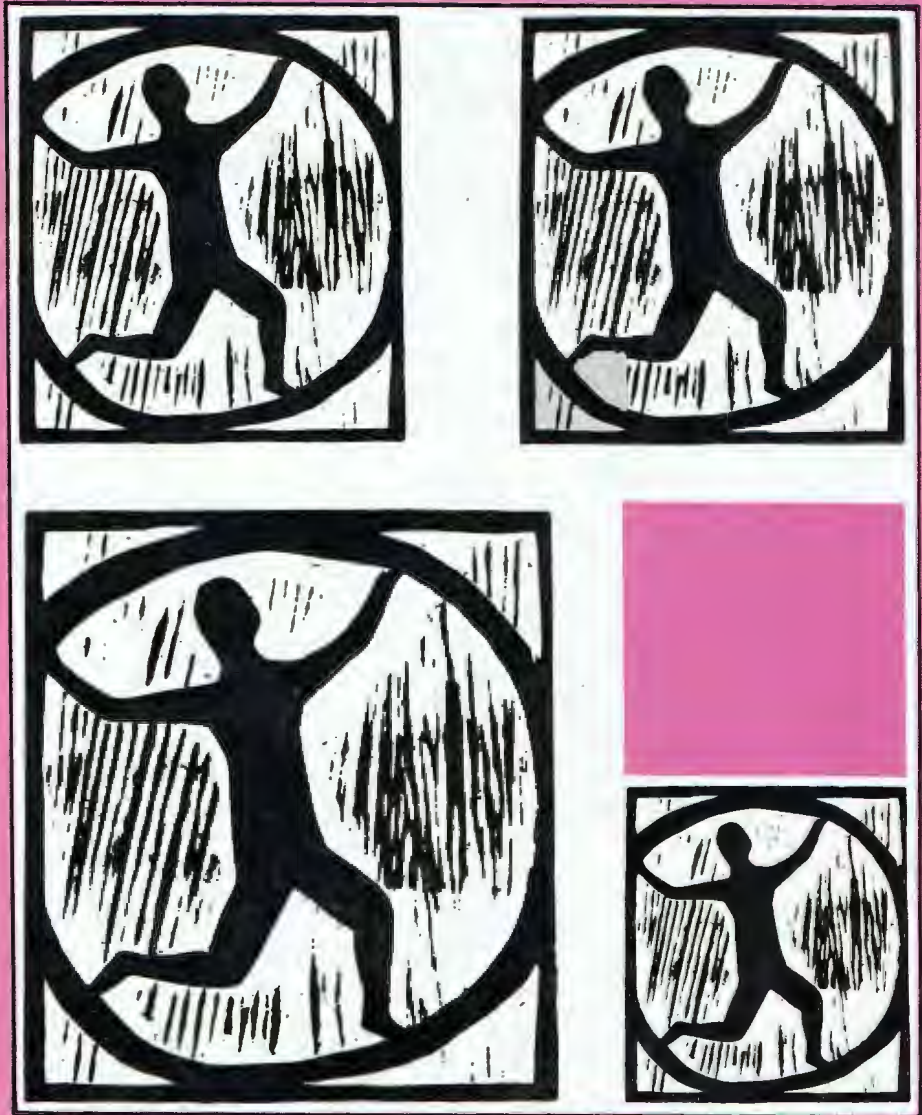


Amazonía Peruana 15



CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA
LIMA - PERU

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

Amazonía Peruana 15

ISSN 0252-886X

AGOSTO 1988
VOL. VIII



REVISTA SEMESTRAL

CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA
LIMA - PERU

Supervisión Editorial

Patricia Alba

Diseño de carátula

Carmen Sifuentes

Diagramación

Carmen Sifuentes

Ilustraciones

“AGUARUNA”; Leif Mels Kens. National MUSEET, 1973.

Corrección de pruebas

Guillermo Gutiérrez Lymha

© Copyright CAAAP — 1988

CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA

Todos los derechos reservados

Dirección

Avenida Gonzales Prada No. 626

Magdalena, Lima 17

PERU

Dirección Postal

Apartado 14-0166

Lima 14 - PERU

INDICE

TEMATICA

- Enfermedad y Medicina entre los Shipibo-Conibo del alto Ucayali;
por J. Tournou y U. Reátegui 9
- Encuesta Demográfica Femenina e Infantil, efectuada en cinco Co-
munidades Chayahuita del Distrito de Cahuapanas en los años 1984-
1985; *por María Pía Dradi* 33
- El efecto de las pestes sobre las poblaciones de la Amazonía Alta;
por Thomas P. Myers 61
- El Piri-piri y su significado en el Shamanismo Secoya 83

TESTIMONIOS

- Curación urbana Amazónica: ¿Concordancia o Discrepancia Doctri-
nal? *por Marlene Dobkin de Ríos* 99

DOCUMENTOS

- Tradición Asháninka; *por Pedro Manuel Falcón* 107
- La búsqueda del Petróleo de la Shell y sus efectos sobre los Nativos
en la Región del Bajo Urubamba, en la Selva Peruana; *por Tim*
Clousdey 119

CRONICA

- Tres Crónicas sobre los Aguaruna; *por José María Guallart* 129

BIBLIOGRAFIA

- Bibliografía de la Medicina Amazónica; *por Juan Zevallos A.* 137

RESEÑAS

- Myth and Imaginary in the New World, de Edmundo Magaña y Pe-
ter Mason; *por Thomas Büttner* 155
- Ñihamwo, de Jean Pierre Chaumeil; *por María C. Chavarria* 160
- "Chamanismo y Etnobotánica en la Cuenca Amazónica", *América*
Indígena vol. 46, No. 1; *por Jaime Regan* 164
- Mirada de Búho, de Carlos Reyes Ramírez; *por Juan Zevallos* 166
- Mi tierra. Texto experimental de Ciencias Histórico Sociales para las
Escuelas Unitarias Asháninkas; *por María Cortez M.* 169

NOTICIAS



EDITOR

Jaime Regan

CONSEJO EDITORIAL

Alejandro Camino

Antropólogo — Pontificia Universidad Católica del Perú

Clemencia Aramburú

Antropóloga — INANDEP

Carlos Linares

Ingeniero Forestal — Ministerio de Agricultura

Olga Palacios

Doctora — Instituto de Medicina Tropical UNMSM

Gustavo Solís

Lingüista — Centro de Lingüística Aplicada — UNMSM

Alonso Zarzar

Antropólogo — St. John's College - Cambridge

Walter Heredia

Sociólogo — Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica

Enrique Ballón

Lingüista — UNMSM

COLABORADORES

Angel Corbera Mori — Lingüista (Brasil)

J.P. Chaumeil — Antropólogo (Francia)

PRESENTACION

En este número de *Amazonía Peruana* se vuelve a enfocar la problemática de la salud. La investigación médica y la antropológica se encuentran y se enriquecen mutuamente para aportar el tema del bienestar físico, mental y social.

María Susana Cipolletti presenta un estudio del Piri-Piri entre los Secoya. Aunque tiene aplicaciones farmacológicas, se usa en primer lugar en torno a los conocimientos relacionados al mundo sobrenatural. El Dr. Tournon estudia los conceptos shipibo-conibo de la salud y la enfermedad comparando el sistema terapéutico tradicional de los nativos y la tradición académica del médico. María Pía Dradi recoge e interpreta las respuestas de las mujeres chayahuita sobre las condiciones de su salud y la de sus hijos. Es el primer paso para plantear una atención sanitaria efectiva y sin interferencia con su propia identidad. El artículo de Thomas Meyers proporciona datos y reflexiones sobre la dimensión de las poblaciones amazónicas en el momento del primer contacto en el siglo dieciseis y luego la penosa historia de las diversas epidemias que provocaron las muertes masivas de los indígenas de esta región.

Se incluye también en este número una bibliografía de las tesis sobre medicina tropical presentadas a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la Universidad Peruana Cayetano Heredia, que es una actualización de la bibliografía publicada en el número 6 de *Amazonía Peruana*.

Además de la medicina hay otras especialidades que pueden aportar al conocimiento de la Amazonía y a la promoción de sus habitantes. Invitamos no sólo a los antropólogos sino también a los agrónomos, biólogos, botánicos, economistas, sociólogos y otros especialistas a colaborar con artículos para *Amazonía Peruana*, para que llegue a tener un carácter más multidisciplinario. Lo que se pide es que traten temas relacionados al poblador amazónico o que de alguna manera le afectan. Así se podrá lograr una aproximación más integral a la realidad amazónica.

Jaime Regan

ENFERMEDAD Y MEDICINA ENTRE LOS SHIPIBO-CONIBO DEL ALTO UCAYALI



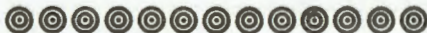
por J. Tournon; U. Reátegui

Ce travail est basé sur des enquêtes portant à la fois sur l'Ethnomédecine et l'Epidémiologie que nous avons mené chez les Shipibo-Conibo du Haut Ucayali. Ce travail considère donc à la fois le point de vue du malade, nous permet d'approcher ainsi les conceptions des Shipibo-Conibo sur la maladie (nosologie, étiologie) et le point de vue du médecin, représenté par son diagnostic, aidé d'analyses (hémoglobine, parasites). Nous examinons aussi les différents systèmes thérapeutiques "traditionnels" et "académiques" présents. Ces enquêtes ont été réalisées dans deux communautés Shipibo-Conibo, une non inondable et l'autre inondable par l'Ucayali, des différences notables sont observées dans la fréquence des maladies de la peau.

We report on results of fieldwork done among the Shipibo-Conibo of the Upper Ucayali. The work included both the native's point of view, which allows us to approach the Shipibo-Conibo's of conceptions on health and disease (nosology, ethology) and included also the physician's point of view. The diferent therapeutic systems (traditional and academic) in use in the Shipibo-Conibo communities are examined. The survey was done on the entire population (350 people) of two villages in two different environments: one can be flooded in the rain season and not the second. Significant differences are found between the two, in particular in the skin disease frequencies.

Es werden im Artikel die Ergebnisse von Feldforschungen unter den Shipibo-Conibo vom Oberlauf des Ucayali dargelegt. Bei der Arbeit wurde neben der Perspektive des Arztes auch die einheimische Sichtweise mit einbezogen, die eine Annäherung an die Shipibo-Conibo-Konzeptionen von Krankheit und Gesundheit (Nosologie, Ethologie) erlaubt. Auch wurden die unterschiedlichen therapeutischen Systeme (das traditionelle und das akademische) untersucht, die

gegenwärtig in den Shipibo-Conibo-Dorfgemeinschaften praktiziert werden. Bei der Untersuchung wurde die gesamte Bevölkerung zweier Dorfgemeinschaften in unterschiedlichen Umweltbedingungen erfasst: die eine kann in der Regenzeit überschwemmt werden, die andere nicht. Dabei stellten sich signifikante Unterschiede zwischen beiden heraus, vor allem hinsichtlich der Häufigkeit des Auftretens von Hautkrankheiten.



Este artículo, sobre la enfermedad y la salud entre los Shipibo-Conibo, se dirige a todos los que se interesan en las culturas del Perú y de su selva, y en particular a los trabajadores de la salud en el Ucayali. Muchos de ellos, cuando no son Nativos, ignoran la existencia de un conjunto de concepciones y conocimientos vinculados con la salud, y con una cultura compleja que hay que tomar en cuenta para cualquier acción o política médica en la zona. De los Nativos esperamos comentarios y críticas.

Nuestros resultados sobre las enfermedades entre los Shipibo-Conibo son de dos índoles: tratamos en paralelo la epidemiología, desde el punto de vista del médico, y la etnomedicina, desde el punto de vista de los Nativos.

En el curso del presente trabajo nos referimos a las problemáticas tratadas por C.A. Según y sus colaboradores del Instituto Peruano de Psiquiatría Social en relación con la etnomedicina y la medicina folklórica en las distintas regiones del Perú (C.A. Según, 1979): costa, sierra, selva. H. Lumbreras C. dió un panorama de la compleja patología presente en la Selva Peruana (H. Lumbreras C., 1982). Varias encuestas epidemiológicas en la Selva Peruana han sido publicadas (E.A. Berlin, J. Soto, I. Temple) que tratan de otras poblaciones que los Shipibo-Conibo. La medicina y la terapéutica Shipibo-Conibo han sido estudiadas por G. Arévalo y A. Gebhardt-Sayer, sobre todo la función y el papel de los distintos curanderos (Onanya, Meraya) que utilizan los alucinógenos. Las terapias por el "raomis" y las plantas medicinales han sido documentadas por J. Tournon, U. Reátegui y col. (1983, 1984, 1986).

