infanticidio es un medio de control de la natalidad: cuando una chica soltera no quiere al recién nacido, lo estrangula».

Entrevista No. 16.

Informante asháninka, mujer de 35 años

fecha entrevista: abril 1997

*«Le dan frijoles y yuca para ver si sobrevive.
Si el niño muere significa que es débil, entonces hubiera sido un adulto débil, que no va a poder trabajar y no sirve como adulto».*

Entrevista No. 17.

Informante asháninka, mujer de 22 años de edad

fecha entrevista: abril 1996

«Si a mí me nace un monstruo yo lo mato».

Las narraciones acerca de las relaciones sexuales entre hombres y animales que analizamos pueden tener un doble nivel de lectura: por un lado expresan el tabú en contra de las relaciones con animales y forasteros, por otro, expresan en forma simbólica, mágico-religiosa, las contradicciones sociales y las consecuencias que éstas tienen para los niños. Generalmente en las historias los niños que nacen de las relaciones entre hombre y animales son anormales, monstruosos y son matados por la madre, mientras la madre misma se somete a la atención de un curandero para superar el susto.⁵²

El bufeo es el animal que por su ser físico ambiguo, al mismo tiempo pez y mamífero, mejor expresa simbólicamente las contradicciones sociales.⁵³ Por esta razón los cuentos de bufeos que seducen a jóvenes no sólo justifican el error humano individual, sino el infanticidio del recién nacido, cuando éste es anormal o cuando el padre rechaza reconocerlo y asumir sus deberes frente a la comunidad. La práctica del infanticidio con niños minusválidos, no viables en un medio ambiente tan difícil, es común, como nos atestiguaron los informantes asháninka. Este concepto de «viabilidad física necesaria» a la reproducción social explicaría la tendencia a practicar una eutanasia pasiva y a la falta de cuidado con respecto a la prevención y salud hacia los niños pequeños entre la población amazónica.

La aparente contradicción de esta usanza del infanticidio con la de la cuvada que se mantiene en las mismas comunidades nativas la intentamos explicar con el hecho que el ritual de la cuvada está dirigido al padre del niño, que de esta manera asume la responsabilidad del nuevo ser, mientras que el recién nacido todavía no es considerado «persona» y, por su parte, tiene que pasar unas pruebas, como la de sobrevivir a las enfermedades, para demostrar que será un adulto fuerte, capaz de trabajar y que criarlo

⁵² Regan (1983: cap.4).

⁵³ Véase Regan (1983:203) citando a Douglas (1967: 237-239).

será un esfuerzo conveniente por parte de su grupo familiar. Tengamos presente que criar un niño en la selva y protegerlo de enfermedades y peligros requiere de un esfuerzo notable por parte de los padres. Culturalmente sería difícil justificar el infanticidio de niños sanos, aunque nacidos fuera de un arreglo matrimonial formalizado, porque los abuelos o vecinos podrían ocuparse de él, como sucede con frecuencia.

Las historias alrededor de los amantes-animales justifican esta acción por parte de la madre: como en el caso de la violación, los actores utilizan las narraciones míticas para no responsabilizarse frente a sí mismos y al grupo social.⁵⁴ Los nativos amazónicos como los Asháninka, creen que un niño se forma a través de relaciones sexuales sucesivas, por la acumulación de espermatozoides dentro de la barriga de la mamá que lo nutre con su sangre, como una incubadora. Si la mujer ha tenido relación con varios amantes, el niño es producto de todos y puede ser considerado anómalo,⁵⁵ así que esta creencia justifica el infanticidio en caso de violación sexual de grupo o de paternidad «múltiple» y especialmente en caso de incesto, cuando por ejemplo, en la violación de grupo participaron consanguíneos de la mujer que quedó embarazada. Por otro lado, esta creencia nativa conlleva consigo que no es posible para una mujer embarazarse solamente teniendo una relación sexual, así por lo menos creían nuestras informantes asháninka:

«Tuve sólo una relación con él, por ésto no quedé embarazada» (mujer, 42 años, junio 97).

«No se puede terminar embarazada teniendo sólo una relación sexual» (mujer, 22 años, agosto 96).

⁵⁴ Thomas Gregor indica cómo entre los Mancha, mientras se tolera el sexo pre-marital, los embarazos fuera del matrimonio son considerados equivocados. La madre del hijo ilegítimo es objeto de desprecio y el niño sin padre objeto de abuso; por esta razón las adolescentes son casadas en los meses siguientes saliendo de su periodo ritual de reclusión» (Gregor: 1985:30).

⁵⁵ Véase: Gregor (1995:30).

La relación materna madre-hijo, en lo que concierne al cuidado de la prole entre nativos, está culturalmente menos cargada de significados simbólicos respecto a la de padre-hijo y vivida por parte de los actores sociales como un rol más natural respecto al paterno que necesita una justificación ritual. Dada la importancia social y religiosa del papel de la paternidad, la falta de la protección y participación paterna en hijos de madre soltera, justificaría la obligación moral de la madre de abortar o matar al recién nacido. Todavía encontramos una utilización actual tan generalizada del infanticidio o eutanasia de niños enfermos que pensamos en nuevos procesos de cambio social insertados en el marco nativo original.

DESDE EL USO HASTA EL ABUSO DE LA ORIENTACIÓN INSTRUMENTAL ENTRE LOS NATIVOS AMAZÓNICOS

En esta última parte queremos discutir brevemente, cómo los cambios estructurales debidos a procesos aculturativos con colonos, misioneros, sectas, el modelo económico occidental, etc., fomentan la ampliación de las contradicciones sociales y del uso de la «orientación instrumental». A los sistemas asimétricos por género y edad se añaden otras jerarquías: la primera entre población colona y nativa y la segunda entre nativos profesionales (hombres y mujeres) que han acumulado bienes y poder y «simples nativos». En ambos casos hay una distorsión de conceptos, ideas y de todos los factores socio-culturales nativos y normas de moralidad y comportamiento.

La norma nativa que permite a los esposos adquirir un derecho sexual idealmente exclusivo hacia su pareja y que tradicionalmente servía para limitar los conflictos inter e intra-familiares debidos al adulterio, se transforma en abuso sexual del marido hacia su esposa.

La violación sexual que estaba institucionalizada en ocasiones particulares, por ejemplo en contra de mujeres que quiebran determinadas reglas sociales, como ver la flauta sagrada, o que vayan solas a la chacra o

lugares aislados por la tarde etc., se generaliza en contra de grupos de mujeres y niños que no están quebrando ninguna regla socialmente compartida.

El abuso de menores, antes casi desconocido o penalizado con la muerte del violador, ahora sucede frecuentemente en comunidades mixtas o muy cercanas a los colonos tanto que la DEMUNA, los Hospitales y la Defensoría de Derechos Humanos registran casos de denuncias en contra de colonos que violan nativos. Asimismo, el patrón colono de la violencia doméstica pasa al nativo por medio de los matrimonios mixtos.

Creemos que el infanticidio como control de la natalidad no es una norma a nivel tradicional si la mujer se encuentra regularmente casada, por cuanto es menos peligroso que un aborto. Suponemos que su actual utilización sea una distorsión o abuso de las normas consuetudinarias, porque el rechazo e infanticidio del recién nacido es además contrario a las normas sociales de recibir niños desamparados dentro del hogar, a menos que no se trate de niños malformados o producto de una violación. Además no nos pareció nativa la actual costumbre de elegir entre el sexo y la edad del niño que tiene que ser sacrificado porque se encuentra enfermo.

A nivel de las normas morales tradicionales de comportamiento encontramos una aparente contradicción de base entre la libertad sexual individual otorgada a la joven soltera y la obligación moral ideal a no dar la luz hijos fuera de los arreglos matrimoniales formalizados, aunque el mito del bufeo que transformándose en hombre seduce a la mujer soltera o separa dejándola embarazada con engaños, legítima después la muerte del recién nacido monstruoso y anómalo, permitiendo superar «mágicamente» estas contradicciones en la concepción moral nativa.

Para resolver esta aparente contradicción pensamos enfocar el aborto y el infanticidio en base a la idea que tanto el feto, como un recién nacido, no es considerado un individuo a pleno derecho y autodeterminante, por lo que no se le permite vivir si su existencia podría desencadenar un conflicto social. Por otro lado, el acto social adulto tiene derecho a su libertad, pero

no tiene que crear escándalo y «faltar el respeto» con su libre conducta individual, arriesgando además estrategias familiares de alianzas planteadas o establecidas.

CONCLUSIONES

Lo que hemos querido demostrar es cómo funciona el mecanismo positivo de lo que llamamos «orientación instrumental»: ficción socialmente compartida por parte de los actores sociales y que actúa para aliviar los conflictos irresolubles que surgen desde dentro del mismo sistema y como actualmente este instrumento se está transformando en cobertura para cualquier tipo de comportamiento.

El mecanismo de la «orientación instrumental» como homeostato regulador de conflictos y variables culturales, permite la negociación entre interpretaciones alternativas de la realidad social por parte de los mismos actores sociales, aunque no resuelva la causa del conflicto mismo, tendiendo solamente a minimizarlo.

El concepto se presta a una interpretación ambigua y uso indiscriminado debido a los cambios estructurales en las relaciones de género de los últimos años en relación a la inserción de las comunidades nativas en la sociedad nacional.

La cultura mestiza amplifica las contradicciones internas y las asimetrías de los sistemas de género en las cuales encuentra su encaje.

Llegamos a la conclusión que el aporte económico de género, la complementariedad y los intercambios que éste suscita, son solamente un elemento dentro de un proceso de cambios muy complicados por el cual mecanismos simbólicos positivos de cohesión social se vuelven destructivos y justificativos de la explotación social dentro de los mismos grupos étnicos.

Asimismo, hemos analizado la manera en el que el concepto nativo de persona presenta una variable respecto a la idea occidental: los derechos a la vida, a la salud, a ser acogido en la familia de origen, en la comunidad, no son automáticos, no se adquieren por su nacimiento. El niño tiene que pasar por un largo proceso psico-físico y social para lograr el derecho a ser parte de la comunidad de los hombres y ser considerado un ser humano, lo que, como tal, se diferencia de otros animales gracias a la interiorización de específicas normas de comportamiento expresadas por las creencias mágico-religiosas. Muchos factores sociales y espíritus malvados pueden influir sobre su destino humano. Aún adultos, los individuos permanecen permeables a las agresiones de las entidades de su mundo espiritual así como a los ataques de los miembros de su mismo grupo social o de otros individuos forasteros. Los ataques místicos manifiestan por un lado la marginalidad social de algunos actores sociales en determinadas circunstancias y, por otro, permiten disfrazar realidades y responsabilidades incómodas en algo simbólicamente aceptable, mientras que el ritual, como el de la cuvada, permite un continuo reajuste de este equilibrio entre el ser humano y el mundo sobrenatural, entre el individuo y la sociedad de la cual quiere ser parte, subrayando, al mismo tiempo, la diferencia entre ser hombre y ser animal a través de la norma social compartida.

BIBLIOGRAFÍA

BAMBERG, Joan

1974 «*The Myth of Matriarchy. Why Men Rule in Primitive Society*». En: Michelle Zimbalist Rosaldo and Lamphere (eds.) **Women, Culture and Society**. Stanford University Press.

CAAAP - APEP

1996 «**Derechos Humanos y Pueblos Indígenas de la Amazonía Peruana**». Lima.

COLLIER, Jane F.

1981 «*Politics and Gender in Simple Societies*». En: Ofner y Whitehead. **Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality** Cambridge University Press. pp- 275-328.

D'ANS, Andre Marcel

1975 **La verdadera Biblia de los Cashinahua**. Mitos, leyendas y tradiciones de la selva peruana. Lima: Mosca Azul Editores.

DEAN, Bartholomew

1996 «*Forbidden Fruit. Infidelity, Affinity and Brideservice among the Urarina of Peruvian Amazonia*». En: **Royal Anthropological Institute**. Great Britain. Vol. 1. No. 1. pp. 87-110.

DEWEY, John

1994-98 **Encyclopaedia Britannica** CD 98.

GREGOR, Thomas

1973 «*Privacy and extra-marital affair in a tropical forest community*». En: Daniel Gross (edit.) **People and Culture of Native South América**. New York: The Natural History Press. pp. 242 - 262.

1985 **Anxious Pleasures**. University of Chicago Press. pp. 223.

MATURANA, Humberto y VARELA, F.

1986 **The Tree of Knowledge** Boston: Shambhala.

MOORE, Henrietta L.

1991 **Antropología y Feminismo**. Ediciones Cátedra, Universitat de València, España.

OTNER, Sherry y WHITEHEAD, Harriet

1981 «*Introduction: Accounting for sexual meanings*». En: Other y Whithead. **Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality** – Cambridge University Press. pp. 1 – 27.

REGAN, Jaime

1983 **Hacia la tierra sin mal: La religión del pueblo en la Amazonía**. 2da. Ed. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía. Lima: CAAAP.

YANAGISAKO, Sylvia y DELANEY Carol

1995 «*Naturalizing Power*». En: Sylvia Yanagisako and Carol Delaney. **Essays in Feminist Cultural Analysis**. Routledge. pp. 1 – 2.

CERÁMICA PREHISPÁNICA DEL RÍO CHAMBIRA, LORETO

Thomas P. Myers y Bartholomew Dean

Los autores presentan evidencias arqueológicas en el río Chambira. Estas evidencias indican que durante el formativo tardío esta zona soportaba poblaciones bastantes cosmopolitas que participaron en el mismo desarrollo cultural con la costa y sierra ecuatoriana. Posteriormente fue ocupada por un pueblo perteneciente a la tradición policroma.

The authors present archaeological evidence from the Chambira River, which indicates that, during the late formative period, this region had very cosmopolitan populations that participated in the same cultural development as the Ecuadorian coastal and highland regions. It was later occupied by people who belonged to the polychrome tradition.

El río Chambira es uno de los ríos menores de la Amazonía peruana. Faura Gaig casi no lo menciona en su obra sobre los ríos del oriente peruano (1964: 141, 158). No obstante, el Chambira tenía ocupaciones prehispánicas de algún interés. Las evidencias arqueológicas indican que durante el formativo tardío el río Chambira soportaba comunidades bastante cosmopolitas que participaron en el mismo desarrollo cultural con la costa y sierra ecuatoriana. Posteriormente fue ocupada por un pueblo perteneciente a la tradición polícroma.

El Chambira entra al Marañón de norte a sur, entre los ríos Pastaza y Tigre; su cuenca se encuentra dentro de los límites geopolíticos de la Provincia de Loreto. Al norte se aproxima a la frontera con Ecuador, y al sur limita con el río Marañón. Al este la cuenca del Chambira limita con la Provincia de Maynas y se extiende al río Capirona, un afluente del Corrientes (Dean 1995^a). Se puede dividir la cuenca del río Chambira en tres partes. La parte inferior, que pasa por la várzea del Marañón está sujeta a inundaciones anuales, pero raras veces sufre inundaciones completas. De fotografías aéreas parece que el río corre paralelo a la tierra firme o las terrazas antiguas que bordean la várzea. Después de 8 km. el río voltea hacia el Marañón cruzando la várzea por una laguna fluvial siguiendo un recorrido de aproximadamente 7 km. En esta zona se puede observar una serie de lagunas alargadas orientadas a ángulos rectos al curso del Marañón. Seguramente estas lagunas marcan cauces antiguos del Chambira (fig. 1).

En su curso medio, el Chambira es un río sinuoso con meandros. Esta zona se inicia donde el río sale de la várzea del Marañón y continúa hasta donde el río recibe las aguas del Patayacu, su afluente izquierda. Desde esta referencia hasta las cabeceras del Chambira consideramos la parte alta. Aunque las cabeceras del río Chambira se acercan a los andes ecuatorianos, es notable que se ubican en los cerros que bordean el río Pastaza. A la vez, las cabeceras del Patayacu se aproximan a los afluentes meridionales del río Corrientes. La várzea del medio Chambira tiene una anchura de aproximadamente un kilómetro, distancia similar presenta el río Patayacu.

La Comunidad Nativa Urarina de Santa Beatriz está asentada a la ribera derecha de la quebrada Pangayacu, a unas dos vueltas arriba de su confluencia con el Chambira. La boca de esta quebrada dista aproximadamente quince kilómetros de la confluencia del Patayacu con el Chambira (fig. 1). Aunque Morales no encontró evidencia arqueológica en esta zona (1992), Dean notó fragmentos de cerámica en la plaza de la comunidad, y los interpretó como fragmentos de cuencos ceremoniales de los habitantes actuales. Después de discusiones con Myers, admitió que pueden ser rasgos de un pueblo Cocama que existía en el sitio varias décadas o siglos antes de la llegada de los Urarina, hace unos cuarenta años. Sin embargo, Morales (1992, 1998) identificó un número impresionante de sitios prehispánicos en el Chambira superior y sus afluentes.

ETNOHISTORIA

Los Urarina habitan la cuenca del Chambira, una zona de bosque tropical húmedo. Los nativos de esta área al norte del río Marañón se llaman así mismos *Kachá* (gente). Aunque se desconoce la población total Urarina, calculamos que son aproximadamente unos 4,000 a 6.000 habitantes (Dean 1995b; Dean 1999; Dean y McKinley 1997). Parece que las partes medio y superior del río Chambira fueron las riberas del Marañón. A mediados del siglo XVII, los Cocama acompañados de sus aliados Setebos y Maparinas, salían de sus pueblos situados en el Ucayali, subían sus tributarios occidentales, y avanzaban en sus canoas hacia los afluentes del Huallaga. Bajaban por estos riachuelos hacia el Huallaga para atacar a los pueblos de indígenas y a las misiones de los jesuitas; luego huían rumbo al Ucayali. Debido a estas incursiones no existían pueblos indígenas en las riberas del río Huallaga, fuera de una colonia Cocamilla, donde más tarde se fundaría la misión Santa María del Guallaga. Parece que las riberas del Marañón entre el Huallaga y el Ucayali fueron igualmente despobladas en esta época.

Durante la dominación de los jesuitas se fundaron varias misiones en las riberas del Marañón, entre ellas la misión de Urarinas, formada por indígenas reducidos del río Chambira. A fines del siglo XVIII, los Conibo salían del Ucayali, y subían el Marañón y Huallaga atacando los pueblos y misiones en su camino. Con la caída de Santiago de la Laguna por la rebelión de sus neófitos en 1828, muchos se fueron hacia las misiones del Marañón, incluyendo los Urarina donde dominan la población hasta nuestros días. Ellos participaron en la economía mercantilista desarrollada en la zona y fueron captados por el auge del caucho. Para escapar de la dominación de los Cocama, muchos de los Urarina salieron de las riberas del Marañón y retornaron hacia las cabeceras del Chambira.

ARQUEOLOGÍA

Durante los años 1984 – 86, Daniel Morales Chocano llevó a cabo investigaciones arqueológicas en el río Chambira. Identificó cuatro zonas de “conjuntos dispersos” en el curso superior y sus afluentes. Además fueron publicados unos fragmentos de cerámica antigua por J.D.R. (1976). En esta contribución queremos añadir unos datos sobre materiales procedentes de la cuenca del río Chambira, y considerar sus implicaciones para el desarrollo cultural amazónico. A la vez haremos notar la importancia potencial de colecciones superficiales pequeñas por parte de etnólogos en el curso de sus estudios.

Durante estudios etnográficos en la etnia Urarina del río Chambira (de 1988 a 1996), Dean encontró cerámica Prehispánica en Santa Beatriz, pueblo actual de los Urarina en el alto Chambira. Sin conocimiento de las investigaciones de Morales, Dean recogió unos fragmentos con el fin de llamar la atención de especialistas sobre el potencial arqueológico del río Chambira. Los fragmentos fueron entregados al Padre Joaquín García en Iquitos, pero Dean guardó las fotografías que mostró a Myers en 1997. Otros datos sobre la arqueología del río Chambira fueron anotados por Myers en 1988 cuando tuvo la oportunidad de examinar una colección en

el Instituto Riva Agüero. Las colecciones que describimos en adelante provienen de tres sitios distintos de la cuenca del río Chambira, protegidas de las inundaciones anuales del Marañón. En base a estos datos podemos aumentar las informaciones proporcionadas por Morales y ofrecer un esquema revisado de la arqueología del río Chambira.

SANTA BEATRIZ

Santa Beatriz es una Comunidad Nativa Urarina, ubicada en la ribera derecha de la Quebrada Pangayacu, a unos 500 metros de la boca. Allí Dean encontró un total de 25 objetos de cerámica y un hacha de piedra (tabla 3). Es probable que la mayoría de estos objetos permanezcan a dos ocupaciones precolombinas: al período formativo y al período Desarrollo Selvático. Además, el fragmento de una copa con decoración blanco sobre rojo puede pertenecer a una ocupación posterior al contacto europeo.

Bordes y hombros. La mayoría de bordes en esta colección, a excepción de una, tienen rebordes anchos decorados con dibujos incisos. Todas las descripciones se basan en la interpretación de Myers de las fotografías.

1. Cuenco abierto redondeado. Cuenco redondeado de poca profundidad. El borde es engrosado por adentro y el labio plano. Este labio lleva líneas zigzag por la parte superior (fig. 2i).
2. Cuenco carenado con reborde labial (fig. 2j). Cuenco abierto de poca profundidad. A unos dos o tres cm abajo del borde hay un ángulo agudo en el exterior. De las fotografías parece que el reborde está inclinado hacia adentro. Es decorado con dos líneas paralelas.
3. Cuenco profundo con reborde labial (fig. 2p). De las fotografías parece que las paredes son más o menos verticales aunque podrían ser ligeramente inclinados hacia adentro. El reborde tiene una línea circunferencial incisa en su parte interior. Por la parte de afuera hay

una figura de forma irregular. Un fragmento del cuerpo con hombro puede pertenecer a esta misma forma de cuenco (fig. 2l). Tiene diseños ejecutados con un instrumento con punta redondeada. Se puede observar líneas verticales y diagonales. Aunque el diseño es problemático no sería difícil imaginar que forman zonas triangulares. Nótese el hecho que las líneas incisas terminan en un punto profundo.

4. Cuenco redondeado (fig. 2k). Cuenco con paredes redondeadas con borde directo y hombro arqueado. Una banda de decoración incisa con líneas paralelas cubre la pared superior. Más abajo del borde hay un par de líneas que definen volutas de trazos rectilíneos. Hay línea parecida en el hombro y otra ligeramente abajo del hombro. Entre los dos pares de líneas se ven diseños triangulares opuestos. Dentro del triángulo más visible hay volutas rectilíneas entrelazadas. Notablemente se observan puntas profundas en unos ángulos de estas volutas.

Botella con asa de estribo, silbato (fig. 2^a). El estribo tiene forma más o menos rectangular. El pico es tubular con su parte superior ligeramente estrechado. Está un poco desplazada a un lado para dejar espacio por la perforación del silbato que está en el centro de una prominencia pequeña. Sin lugar a dudas, esta perforación servía para permitir la entrada de aire facilitando la salida de líquido por el pico. Si buscásemos una pieza para demostrar la transición de una botella de doble pico y asa puente, hacia una botella con asa de estribo, no podríamos encontrar ejemplo mejor.

Picos. Hay dos ejemplos de tubos huecos ensanchados por arriba y por debajo, de unos 4 cm de largo, que lo interpretamos como picos con borde ensanchado (figs. 2b-d). Pueden pertenecer a las botellas ya descritas.

Patatas "cuero de abundancia" o mamiformes (fig. 3d, e). Con este nombre referimos a objetos huecos punteados en un extremo y ensanchados en el otro. Fluctúan de 5 a 8 cm de largo. No estamos seguros de qué se tratan,

lo más probable es que sean patas polípodas parecidas a los de la Fase Jambelí del Golfo de Guayaquil (Estrada, Meggers y Evans 1964: 515, fig. 22c).

Figurinas macizas. Hay cuatro fragmentos de figurinas macizas en la colección, dos cabezas y dos torsos femeninos. Por razón de la diferencia del tamaño de las cabezas, en comparación con los torsos, es probable que pertenezcan a distintas clases de figurinas. Las cabezas son alargadas de arriba hacia abajo con una altura de unos 6 cm (figs. 2 e.f.). Los ojos, la nariz, y la boca son modelados. En la una, el pelo cae a los lados hasta las espaldas y no cubre la frente. En la otra parece que el pelo es jalado hacia atrás, cayendo hasta el nivel de las espaldas.

Los torsos tienen forma de reloj de arena, ideal para una mujer joven (figs. 2g, h). Los pechos también son de mujer joven en vez de madura. Tienen aproximadamente 6 cm de altura.