A. METODOS

Los resultados se basan sobre datos que provienen de una serie de encuestas hechas entre los años 1983 y 1986: encuestas estructuradas, es decir con preguntas fijas, y no estructuradas, en las cuales las preguntas pueden variar con el paciente.

La investigación siguió el curso siguiente:

1°.— Encuestas no estructuradas sobre nosografía y etiología nativas que se iniciaron con el estudio de las plantas medicinales y entrevistas del Doctor U. Reátegui con pacientes nativos en su consultorio. Estas encuestas nos permitieron preparar la encuesta estructurada.

2°.— Una encuesta estructurada conducida en Junio 1985 en dos comunidades nativas del Alto Ucayali, sobre una población de 320 nativos, con fichas conteniendo 70 ítems o preguntas. En este artículo analizamos sólo los ítems de carácter médico.

Estos ítems se pueden clasificar en dos partes (ver anexo):

— números 17 a 53: corresponden al punto de vista del paciente nativo (o de sus padres en el caso de niños), las entrevistas fueron anotadas y traducidas por el intérprete-traductor del equipo;

— números 54 a 68: corresponden al punto de vista de los investigadores:

54, peso, y 55, talla, son datos antropométricos,

56 y 57 son datos de odontología,

58 hasta 66 son los resultados de análisis de las muestras de sangre y heces hechas en el laboratorio del Dr. U. Reátegui en Pucallpa,

67 y 68 son los diagnósticos que el Dr. U. Reátegui hizo primero en las CCNN (comunidades nativas) y después en Pucallpa con los datos de los análisis.

Para la encuesta estructurada escogimos las dos comunidades de Nuevo Nazareth y Puerto Nuevo por las razones siguientes:

— Nuevo Nazareth es de “bajeal”, es decir inundable cuando crece el Ucayali, en cambio Puerto Nuevo es de “altura”, no inundable;

— estas dos CCNN están a sólo unas horas con botes “peke peke”;

— son de tamaño mediano, con poblaciones de 210 Nativos para Nuevo Nazareth y 114 para Puerto Nuevo, lo que nos permitió llevar a cabo las encuestas con los medios disponibles.

En cada comunidad se examinó toda la población presente y no sólo una muestra de esta población. Junto con la encuesta se atendió la salud de la población. El grupo de investigadores (médico, antropólogos, intérpretes) se ubicó cerca de la escuela y los habitantes vinieron casa por casa.

Las tomas de muestras de sangre y heces fueron hechas el último día de la investigación en cada comunidad y llevados directamente al laboratorio del Dr. U. Reátegui

en Pucallpa, donde llegaron 36 horas después. A pesar de estas precauciones varias muestras de heces llegaron resacas a Pucallpa y no pudieron ser analizadas.

El estudio de la etnomedicina en comparación con el de la etnobotánica presenta nuevos problemas vinculados a su objeto mismo.

Las enfermedades no se pueden definir, aislar, manipular o conservar como las plantas. Como dice C.O. Frake (1961): "una enfermedad, p. ej. dolor de cabeza, no es algo que se puede designar con el dedo, tampoco dos ejemplos de una determinada enfermedad pueden ser puestos juntos para una comparación visual, y puestos en contraste como dos plantas". Es que una enfermedad no existe independiente del paciente. Así una enfermedad que tiene una misma causa o etiología, p. ej. un mismo agente infeccioso, puede evolucionar de manera diferente según el paciente. En cambio como dice este mismo autor: "una plantita de una determinada especie siempre crece y madura como una planta de la misma especie". Entonces no es sorprendente que la organización de los conocimientos médicos tomen una mayor complejidad que la de la etnobotánica u otros campos de la etnociencia.

El ambiente ecológico y los agentes infecciosos presentes son factores que determinan en gran parte las patologías de una población humana. Sin embargo son determinantes también los factores sociales y culturales: modos de alimentación, viviendas, uso del agua, disposición de los desechos...

Algunos antropólogos y psiquiatras declaran que las enfermedades dependen de la sociedad y aún más, que es la sociedad misma la que las crea. Esta declaración se puede entender de dos maneras:

1. Las enfermedades dependen del ambiente y de las condiciones de vida que la sociedad contribuye a crear. Citamos las patologías vinculadas con el uso de alcohol, tabaco, el consumo de ciertos alimentos, los accidentes ocupacionales...

2. Las representaciones de las patologías dependen de la cultura, de los niveles científicos y técnicos de la sociedad. Así una misma enfermedad podría ser considerada como causada por la posesión de un demonio, por el consumo de tal alimento, por un complejo de Edipo, una lesión o un desbalance bioquímico del sistema nervioso central.

En este trabajo tomamos como sistema de referencia la biomedicina o medicina académica. Sin embargo si el paradigma de la biomedicina puede ser considerado como universal, aceptado por todas las escuelas de medicina, todos sus aportes, métodos, medios humanos y técnicos no pueden ser considerados como universales, ya que no están al alcance de todos los médicos y pacientes. Por esto, en este capítulo, precisamos los medios biomédicos utilizados en la encuesta.

B. RESULTADOS

La biomedicina distingue tres partes: nosología, etiología y terapéutica. Respetamos esta división para el análisis de la medicina nativa, tomando en cuenta que este trabajo se dirige en gran parte a los trabajadores de la salud.

1. NOSOLOGIA

La nosología se definió como una parte de la medicina que trata de las enfermedades clasificándolas según criterios que permiten definir cada tipo de enfermedad. En este trabajo vamos a hablar de nosologías biomédica y nativa. Veremos que la nosología nativa es bastante compleja, a pesar de sus limitaciones.

Los datos sobre la nosología nativa provienen de dos tipos de fuentes:

1. Las encuestas lingüísticas en las cuales conseguimos términos en idioma Shipibo-Conibo que designan diferentes categorías de dolencias y enfermedades, de las cuales hicimos un análisis semántico.

2. La encuesta médica estructurada con fichas, que nos da para cada paciente, en idioma nativo, sus síntomas, el nombre de la enfermedad que padece (preguntas 20, 21) y también da los resultados de varios análisis (preguntas 58-60) y el diagnóstico médico (preguntas 67, 68).

SIGNOS, SINTOMAS Y SINDROMES

Entre los términos que describen o designan enfermedades la nosología biomédica distingue las categorías: signos, síntomas y síndromes.

Signos y síntomas.— Unas fuentes (Diccionario de Ciencias Médicas Dorland, 1981) definen el signo como una evidencia objetiva, el síntoma sería una evidencia subjetiva. Otras fuentes (Diccionario terminológico de ciencias médicas, L. Cardenal, 1958) consideran como síntomas ambos tipos de evidencias: las objetivas (evidentes a los sentidos del observador) y las subjetivas (percibidas únicamente por el enfermo). Es la definición que tomamos en lo siguiente donde consideramos síntomas como toda manifestación ostensible de enfermedad que sea objetiva o subjetiva. Es evidente que signos y síntomas van a cambiar de una población humana a otra, ya que dependen de las condiciones ambientales y de la cultura.

Síndromes.— Citamos dos definiciones de las mismas fuentes:

— “conjunto de signos y síntomas que se presentan simultáneamente y caracterizan clínicamente un estado morbooso, llamado también conjunto sintomático”;

— “cuadro o conjunto sintomático, serie de síntomas y signos que existen a un tiempo y definen clínicamente un estado morbooso determinado”.

La historia de la biomedicina nos muestra que los síndromes cambian con los avances de la ciencia y de la tecnología médicas.

En este capítulo vamos a examinar como los Nativos Shipibo-Conibo organizan el campo semántico de la nosología y en particular si ellos distinguen también entre síntomas y síndromes.

Dentro de las fichas de nuestra encuesta estructurada (cf. anexo), la pregunta 20: ¿Cuáles son tus molestias?, se refiere más bien a los síntomas. En cambio la pregunta 21: ¿Cómo se llama tu enfermedad? Es más destinada a revelar los síndromes.

Vamos a definir criterios operacionales que nos permitan distinguir entre estas respuestas las que corresponden a síntomas y síndromes. Varios casos se presentan:

1º.— La respuesta a 21 es diferente de la 20. P. ej. encontramos unas fichas así:

20: “yoran cheshshai, ponetei” (dolor de cuerpo, dolor al brazo),

21: “matsi jiquia”

En este caso consideramos que “yoran cheshshai” y “ponetei” son síntomas y que “matsi jiquia” es un síndrome, conjunto de estos síntomas, y quizás de otros. “Matsi jiquia” corresponde a reumatismo como lo veremos abajo. En este caso se puede hablar de un síndrome nativo.

2º.— Dos o más términos se encuentran juntos en ambos items 20 y 21 con alta frecuencia. En este caso aún si los Nativos reconocen la asociación frecuente de varios síntomas, no se puede realmente hablar de un síndrome nativo.

Para estudiar los detalles de la nosología Shipibo-Conibo agrupamos las patologías en grandes categorías con los números de casos y los porcentajes de las poblaciones examinadas, Cuadro 1. Estas categorías son basadas sobre los diagnósticos del médico, preguntas 67 y 68 de las fichas. Sin embargo anotamos que a este nivel de clasificación hay muy pocas discrepancias entre el punto de vista del médico y el del paciente nativo. La sola excepción fue la de un paciente que se quejaba de estar “yosmairesin” (débil) por “chassho copia” (cutipado de venado), quien fue considerado como “chiquish” (perezoso) pero sano por el médico.

El Cuadro 1 nos enseña una situación sanitaria similar a otras ya observadas en poblaciones vecinas (E.A. Berlin, J. Soto, I. Temple) por la frecuencia de afecciones digestivas y respiratorias, sin embargo observamos muy pocos casos de paludismo y leishmaniasis. Es interesante notar que las afecciones de la piel son mucho más numerosas en la comunidad de Nuevo Nazareth que en la de Puerto Nuevo (ver abajo).

Cuadro 1: N: números de casos, %: porcentajes

	<i>Nuevo Nazareth</i>		<i>Puerto Nuevo</i>	
	<i>N</i>	<i>%</i>	<i>N</i>	<i>%</i>
sanos	10	4.8	15	14
Patologías:				
digestiva	109	53	45	42
respiratorias	14	6.8	10	10
algias	14	6.8	14	13
piel	34	16	3	3
uro-genital	7	3.4	1	1
traumas	6	2.5	2	2
anemias	4	2	2	2
neurológicas	4	2	2	2
odontológicas	3	1.5	3	3
ceguera	3	1.5	2	2
otitis	2	1	3	3
gripe, paludismo	2	1	2	2
leishmaniasis	1	0.5	0	0

PATOLOGIAS DIGESTIVAS

Son las más comunes, ya que 53% de los habitantes de Nuevo Nazareth y 42% de los de Puerto Nuevo padecen de trastornos digestivos: enterocolitis y gastroenterocolitis. Estos son poli-infecciosos con un parasitismo casi de toda la población, ya que la infección con al menos uno de los tipos de helmintos que buscamos (ítems 59-62: ascaris, tricocefalo, uncinaria, strongyloides de las fichas), representa 93% de la población examinada en Nuevo Nazareth y 97% en Puerto Nuevo (Cuadro 2).

Cuadro 2

	<i>Números de muestras</i>		<i>Porcentajes</i>	
	<i>con parásitos</i>	<i>sin parásitos</i>	<i>con</i>	<i>sin</i>
Nuevo Nazareth	153	13	93	7
Puerto Nuevo	68	2	97	3

Los síntomas nativos correspondientes más comunes son: “chisho” = diarrea, “quinanai” = vómito, “porocan cheshshai” = dolor de barriga.

Otro síntoma es “estei” que parece designar un balonamiento abdominal o un abdomen globuloso demasiado frecuente entre los niños, llamados “buchizapas” en español local.

El término “noin”, que designa a los gusanos, aparece en pocas fichas.

“Nihue bia”: Este término se refiere a un conjunto de síntomas, “poro cheshshai” = mal de estómago y “estei” = balonamiento de estómago o abonado, y lo consideramos como un síndrome. También evoca una etiología, pues “nihue bia” significa “traído por el viento”. Parece que se hace un vínculo entre el aire del viento y el que está dentro del estómago. Se puede decir que este síndrome es llamado a la vez por su sintomatología y su etiología. Esta última puede tener varias causas, como lo veremos abajo.

PATOLOGIAS RESPIRATORIAS

En importancia vienen después de las digestivas. Varios pacientes (3 en Puerto Nuevo y 4 en Nuevo Nazareth) observados tenían evidencias de tuberculosis pulmonar y necesitaban ser examinados en Pucallpa.

Los síntomas nativos son:

“Ocoi” = tos, se reconoce dos tipos de tos: “oco manshanbicho” = tos seca y “oco michoquin” = tos con flema, de “michoquin” = botar; “jimi ocoi” es la tos con sangre o hemoptisis.

“Piniti” indica una bronquitis.

ALGIAS

Agrupamos en esta categoría varios tipos de dolores: neuralgias, mialgias y dolores osteo-articulares. Incluimos también en esta categoría los accidentes y sus secuelas.

Los síntomas correspondientes a la pregunta 20 de las fichas son:

“yoran cheshshai” = dolor de cuerpo,
o por ejemplo: “ponetey, pecaten, quishin, huetasshon cheshshai” = dolor de brazo, espalda, muslo, pierna, que designan a la parte del cuerpo que duele.

En estos casos encontramos en la pregunta 21:

“matsi jiquia”, que es claramente un síndrome nativo como ya lo vimos. Ya vimos en trabajos anteriores un buen número de “rao”, plantas medicinales, para tratar “matsi jiquia”.

Otros casos de “matsi jiquia” que salieron de la encuesta estructurada fueron: “baquenassh matsi jiquia” que designaba dolores después del parto, y “camosh natasha matsi jiquia” para secuelas de una picadura de chuchupe (herp., *Lachesis muta*).

Puesto que “matsi” significa frío, se puede preguntar si no existe: “sshana jiquia”, “sshana” = frío, encontramos en la encuesta un solo caso de este síndrome. Los nativos distinguen los dos síndromes según la presencia de los síntomas siguientes: “chesshai” = dolor, “yona” = fiebre, “sshoa” = comezón, “soica” = hinchazón, como lo indicamos en el Cuadro siguiente:

	<i>chesshai</i>	<i>yona</i>	<i>sshoa</i>	<i>soica</i>
matsi jiquia	+	-	-	-
shana jiquia	+	+	+	+

Es el único caso de oposición frío/caliente que encontramos en la nosología shipibo-conibo.

Encontramos otros síntomas que pertenecen a esta categoría:

“misco” = calambre, “yossho” = embarramiento o músculos torcidos, “maban” = engimimiento de la rodilla, que no entran en el síndrome de “matsi jiquia”.

Muchas de estas mialgias se pueden considerar como enfermedades ocupacionales, causadas por las cargas excesivas manipuladas y llevadas por los nativos: costales de productos de la chacra, motores...

PIEL

En el Cuadro 1 se ve claramente que las afecciones de la piel son más frecuentes en Nuevo Nazareth que en Puerto Nuevo: 34 y 3 casos respectivamente, o sea 13% y 3%. Como ya lo explicamos en la Introducción estas dos CCNN tienen ambientes claramente distintos. Los factores ligados a esta diferencia que pueden explicar la mayor frecuencia de enfermedades de la piel en Nuevo Nazareth podrían ser:

- La mayor abundancia de zancudos (ent. Anopheles spp.) y otros insectos;
- La diferencia de la calidad del agua disponible para lavarse y lavar la ropa en las dos CCNN. Puerto Nuevo se ubica directamente sobre el Ucayali donde la corriente es rápida y las aguas contaminadas se evacúan bien, en cambio Nuevo Nazareth se ubica sobre un brazo del Ucayali que está en proceso de ser colmado y donde la corriente es muy débil y casi inexistente en el verano, y tal vez no es suficiente para evacuar las aguas contaminadas.

En el Cuadro 4 se pueden observar con más detalles las enfermedades de la piel en estas dos CCNN. Dicho cuadro está compuesto de 9 categorías nativas de afecciones de la piel a las cuales tratamos de dar correspondencias biomédicas. Los términos nativos serán analizados abajo.

<i>Cuadro 4</i>		
	<i>Nuevo Nazareth</i>	<i>Puerto Nuevo</i>
"sheno, yora payoti"		
micosis sin o con sobreinfección	20	1
"jan payota", moniliasis	2	0
"nombre", tipo furunculosis	3	0
"cobeshe joconi", tipo impetigo	4	0
"tacho", tipo escamoso	2	0
"shate", herida infectada	0	2
"meno", quemadura	1	0
"sshinsshin", sarna	1	0
"repayoti", leishmaniasis	1	0
TOTAL: números de casos	34	3
porcentajes	13%	3%

Se destaca la frecuencia de las micosis en Nuevo Nazareth. Los nativos se bañan en el río dos veces al día y no se les puede reprochar de falta de higiene. Pero como ya lo dijimos antes las aguas del Ucayali al nivel de Nuevo Nazareth pueden estar contaminadas, sin contar que por razones económicas los nativos utilizan poco los jabones.

Los Shipibo-Conibo tienen un vocabulario abundante para designar y escribir las afecciones dermatológicas, que tratamos de analizar en lo siguiente. C.O. Frake (1961)

en un artículo clásico ya había mencionado la existencia de un vocabulario muy elaborado para las enfermedades de la piel entre los Subanum de Mindanao (Filipinas), que viven también en un medio tropical húmedo. Esta convergencia se podría explicar por la frecuencia de dermatitis en climas tropicales húmedos y también la fácil observación de las dermatitis.

Una primera encuesta con informadores Shipibo-Conibo y un Atlas de Dermatología (G.M. Levene, C.D. Calman, 1974), nos permite conseguir los equivalentes de términos biomédicos de signos y síntomas:

mancha o mácula = "ssheno"

costra = "shaca" (significa también corteza de árbol)

pápula = "nombe"

módula = "ani nombe"

pústula = "huacho" o "coo nombe" ("coo" = pus)

quioste = "jobo" o "huaca bero" (vaca/ojo)

ampolla o vesícula = "tossh bata" o "tosshba", que "no es una enfermedad pero se produce en el pie por caminar mucho o en la mano por el machete"

corte = "shate"

úlceras = "peque", cuando la úlcera se extiende se llama "pequeta".

Los Shipibo-Conibo no tiene un término único para designar las micosis. A sus primeras etapas se utiliza el término "ssheno" (mancha). Se distinguen el "joshho ssheno" (blanco/ssheno), el "sshoa ssheno" (comezón/ssheno). El "joshho ssheno" puede dar el "joshin ssheno" cuando hay una eritema.

Los nativos atribuyen los "ssheno" a la ingestión de ciertas carnes, de pescados como el "ipo", carachama (*Pterigoplichthys multiradius*), o de mamíferos como "ahua", sachavaca o tapir (*Tapirus terrestris*), el "sapen" o vaca marina (*Trichechus inunguis*) o el "cochi", puerco. Casos de "ssheno" son atribuidos al hecho de no respetar una dieta después de la ingestión de ciertos "rao", como el "moca pari", chiri sanango (*Brunfelsia grandiflora*).

Cuando la micosis se extiende y se sobreinfecta con bacterias, se utiliza el término "payoti" (que puede significar en otros contextos: podrido) en composición con la primera sílaba del término que designa la parte afectada:

"yora payoti" o "rapayoti" de cuerpo/payoti,

"mapayoti" de "mapo" = cabeza,

"tapayoti" de "tae" = pie,

"mepayoti" de "mequen" = mano,

"janpayoti" o "jan payota" de "jana" = lengua, designa a la moniliasis,

"repayoyi" de "requin" = nariz, designa a la uta o leishmaniasis forma espundia,

El "sshinsshin" designa sin ambigüedad a la sarna, causada por acaros.

Se ve que los Shipibo-Conibo perciben y nombran bien los diferentes aspectos que presentan las enfermedades de la piel. Sin embargo la nosografía nativa no sigue

exactamente la biomédica, por ejemplo una determinada entidad nosográfica biomédica como "micosis" puede ser designada en idioma shipibo-conibo por varios términos según su evolución: "jossho ssheno", "josshin ssheno", "payoti". Pero los Nativos saben que los "ssheno" pueden evolucionar en "payoti".

2. ETIOLOGIA

Con el estudio de la etiología nativa entramos aun más en la visión que el Shipibo-Conibo tiene de su medio ambiente o "ecovisión" (término que preferimos al término de "cosmovisión"). El medio ambiente amazónico es especialmente abundante en especies animales y vegetales que puede explotar el habitante del Ucayali. Sin embargo muchas de estas especies contienen toxinas en pequeñas o grandes concentraciones que pueden ser factores etiológicos.

En el caso de la Etiología como en el de la Nosología, las encuestas nos dan tanto el punto de vista del nativo que el del médico.

El estudio de las etiologías ha inspirado varios trabajos teóricos a los cuales nos referimos (G.M. Foster). Se pueden distinguir dos clases de etiologías:

1. Etiologías personalizadas, en las cuales el agente etiológico es personalizado, ya sea una persona, un animal, una planta, un dios, un espíritu.
2. Etiologías naturales, que representan los factores etiológicos en términos impersonales o sistémicos: frío, calor, viento, humedad o como desbalances en estos elementos.

La distinción entre los dos tipos no es siempre obvia. Por ejemplo A. Seguin, M. Chiappe, C.M. Dobkins del Río, 1979, observaron que para un mismo síndrome como el "daño", los agentes etiológicos pueden ser personas o fuerzas impersonales y mostraron que cambian con las condiciones ambientales y sociales. Vamos a dar también ejemplos de los Shipibo-Conibo.

Con las etiologías personales se pueden encontrar varios niveles de causalidad (G.M. Foster):

— las causas eficiente e instrumental, p. ej. en el caso de un "brujo" nativo acusado de haber enfermado a un paciente con una espina de chonta o virote de chonta (bot., cf. *Bactris* sp., Palmacea), el "brujo" sería la causa eficiente y la espina la causa instrumental. A veces entra una tercera causa, "causa final", que trata de contestar a la pregunta: ¿Por qué esta enfermedad me ocurrió a mí? Veremos más ejemplos de esto en la etiología shipibo-conibo.

En las fichas de la encuesta estructurada (cf. anexo), las preguntas 23 hasta 42 están destinadas a conocer la etiología nativa. Las preguntas 23 y 24 son para saber si

los Shipibo-Conibo conocen el concepto biomédico de microbio. Las preguntas 25 hasta 30 son para conocer las percepciones etiológicas: ¿Qué viste, tocaste, tomaste, oliste, soñaste que te enfermó? Las preguntas 31 hasta 42 son más especiales y destinadas a investigar el concepto Shipibo-Conibo de "copia", que corresponde al concepto de "cutipado" en español local (ver abajo).

A la pregunta: ¿Viste algo que te enfermó?, encontramos las respuestas: "mahua" = muerto. Ver un muerto es una causa frecuente de enfermedad, sobre todo para niños.

¿Qué comiste, tomaste que te enfermó? Vemos que la ingestión de "mai" = tierra, o geofagia, por los niños es frecuente (once casos) y es considerada como una causa de gastroenterocolitis. En los casos correspondientes los análisis de las heces mostraron una abundancia de parásitos: ascaris, tricocefalos, uncinarias. Un patrón de esta geofagia es que se encuentra entre los niños de un número limitado de familias. Estos niños se llaman "buchizapas" en español local.

La ingestión de carnes de ciertos animales o de ciertas plantas medicinales o "rao" es una causa frecuente de enfermedad, ver abajo.

"COPIA", el cutipado

El concepto de "copia" juega un papel muy importante en la etiología shipibo-conibo. Se puede traducir en español local por "cutipado". El Vocabulario del Oriente Peruano de E.D. Tovar, 1966, nos da: cutipar = hacer maleficio. Supimos de "copia" por primera vez en nuestra encuesta sobre los "rao" (J. Tournon, 1986). Unas plantas medicinales necesitan seguir una dieta sino pueden cutipar, lo que se concretiza en una enfermedad. Esta creencia es vinculada con el carácter ambivalente de los "rao" que tienen una fuerza, positiva para sanar o negativa para dañar. Así anotamos:

"huapan joni copia riqui" = el "huapan" ha cutipado a la persona,

"huacan ehua baque copia riqui" = el saltón (icht. ver abajo) cutipó al niño,

"moatian apaonique jato sshono copiqui ramamoa non oinyama, ramatian bicho iqui neino ja sshonomeran tetai jato jaconmai" = en este tiempo las lupunas nos podían cutipar, ahora son sólo las nutrias que nos pueden dañar por medio de las lupunas":

los lupunas serían la causa instrumental y las nutrias la causa eficiente,

"yoshin cosshqui copimis" = el arco iris puede cutipar,

"mahua caya copia" = el alma del muerto le cutipó,

"jimi copia" = la sangre le cutipó.

Con estos ejemplos vemos una variedad de agentes que pueden "copia": un "rao", el "huapan" (planta colectada pero no identificada todavía), que se toma como medicina, un pescado, el saltón, que se comió, un árbol, la lupuna (cf. *Chorisia insignis*).

nis HBK), al lado del cual se ha caminado, un fenómeno atmosférico, el arco iris, el alma de un muerto, la sangre de una parturienta o de una menstruante.