Base pedestal. Base bajo macizo de unos dos o tres cm. de altura, con diámetro de unos ocho cm. Las paredes del pedestal son ligeramente curvados hacia adentro (fig. 3c). Es probable que esta forma de base pertenecía a un cuenco con base pedestal. Además hay una base que no es exactamente pedestal, pero no es plano tampoco (fig. 3g). Tiene altura de aproximadamente un cm y diámetro de ocho cm.

Base anular. Quizá la pieza más curiosa en la colección es una base anular de unos 10.5 cm de diámetro y ligeramente cóncava (fig. 3f). Debe tener una altura de aproximadamente dos cm. Aunque es difícil determinarlo de las fotografías, por no tener tomas de frente.

Copa blanca sobre roja. Podemos aceptar los fragmentos ya descritos como miembros del mismo complejo cerámico, a lo cual referimos como el complejo Chambira. Hay otro fragmento de vasija que probablemente pertenece a otro complejo cerámico. Se trata de una copa con paredes verticales y con base en forma de un anillo (fig. 3b). El borde está recto y el labio redondeado. Tiene un engobe rojo por adentro y por afuera. En am-

bos casos lleva un dibujo en pintura blanca. Por afuera se puede notar evidencia de una serie de volutas curvilíneas, pero por dentro aparece una voluta curvilínea continua.

Hacha de piedra (fig. 3^a). Además de los artefactos de cerámica, la colección contiene un hacha de piedra gris en forma de "T", y tiene un largo de más o menos 11 cm, y un ancho de 6.5 cm.

CHACRA MARIANO

Son seis los artefactos encontrados en "Chacra Mariano" ubicada en el Chambira medio. Cuatro de los objetos son picos o picos silbatos. Se encuentra también una pata de tipo "cuero de abundancia", o mamiforme (fig. 4d), idéntica a las recogidas en Santa Beatriz, y una figurina femenina maciza.

Pico silbato, tipo I (fig. 4 a, b). Parece un estribo sub-circular con el pico desplazado completamente a un lado. Al lado opuesto sale una protuberancia pequeña con una perforación a corta distancia de la parte de abajo. El pico mismo tiene la forma de un cilindro disminuyendo hacia arriba. El borde es engrosado, con la parte superior afilado e inclinado hacia adentro.

Pico silbato, tipo II. Estribo de forma subrectangular con la parte inferior del pico engrosado por abajo (figs. 4e) En los tres ejemplos el pico estaba ubicado a un lado y la perforación al otro.

Pico con puente. Es un pico cilíndrico con borde adelgazado por su parte extrema (fig. 4c). A más o menos la mitad de su altura hay una cicatriz, donde el puente fue fijado.

PUERTO JUANICO

La colección de Puerto Juanico incluye solamente once objetos de cerámica, incluyendo nueve fragmentos de vasijas decoradas con diseños incisos, un huso, y un fragmento de una coladera (tabla 5). Es más, fragmentos indican que la cerámica incluye vasijas de base pedestal, bases planos y hombros. La cerámica incisa se puede dividir en tres grupos: decorada con línea de punta recta; con línea punzada (drag y jab); y, con línea fina.

Fragmentos de vasijas decoradas con líneas punta recta. La cerámica incluye cuencos redondeados, cuencos abiertos, cuencos profundos, y una jarra pequeña. La naturaleza de las incisiones indica que fueron hechas con un punzón con punta plana en vez de punteada o redondeada. A veces los bordes son recortados o festoneados en vez de perfectamente horizontales.

La decoración es rectilínea con énfasis en líneas horizontales o verticales. Los ángulos entre las líneas horizontales y verticales son curvados en vez de rectos (fig. 5 e, g). En un caso parece que la zona decorada está dividida en paneles triangulares por una línea zigzag, circunferencial, hacia unos 7 a 10 mm abajo del borde (fig. 5 h). Parece que en un caso el límite inferior de la zona decorada está marcada por una línea similar sobre el hombro. En otros casos parece que el hombro mismo define el límite inferior de la zona decorada. Se encuentra en una zona de escisión en las áreas definidas por las líneas ondulantes rectilíneas.

1. Cuencos con paredes redondeadas (figs. 5 a, b, e). La transición entre la pared superior y la pared inferior se marca con un hombro redondeado.
2. Cuenco abierto (fig. 5 d). La colección incluye un ejemplo de un cuenco abierto con paredes superiores rectos y un hombro angular. El borde es recortado. La superficie superior del borde evertido lleva dos líneas circunferenciales. La línea más afuera curva hacia el labio para encontrar el recorte en el borde.

3. Cuenco profundo (fig. 5 d). Cuenco profundo con paredes redondeados, borde evertido y labio aplanado. La vasija lleva un engobe rojo con decoración incisa. El dibujo no es tan claro como los otros, pero parece consistir en un grupo de líneas rectas diagonales con un ángulo de unos 30 grados. Puede ser que en la parte inferior estas líneas definan zonas en forma de diamante. Una de las incisiones es llenada con pinta blanca.
4. Jarra con borde evertido (fig. 5 g). Vasija con pared superior recta que se inclina hacia adentro. El borde es evertido y el labio recto. La decoración de la pared superior empieza a corta distancia abajo del ángulo del borde. La zona de decoración está definida por dos líneas circunferenciales. Además se aprecian incisiones de líneas cortas que se disponen paralelamente a las líneas circunferenciales. En la zona decorada se encuentran dibujos rectilíneos con ángulos redondeados. Estos dibujos parecen definir zonas que son llenadas con figuras curvilíneas. El labio está marcado con líneas cortas de adentro hacia fuera.

Fragmentos de vasijas con decoración de línea punzada. Hay dos fragmentos decorados con líneas punzadas, en lo que la línea incisa está punteada cada pocos milímetros (fig. 5 i, j). Desgraciadamente estos fragmentos no corresponden a bordes; no obstante, en razón de la curva del tiesto, hay poca duda en que su orientación deba ser tal como fue dibujado. En ambos fragmentos, la zona decorada está definida por una o dos líneas circunferenciales. En un caso, el dibujo consta de grecas lazadas, redondeadas por sus extremos. En el otro, el dibujo mayor parece ser diagonal pero se termina por líneas curvilíneas espiraladas, parecido a unos del complejo Caimito del Ucayali (Weber 1975: fig. 60 b).

Fragmento de vasija incisa decorada con línea fina. Hay sólo un ejemplar de este tipo de fragmento. Es el borde de un cuenco abierto con un reborde sublabial a unos 7 mm. abajo del borde (fig. 5d). La superficie superior de este reborde lleva los dibujos. La decoración toma la forma de

zigzag. Desgraciadamente las incisiones están un poco borrosas, y por eso durante el examen del fragmento no se definió si fueron incisiones simples o hechas por la técnica "rocker stamp".

Otros artefactos. En adición a los fragmentos de vasijas ya descritos, se encuentran otros dos objetos entre el material recogido de Puerto Juanico. Nos referimos a un fragmento de colador, pieza de forma irregular con quince perforaciones de tres o cuatro mm. de diámetro (fig. 5 f). Además, contamos un huso perforado, de forma subtrapezoidal (fig. 5 k).

CHACRA DE JUAN CASTAÑÓN

Un informe breve nos da cuenta de materiales prehispánicos recogidos de la chacra del Sr. Juan Castañón, ubicada en la ribera izquierda del río Chambira (J.D.R. 1976). Las muestras descritas incluyen figurinas femeninas, así como picos de botellas con asas. Una de las figurinas son de forma "reloj de arena", parecidas a las del Santa Beatriz. La cabeza tiene el pelo raya al medio, del frente hacia atrás, con el pelo jalado a un lado o el otro. La otra cabeza tiene frente alta con pelo jalado hacia atrás. Se encontró la misma combinación en Santa Beatriz.

COMPARACIONES ARQUEOLÓGICAS

Morales distingue cuatro fases de ocupación en el río Chambira superior. Para aclarar la perspectiva cronológica, nosotros ofrecemos fechas aproximadas en base a datos comparativos, y agregamos algunos comentarios breves. Comentarios más extendidos sobre los materiales del Chambira medio se darán luego.

- 1) La Fase Chambira se relaciona con la costa ecuatoriana. Como explicaremos más adelante, nos parece que las relaciones principales son con el formativo tardío, unos 1.000 años a.C. Aunque estamos de

acuerdo con Morales respecto a que la cerámica achurada de la Fase Chambira (Morales 1992: fig. 4) tiene relaciones con la costa ecuatoriana, este achurado zonificado en el sentido planteado por Meggers y Evans (1961), igual que lo encontrado en la cerámica Tutishcainyo, Lechuzas y Wairajirca, donde las zonas relativamente estrechas y delimitadas por líneas incisas.

- 2) La Fase Siamba se relaciona con las culturas amazónicas de la tradición Barrancoide, con la Fase Hupa-iya del Ucayali así como con las fases de Brasil y Venezuela. La Fase Hupa-iya del Ucayali no tiene más de 200-300 a.C., que debe aproximar la apariencia barrancoide en el río Chambira. Aunque se asocia a las botellas de doble pico y asa puente con el estilo las Barrancas del Orinoco, no se emparentan con el estilo los Barrancos que sigue (Cruxent y Rouse 1959: 224, 228, pl. 91.5). A la vez, no se asocian con el estilo Japurá del Amazonas medio, ni con el mismo Hupa-iya del Ucayali (Hilbert 1968; Lathrap 1970).
- 3) Según Morales, la Fase Tigrillo se caracteriza por el estilo "Policromo Corrugado". Sin embargo, usualmente la tradición Policroma no se asocia con la decoración corrugada que es generalmente un rasgo del sur, asociada con la tradición Cumancaya del Ucayali y con las culturas Guaraní de Argentina y Paraguay. Esta clase de decoración apareció alrededor de 700 d.C. en el Ucayali, mientras que la tradición Policroma no apareció hasta 1.000 d.C. en el Amazonas. La ocupación del Chambira debe haberse dado unos siglos más tarde.
- 4) La Fase Urarina incluye la cerámica actual de la etnia Urarina. Aunque es probable que los antepasados del pueblo Urarina ocuparon el río Chambira por un tiempo extendido, la cerámica actual se desarrolló bajo la influencia de la tradición policroma (Myers n.d.).

ÉPOCA FORMATIVA SELVÁTICA

Comparaciones de los objetos de Santa Beatriz y de Chacra Mariano con las secuencias fechadas de la costa y sierra ecuatoriana sugieren que la mayoría pertenecen al período formativo selvático (Myers 1988). Las figurinas macizas se parecen más a las de la Fase Valdivia. Al contrario, los picos tubulares aparecieron en la Fase Machalilla; mientras que las asas silbato en la Fase Chorrera (Collier y Chandra 1975; Lathrap 1975), un rango de unos 1.500 años. Es posible que el sitio fue ocupado en dos o tres ocasiones durante el formativo, pero el tamaño de la muestra no presta confianza a tal conclusión.

La forma del pico silbato, tipo I de Chacra Mariano es parecida a las botellas de Tutishcainyo tardío y Shakimu temprano del río Ucayali (Lathrap 1970: figs. 9, 10) y una del Huallaga central (Ravines 1980: 171, Lám. 13); sin embargo estas últimas son botellas de dos picos. Si entendemos bien el cuadro de Porras, las botellas con canal de aire, que aquí llamamos pico silbato, aparecieron alrededor de 1.000 años a.C. en Cotocallao, en la cercanía de Quito (Porras 1982: Lam. 11, 26), y son más o menos contemporáneo con Tutishcainyo tardío, pero la forma deja de aparecer a los 500 a.C. Además, se encuentran botellas con canal de aire en Sangay (Huapula) (Porras 1987: Fig. 111-114, 122-2; Lam 22ch, 33c, 34c) y Chiguaza (Porras 1987: Fig. 122-2^a).

Los picos silbatos de Tipo II de Chacra Mariano recuerdan a las botellas con doble pico y asa puente, por lo que es razonable considerarlos como una variante de esta forma. Se encuentran botellas de dos picos, uno sólido, y asa puente en el río Corrientes y botellas en el río Huallaga (Ravines 1980: 141, Lám. 1B).

Los picos tubulares de Santa Beatriz y de Chacra Mariano son de formas distintas. El de Chacra Mariano es más largo y cilíndrico mientras que los de Santa Beatriz son más cortos, con base y bordes ensanchados. Se parecen a la botella de pico y asa estribo ilustrado por Moreno (1992: fig.).