Para saber más sobre "copia", le consagramos las preguntas 31 hasta 42 de la encuesta, a las cuales corresponden varios casos de pacientes cutipados por "rao". Un paciente tomó "cana chiari" = toe (*Datura* sp.) para ver quien le había robado, pero no había seguido su dieta y el toe le cutipó: en este caso el no respeto de la dieta por el paciente sería la "causa final". Otro caso fue el de un niño a quien su padre dio "mansshamah cahuati" (*Myrsinacea* no identificada), que es un "mechati rao", para que tuviera éxito en la pesca y la caza. Sin embargo en el momento presente el niño está padeciendo lo que llamamos los "efectos secundarios" de este "rao". Encontramos unos "huaste" (*Cyperus* spp.) y un sanango (*Brunfelsia* sp. o *Bonafousia* sp., J. Tournon 1986) como "rao" etiológicos. Vemos unos pacientes que atribuyeron sus enterocolitis a los "chantamarin". Son algas (no identificadas) de color rojo oscuro que se ven en los charcos de agua que se quedan en las playas del Ucayali durante la estación seca.

Es importante notar que algunos árboles, considerados como "rao", pueden cutipar a distancia sin ingestión o contacto directo. Es el caso del "sshono", la lupuna (cf. *Chorisia insignis*), del "ana", catahua (*Hura crepitans*), del "ino shatan", aya huma (*Couroupita* sp.). Los Shipibo-Conibo dicen: "jihui yoshin copia" = los espíritus de los árboles cutipan.

En el curso de la encuesta encontramos el término nativo "merati" de significado muy semejante al de "copia", que también se puede traducir en español local por "cutipar":

"huapanma mera joni" = el "huapan" cutipó a la persona.

Sin embargo esta voz se puede encontrar en otro sentido:

"onanyani min amatiqui nishishea meran" = el "onanya" te puede sanar tomando el ayahuasca.

El verbo "merati" puede tener otros significados como: encontrar, enamorarse. "Mera" entra en otros términos como "meraya" que designa a una categoría de curandero (G. Arévalo, 1986) y "meramis" que califica a ciertos "rao" (J. Tournon et al., 1986) que tienen el poder ambivalente de dañar y curar. Esta ambivalencia nos parece diferenciar los dos términos "copiati" y "merati".

ANIMALES ETIOLOGICOS

Varios nombres de animales aparecieron en la encuesta como factores etiológicos, saliendo de las preguntas:

25: ¿Qué viste que te enfermó?

27: ¿Qué comiste que te enfermó?

29: ¿Qué oliste que te enfermó?

31: ¿Hay algo que te cutipó?

Los tipos de respuestas nos permiten clasificar los animales etiológicos en dos clases:

1. Animales que enferman sin que sean comidos

El "ronin", yacumana, boa gigante mítico, claramente no puede ser comido pero si puede enfermar cuando entra en los sueños de los Shipibo-Conibo.

Los animales no imaginarios que encontramos en la encuesta son:

"ochiti", el perro,

"coshoshca", el delfin, bufeo en español local (*Sotaria fluviatilis*),

"cape", el caiman, lagarto en español local (*Caiman sclerops*),

"neino", nutria, lobo marino en español local (*Pteronura brasiliensis*).

El perro nunca se come entre los Shipibo-Conibo, pues puede cutipar, encontramos un caso en el cual fue acusado de haber producido una hernia.

Se dice que el bufeo enferma por su aliento apestoso: "coshoshca pisi", también cutipa:

"coshoshca nihue biashon noa jaconmatiqui quinanti, chichoti, jaconma acaiui, estei": los bufeos por su mal aliento nos hacen mal, nos dan vómito, diarrea, inflamación de barriga. "Nihue bia" (ver arriba) es un ejemplo de síndrome nativo que puede tener diferentes causas según los informadores. Se dice que se produce cuando hay un remolino de aire, "maya nihue", de estos muy frecuentes en el verano. Entonces el padre va a decir a su hijo no cruzar el remolino: "nihue min bechinaque", según G.M. Foster sería una causa natural. Pero puede tener una causa personalizada, siendo producido por el mal aliento del bufeo, y este mismo animal es a menudo considerado como un brujo metamorfoseado. También unos nativos nos contaron que los bufeos dañan por medio de los "tsitsimita", caneros (*icht. Vandellis plazaii*, especie de pesca-do parásito que puede entrar en los orificios), que mandan para atacar las personas que entran en el agua. En la Selva Peruana existen muchos cuentos sobre los bufeos, tanto entre los nativos como entre los mestizos. (U. Reátegui, 1983), a los cuales son atribuidos síndromes psicológicos. En la encuesta los bufeos habían producido gastroenterocolitis.

El "cape", caimán, también puede enfermar por su olor apestoso, "cape pisi". Había producido una mialgia y una micosis.

La nutria, "neino", juega un papel importante como factor etiológico. Al respecto A. Gebhardt-Sayer (1986) ha observado que tanto el perro, como el bufeo y la nutria son despreciados por los Shipibo-Conibo por no tener una época definida de celo. Encontramos una paciente quien se quejaba de dolores musculares por haber sido golpeada por una nutria, "neino retencana". Pretendía que la nutria le había mandado un maleficio, "neinó yotoa", y había consultado con un brujo, "yobe". El diagnóstico biomédico indicó un buen estado general. Encontramos otro caso de un paciente sufriendo de dolores de espalda, el espíritu de la nutria, "neino yoshin", le había cutipado y había consultado a un "onanya".

2. Animales que enferman por ser comidos

La encuesta nos dió un buen número de animales correspondiente a esta categoría.

Entre los mamíferos encontramos:

- “cochi”, puerco doméstico,
- “amen”, ronsoco (*Hydrochaerus hydrochaeris*),
- “chassho”, venado (*Mazama spp.*),
- “jono”, sajino (*Tayassu tajassu*),
- “joshin shino”, mono colorado (no identificado).

Comer estos mamíferos produciría gastroenterocolitis. También observamos el caso de un paciente para el cual el consumo de venado había producido “chiquish”, pereza.

Entre los reptiles encontramos:

- “cabori”, taricaya (*Podocnemis unifilis*),
- “copitso”, charapa (*Podocnemis expansa*),
- “manashahue”, motelo (*Geochelone denticulata*),
- “rono ehua”, anaconda (*Eunectes murinus*).

El consumo de estos reptiles puede producir una variedad de enfermedades, sobre todo algias, pero también micosis y gastroenterocolitis.

Los pescados que se encuentran con más frecuencia como factores etiológicos, siempre son acusados de enterocolitis y gastroenterocolmitis:

- “maque”, pirañas (*Serrasalmus spp.*),
- “ino banhuin”, zungaro (cf. *Pseudopimelodus zungaro*),
- “shahuan huaran”, pez torre (cf. *Phractocephalus hemiliopterus*),
- “huacan ehua”, saltón,
- “charan ehua”, achacubo.

Hay que notar que aparte de los pirañas, todos son silúricos.

Entre los invertebrados encontramos sólo el “nocho”, churo, que es un caracol terrestre.

Para resumir podemos clasificar los animales etiológicos así:

1. Animales que enferman sin ser ingeridos:

a) Son comidos por otras poblaciones diferentes de los Shipibo-Conibo y pueden ser considerados como comestibles: caimán, delfín.

b) No son comidos ni por los Shipibo-Conibo ni por otras poblaciones de la Amazonía Peruana: perro, nutria, no los consideramos como comestibles.

2. Animales que enferman por ingestión: mamíferos, reptiles, pescados, un caracol terrestre.

Nos parece que entre los Shipibo-Conibo ciertos animales pueden ser etiológicos de maneras muy distintas.

Las interdicciones alimenticias, o tabús en el sentido amplio, es un tema clásico de investigaciones y especulaciones por parte de antropólogos, y varias teorías han sido elaboradas. Siguiendo E.B. Ross (1978), distinguimos por un lado las teorías "mentalistas": los animales prohibidos serían los que no entran en una taxonomía. Por otro lado encontramos teorías "materialistas" que tratan de explicar las prohibiciones alimenticias por razones ecológicas:

- los animales prohibidos no valen la pena cazar,
- los animales prohibidos son los que se pueden extinguir fácilmente por sobremantanzas, ya que su reproducción no es muy rápida, así la prohibición sería una manera de preservar la especie.

Sin embargo no creemos que todas las creencias etiológicas y prohibiciones alimenticias, en relación con animales de los Shipibo-Conibo puedan ser consideradas en un mismo plano ni explicadas por una sola teoría. Imaginamos un Nativo del Ucayali que llegaría a Lima, él encontraría también animales etiológicos: perros rabiosos o no rabiosos, arañas ponzoñosas, ratas y murciélagos que pueden asustar a personas nerviosas. El encontraría también un número de interdicciones alimenticias, p. ej. las fresas que pueden dar alergias y comezones, los pescados que no hay que dar a las personas que tienen una infección, carne roja que no hay que comer durante la semana santa. Opinamos que sería muy criticable cualquier intento de explicar todas estas interdicciones por una teoría única, ya que tienen orígenes distintos y determinan comportamientos distintos.

Los animales que nos parecen ser realmente prohibidos o "tabús" entre los Shipibo-Conibo son pocos, son los que corresponden a la categoría "1-a" de nuestra clasificación: el caimán y el delfín. Para el delfín una explicación sería la dificultad de su caza con las armas disponibles, para el caimán no vemos una razón y es consumido por grupos vecinos de economía semejante. Los mamíferos: venado, sajino, ronsoco, parecen estar prohibidos en algunos grupos de la Amazonía (E.B. Ross). Entre los Shipibo-Conibo son consumidos y a veces acusados de gastroenterocolitis.

A las explicaciones "materialistas" que propone E.B. Ross, podemos agregar otra que sería una toxicidad de la carne de ciertos animales, al menos en ciertas épocas. No es imposible si se considera que muchas especies vegetales comunes en la zona tienen toxicidad. P. ej. el Doctor U. Reátegui observó varios casos de intoxicación por consumo de carne de ronsoco. El consumo de los hígados de estos animales han producido hasta intoxicaciones graves, son los hígados que acumulan las toxinas. Es conocida la toxicidad de pescados perteneciendo a ciertas familias (M. Barreda O., 1978), sin embargo faltan evidencias en el caso de los silúricos como el saltón.

OLORES

En un trabajo sobre la terapia del "meraya" y del "onanya", A. Gebhardt-Sayer, 1985, señala la importancia de los olores en la terapéutica shipibo-conibo. Plantas perfumadas, "inin rao", como el "arabaha" (*Ocimum americanum*) o el "huiro" (*Ocimum micranthum*) son utilizadas por el curandero durante su sesión con el ayahuasca. Por otro lado los malos olores, como "pisi" y "huia", atraen los espíritus dañinos. En nuestra encuesta encontramos varios olores como factores etiológicos:

"pisi", p. ej. "cape, coshoshca pisi" = el mal olor del lagarto, del bufeo.

Se dice también "pisi querás" = el mal olor de la basura.

"huia", es el olor del pescado no cocido, fue acusado de casos de gastroenterocolitis, "poro isin".

"janssho", "jimi janssho", el olor de la sangre, especialmente de la sangre de una parturienta o de una menstruante, fue acusado de casos de gastroenterocolitis. Una paciente partera, "baquemis", atendió un parto estando en dieta por el "onanya", el olor de la sangre de la parturienta le hizo "torcer" su dieta, desde ahí ha vuelto a enfermarse con diarreas y dolor de estómago.

Es interesante notar que el vocabulario shipibo-conibo es abundante en términos designando olores, si anotamos otros términos:

"inin", olor de un perfume,

"itsa", olor del sudor, de un pescado o de una carne asada,

"nobe", olor de una rica cocina, puede significar también sabroso.

TERAPEUTICA

Dos sistemas terapéuticos están presentes en las Comunidades Shipibo-Conibo:

1. El sistema tradicional, o etnomedicina, arraigado en la cultura shipibo-conibo.
2. El sistema médico oficial o académico, que entra más y más en la sociedad nativa pero en forma a veces desfigurada como lo veremos.

Con las preguntas 44 hasta 53 de la encuesta tratamos de evaluar la importancia de cada uno de estos dos sistemas en las comunidades de Nuevo Nazareth y Puerto Nuevo, por el número de pacientes que consultan los diferentes agentes de los dos sistemas de salud.