Se encuentran picos de la misma forma en el río Corrientes (Fung 1980: 119, figs. 8, 9). También hay picos tubulares en la fase Cotocollao de Quito, entre 1.000 y 0 años a.C. (Porras 1982: Lám. 21), pero no en Sangay o en la secuencia de la península de Santa Elena, en la costa ecuatoriana. Según las interpretaciones de Porras, las botellas con asa de estribo desaparecieron de la secuencia quiteña antes de 1.500 a.C. donde fueron reemplazadas por botellas de tipo asa-puente con pico subcilíndrico, forma que continuó hasta los primeros siglos de la era cristiana (Porras 1982: Lám 21). El mismo cambio pasó en la costa ecuatoriana alrededor de 1.000 a.C. (Collier y Chandra 1975; Lathrap 1975: 16). En contraste, estas botellas no aparecen en la Fase Pastaza (Porras 1975).

Las figurinas son otro foco de comparación entre las culturas formativas. Tales figurillas son características de la cultura Valdivia en la costa ecuatoriana. Típicamente, el pelo de las figurillas valdivianas encuadran la cara. En contraste, el pelo de las figurillas chambireñas está jalada hacia atrás. Algunos de los torsos valdivianos de la península de Santa Elena son bien formados pero ninguno se acercan a la forma "reloj de arena", característica de las figurillas chambireñas. Solamente unas de las figurillas valdivianas de Isla de la Puna en el Golfo de Guayaquil tiene esta forma. Por otro lado, las figurillas de la Fase Machalilla son mal formadas y completamente distintas. Finalmente, las figurinas casi no aparecen durante las fases Engoroy y Guangala en la península de Santa Elena (Bischof 1975; Bushnell 1951; Collier y Chandra 1975; Lathrap 1975; Meggers, Evans y Estrada 1965: pl. 119-126, 158; Porras 1973: Lam. 19-21). No hay figurillas asociadas con la fase Cotocollao en el valle de Quito (Porras 1982).

Las figurinas del Sitio Huapala (Sangay) son muy distintas que las del Río Chambira. Raramente es el sexo bien definido; no obstante, se nota en algunos ejemplos que el pelo es jalado hacia atrás (Porras 1987: Lám. 20-24), lo mismo que se encuentra en Chambira. Torsos de forma de "reloj de arena" se encuentran en Tunchiplaya del río Corrientes (Fung 1981: Fig. 7).

Es notable que un río menor como el Chambira soportaba varios pueblos a la vez durante el período formativo. Es evidente que ciertas cerámicas del río Corrientes son suficientemente parecidas a la cerámica formativa del Chambira, lo que hace imaginar que se relacionan, especialmente con respecto a los rasgos que dan sentido al formativo medio. Por otro lado, los complejos cerámicos del Ucayali, Tutishcainyo y Shakimu, son bastante distintos. Es posible atribuir la diferencia de Tutishcainyo al hecho que es más antiguo que la cerámica formativa del Chambira, pero Shakimu debe ser más o menos contemporáneo. De ser cierto, estaría indicando que las culturas ucayalinas habrían estado separadas de sus primos al norte del Marañón antes del formativo medio. Esta separación se mantenía, con pocas excepciones, hasta la época colonial.

A la vez, es evidente que las culturas formativas del río Chambira estuvieron participando en el mismo desarrollo cultural que las culturas contemporáneas de la costa y de la sierra ecuatoriana. Igualmente, las culturas de la sierra norte del Perú fueron partícipes en este desarrollo. Los datos que tenemos a la mano no nos permiten determinar si la una o la otra zona fue líder en este desarrollo. Quizá fueron co-participantes.

Las relaciones estrechas entre el río Chambira y la sierra ecuatoriana es notable, ya que el Chambira es un río menor. Si las vías de la sierra ecuatoriana al Marañón fueron fluviales, Santa Beatriz no ocupaba un puesto ventajoso. Con este en la mente, es importante recordar que por lo general los pueblos históricos que vivían al norte del Marañón no fueron tan dependientes de las canoas como los grupos del Napo, Ucayali, y el Marañón mismo. Si los indígenas de esta zona fueron más una gente de pie que de canoas, una localidad lejos de los ríos mayores no sería una desventaja.

PERÍODO DE DESARROLLO SELVÁTICO

Aunque se encuentran pies mamiformes o de forma “cuerno de abundancia” en Sangay (Porrás 1987: 223) donde pueden pertenecer al período

formativo tardío, representada por la fecha 1.000 a.C., la forma encontrada en el Chambira es la más característica del periodo Desarrollo Selvático. Se encuentran patas de esta forma en la Fase Jambalí en el Golfo de Guayaquil (Estrada, Meggers y Evans 1964: 515, fig. 22c) pero no en la Fase Engoroy y Chorrera del formativo tardío (400 – 500 a.C.) en que los primeros polipoides huecos son de otra forma y fueron abiertos por abajo (Bischof 1975: fig. 4c; Estrada 1958: fig. 55). Igualmente, los pies mamiformes no aparecen durante el Formativo en la hoya de Quito (Porras 1982: 170).

Entre las cerámicas descritas por Moreno se encuentran unas cuantas piezas pertenecientes a la Fase Siamba, que es miembro de la tradición barrancoide que llegó a la selva peruana alrededor de 200 a.C. Nosotros no encontramos evidencias de estas relaciones en nuestras colecciones. Uno de los picos silbatos ilustrados por Morales son bulbosos, a veces zoomorfos, u ornitomorfos. Para nosotros éstos recuerdan materiales barrancoides (e.g., 1992: fig. 9, izquierda inferior). Fuera de la Fase Siamba, en la tradición barrancoide se asocian botellas con doble pico y asa puente sólo con el estilo las Barrancas del Orinoco, pero no con el estilo los Barrancos que lo sigue (Cruxent y Rouse 1959: 224, 228, pl. 91.5). A la vez, las botellas de esta forma no están asociadas con el estilo Japurá del Amazonas medio, ni con el Hupa-ya del Ucayali (Hilbert 1968; Lathrap 1962).

De las pocas piezas de nuestras colecciones que son posiblemente atribuibles al Período de Desarrollo Selvático, las más sugestivas son las bases anulares de Santa Beatriz. Es importante distinguir el pie pedestal que es sólido, de la base anular que es abierto. Las bases anulares tienen una larga historia en el Ecuador y se asocian a las compoteras, forma característica de los períodos medio y tardío. Aparece esta forma alrededor de 500 a.C. en la secuencia quiteña (Porras 1982: Lám. 21) y de 400 a.C. en la secuencia de la península de Santa Elena, durante la Fase Engoroy, aunque cuencos con base anular no aparecen hasta la fase Guangala, a inicios de la era cristiana (Bischof 1975: 22; Bushnell 1951: fig. 12). En Manabi norteño, más al norte en la costa ecuatoriana, las bases anulares aparecen poco

después de 355 a.C. (Zeidler y Sutliff 1994: 128). En el Perú, las bases anulares aparecen en las fases Sechura A y B que deben aproximarse a los primeros siglos de la era cristiana en los valles de Piura y Chira (Lanning 1963: 209). También son característicos de la cerámica de Cajamarca.

No podemos afirmar que las bases anulares del río Chambira sean anteriores a la era cristiana. En el río Ucayali, aparece esta forma con las fases Nueva Esperanza y Cumancaya (700-800 d.C.) y continúa hasta la fase Shahuaya que data del siglo XVII (Lathrap *et al* 1987; Raymond, DeBoer y Roe 1975: fig. 72). Cuencos con bases anulares son típicos de la cerámica actual de los pueblos Achuar, Xebero, Arabela, Siona, Secoya, y Cofán, pero no de los Urarina (Myers n.d.). Con todo, las bases anulares son distintivos de la zona al norte del Marañón.

Al contrario, el pie pedestal no es una forma muy distintiva. Los pies pedestales parecen estar asociados con otros fragmentos en la colección de Santa Beatriz. El primero es de color gris, el otro de color rojo. Hay dos fragmentos adicionales de color rojo, y ambos parecen corresponder a bases planas.

TRADICIÓN POLÍCROMA

No obstante la rareza de decoración pintada, es muy probable que la mayoría de la cerámica de Puerto Juanico pertenezca a la tradición policroma. Esta tradición apareció por primera vez en la Amazonía superior alrededor de 950 d.C., procedente del Brasil. Hay tres complejos de la tradición policroma descrita en la Amazonía superior, y que cuentan con fechados radiocarbónicos. La primera es el Complejo Zebú definida en la zona de Leticia (Bolian 1975). La segunda es la Fase Napo del oriente ecuatoriano (Evans y Meggers 1968). La tercera es el Complejo Caimito del río Ucayali (Weber 1975). Además, conocemos la cerámica de los Cocama y Omagua, desde la mitad del siglo XIX (Myers 1990; n.d.).

Por razón del tamaño pequeño de la muestra, su posición cronológica y cultural exacta es difícil determinar. La cerámica de Puerto Juanico tiene decoración incisa parecida a la decoración de la Fase Caimito, y es diferente a la cerámica histórica de los Cocama/Omagua, que no lleva incisiones. Como los complejos Zebú y Caimito, la cerámica de Puerto Juanico carece de los hombros exagerados, que caracteriza a la Fase Napo. Tentativamente, podemos concluir que la cerámica de Puerto Juanico es prehispánica y pertenece al grupo Amazonas-Ucayali, y no al grupo Napo.

De lo que sabemos ahora, las culturas de la tradición policroma fueron habitantes de la várzea. En el tiempo de Orellana, la mayoría de sus pueblos estaban ubicados en las terrazas al lado de la várzea donde pudieron tomar la ventaja de los recursos de la várzea así como los recursos de la terra firme (Myers 1992 a, 1992 b; Denevan 1996). Puerto Juanico parece conformar a este modelo.

La cerámica corrugada nos presenta otro problema. Aunque tardío, es poco probable que la cerámica corrugada de la Fase Tigrillo (Morales 1992: foto 5) pertenezca a la tradición policroma en un sentido estricto. No se encuentra la corrugación en la Fase Napo ni en el complejo Zebú, tampoco en Caimito, menos entre la cerámica de los Cocama/Omagua. Cerámica corrugada se encuentra al norte del río Amazonas, en el sitio Chiguaza, no lejos de Sangay (Porras 1987: 384); en el río Suno (Ecuador), un afluente del río Napo, y como un producto de intercambio en la fase Napo, fechados alrededor de 1200 d.C. (Evans y Meggers 1968: 77-8, 93, 106). Al sur del río Amazonas, la cerámica corrugada aparece poco antes de 800 d.C., en las fases Nueva Esperanza y Cumancaya. Además es común entre los Piro, que han ocupado la misma zona, al menos desde el siglo XVII. Por otro lado, es cierto que se encuentra la corrugación en la cerámica de los Shipibo/Conibo, pero no es tan común como en la cerámica Piro (Myers n.d.).

No creemos que el fragmento de vasija blanco sobre rojo de Santa Beatriz pueda ser muy antiguo, porque preserva claramente el diseño. Por el contrario, es bastante raro encontrar dibujos blanco sobre rojo tan clara-

mente preservados en Sarayacu, que perdió la mayor parte de su población alrededor de 1,850. Quizás date alrededor de 1,900. Si es cierto, no puede ser Cocama, porque la cerámica Cocama de esta época es bien conocida (Myers n.d.b.). La forma de esta copa es muy distinta de los cuencos, tinajas y ollas de los Cocama. Igualmente, los dibujos son distintos aun entre la decoración floral que es casi limitada a las tinajas. Si es cerámica indígena, la base anular sugiere un origen del norte.

CONCLUSIONES

Es notable que entre la cerámica prehispánica del río Chambira, la mayoría pertenece a culturas formativas, antes del tiempo de Cristo. Sitios de las culturas tardías son raras y variadas. ¿Por qué encontramos sitios tempranos y no tardíos? Al contrario, en otras partes resulta difícil encontrar sitios tempranos.

De algún modo, tenemos que aceptar que no hemos encontrado sitios tardíos porque hay pocos sitios de ese período para encontrar. Si es cierto, se indica un cambio en el patrón de asentamiento que sugiere un cambio básico en la utilización del medio ambiente. Durante el período formativo, parece que existían comunicaciones regulares entre la selva peruana del Ucayali y la costa ecuatoriana, probablemente vía el río Paute, la hoya de Cuenca, y el río Cañar (Braun 1982; Bruhns, Burton y Miller 1990). Los datos del río Chambira y del río Corrientes indican que los dos ríos participaban en el cambio intercultural y posiblemente fueron las rutas de contacto. Alrededor de 1000 a.C. se rompió esta intercomunicación no solamente entre la selva y la costa ecuatoriana, sino también entre la costa y la sierra ecuatoriana (Braun 1982).

Es en este contexto que debemos considerar la sugerencia de Morales (1998) de cambios fuertes en el medio ambiente amazónico que convirtió los terrenos del Chambira en una sabana árida. Anotamos que el clima de la costa se degradó progresivamente de sur a norte durante este período,

pero no hay evidencias de un cambio abrupto. Mientras que es cierto que la teoría del cambio ambiental es una herramienta poderosa para la explicación de la distribución actual de muchas especies de plantas y animales (Ratcliffe y Deloya 1992: 188-197), la mayoría de tales cambios tienen una edad de millones de años. Los últimos cambios mayores se dieron a fines del Pleistoceno, hace unos 12,000 años. La probabilidad es que las extensas sabanas amazónicas fueron disminuyendo cada milenio. Para demostrar que tales sabanas existían hace tres o cuatro mil años, sería necesario tener datos fósiles, polen por ejemplo, que indiquen la presencia de yerbas y pastos, características de sabanas tropicales.

Siguiendo la ruptura del intercambio cultural durante el formativo, cada zona continuaba aislada. Con la probable excepción de la costa ecuatoriana, las culturas locales se empobrecían. No conocemos los detalles, especialmente en el caso del río Chambira. Posteriormente, las culturas del río Chambira entraron en contacto con las culturas selváticas incluyendo las de derivación barrancoide y policroma. Es probable que los sitios tardíos sean raros porque después del tiempo de Cristo la gente ya no vivía en las riberas sino al interior del bosque, similar patrón de asentamiento que encontraron los primeros españoles. Es bien conocido que a excepción de una colonia Cocama (Cocamilla), las riberas del Huallaga inferior estaban despobladas cuando bajaba Pedro de Ursúa en 1,562. Por temor a los grupos dominantes las otras etnias se asentaban hacia el interior de la selva, donde los bosques les protegían. Es muy sabido que los misioneros reducían a los nativos del interior del bosque, reubicándolos en los ríos mayores. Lo lograban no por temor a los españoles, sino por miedo a las etnias dominantes. El hecho que las riberas del río Chambira estuvieran casi despobladas alrededor del tiempo de Cristo, indica que este proceso había empezado por esos años.

Hemos ofrecido este breve informe sobre la arqueología del río Chambira con tres objetivos. Primero, ofrecemos algunos datos adicionales sobre la historia del río Chambira. Segundo, hemos demostrado la utilidad de colecciones de artefactos prehispánicos recogidos por etnógrafos, misio-

neros, o cualquier otra persona que encuentre presencia de restos de pueblos pasados. Tercero, hemos llamado atención de la importancia de los restos precolombinos del río Chambira. No cabe duda que una investigación detenida revelará datos importantes sobre estas culturas de la selva peruana.

AGRADECIMIENTOS

Los autores agradecen a Santiago Rivas Panduro que revisó el texto español escrito por los autores y que hizo llegar una copia del primer artículo por Morales. Además agradecemos a Jaime Regan quien nos envió la última contribución de Morales. A la vez, agradecemos a Angie Fox, ilustradora científica del University of Nebraska State Museum, por los dibujos tomados de fotografías y de dibujos de campo y a Mauro Arirua por su gran apoyo en el campo. Finalmente, ofrecemos esta contribución en reconocimiento a los Urarina, quienes recibieron calurosamente a Dean y su familia en sus comunidades.

BIBLIOGRAFÍA

BISCHOF, HENNING

1975 *La Fase Engoroy – Períodos, Cronología y Relaciones*. En: **Estudios Sobre la Arqueología del Ecuador** editado por Udo Oberem, *Bonner Amerikanistische Studien* 3: pp. 11-37.

BOLIAN, CHARLES E.

1975 *Archaeological Investigations in the Trapecio of Amazonas: The Polychrome Tradition*. University Microfilms, Ann Arbor.

BRAUN, ROBERT

1982 *The Formative as Seen from the Southern Ecuadorian Highlands*. En: **Primer Simposio de Correlaciones Antropológicas Andino-Mesoamericanas** editado por Jorge G. Marcos y Presley Norton, pp. 41-100. ESPOL, Guayaquil.

- BRUHNS, KAREN OLSE, JAMES BURTON Y GEORGE R. MILLER
1990 *Excavations at Pirincay in the Paute Valley of southern Ecuador, 1985 – 1988*. *Antiquity* 64(243): 221-33
- BUSHNELL, G.H.S.
1951 *The Archaeology of the Santa Elena Peninsula in South-west Ecuador*. Cambridge University Press, Cambridge.
- COLLIER, DONALD Y HELEN CHANDRA
1975 *Catalogue*. En *Ancient Ecuador: Culture, Clay and Creativity, 2000-300 B.C.* by Donald W. Lathrap, pp. 72-110. Field Museum of Natural History, Chicago.
- DEAN, BARTHOLOMEW
1995a *Múltiples regímenes de valor: intercambio desigual y la circulación de bienes intercambiables de fibra de palmera entre los Urarina*. *Amazonia Peruana* 13 (25): 75-118.
- 1995b *Chanting Rivers, Fiery Tongues: Exchange, Value & Desire Among the Urarina*. Doctoral dissertation, Social Anthropology, Harvard University.
- 1999 *Language, Culture & Power: Intercultural Bilingual Education among the Urarina of Peruvian Amazonia*. *Practicing Anthropology* (Special Issue: Reversing Language Shift in Indigenous America) edited by L. Watahomigie, T. Mc.Carty & A. Yamamoto.
- DEAN, BARTHOLOMEW Y MICHELLE MCKINLEY
1997 *Building Partnerships in Health, Education, & Social Justice. (Notes from the Field: Amazonian Peoples Resources Initiative)*. *Cultural Survival Quarterly* 21 (3): 14-15.

DENEVAN, WILLIAM M.

1996 *A bluff model of riverine settlement in prehistoric Amazonia*. *Annals of the Association of American Geographers* 86 (4): 654 – 681.

ESTRADO, EMILIO, BETTY J. MEGGERS, Y CLIFFORD EVANS

1964 *The Jambelí Culture of South Coastal Ecuador*. *Proceedings of the United States National Museum* 115: 483-558. Washington DC.

EVANS, CLIFFORD Y BETTY J. MEGGERS

1968 *Archaeological Investigations on the Rio Napo. Eastern Ecuador*. *Smithsonian Contributions to Anthropology*, vol. 6. Washington, D.C.

FAURA GAIG, GUILLERMO S,

1964 *Los ríos de la amazonía peruana*. Lima.

FUNG, ROSA

1980 *Notas y comentarios sobre el sitio de Valencia en el río Corrientes*. *Amazonía Peruana* IV (7): 99-137.

J.D.R.

1976 *Figurillas de Cerámica del Río Chambira (Perú)*. Ponencia al Primer Congreso Ecuatoriano de Arqueología, Ibarra. Seminario de Arqueología, Instituto Riva Agüero, Lima.

LANNING, EDWARD

1963 *A Ceramic Sequence for the Piura and Chira Coast, North Peru*. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 46(2): 135-284. University of California Press, Berkeley.

LATHRAP, DONALD W.

1962 *Stratigraphic Excavations at Yarinacocha*. Doctoral Dissertation, Harvard University,

1970 **The Upper Amazon.** New York: Praeger Publishers.

1975 **Ancient Ecuador: Culture, Clay and Creativity, 2000-300 B.C.** Field Museum of Natural History, Chicago.

LATHRAP, DONALD W., ANGELIKA GEBHART-SAYER, THOMAS P. MYERS Y ANN METER

1987 *Further discussion of the Roots of the Shipibo Art Style: A Rejoinder to DeBoer and Raymond.* **Journal of Latin American Lore** 31 (2): 225-271.

MORALES CHOCANO, DANIEL

1991 *Chambira: Alfareros tempranos de la Amazonía peruana.* **Estudios de la Arqueología peruana** editado por Duccio Bonavia, pp. 149-157. FOMCIENCIAS, Lima.

1998 *Chambira: una cultura de sabana árida en la Amazonía peruana.* **Investigaciones Sociales** 2(2): 61-75, Lima.

MYERS, THOMAS P.

1988 *Visión de la prehistoria de la Amazonía superior.* I Seminario de Investigaciones Sociales en la Amazonía, pp. 37 - 87. Iquitos: CETA, CAAAP, UNAP.

1989 *Sarayacu: Ethnohistorical and Archaeological Investigations of a Ninetenth-century Franciscan Mission in the Peruvian Montaña.* Lincoln: University of Nebraska Studies, n.s. m. 68.

1992 *The Expansion and Collapse of the Omagua.* **Journal of the Steward Anthropological Society** 20 (1 and 2): 129-52.

N.d. *Cerámica etnográfica de la Amazonía superior.* Manuscrito en preparación.

- MEGGERS, BETTY J., CLIFFORD EVANS, Y EMILIO ESTRADA
1964 *Early Formative Period of Coastal Ecuador. Smithsonian Contributions to Anthropology*, vol. I. Smithsonian Institution, Washington D.C.
- PANAIFO TEIXERA, MÓNICA
1994 Informe sobre visita para evaluar presencia de recursos culturales en el Lote 4, Loreto. Manuscrito, sin publicar.
1995 Informe sobre visita para evaluar presencia de recursos culturales en el Lote 54, Loreto. Manuscrito, sin publicar.
1996 Informe sobre visita para evaluar presencia de recursos culturales en el Lote 64, Loreto. Manuscrito, sin publicar.
- PORRAS, PEDRO I.
1973 *El Encanto, Isla de la Puna, Guayas: La fase Valdivia en conchero anular*. Museo Francisco Piana, Guayaquil.
1975 *Fase Pastaza: el formativo en el oriente ecuatoriano*. *Revista de la Universidad Católica* III (10): 75-134.
1981 *Arqueología de Quito I: Fase Cotocollao*. Centro de Investigaciones Arqueológicas, PUCE, Quito.
1987 *Investigaciones arqueológicas a las faldas de Sangay*. Centro de Investigaciones Arqueológicas, PUCE; Quito.
- RATCLIFFE, BRETT C. Y A. CUAUHTEMOC DELOYA
1992 *The Biogeography and Phylogeny of Hologymnetis (Coleoptera: Scarabaeidae: Cetoniinae) with a Revision of the Genus*. *The Coleopterists Bulletin* 46 (2): 161-202.

RAVINES, ROGER

1980 *Yacimientos arqueológicos de la región nororiental del Perú. Amazonía Peruana* IV (7): 139-175.

WEBER, RONALD L.

1975 *Caimito: An analysis of the Late Prehistoric Culture of the Central Ucayali, Eastern Peru.* Ann Arbor, University Microfilms.

ZEIDLER, JAMES A. Y MARIE J. SUTLIFF

1994 *Definición de los Complejos Cerámicos y Ocupación Cultural del Valle de Jama.* En *Arqueología Regional del Norte de Manabí, Ecuador*, vol. Pittsburgh Memoirs in Latin American Archaeology, No. 8.