3. El primer sistema es complejo y ya ha sido en parte descrito (G. Arévalo, A. Gebhardt-Sayer, A. Hansson, U. Reátegui, J. Tournon et al.). Se puede distinguir dos aspectos:

Por una parte se encuentra la utilización casera de los "rao", sobre todo vegetales, por los "raomis" (conocedores de medicinas). Otros agentes de esta medicina casera son los "tobiamis", de "tobi" = lisiado, que pueden ser considerados como kinesiterapeutas, y los "baquemis", de "baque" = criatura, quienes son las parteras.

Cuadro 5

	Números de casos		Porcentajes %	
	Nuevo Nazareth	Puerto Nuevo	Nuevo Nazareth	Puerto Nuevo
nadie	44	23	25	25
médico	7	10	4	12
promotor	51	19	28	22
total acad	58	29	32	33
raomis	37	16	21	18
tobiamis	1	0	0,5	0
baquemis	0	0	0	0
onanya	36	15	20	17
meraya	1	1	0,5	1
yobe	1	3	0,5	3
total trad	76	35	42,5	39

Por otra parte se encuentran los "onanya", "meraya" y "yobe". Los dos primeros son "curanderos" y el tercero es más bien "brujo", experto en el envío de espinas, "yobe" en shipibo-conibo ("camori" en quechua) de chonta (ver arriba).

El Cuadro 5 nos da el número de pacientes que consultaron los diferentes agentes, o a nadie.

Se ve adentro de esta medicina tradicional la preponderancia de los "raomis" y "onanya". En cambio las consultaciones con los "tobiamis", "baquemis", "meraya" y "yobe" son escasas. Sin embargo hay que notar que las funciones de "onanya" y "meraya" parecen poco diferenciadas, observamos que los nativos pueden nombrar a los mismos individuos indistintamente "onanya" o "meraya". El término "meraya" parece ser más prestigioso que el de "onanya". Sin embargo G. Arévalo dice que las dos funciones son bien distinguidas por los especialistas mismos. En cuanto al "yobe" es posible que sea más consultado de lo que muestra la encuesta ya que tiene un carácter esotérico y peligroso.

La pregunta 51 es destinada a conocer los "rao" que prescribe el "raomis". Encontramos "rao" vegetales ya vistos anteriormente (J. Tournon, 1986):

- "pish pish", *Aristolochia* sp.,
- "au", *Crataeva* tapia,
- "sshoro", *Carapa* sp.,
- "cana chiari", *Datura* sp.,
- "paico", *Chenopodium* ambrosioides,
- "boens", *Pseudocalymna* alliaceum,
- "nane", *Genipa* americana,

“marava”, *Malachra capitata*,
“huiroro”, *Ocimum americanum*,
“pionmis”, *Jatropha curcas*.

Muchas de estas especies tienen actividad farmacológica.

Es importante notar que ahora los “raomis” utilizan también productos comerciales, desgraciadamente algunos de ellos no son medicinas y pueden ser peligrosos. Con la encuesta encontramos: agua florida, kerosene, limón con aceite de motosierra, petróleo, y aun peor Baygón (el insecticida bien conocido) para una bronquitis. En este caso, según C.A. Seguí (1979), no se trata de medicina tradicional o etnomedicina sino de medicina folklórica.

La encuesta nos enseña que los “raomis” pueden prescribir también medicinas comerciales: alcanfor, antalgina.

2. El sistema médico oficial se compone de los médicos, sanitarios y promotores de salud.

A pesar de las limitaciones que tiene la medicina occidental en el Ucayali, hay que reconocer el enorme progreso logrado por las vacunaciones de los niños que han permitido limitar en gran parte las epidemias que causaban tantas víctimas hasta hace pocas decenas.

En la época de la encuesta no había médicos permanentes en el Distrito de Iparia, donde se ubican las comunidades de Nuevo Nazareth y Puerto Nuevo. La consulta con médicos se hace en Pucallpa o por la visita de médicos en las CCNN. Las únicas consultas que supimos fueron del doctor U. Reátegui en Julio 1982 y la de la encuesta en Junio 1985. El Cuadro 5 nos muestra que el médico es muy poco consultado, 11% de los pacientes habían visto a un médico. Sin embargo esta cifra puede ser subestimada, ya que una fracción importante de los habitantes de las CCNN ausentes en el momento de la encuesta estaban de viaje en Pucallpa precisamente para consultar médicos. Si se supone que todos los nativos ausentes se habían ido a Pucallpa para consultar un médico, se puede estimar un límite superior de 16% de nativos que consultaron médicos, lo que también es poco.

Si ahora queremos comparar los porcentajes de pacientes que van a consultar el sistema tradicional o el sistema académico, la encuesta da una ligera ventaja al primero: 39% vs. 33% en Puerto Nuevo y 42% vs. 32% en Nuevo Nazareth (Cuadro 5). Vemos también que un pequeño porcentaje de pacientes se fueron a consultar los dos sistemas: 3.5% en Puerto Nuevo y 3% en Nuevo Nazareth.

La pregunta 51 está destinada a conocer las medicinas que prescribe el promotor de salud. Es interesante notar que el sanitario prescribe unos “rao” vegetales, como “rono huaste”, *Cyperus* sp., para una picadura de serpiente. Un número de pacientes no podían precisar el nombre de la medicina prescrita y mencionaron sólo: “noin rao” (medicina para lombriz) o pastillas. Felizmente en muchos casos los pacientes se acordaron del nombre comercial de la medicina.

El uso de anti-helmínticos comerciales parece muy escaso: 3 casos en Puerto Nuevo y 1 en Nuevo Nazareth (minteazol), a pesar que cerca de 95% de las muestras de heces contenían parásitos (Cuadro 2). Observamos el uso frecuente del "paico" (*Cheopodium ambrosioides*), anti-helmíntico de actividad comprobada, prescrito por el "raomis". Pero no observamos el uso del latex del oje, "sshomi" (*Ficus glabrata*). El uso de este latex sería mucho más apropiado a la realidad local que el del mintezol, muy eficaz pero relativamente caro y con serios efectos secundarios. El programa AMETRA (A. Hansson, 1986) estudia este latex y organiza programas de divulgación, desafortunadamente no había llegado a estas comunidades todavía.

Nos parece importante notar sobre la prescripción inadecuada de medicinas (ver la encuesta de J. Lasselain en el Cuzco). Así se prescribieron penicilina y terramicina para pacientes con enterocolitis y una carga elevada de helmintos, streptomina para una persona que no tenía síntomas de tuberculosis. Vimos hasta un caso de enterocolitis con diarrea tratado con el "norfor", producto para los cánceres de los senos y del endómetro, y un caso de uso de "cerobran" para un niño de 11 años, infestado por ascaris y con cólicos y diarreas fuertes. La mayoría de las demás medicinas prescritas tratan más los síntomas que las causas: antalgina, mejoral, novalgina, sibalgina. En cambio observamos el uso de varias vitaminas que no puede ser sino positivo.



CONCLUSIONES

Estas encuestas médicas toman en cuenta ambos puntos de vista: el del médico y el del paciente nativo. Así nos dan datos a la vez de epidemiología y de etnomedicina. Los datos de epidemiología nos muestran un cuadro ya observado en otras zonas de la Amazonía, con la prevalencia de patologías digestivas y respiratorias.

En cuanto a la etnomedicina de los Shipibo-Conibo es muy compleja y vemos muchos saberes y concepciones sobre la salud y la medicina. Sin embargo nos parece a nosotros, con nuestra cultura biomédica, desigualmente desarrollada. Ciertas partes de la nosografía como la de las enfermedades de la piel son muy desarrolladas, con muchos términos, en contraste otras como la de las enfermedades digestivas nos aparecen más simples. Es interesante notar que los nativos tienen términos que designan a síntomas y otros a síndromes. La etiología shipibo-conibo nos hace acceder a todo un mundo de saberes y creencias sobre su medio ambiente visto como fuente de enfermedades. Las concepciones shipibo-conibo parecen tener poco en común con las de la Costa y las de la Sierra Peruanas con su prevalencia del "susto" y del "daño", además vimos un sólo caso de oposición frío/cálido que parece estructurar las nosografías en la Costa y la Sierra. En cuanto a la terapéutica se destacan la coexistencia de dos sistemas: el tradicional o étnico y el académico o comercial. Pero los nativos todavía ven sino un débil reflejo de lo que les podría ofrecer este último.



BIBLIOGRAFIA

AREVALO, G.V.

1986 El Ayahuasca y el curandero Shipibo Conibo del Ucayali, *América Indígena*, 46(1), 147-162.

BARREDA, O.

1978 *Ictiología general*, Lima.

BEHRENS, C.A.

1986 Shipibo Food Categorizations and Preference: Relationships between Indigenous and Western Dietary Concepts, *American Anthropologist*, 88, 647-657.

BERLIN, E.A.

1982 Parásitos y nutrición: Dinámica de la salud entre los Aguaruna-Jivaro, *Amazonía Peruana*, 3(6), 51-58.

BRADFIELD, R.B.; LAURIAULT, J.

1961 Diet and Food Beliefs of Peruvian Jungle Tribes, *J. of the American Dietetic Association*, 39, 126-128.

Diccionario de Ciencias Médicas Dorland, 7a Ed., Editorial El Ateneo S.A., impreso en España 1981.

Diccionario terminológico de Ciencias Médicas, 6a Ed., por L. Cardenal, Salvat Editores, impreso en España.

FABREGA, H.

1972 *Medical Anthropology*. En *Biennial Review of Anthropology*, 167-229.

FOSTER, G.M.

1976 *American Anthropologist*, 78, 773-782.

FRAKE, C.O.

1961 *American Anthropologist*, 63, 113-132.

GEBHARDT-SAYER, A.

1986 Una terapia estética. Los diseños visionarios del Ayahuasca entre los Shipibo-Conibo, *América Indígena*, 46(1), 189-218.

HANSSON, A. et al.

1986 Preclinical and Clinical Studies with Latex from *Ficus glabrata* HBK, a traditional intestinal anthelmintic in the Amazonian Area, *J. of Ethnopharmacology*, 17, 105-138.

LASSELAIN, J.

1987 Médicaments inessentiels, *L'Harmattan*, Paris.

LEVENE, G.M.; CALMAN, C.D.

1974 *A Color Atlas of Dermatology*, *Wolfe Medical Publications*.

LUMBRERAS, H.C.

1982 *Vista Panorámica sobre la Patología Peruana y Especial Referencia a aquellas enfermedades que requieren estudio*, *Amazonía Peruana*, 3(6), 7-12.

PERRIN, M.

1980 Un succes bien relatif: la medecine occidentale chez les Indiens Guajiro, *Soc. Sci. and Medicine*, 14B, 279-287.

REATEGUI, U.

1983 Cushushca Yushin, *Bufo Colorado*, Ed. Kemoy, Chiclayo.

ROSS, E.B.

1978 Food Taboos, Diet and Hunting Strategy: The Adaptation to Animals in Amazon Cultural Ecology, *Current Anthropology*, 19(1), 1-34.

SEGUIN, C.A.

1979 *Psiquiatría Folklórica*, Ed. Ermar, Lima, 156 p.

SOTO, J.

1982 Ecología de la Salud en Comunidades Nativas de la Amazonía Peruana, *Amazonía Peruana*, 3(6), 13-26.

TEMPLE, I.

1978 Informe médico sobre una Comunidad Amuesha, en *Salud y nutrición en Sociedades Nativas*, A. Chirif, Compilador, CIPA, Lima.

TOURNON et al.

1986 Plantas y Arboles Medicinales de los Conibo del Alto Ucayali: Concepciones Nativas y Botánica, *Revista Forestal del Perú*, 13(2).

TOVAR, E.D.

1966 *Vocabulario del Oriente Peruano*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

ANEXO: Ficha de encuesta

20. ¿Cuáles son tus molestias? ¿Jahuen qui mia tshacatai?
21. ¿Cómo se llama tu enfermedad? ¿Min isin qui jahue jane iqui?
23. ¿Tienes microbios?
24. ¿Quién te contagió?
25. ¿Viste algo que te enfermó? ¿Jahue oinasca mia isin naiqui?
26. ¿Tocaste algo que te enfermó? ¿Jahue tiacashca mia isinnaiqui?
27. ¿Comiste algo que te enfermó? ¿Jahue piashca mia isinnaiqui?
28. ¿Tomaste algo que te enfermó? ¿Jahue sheashca mia isinnaiqui?
29. ¿Oliste algo que te enfermó? ¿Jahue sheteashca mia isinnaiqui?
30. ¿Soñaste algo que te enfermó? ¿Jahuequesca min namataiqui isinosh?
31. ¿Algo te cutipó? ¿Jahuenca mia copia iqui?
32. ¿Rao yoshin?
33. ¿Rao meramis?
34. ¿Rao meramisma?
35. ¿Jihui yoshin?
36. ¿Yoina yoshin?
37. ¿Huetsa yoshin: maya nihue, maca, nii, paro, tae, toro, yan?
38. ¿Caya copiaqui?
39. ¿Onanya, meraya, yobecan mia acari?
¿Quién te ha tratado de esta enfermedad?
- 44-50. ¿Médico, sanitario o promotor de salud, raomis, tobiamis, baquemis, onanya, meraya?
51. ¿Que rao te dio? ¿Jahue rao qui mia meniai?
67. Síntoma dominante.
68. Diagnóstico médico.