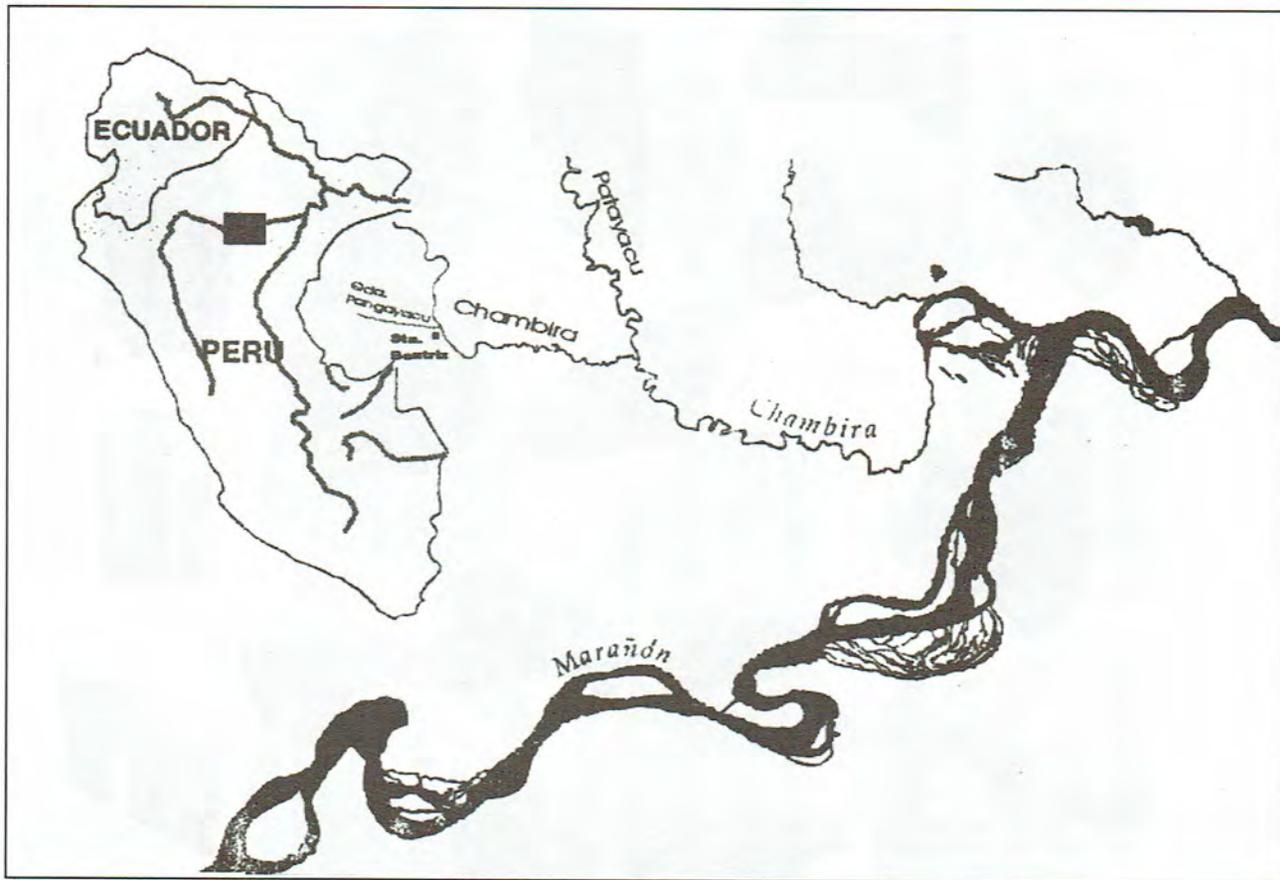
Tabla 1. Sumario de artefactos del Santa Beatriz y Chacra Mariano

	Santa Beatriz	Chacra Mariano
Asa silbato	1	4
Boca de pico	1	
Fragmentos de pico alto	2	
Cuenco pedestal, fragmento blanco sobre rojo	1	
Fragmentos con decoración incisa	7	
Fragmentos de figurinas	5	1
Banco cerámica	1	
Bases planas	2	
Base tipo pie pedestal	2	
Patas huecas de vasija trípode?	2	1
Fragmentos misceláneos	2	
Hacha de piedra, forma T	1	
Total	26	6

Tabla 2. Sumario de artefactos de Puerto Juanico.

Inciso con punta recta – bordes	5
“drag-and-jab” body sherds	2
rim with fine line incised sublabial flange	1
huso de forma sub-trapezoidal	1
coladera, fragmento	1

Ucayali Central		Chambira	Corrientes	Sangay	Costa Ecuatoriana
2000 d.C.		Urarina			
1500 d.C.	Conibo		x	Shuar	
	Caimito	x			Manabi
1000 d.C.					
	Cumancaya				
500 d.C.		x			
	Pacacocha			Upano II	
0					Guangala, Jambalí
	Hupa-iya				
500 a.C.					
	Shakimu				
1000 a.C.		Chambira	x	?	Chorrera, Engoroy
	Tutishcainyo				
1500 a.C.			x		Machallila
2000 a.C.				pre-Upano	Valdivia
x = evidencia de ocupación prehistórica.					



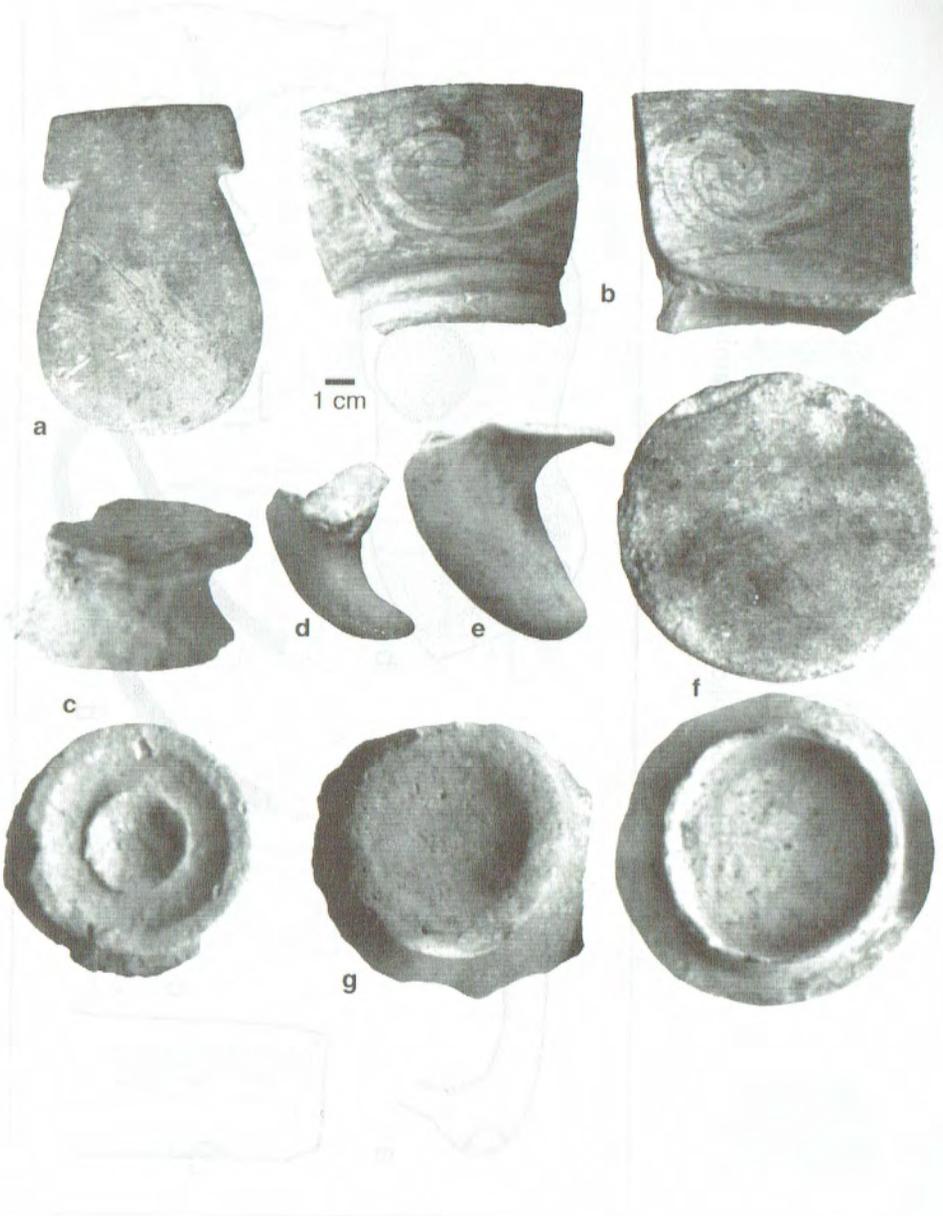
ESCALA : 1 / 250 000

DIGITALIZADA EN EL CENDOC - CAAAP

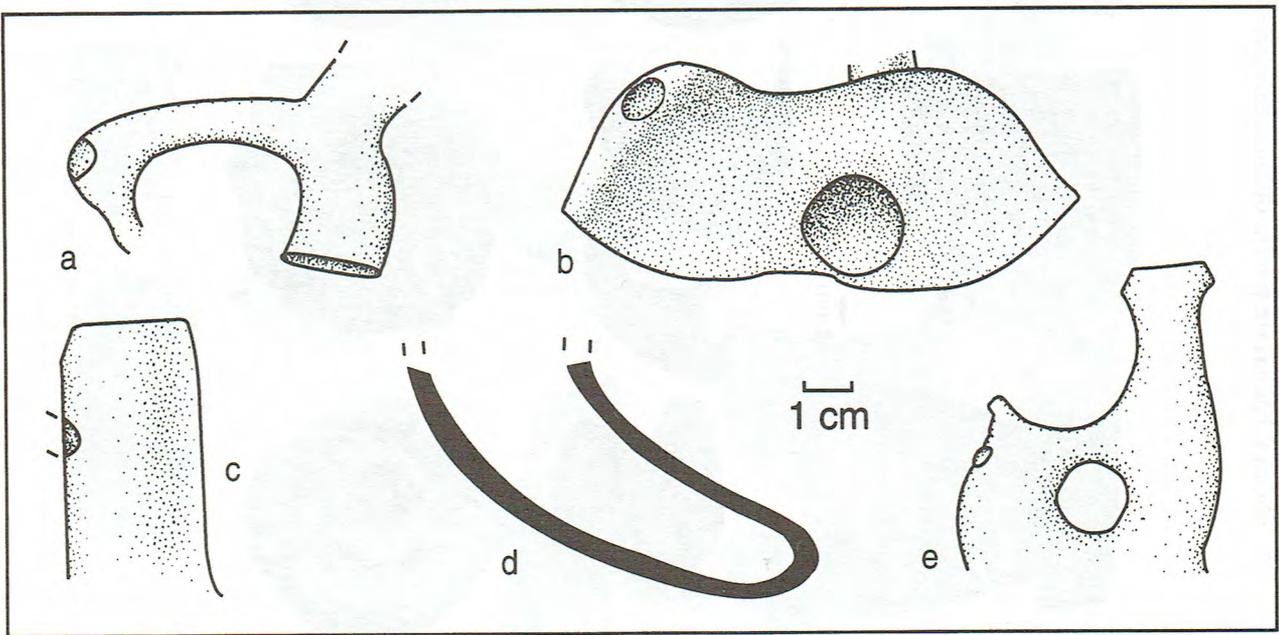
Picos, Figurines y Fragmentos de Santa Beatriz, Río Chambira



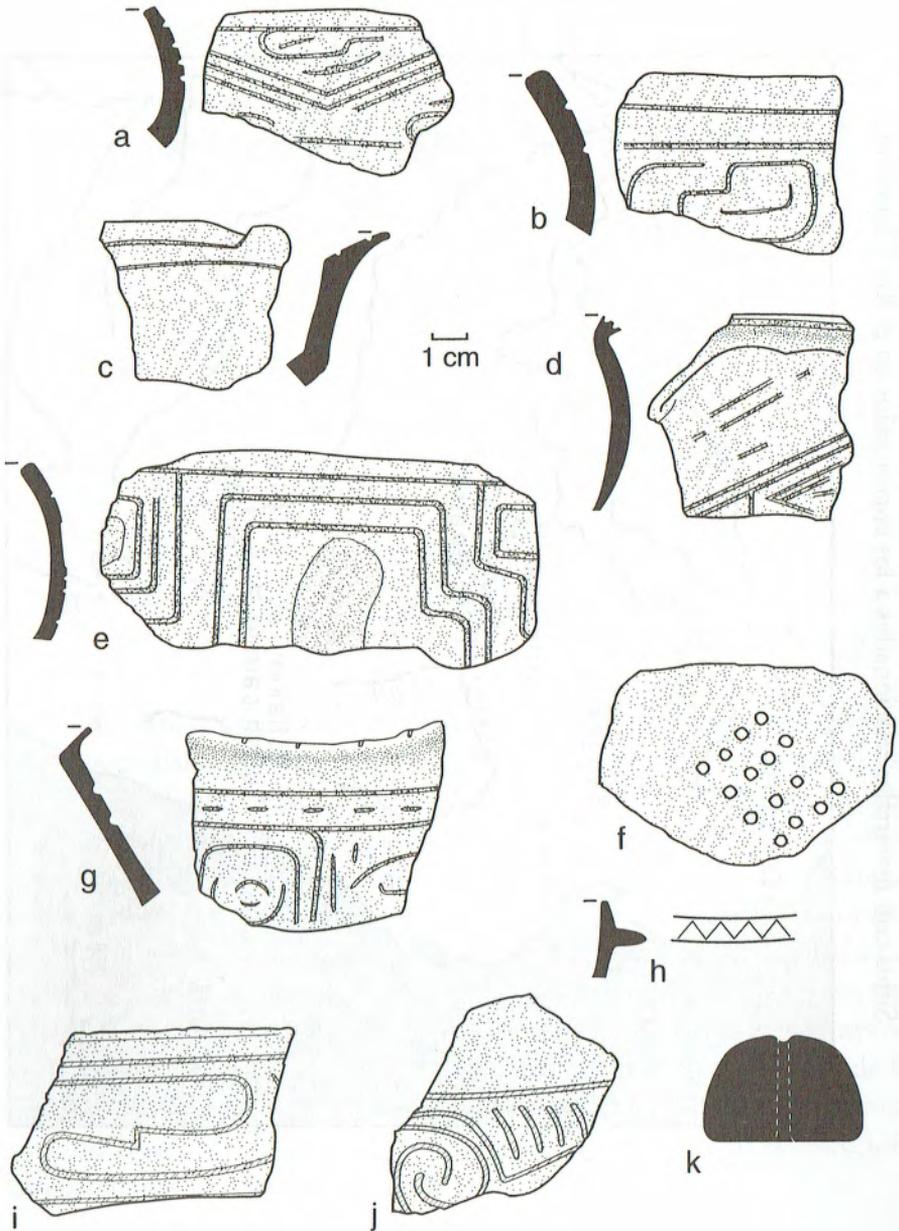
Bases y hachas de piedra de Santa Beatriz, Río Chambira