Este trabajo fué posible por un financiamiento de la Fundación B. Lelong del Centre National de la Recherche Scientifique. El señor Bernard LeLong era un gran conocedor de la Selva Peruana.

socialismo y participación

APARTADO 1 LIMA 4 — PERU
6 de Agosto 425 — Jesús María
Telf. 23-44-23

ORDEN DE SUSCRIPCION

DEL No. AL No.

Nombre

Dirección

..... Telf.

Ciudad País

Monto Pagado:

US\$.....

L/.

FORMA DE PAGO

Efectivo

	No.	Bco.
Cheque/Giro

Valor de la Suscripción por cuatro números (o un año)	Costo Adicional por envío aéreo de cuatro números.
---	--

Perú: L/. 3,500

Latinoamérica: US \$ 8

Exterior: US \$ 30 un año

Norteamérica y

US \$ 60 dos años

Europa: US \$ 10

El valor no incluye envío aéreo.

Asia y Africa: US \$ 12

ENCUESTA DEMOGRAFICA FEMENINA E INFANTIL EFECTUADA EN CINCO COMUNIDADES CHAYAHUITA DEL DISTRITO DE CAHUAPANAS EN LOS AÑOS 1984-1985



por María Pía Dradi

Les façons de se protéger en face à la maladie, et toutes les interprétations que les habitants de l'Amazonie ont sur celle-là, sont aussi partie du Syncrétisme culturel, assumé pour leur survivance: le magique et le traditionnel ont su persister malgré le rationalisme de la culture occidentale et son influence.

Dans cet article-enquête, Marie Pía Dradi recueille et interprète les réponses données directement pour les femmes Chayahuita sur ses conditions de santé et celles de ses enfants.

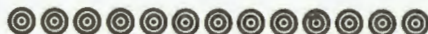
Au même temps, cet étude essaye d'être un premier avance dans la recherche sur la santé des Chayahuita, de telle façon que l'attention sanitaire aux communautés arrive d'une façon effective et sans interférer ou affecter sa propre identité.

Part of the cultural syncretism that Amazonian people have devised in order to survive are the means for protecting themselves from sickness and the interpretations they give. Some magical and traditional elements have survived in spite of Western rationalism. In this article the author presents and interprets the answers given by Chayahuita women about their health and that of their children. This is a first stage in research aimed at more effective health care for the Chayahuita and a concern with not interfering with their own identity.

In dem was Krankheit bedeutet und in den spezifischen Formen sich davor zu schützen, drückt sich ein Teil des kulturellen Synkretismus aus, zu dem die amazonische Bevölkerung als Überlebensstrategie gefunden hat: ein Fortbestehen von Elementen des traditionell-magischen Universums, trotz des Drucks des westlichen Rationalismus.

In ihrem Artikel analysiert die Autorin die Ergebnisse einer Umfrage unter Chayahuita-Frauen zu ihrem Gesundheitszustand und dem ihrer Kinder.

Die Untersuchung ist ein erster Schritt in der Erforschung des Gesundheitszustands der Chayahuitas, in der Absicht, die Gesundheitsversorgung in ihren Dorfgemeinschaften wirkungsvoll zu verbessern, ohne dabei die kulturelle Identität zu gefährden.



El relato que sigue es el resultado de la encuesta sobre fecundidad femenina, natalidad y mortandad infantil en cinco comunidades nativas Chayahuita del distrito de Cahuapanas. Este fue realizado entre los años 1984-1985, durante mi colaboración como Experta Integrada CIM/IIIA (Comité Intergubernamental para las Migraciones/ Instituto Italo-Latino Americano) en el Proyecto de "Promoción y Capacitación de Nativos del Distrito de Cahuapanas, provincia de Alto Amazonas, departamento de Loreto", dirigido por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (1).

La idea de investigar los temas mencionados nació de un coloquio con dos médicos, quienes visitaron el distrito en abril de 1984; época en la que estaba efectuando una labor de reconocimiento de la zona y de toma de contactos con la población —sobre todo con la femenina— dado que mi tarea específica era la promoción de la mujer Chayahuita. Los médicos subrayaron la necesidad e importancia de conseguir datos estadísticos en torno a las condiciones de salud de la mujer y del niño de la selva amazónica, sugiriéndome una serie de preguntas para las mujeres adultas durante las visitas que iba realizando en las casas, con el fin de elaborar el censo de las comunidades nativas, donde se desarrollaría la labor de promoción.

El objetivo de la encuesta ha sido, pues, recoger información básica, que pueda ser utilizada, por estudios sucesivos más específicos sobre el estado de salud de la etnia; condición imprescindible para programar una intervención apropiada en el sector Salud, que brinde a la mujer y al niño una atención prioritaria. Antes de dar inicio al relato y la interpretación de los datos, considero necesario hacer una nota histórica sobre los Chayahuita.

Esta etnia pertenece a la familia lingüística Cahuapana, en el pasado formada por numerosas naciones étnicas, actualmente reducida a los Chayahuita y Jeberos. Pese a la escasez y ambigüedad de las noticias históricas, se da por cierto que ya en el siglo XVI tuvieron los primeros contactos con los conquistadores europeos, quienes desde el principio los utilizaron como esclavos, provocando en ellos terror y huidas de sus territorios, en el intento de salvar la vida y la libertad. Frente a esta situación, a mediados de 1600, los misioneros jesuitas quienes habían descubierto al grupo, decidieron reunirlo con los Jebero y Muniche en un único sitio, para garantizar su supervivencia.

A pesar de la protección y de los esfuerzos de los jesuitas para frenar el proceso de destrucción de los Cahuapana, en 1767 no contaban con más de 600 personas. Después de la expulsión de la congregación religiosa y de la consecuente disolución de la misión, los Chayahuita volvieron a sus cerros de origen, donde se mantuvieron aislados hasta la segunda mitad del siglo pasado aproximadamente, cuando se restablecieron los contactos con el mundo moderno no sólo a través de misioneros, sino también de comerciantes, patronos y aventureros, cuyo interés era la explotación de los recursos naturales de la selva: caucho, madera, pieles de animales, barbasco y, en nuestra época, petróleo (2). Es una historia reciente la que los Chayahuita han vivido y, en parte, aún viven, como todos los pueblos amazónicos; de dependencia y explotación brutal en el impacto con la "civilización" occidental.

En las últimas décadas han podido reconquistar parcialmente autonomía, debido a la salida de los patronos de su territorio por el agotamiento de los recursos naturales, o por la pérdida de interés económico hacia la zona, como consecuencia de los cambios ocurridos en el mercado nacional e internacional. Por otro lado, debido a las primeras intervenciones estatales en favor de los derechos de las poblaciones nativas.

Actualmente los Chayahuita viven a lo largo de los ríos Paranapura, Supayacu, Shanusi, Cahuapanas y su afluente Sillay, en un área no muy diferente de la que habitaban originariamente; limitada al norte por el Marañón, al sur por el Shanusi, al este por el Huallaga y al oeste por los cerros y el Cahuapanas. Se calcula que cuentan con una población de cerca de diez mil personas (3). En un pasado no muy lejano las actividades principales de subsistencia eran la caza, pesca y recolección; hoy día, en cambio, es la agricultura la que ocupa el primer lugar, seguida por la cría de animales, aunque casi sólo con fines de comercialización. Las actividades tradicionales se han reducido considerablemente debido a escasez de la fauna terrestre e íctica, que los cambios ecológicos ocurridos en la zona han producido, a consecuencia de la explotación indiscriminada por parte de extraños y también de la concentración de la población en comunidades estanciales.

La encuesta ha sido realizada en el Distrito de Cahuapanas, donde viven alrededor de dos mil quinientos Chayahuita, reunidos en quince comunidades nativas a las orillas de los dos ríos (con excepción de algunas que están situadas en el monte) que atraviesan el Distrito: el *Cahuapanas* y el *Sillay*. En la zona se ubican también cinco comunidades nativas Aguaruna, que al principio de este siglo se establecieron a la fuerza en la cabecera del Cahuapanas después de haber huido de su tierra de origen: el Nieva, por el Alto Marañón.

Como he mencionado antes, los datos recolectados se refieren a cinco CC.NN., *Barranquita* y *Santa María* —ésta última capital del distrito— ubicadas en el río Cahuapanas; *Zapote*, *Palmiche* y *Chacatán* en el Sillay. La población es Chayahuita en su mayoría; en Barranquita se encuentra un cierto número de mestizos, superior al de las otras comunidades (aunque muy bajo respecto al total de la población del caserío), que proceden de otros ríos de la región y se han mezclado con la población nativa; además la comunidad cuenta también con cuatro familias Aguarunas, originarias de la

cabecera del Sillay, y residentes allí desde hace unos años. Por lo expuesto podemos considerar los datos conseguidos como una muestra de la etnia Chayahuita.

Las comunidades investigadas cuentan con la siguiente población:

<i>Barranquita</i>	: Hombres 211, Mujeres 209. Total de habitantes 420
<i>S. María</i>	: Hombres 217, Mujeres 224. Total de habitantes 441
<i>Zapote</i>	: Hombres 50, Mujeres 56. Total de habitantes 106
<i>Palmiche</i>	: Hombres 117, Mujeres 103. Total de habitantes 220
<i>Chacatán</i>	: Hombres 89, Mujeres 83. Total de habitantes 172 (4)

Han sido entrevistadas 258 mujeres, cuya edad varía entre los 14 y los 55 años, quienes hacen o han hecho vida marital. De este total 68 pertenecen a *Barranquita* (corresponden al 78% de las mujeres casadas o reunidas y viudas); 92 a *Santa María* (100% de las casadas y viudas); 23 a *Zapote* (100% de las mujeres casadas y viudas); 44 a *Palmiche* (100% de las casadas y viudas); 31 a *Chacatán* (86% de las casadas y viudas).

Las entrevistas a las mujeres han sido realizadas contemporáneamente a los censos, con excepción de la comunidad de *Zapote*, donde el censo había sido efectuado algunos meses antes. Las preguntas han sido formuladas en castellano, y traducidas al idioma Chayahuita cuando las dificultades de comunicación entre la suscrita y las entrevistadas eran insuperables (5). Normalmente en la labor de traducción ha colaborado el esposo, o en su ausencia, un hermano o hijo mayor de la mujer. La ficha utilizada, además de los nombres y apellidos, lugar de nacimiento y edad de la entrevistada, contenía las siguientes preguntas:

- 1) Número de embarazos (hasta la fecha de la entrevista)
- 2) Número de hijos vivos
- 3) Número de hijos fallecidos
- 3a) Edad de los fallecidos
- 4) Causa del fallecimiento
- 5) Número de abortos (6)
- 6) Mes de gestación en que ha ocurrido el aborto
- 7) Edad de la entrevistada al momento del primer embarazo

Los datos relativos a las edades —es decir de las mujeres entrevistadas, de los hijos fallecidos, así como la edad en que ha tenido su primer embarazo— presentan un margen considerable de aproximación, dado que nueva, y todavía escasamente difundida, es la costumbre de anotar las fechas de los nacimientos y de los fallecimientos; igualmente la de asociar el transcurso de los años con números, patrón cultural extraño a las etnias amazónicas.

Por esta razón las edades han sido calculadas por la suscrita con la ayuda de los comuneros nativos, utilizando, como punto de referencia, hechos importantes en la vida de los Chayahuita y/o comparaciones con otras personas presentes durante la entrevista. Por ejemplo: esta etnia conserva todavía la costumbre de cortar completamente el pelo a las muchachas al momento de su primera menstruación. Para conocer entonces la edad en que una mujer ha tenido su primer embarazo, se pregunta cuánto

había crecido su pelo en el momento de ser madre. A través de la medida del pelo se puede calcular, aproximadamente, el tiempo que ha transcurrido de la primera menstruación que, en general, en las jóvenes Chayahuita se manifiesta entre los 14 y 15 años.