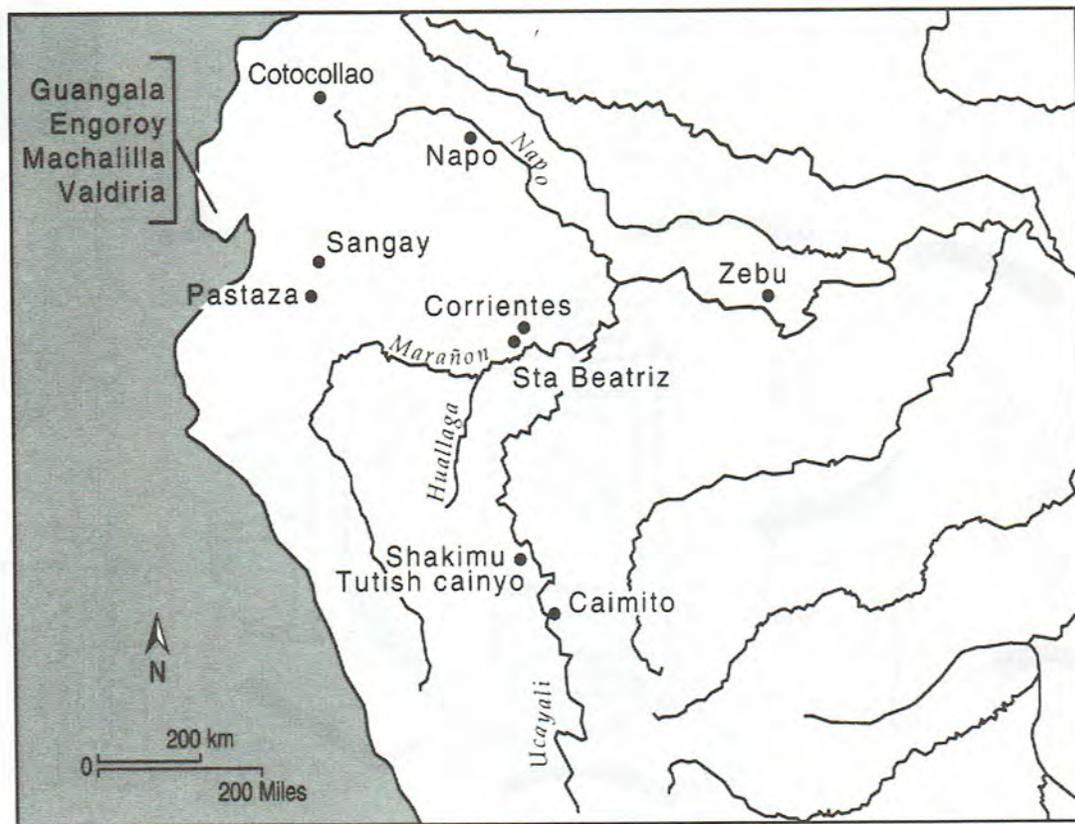
Colección chacra de Mariano, Río Chambira



Colección de Puerto Juanico, Río Chambira



Sitios con materiales relacionados a los encontrados en el Río Chambira



DIGITALIZADA EN EL CENDOC - CAAAP

BIBLIOGRAFÍA YAGUA III

1985-1998

Jean Pierre Chaumeil. CNRS-Paris

Habíamos presentado en 1976 y en 1989, en esta misma revista, dos bibliografías complementarias de las principales obras referentes a los Yagua (cf. Amazonía peruana 1: 159-176; y 14: 161-164). Desde entonces nuevos trabajos han sido publicados mayormente sobre temas de antropología y lingüística. Nos ha parecido útil apuntarlos con el fin de actualizar los datos disponibles sobre este grupo amazónico que alcanza hoy alrededor de 4000 personas. En antropología sobresalen estudios dedicados a las relaciones naturaleza-sociedad con énfasis sobre las taxonomías y el parentesco. En lingüística salieron distintos trabajos de D. y T. Payne, incluyendo el libro *The Twin Stories* (1993) publicado bajo la responsabilidad de P. Powlison del Instituto Lingüístico de Verano. Se tradujo también del mismo autor *La mitología Yagua* (1993, original inglés 1985) en la colección "Comunidades y Culturas peruanas 25".

Por otra parte, los Yagua han sido incluidos en varios trabajos de compilación recientes, tales como la Guía etnográfica de la Alta Amazonía 1 (1994), el Handbook of Amazonian Languages 1 (1986) y 2 (1989), los Grupos étnicos de Colombia. Etnografía y bibliografía de B. Telban (1988). The Indians of Central and South America. An ethnohistorical dictionary de J. Oslen (1991), el Manual de las lenguas indígenas sudamericanas en dos tomos de A. Fabre (1997), el Atlas de la Amazonía Peruana (1997), y ultimamente el Dictionarie des Peuples de J.C. Tamisier (1998).

BRACK, A. Y C. YAÑEZ, coord.

1997 "Yagua", Atlas de la Amazonía peruana. Comunidades indígenas, Conocimientos y Tierras tituladas. Lima: 151-155.

CHAUMEIL, J.P.

1987 Nihamwo. Los Yagua del nor-oriente peruano. Lima: CAAAP, 183p.

1988 "El poder vegetal. Ideología del poder en una sociedad amazónica", Memorias del 45° Congreso Internacional de Americanistas 1, Bogotá: 246-253.

1989 "Du végétal à L'humain", Annales de la Fondation Fyssen 4, Paris: 15-24.

1990 "Sens de la forme et formation du sens. Note sur les rituels yagua", Essais sur le rituel 2 (bajo la dir. de A-M. Blouneau & K. Schipper). Louvain-Paris: Bibliothèque de l'Ecole des hautes Etudes en Sciences Religieuses XCV: 171-184.

1992 (con Bonnie Chaumeil) "L'oncle et le neveu. La parenté du vivon chez les Yagua", Journal de la Societe des Américanistes 78 (2): 25-37.

1992 "La vida larga. Inmortalidad y ancestralidad en la Amazonia", La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas (M.S. Cipolletti & J. Langdon, eds). Quito: Abya-Yala/MLAL, col. "500 años 58": 113-124.

- 1993 "*Des Esprits aux ancêtres. Procèdes linguistiques, conceptions du langage et de la société chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*". *L'Homme* 126-128 (2-4): 409-427.
- 1994 "*Las redes chamánicas contemporáneas y las relaciones interétnicas en el alto Amazonas*", *Revista de Antropología* 1 (1), Lima: 45-61.
- 1994 "*Los Yagua*", *Guía etnográfica de la alta Amazonia* 1 (F. Santos y F. Barclay, eds). Quito: Flacso/Itea: 181-307.
- 1995 "*Rouge comme l'ara. Classes et relations dans les taxinomics yagua*", *Scripta Ethnologica* XVII, Buenos Aires: 55-83.
- 1998 "*Yagua*", *Dictionnaire des Peuples* (bajo la dir. de J.C. Tamisier), Paris: Larousse: 345.
- 1998 **Ver, saber, poder. El chamanismo de los Yagua de la Amazonía peruana.** Lima: CAAAP/IFEA/CAEA (ed. cor. y ampliada, original francés 1983), 361p.
- CHUECAS, C.A.
- 1996 "*El pueblo yagua y su lucha por sobrevivir*". **Derechos humanos y Pueblos indígenas de la Amazonía peruana.** Lima: APEP/CAAAP: 193-224.
- CIFUENTES, A.
- 1986 "*Grupos indígenas del Trapezio Amazónico: los Ticunas, los Cocamas, los Yaguas*", *Ethnia* 64, Bogotá:13-15.
- DAILLANT, I.
- 1987 **Le système de parenté Yagua. Structure et evolution d'un système de parenté 'dravidien' d'Amazonie péruvienne.** Paris, mimeo d'ethnologie, Université de Paris X-Nanterre, 208p. ms.

1988 **Stabilité concentrique et coulissement linéaire. Deux modèles spatiaux contrastés por des sociétés amazoniennes (les Yagua et Tukano).** Paris, DEA d'ethnologie, Université de Paris X-Nanterre, 40p. ms.

DERBYSHIRE, D.

1995 Review of T. Payne, "*The Twin Stories: Participant Coding in Yagua Narrative*", 1993, *Anthropological Linguistics* 37 (3): 392-394.

EVERETT, D.

1988 "*Clitics, case and word order in Yagua*", *Working papers of the SIL* 32: 93-142.

1989 "*Clitic doubling, reflexives and word order alternations in Yagua*", *Languages* 65 (2): 339-372.

FABRE, A.

1997 "*Yagua*", *Manual de las lenguas indígenas sudamericanas*, Lincoln.

HEISE, LANDEO Y BANT

1999 "*Relaciones de Género en los Yagua*", *Relaciones de Género en la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP.

HENKEL, T. ED.

1993 *Chronique d'un chasseur d'ames. Un jésuite suisse en amazonie au XVIII^e siècle*. Fribourg: ed. de l'Hebe, 296p.

ILV-MINISTERIO DE EDUCACIÓN

1986 *Toovichí 1 (Animales del monte)* Yarinacocha, libro de lectura y escritura 3, 114p.

MARONI, P.

1988 (1889) *Noticias auténticas del famoso río Marañón*. Iquitos: CETA/IIAP, Monumenta Amazónica B4, 565p.

NOORDAM, C.

1989 "*El animismo entre los Yagua*", *Estudios etno-lingüísticos*, Documento de trabajo 21, Lima: 105-113.

OLORTEGUI DEL CASTILLO, T.

1985 *Estudio de los patrones de asentamiento y vivienda del grupo Yagua* (selva baja). Lima, Universidad Ricardo Palma, tesis para optar el grado de Bachiller en Arquitectura, 166p.

1987 "*Los Yagua*", *Anthropologica* V (5), Lima: 297-331.

OLSON, J.

1991 "*Yagua*", *The Indians of Central and South America. An Ethnohistorical Dictionary*. New York: Greenwood Press: 407-408.

ORGANIZACIÓN YULUKAIRU

1998 *Primer taller de capacitación en etnodesarrollo*. Comunidad Yagua, Amazonas. Leticia, Programa Fondo DRI, 27p. ms.

PAYNE, D.L.

1985 *Aspects of the grammar of Yagua: typological perspective*. Los Angeles, Ph.D. Dissertation, University of California, University Microfilms International, 422p.

1986 "*Basic constituent orden in Yagua clauses: implications for word orden universals*", *Handbook of Amazonian Languages 1* (D.C. Derbyshire & G.K. Pullum, eds). Berlín-New Tork-amsterdam: Moun-ton de Gruyter: 440-465.

1986 "*Noun classification in Yagua*", *Noun Classes and Categorization. Typological Studies in Language 7* (C. Graig, comp.): 113-131.

1988 "*Sufijos transitivos del idioma yagua*", *RLEE* 5: 33-50.

1993 "On the function of word order in Yagua narrative", **International Journal of American Linguistics** 59(1): 1-15.

PAYNE, D. & T.

1989 "A grammatical sketch of Yagua". **Handbook of Amazonian Languages** 2 (D.C. Derbyshire & G.K. Pullum. eds). Berlin-New York-Amsterdam: Mouton de Gruyter: 249-474.

PAYNE, T.

1985 **Participant coding in Yagua discourse**. Los Angeles, Ph.D. Dissertation. University of California, University Microfilms International, 371p.

1987 "Pronouns in Yagua discourse", **International Journal of American Linguistics** 53 (1): 1-20.

1988 "Referential distance and discourse structure in Yagua", **Studies in Language** 12 (2): 345-392.