En lo que concierne a la edad de los hijos fallecidos, sobre todo de los niños, se ha utilizado frecuentemente la comparación con los hijos vivos o con otros niños cuya edad era conocida. En la exposición de los datos relativos a las causas que han producido la muerte de los hijos, se han mantenido las expresiones usadas por las mismas mujeres para describir el estado de la enfermedad que precedió al fallecimiento. La decisión de no codificar estas expresiones con una terminología científica, ha sido determinada por la convicción de que es muy importante mantener el lenguaje nativo, porque permite el conocimiento y la comprensión de la visión nativa de la enfermedad y del concepto de salud; condición preliminar para realizar una investigación de carácter médico-sanitario.

En las páginas siguientes expondré los resultados por comunidad, por río, y globalmente. Se tomarán en consideración los porcentajes y los promedios más significativos. Primeramente examinaré las estadísticas relativas a cada variable. En segundo lugar se analizará la relación entre variables. Finalmente se procederá a la comparación de los resultados de la encuesta con los departamentales y los nacionales.

EXAMEN POR VARIABLE

El *cuadro 1*, muestra el porcentaje de inmigración que resulta del examen de los datos relativos al lugar de nacimiento de las entrevistadas. Este porcentaje nos confirma la historia del proceso de población del Distrito por parte de los Chayahuita; historia reconstruida con esfuerzo a través de las escasas fuentes bibliográficas y de las más numerosas, aunque a veces imprecisas, fuentes orales.

Como se puede apreciar en las estadísticas, el porcentaje es más alto en las comunidades del río Sillay (57,14%) que en las del Cahuapanas (11,87%). Esto, por el hecho que el río Sillay, a diferencia del Cahuapanas, se ha poblado en una época reciente, por efecto de migraciones de familias y/o individuos del territorio tradicionalmente habitado por los Chayahuita, es decir de los cerros del río.

El fenómeno empezó a manifestarse como una huida por las invasiones de los Aguarunas, quienes desde su llegada al Distrito de Cahuapanas —al principio del siglo— atacaron constantemente a los Chayahuita para apropiarse de sus territorios. La comunidad nativa de Pueblo Chayahuita, ubicada en el cerro a la cabecera del río, que actualmente cuenta con una población de alrededor de 250 personas, era un pueblo grande, donde convivían nativos y mestizos, y sede de una importante misión católica (7). A consecuencia de los repetidos ataques de la etnia Jíbaro, empezó a despoblarse

y muchos comuneros nativos se trasladaron río abajo. Este proceso se acentuó en las últimas décadas por la influencia de patrones y comerciantes, algunos de los cuales transcurrieron tiempos largos en la zona realizando negocios de madera y de pieles. Estos, para conseguir mano de obra, animaban a los hombres Chayahuita a establecerse a las orillas del río, en lugares más cercanos a sus actividades.

A mediados de los años 60 también los misioneros evangelistas pertenecientes al Instituto Lingüístico de Verano, jugaron un papel en el proceso de población del Sillay, formando dos comunidades: Palmiche y Sachavaca.

Finalmente el reconocimiento de las etnias amazónicas y la legalización de la formación de las comunidades nativas, según las líneas expuestas en la Ley de 1974, dieron estabilidad al proceso de población del Sillay, mientras que varias comunidades conseguían el título de propiedad.

También en el río Cahuapanas se han verificado migraciones debido a las incursiones Aguarunas, que obligaron a los habitantes de Santa María a trasladarse tres veces, dejando el cerro de origen, hasta llegar al lugar que ocupan actualmente. Sin embargo la migración fue colectiva, es decir, que toda la población se mudó de un sitio a otro, conservando el nombre original del caserío. Estas migraciones fueron anteriores a las del Sillay, por lo cual la población de Santa María ha sido sedentaria en las últimas décadas.

El porcentaje de Barranquita se debe, en cambio, al traslado bastante reciente de algunas familias Aguaruna, así como Chayahuita, quienes han abandonado su lugar de origen por conflictos graves surgidos en la mayoría de los casos por acusaciones de brujería (8). El porcentaje de inmigración, indica también una ruptura del patrón cultural de la uxori-localidad, aunque no generalizada. Entre los jóvenes del Sillay está muy difundida la tendencia de buscar pareja en otras comunidades, dado las reglas estrictas de parentesco, es decir, en el caso de los Chayahuita, la prohibición de reunirse con primas aún de segunda o tercera generación, hace a veces muy difícil conseguir una esposa en el lugar de origen, siendo muy estrechos y difundidos los lazos de afinidad familiar por la historia misma de esas comunidades.

Normalmente, al principio la nueva pareja vive en la casa de la esposa, sin embargo, luego de un tiempo corto, muchas parejas abandonan la residencia uxori-local para construir su vivienda propia; numerosos son también los casos de retorno al lugar de origen del novio.

De mi observación, puedo afirmar que en la generación que tiene entre 20 y 40 años, al momento de la elección de la residencia definitiva, ha prevalecido la necesidad de aumentar y fortalecer los nuevos asentamientos constituidos río abajo, en perjuicio del patrón cultural de la uxori-localidad.

El *cuadro 2* nos muestra que el porcentaje más alto de mujeres, es decir, 18,99%, se encuentra en el grupo etario de 20-24 años. Si se suman los valores relativos al 2do.,

3ro., y 4to. grupo etario, se puede constatar que el 51,15% de las mujeres encuestadas tiene una edad entre los 20 y 34 años. Examinando esta variable por río (*cuadro 3*), se observa que en el Sillay este porcentaje es más alto (54,06%) que en el Cahuapanas (49,36%). Finalmente, nos llama la atención el dato que se refiere al grupo etario mayor de 50 años, resultando en el Cahuapanas notablemente superior al del Sillay, es decir 14,37% respecto a 5,10%.

En el *cuadro 4*, se puede apreciar el promedio de embarazos calculados por comunidad, por río y globalmente. El promedio global es de 6,04 embarazos por mujer; en el caso del río Cahuapanas aumenta a 6,29, mientras en el Sillay disminuye a 5,64. Entre las comunidades encuestadas se destaca Barranquita, con un promedio de 7,01, superior no sólo al de las otras comunidades sino también al global.

El *cuadro 5* ilustra el porcentaje y el promedio de hijos actualmente vivos por comunidad, río y total. En lo que concierne al porcentaje, la comunidad de Palmiche presenta el dato más alto, seguida a poca distancia por Chacatán, otra comunidad del río Sillay donde ha sido realizada la encuesta. En líneas generales, el porcentaje resulta mayor en el Sillay con un valor de 72,87 respecto al 67,42 del Cahuapanas. En lo que se refiere al promedio de hijos vivos en el momento de la encuesta, Barranquita se diferencia nuevamente de las otras comunidades por un valor de 4,69. A nivel global, el promedio de hijos vivos por mujer es de 4,19.

Examinando la variable relativa a los hijos fallecidos, resulta un porcentaje de 23,39 a nivel de la totalidad (el porcentaje está calculado sobre el número de embarazos), mientras que el promedio por mujer es de 1,41. En lo que concierne a los dos ríos, el Cahuapanas presenta un valor más alto que el Sillay, es decir, 23,93% y 22,42%, aunque la diferencia no sea tan considerable. También los promedios reflejan esta diferencia entre los ríos.

En el examen de las comunidades se revela que la capital del distrito presenta el porcentaje, así como el promedio más alto de hijos fallecidos, calculado el primero sobre el número de embarazos y el segundo sobre el número de mujeres. Todas las comunidades del Distrito de Cahuapanas fueron afectadas en los años 83-84 por una fuerte epidemia de tos convulsiva, que produjo la muerte de varios niños. El grado de mortalidad no fue igual en los caseríos, dependiendo mucho de la posibilidad de los comuneros de conseguir fármacos adecuados. Lo que sorprende en el caso de Santa María, es que esta comunidad es sede de una de las dos postas sanitarias estatales del Distrito (la otra es Palmiche), por lo cual hay una atención mayor por parte del sanitario, quien como empleado del estado está obligado a desarrollar regularmente sus funciones, cosa que no ocurre en las otras comunidades donde el promotor sanitario es un voluntario no remunerado.

Este dato merecería ser profundizado, porque es un criterio para evaluar la incidencia que la intervención sanitaria ha alcanzado hasta la fecha en el distrito; sobre todo en los poblados donde se ha institucionalizado la atención sanitaria, aunque más formal que sustancialmente, dado que la labor concreta en el distrito, en el sector sa-

lud en los últimos 10 años, se debe casi exclusivamente al esfuerzo y a la voluntad de algunas monjas de la Congregación Compañía Misionera de San Lorenzo (el pueblo mestizo del río Marañón más cercano al Distrito de Cahuapanas), quienes entre mil dificultades y mucha indiferencia de parte de las autoridades estatales, han conseguido crear postas sanitarias en todas las comunidades, capacitando un comunero para el funcionamiento básico de la estructura.

Pese a estos esfuerzos, las necesidades y los problemas permanecen cualitativa y cuantitativamente preocupantes, de los cuales hay que señalar: 1) la escasez constante de fármacos debido, por un lado, a dificultades de abastecimiento, por otro, de recursos económicos de parte de la población nativa; 2) la insuficiente preparación del promotor; 3) la falta de una programación sanitaria a nivel provincial y departamental, cuya causa parece ser, según las fuentes oficiales, la continua escasez de presupuesto.

El análisis de los porcentajes relativos a la edad en que han fallecido los hijos de las mujeres entrevistadas, nos indica que la mortalidad ha sido más alta durante el primer año de vida. Si se suman los porcentajes del primer y segundo grupo etario, se observa que el 57,25% de los fallecimientos han ocurrido en el grupo de edad de 0 a 5 años; dato que pone en evidencia la gravedad del problema de la mortalidad infantil, a la cual volveremos más adelante. Comparando los resultados por río, se observa que el porcentaje de mortalidad del Sillay durante el primer año de vida es sensiblemente superior al del Cahuapanas, es decir, 39,51% respecto a 29,04%. También el dato que resulta de la suma de los porcentajes de los primeros dos grupos de edad, nos confirman una mortalidad mayor en el Sillay con el 65,31% de los fallecimientos frente a 53,10% del Cahuapanas.

Después de los cinco años la mortalidad decrece considerablemente, sea a nivel total que de los ríos. En el Cahuapanas los porcentajes de fallecimientos ocurridos de los 12 años en adelante (10,37%), así como de los nacidos muertos o fallecidos por partos prematuros (10,78%), son superiores a los del Sillay; respectivamente 4,03% y 5,64%. En cuanto a los datos relativos a las comunidades, se destaca el porcentaje de fallecimientos de 0 a 5 años de Chacatán (70,45%), debido probablemente a la fuerte epidemia de tos convulsiva que atacó violentamente a la comunidad en 1984, encontrándola desprovista para enfrentar la enfermedad.

Los cuadros 8 y 9, nos ofrecen una primera información de carácter general en torno a las causas que han determinado la muerte de los hijos de las mujeres entrevistadas. Como ya he mencionado en la introducción, he mantenido las expresiones usadas por las mismas mujeres, así como los agregados que ellas emplearon para describir los síntomas —por ejemplo “vómito y diarrea” o “fiebre y vómito”—, dado que en la mentalidad nativa indican diferentes tipos de enfermedad. Dejo para un estudio futuro la interpretación científica de estos datos con la colaboración de un médico.

En el examen de los datos relativos a la totalidad, se constata que la causa mayor de mortalidad, entre las conocidas, ha sido la combinación “vómito y diarrea”, con un total de 14,52% (cuadro 9); en segundo lugar encontramos a “nacido muerto”

(10,13%) que, como señalaba anteriormente, comprende los muertos por parto prematuro y los nacidos muertos.

Otros porcentajes significativos son, en orden de incidencia, la "tos convulsiva" 9,86%; la "brujería" 7,94%; y la "gripe" 7,67%. Si comparamos los resultados globales con los de los ríos, observamos que en el Sillay la causa principal de los fallecimientos ha sido la "gripe" 13,70%; seguida de "vómito y diarrea" 12,09%; y la "tos convulsiva" 10,48%. También en el Cahuapanas el primer lugar lo ocupa la combinación "vómito y diarrea" 15,76%, mientras en segundo y tercero se encuentran "nacido muerto" con 11,61% y "brujería" con 10,37%.

Por "brujería/cutipo" se entiende, no solo el daño provocado a una persona por otra, sino también la influencia negativa de una planta o de un animal, que puede enfermar al ser humano hasta causar su muerte. Con la palabra "cutipo", los Chayahuita, igualmente que los Aguaruna y Achual, se refieren a la hechicería realizada contra la niñez, considerada más expuesta a este tipo de muerte.

Considero que la enfermedad/muerte por brujería merece una atención seria, porque radica profundamente en la cosmovisión Chayahuita y determina actitudes que inciden en la salud del individuo, a pesar del porcentaje relativamente bajo que ocupa entre los resultados globales, es decir 7,94% (*cuadro 9*).