1990 "Estatividad y movimiento", **Montalban** 22, Caracas: 99-136.

1993 **The Twin Stories Participant Coding in Yagua Narrative**. Berkeley: University of California Press, 222p.

POWLISON, P.

1993 **La mitología Yagua. Tendencias épicas en una mitología del nuevo mundo**. Yarinacocha: ILV-Ministerio de Educación, "Comunidades y Culturas peruanas 25", 148p.

1995 (comp.) **Diccionario Yagua-Castellano**. Lima: ILV-Ministerio de Educación, serie "lingüística peruana 35", 771p.

ROJAS GAITÁN, J.

1996 "Grupo étnico Yagua", **Grupos étnicos**. Leticia: Ministerio de Educación nacional, serie "Escuela y Amazonia 3": 151-155.

SEILER-BALDINGER, A.-M

- 1985 "Some impacts of tourism on traditional Yagua and Ticuna culture", *Mainzer Geogr. Studien* 26: 78-80.
- 1986 "Samaria mishara: vom 'schönen essen' bei den Yagua am oberen Amazonas", *Rund ums Essen. Mensch Kultur Umwelt* 2, Basel.
- 1998 "Moderlaunen am Amazonas Indianer- die unsterblichen Amazonen", *Kleidung und Schmuck. Mensch Kultur Umwelt* 3, Basel.
- 1988 "El turismo en el alto Amazonas y su efecto sobre la población indígena". *Turismo: la producción de lo exótico* (P. Rossel, ed.). Copenhagen, Documento IWGIA: 193-209.
- 1988 "Yagua and Tukuna hammocks: female dignity and cultural identity", *Memorias del 45° Congreso Internacional de Americanistas* 2, Bogotá: 282-292.

SIERRA DE LA CALLE, B.

- 1993 "Los Yagua: una tribu amazónica. Relaciones de varios misioneros agustinos de principios del siglo XX", *Archivo Agustiniiano. Revista de Estudios Históricos* 77 (195): 319-364.

TELBAN, B.

- 1988 "Yagua", *Grupos étnicos de Colombia. Etnografía y bibliografía*. Quito: Abya-Yala/MLAL, "colección 500 años 3": 484-490.

RESEÑAS

GEF/PNUD/UNOPS. Amazonía Peruana: Comunidades Indígenas, Conocimientos y Tierras Tituladas. Lima, 1997.

Esta publicación, cuyo contenido fuera elaborado bajo la responsabilidad de Antonio Brack Egg, está presentado en forma de un Atlas. Tiene 349 páginas, contiene un prólogo, una introducción y está dividido en 5 capítulos. En los capítulos donde es pertinente contiene mapas, cuadros y fotos.

Los temas tratados van desde aspectos generales de las comunidades indígenas de la Amazonía Peruana hasta los de comunidades indígenas como centros de conocimientos tradicionales.

La información referente a tierras de las comunidades nativas, que es parte importante del contenido del Atlas, se ha hecho en base a un levantamiento digitalizado de las tierras tituladas de las comunidades indígenas de la Amazonía Peruana hechas entre 1996 y 1997. Es evidente que el Estado peruano ha hecho un gran esfuerzo al titular tierras a favor de 930 comunidades indígenas amazónicas, pertenecientes a 42 grupos étnicos y 12 familias lingüísticas, con una superficie total titulada de 7'379,941.72 hectáreas y 344,887 hectáreas adicionales reservadas a favor de los grupos Nahua (Pano) y

kugapakori (Arawak). Un dato importante en esta parte se refiere a la población de los grupos nativos cuyo total asciende a 299,218 habitantes, (censo de población de 1993). Llama la atención que durante este siglo y hasta 1997 se han extinguido, física o culturalmente, 11 grupos étnicos y 18 se encuentran en peligro de extinción por contar con menos de 225 miembros. Se plantea la necesidad de un cambio de actitud hacia las poblaciones indígenas de la Amazonía, para que conociéndolas, aprendamos a aceptarlas como son y no cómo quisiéramos que fueran.

En la introducción del ATLAS, Carlos Yáñez nos indica que si bien la Constitución Política vigente reconoce por primera vez de manera explícita el carácter multiétnico y pluricultural de la nación peruana, sin embargo el derecho a la diferencia, a la especificidad cultural, a pertenecer a la misma sociedad con códigos, lenguajes y valores propios, aún no es comprendido. El reconocimiento constitucional de la conformación pluriétnica de nuestro país implica la aceptación de diversas culturas en el país, con igual capacidad de acción, con iguales derechos y con igualdad de valores.

EL CAPÍTULO 1, COMUNIDADES NATIVAS EN LA AMAZONIA PERUANA (págs. 3-22), a cargo de los antropólogos Carlos Mora y Alonzo Zarzar, aborda el tema de la clasificación de los grupos humanos amazónicos y otros aspectos relevantes como el de las organizaciones indígenas.

Este capítulo ha tomado en cuenta los últimos aportes etnográficos e históricos. La contribución de la etnología al

corpus teórico de la antropología invita al lector a intentar una exploración exhaustiva de la historia, la sociología y la cosmología del universo social amazónico.

Se propone una clasificación de la población indígena bastante particular, que muestra una atomización de la población amerindia, lo que explicaría el relativamente alto número de “grupos étnicos”. Buscan articular el criterio de clasificación lingüística con los criterios etnológicos y geográficos. Han optado por reelaborar los datos censales para así presentar información demográfica para cada uno de los grupos.

Se presenta un cuadro sobre los grupos recientemente extintos y en peligro de extinción en base a datos de los años 87 al 94. Se menciona el que algunas instituciones hayan planteado la necesidad de generar áreas reservadas que permitan la supervivencia de los grupos en aislamiento; por ejemplo, en favor de los grupos Nahua y kugapakori del departamento del Cuzco.

El panorama actual demográfico lo presentan a partir de fuentes de 1972 a 1978; presentan otros cuadros como el de la población censada en 1981, en 1993 y la distribución porcentual de la población indígena, características socio-demográficas, el índice de masculinidad según grupos étnicos, entre otros.

La información censal también les ha permitido explorar acerca de las características generales de los servicios de salud y educación en los grupos indígenas.

Los impactos negativos contra los pueblos amazónicos provienen ahora de la violencia política, la actividad minera y de hidrocarburos, el narcotráfico, entre otros.

El capítulo 2, INFORMACIÓN SOBRE FAMILIAS LINGÜÍSTICAS Y ETNIAS EN LA AMAZONÍA PERUANA (Págs. 31-140), a cargo de Mora y Zarzar, presenta información de cada etnia.

Cada etnia es abordada con información geográfica, demográfica, población censada por sexo (Censo de 1993), síntesis histórica, organización social, actividades económicas, infraestructura de servicios, situación de vulnerabilidad. Aunque es breve la información de cada etnia, sin embargo se tiene la impresión de acceder a una visión general relativamente integral de la Amazonía Peruana, salvo en el aspecto lingüístico, pues los datos sobre familias de lenguas y lenguas se resienten clamorosamente de falta de actualidad. En contraposición a propuestas de especialistas, el grupo Culina es considerado como perteneciente lingüísticamente a la familia de lenguas Arawak. Se observa también que, equivocadamente, las fotos de las páginas 116 y la foto de la parte inferior de la página 117 son presentadas como correspondientes al grupo quechua de Lamas, cuando en realidad parecen corresponder a los grupos ¿cuna? de Panamá o de Colombia. Hay un error en la información demográfica de los aguaruna, pues se señala un total de 45,437, dando la cifra de 22,834 para los hombres y, erróneamente, 727 para las mujeres, correspondiéndoles en realidad 22,503.

El capítulo 3, TIERRAS TITULADAS DE COMUNIDADES NATIVAS Y BASE DE DATOS GEOGRAFICA (págs. 144-199) a cargo de SIGTEL Studio EIRL y Gustavo Huamaní busca proporcionar información básica sobre los resultados alcanzados en el proceso de titulación de tierras. El procesamiento de datos les ha permitido precisar el área total de tierras otorgadas a la población nativa de manera oficial. Nos presentan cuadros de comunidades nativas tituladas por regiones según familia lingüística y grupo étnico: número y área total.

Las comunidades que poseen la mayor superficie de tierras comunales adjudicadas a la fecha, son las pertenecientes a la familia lingüística ARAHUACA, distribuida en 358 comunidades, que disponen oficialmente de 2'283,924, 20 hectáreas, con la mayor superficie concentrada en las cuencas del Pachitea - subcuencas Pichis y Palcazu-Tambo, Ene, Perené, Urubamba medio y bajo- y Ucayali-alto, hasta la desembocadura del río Sheshea. También se encuentran algunas comunidades y tierras en las desembocaduras de los ríos Apurímac y Manú en el alto Madre de Dios (Subcuenca del Piñipiñi), en las zonas ribereñas del Purús y Breu - frontera con Brasil.

Las comunidades Jibaro constituyen el segundo grupo con mayor extensión de tierras comunales adjudicadas. Organizados en 172 comunidades, disponen oficialmente de 1718019,89 hectáreas de tierras concentradas en las cuencas del Cenepa, Santiago, Nieva, Morona y Pastaza, en la zona ribereña del Marañón, entre Amarango y la desembocadura del Santiago y, también, en las cuencas del Alto Mayo, Co-

rrientes, Urituyacu, Apaga y Potro, en el Napo y en el Cahuapanas.

El capítulo 4, COMUNIDADES INDIGENAS AMAZONICAS: CENTROS DE CONOCIMIENTOS TRADICIONALES (págs. 203-254) a cargo de Antonio Brack Egg. El nos dice, que *“los pueblos indígenas, especialmente los amazónicos, son CENTROS DE CONOCIMIENTOS TRADICIONALES muy importantes para la ciencia, la tecnología y la actividad económica modernas, siendo los conocimientos que manejan de gran valor actual y futuro para el desarrollo sostenible de la región amazónica”*.

En este capítulo se presentan los conocimientos que no se han perdido, especialmente aquellos que los pueblos indígenas de la Amazonía han desarrollado sobre los recursos naturales de su entorno, sobre conocimientos tradicionales amazónicos, prácticas y sistema de manejo de recursos, plantas amazónicas y su posible origen, tierras indígenas, recursos naturales y posibilidades de desarrollo. Se nos ilustra con cuadros sobre posibles áreas de origen de las principales plantas cultivadas en el Perú, (alimenticias amazónicas y plantas nativas utilizadas en la Amazonía Peruana). Se inserta indicación de familia y especie, nombre común, situación (silvestre o cultivada), usos y distribución.

El capítulo 5 BIBLIOGRAFÍA Y BASE BIBLIOGRÁFICA (págs. 259-349) contiene la bibliografía citada por capítulos y la base bibliográfica sobre grupos indígenas y manejo de recursos naturales en la Amazonía Peruana. La base biblio-

gráfica ha sido preparada por Eduardo Caparó. Las siguientes siglas corresponden a las instituciones aportadoras de información bibliográfica: CAAAP, CETA, CIPA, CERABA, IIAP, TCA. Se lamenta que no se haya acudido a bibliotecas especializadas en materia de lingüística y lenguas, como la del CILA-UNMSM. Incidentalmente, señalamos la necesidad de revisar la bibliografía, pues hay referencias incorrectas.

Elsa Vílchez Jiménez
CILA-UNMSM

NOTA SOBRE LOS AUTORES

- JEAN-PIERRE CHAUMEIL : Antropólogo CNRS-EREA Francia
- MARÍA SUSANA CIPOLLETTI : Antropóloga Institut für Völkerkunde. Friburgo. Alemania.
- ELSA MEZA : Ingeniero Forestal. Investigadora de Shaman Pharmaceuticals, INC.
- MARIO PARIONA : Ingeniero Forestal. Investigador del Instituto de Bien Común
- DIMITRI KARADIMAS : Antropólogo CNRS-EREA. Francia
- NANCY OCHOA : Antropóloga. Consultora en temas amazónicos
- JACQUES MABIT : Médico. Director del Centro «Takiwasi»
- CLARA CÁRDENAS : Psicóloga. Consultora en temas amazónicos
- PAOLA ROSSI : Antropóloga. Consultora en temas amazónicos
- THOMAS MYERS : Antropólogo. University of Nebraska
- BARTHOLOMEW DEAN : Antropólogo. University of Kansas

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA
E-mail: tareagrafica@correo.dnet.com.pe
TELÉF. 424-8104 / 332-3229 FAX: 424-1582
DICIEMBRE, DE 1999 LIMA - PERÚ