Cuando la persona se enferma por brujería, es completamente inútil acudir al doctor occidental, solo el médico curandero (nativo o mestizo) puede encontrar el tratamiento adecuado, venciendo el efecto maligno. De nada sirve intentar dirigir a la persona o a los padres si se trata de un niño, a un centro de salud, mientras no se haya experimentado la terapia del curandero, aunque a nuestros ojos la enfermedad sea fácilmente detectable y curable a través de la medicina occidental.

En lo que concierne a los porcentajes por comunidad (*cuadro 8*), se observa que en todas las comunidades entrevistadas, con excepción de Zapote, la causa "vómito y diarrea" es una de las responsables mayores de los fallecimientos; en el caso de Barranquita llega a ocupar el primer lugar con el 23%. En Palmiche, la gripe se presenta como la causa principal con el 24,48%, mientras que en Chacatán este rol ha sido jugado por la "tos convulsiva" 18,18%. Interesante es el dato de Barranquita relativo a la muerte por brujería, cuyo valor es 18,0%, el más alto de todas las comunidades. El alto porcentaje de "desconocido/no recuerda" acentúa el grado de aproximación de estos resultados, que, sin embargo, ofrecen una idea del concepto de enfermedad existente en la etnia Chayahuita.

En lo que concierne al aborto, el porcentaje total, estimado sobre el número total de embarazos, es de 6,73% (*cuadro 10*). A nivel de río, el Cahuapanas se diferencia netamente del Sillay, con su porcentaje de 8,44 respecto al 3,61 del otro. Examinando los datos por comunidad, se nota que Barranquita se destaca de las otras comunidades con un total de 12,36%, lo que produce la diferencia entre los dos ríos. También los promedios calculados sobre el número de mujeres, reflejan la situación descrita en relación al porcentaje, con un promedio más alto en Barranquita. En un intento de ex-

plicar la excepcionalidad de Barranquita, tuve una conversación con el promotor sanitario de la comunidad. A mi pregunta si había notado una mayor relevancia de los abortos en su comunidad respecto a las otras comunidades, su respuesta fue positiva. Luego solicité su opinión sobre la hipótesis formulada por algunos comuneros del Sillay, quienes creen que los abortos declarados espontáneos son en realidad provocados por las mismas mujeres. El hombre negó esta hipótesis, afirmando que en la comunidad muchas señoras manifiestan una debilidad psicológica durante el embarazo, sobre todo en los primeros meses, por lo cual un "disgusto" o la falta de un alimento deseado puede fácilmente inducir el aborto. No pareció atribuir importancia a lo duro del trabajo agrícola, es decir a la actividad de cargar, específica de la mujer, que en mi opinión es una causa probable de interrupción del embarazo, aunque no produce el mismo resultado en todas las comunidades, pese a ser un patrón cultural de la etnia.

Dos factores caracterizan Barranquita frente a las otras comunidades Chayahuita: 1) la falta del cultivo del plátano, debido al terreno arenoso existente en la parte baja de la comunidad, donde se concentra la mayor parte de la población; 2) el mayor grado de aculturación y mestizaje, por lo cual los habitantes de esta comunidad rechazan la definición de nativos. Según las opiniones recogidas, el primer factor, es decir, la ausencia del plátano en la alimentación diaria, no ejerce ninguna influencia negativa sobre la gestación. En cambio, la marcada aculturación, puede ser asumida como causa importante, si aceptamos la hipótesis de que muchos de los abortos declarados espontáneos son provocados.

Aunque falten datos estadísticos, se sabe que entre la población femenina mestiza es bastante difundido como método anticonceptivo, a diferencia de lo que ocurre en las etnias nativas. Un contacto constante con el mundo mestizo, como el que ha tenido desde hace tiempo Barranquita, puede producir un cambio en la mentalidad nativa, aunque oculto, porque el aborto constituye aún una falla en la fecundidad femenina, considerada por todos los integrantes de la etnia el elemento fundamental de la naturaleza femenina. Finalmente, esta comunidad se caracteriza también por tener un promedio de embarazos, así como de hijos vivos, superior al de otras comunidades encuestadas, lo que hace más probable la hipótesis de que las interrupciones en el embarazo en Barranquita son, en buena parte, voluntarias; para disminuir la fecundidad y la mortandad.

El *cuadro 11* nos muestra los porcentajes de mujeres con abortos por comunidad, río y globalmente. A nivel del total se observa un 22,09%; el porcentaje aumenta hasta 28,12% en el caso de Cahuapanas, mientras que en Sillay es sensiblemente más bajo, es decir 12,24%. Entre las comunidades, el 41,47% de Barranquita confirma la mayor incidencia de los abortos en esta comunidad, mientras que Palmiche se distingue por presentar el porcentaje más bajo de mujeres con abortos, es decir 6,81%.

En relación al mes en que se ha verificado la interrupción del embarazo, en el *cuadro 12* apreciamos que el 40% de los abortos han ocurrido en el segundo mes del embarazo. Si sumamos los porcentajes de las interrupciones ocurridas en el primer, segundo y tercer mes, observamos que el 78,08% de los abortos se ha dado en los

primeros 90 días del embarazo. En el examen de los datos por río, este porcentaje aumenta en el caso del Sillay, donde alcanza el valor de 95%. Finalmente, hay que señalar que en el Cahuapanas se han manifestado interrupciones de embarazo hasta el séptimo mes (véase Santa María con 3,84%), mientras que en el otro río todos los abortos han ocurrido hasta el cuarto mes. Estos datos autorizan a dar credibilidad a la hipótesis que en las comunidades más aculturadas existen abortos inducidos; en este sentido, también nos ilustra el promedio global del tiempo en que se da el que ha sido calculado en 2,8 meses. Ana Ponce, descubridora de este dato, considera que el promedio mencionado está al límite del tiempo para ser asumido como aborto espontáneo.

Concluye el análisis de las variables, los resultados relativos a la edad del primer embarazo. El *cuadro 13* nos indica que el 31,27% de las mujeres entrevistadas, tenía 15 años en el momento del primer embarazo. Si sumamos los porcentajes relativos a los 15, 16, 17 y 18 años, llegamos a la conclusión que para el 79,81%, es decir, la gran mayoría de las mujeres, la edad del primer embarazo está entre los 15 y 18 años. El promedio global estimado en 16,66 años (*cuadro 13*) confirma la observación precedente. Cuando tomamos en consideración los promedios por río, notamos que el promedio del Cahuapanas: 17 años, es superior al del Sillay: 16,09 años. Entre las 5 comunidades, Chacatán es donde las mujeres empiezan más precozmente su actividad reproductiva a los 15, 51 años; mientras que Santa María se distingue por el resultado opuesto: un promedio de edad del primer embarazo a los 17, 18 años.

RELACION ENTRE VARIABLES

En el *cuadro 14*, podemos apreciar los promedios de embarazos por grupos etarios de mujeres. Significativo es el dato relativo al grupo de edad 45-49, es decir al final de la vida reproductiva femenina, con un promedio de 11,77 embarazos por mujer; promedio considerablemente alto respecto a otras partes del país. En el examen por río, observamos que en el Cahuapanas el promedio referido al grupo de edad tomado en consideración es aún más alto: 12,81, mientras que en el Sillay disminuye a 10,14.

Si se comparan estos promedios con las tasas de paridez (*cuadro 15*), conseguidas calculando la tasa global de fecundidad de las cinco comunidades Chayahuita, queda confirmada la excepcional capacidad reproductiva de la población femenina de esta etnia amazónica y da credibilidad a lo que afirman sus mismas mujeres, es decir, la inexistencia de parte de la mayoría de ellas de un control regular de su fecundidad, ya sea a través de remedios a base de vegetales, como de fármacos o sistemas anticonceptivos occidentales.

Interesante es la relación entre la causa de fallecimiento y la edad de los hijos fallecidos. Del análisis del *cuadro 16*, constatamos que la causa "vómito y diarrea",

sobre la cual había ya enfatizado la incidencia en los fallecimientos, ocupa el primer lugar en el primer y segundo grupo de edad con 19,13% y 22,22% respectivamente, disminuyendo a 14,28% en el grupo de 5 a 12 años, donde se coloca en segundo lugar. Continuando en el análisis, se observa que la segunda causa de fallecimiento de niños menores de un año es la "gripe" con 14,78%; seguida por la "tos convulsiva" 11,30%, causa que llega a alcanzar el 20% en el grupo etario 1-5.

Finalmente, nos llama la atención el porcentaje por "brujería" entre los 5 y 12 años, con un porcentaje de 16,32%, que aumenta hasta 30% para los fallecidos después de los 12 años. Si al porcentaje por "brujería" se suma el de "Palidez/hinchazón", que muchos nativos Chayahuita interpretan como síntoma típico de enfermedad producida por "brujería", resulta que el 22,34% de los niños menores de 12 años ha fallecido por esta causa. Cuando realizamos el mismo agregado para el grupo etario siguiente, obtenemos que el 33,33% de los hijos de edad superior a los 12 años ha sido víctima de "brujería", porcentaje digno de atención como explicaba anteriormente.

Si se examinan los datos relativos a los dos ríos separadamente, se observa que en el Sillay (*cuadro 17*), la primera causa de fallecimiento de los niños de edad entre 0 y 1 año, ha sido la "fiebre" con el 21,27%; en segundo lugar la "tos convulsiva" con 17,02%; y en tercer lugar "vómito y diarrea" con 10,63%. En el grupo etario sucesivo, es decir de 1 a 5 años, la causa "vómito y diarrea" retoma el primer lugar con el 25%, seguida por "fiebre" y "tos convulsiva", ambas con el mismo porcentaje: 12,50%. Finalmente, los niños de edad entre los 5 y 12 años han fallecido principalmente por "vómito y diarrea" con 11,76%; mientras que en segundo lugar se encuentran varias causas con el mismo valor, es decir, 5,88%.

En lo que concierne al fallecimiento por "brujería", se nota que alcanza el valor más alto en el grupo etario 1-5 años, es decir 6,25%. Si sumamos este valor con lo de "palidez/hinchazón de cuerpo", el porcentaje de la causa de fallecimiento por "brujería" aumenta a 12,50%; sin embargo se mantiene considerablemente inferior al valor global correspondiente, que como ya hemos visto es de 22,34%.

En el Cahuapanas (*cuadro 18*), la causa "vómito y diarrea" permanece en primer lugar en el grupo 0-1 años con 23,52%, y baja al segundo lugar en los dos grupos etarios sucesivos, alcanzando el valor de 20,68% y 15,62% respectivamente. Entre los niños de edad inferior a los 5 años, la causa primera de fallecimiento ha sido la "tos convulsiva" con 24,13%; mientras que en el grupo etario 5-12 años, este lugar lo ocupa la "brujería" con 25%, llegando al 36% después de los 12 años. Si sumamos los porcentajes relativos a la causa "brujería/cutipo" con lo de "palidez/hinchazón de cuerpo" se consiguen los siguientes datos: 34,37% para el grupo etario 5-12 años; 36% en el grupo sucesivo de los hijos mayores de 12 años; porcentajes superiores a los globales correspondientes. Estos datos se explican fácilmente si se consideran los rumores populares que atribuyen a la comunidad de Santa María, ubicada en el Cahuapanas y capital del Distrito, la presencia de varios brujos.

COMPARACION CON DATOS NACIONALES Y DEPARTAMENTALES

De la totalidad de los datos de la encuesta, se obtienen las siguientes tasas quinquenales de mortalidad infantil/juvenil para las comunidades Chayahuita del Distrito de Cahuapanas:

AÑO	TMI x 1000
1970	153.3
1975	149.0
1980	144.8
1985	140.6
(9)	

Debemos señalar que la técnica empleada es elaborada para poblaciones grandes, por lo cual al aplicarse en una muestra poblacional pequeña —cuyas tendencias no son conocidas, como es el caso nuestro— puede darse una subestimación del dato global de mortalidad.

Si comparamos las tasas de mortalidad infantil de los años 1980 y 1985 con las nacionales correspondientes, estimadas en 101 por mil en 1981 y 92.7 por mil en 1985 (10), se llega a la conclusión que lo prioritario es intervenir en la zona encuestada para disminuir la mortalidad de la niñez, adoptando las medidas más apropiadas. A este propósito, me refiero no tanto a campañas de vacunación y abastecimiento de medicamentos, aunque reconozco su validez, como a intervenciones que mejoren el nivel de vida de la población, por ejemplo en lo que concierne a la alimentación, lo cual significa promover la agricultura, con el fin de lograr una dieta cualitativa y cuantitativamente superior a la actual. El reconocimiento de la estrecha relación entre agricultura, alimentación y salud es fundamental para cambiar los niveles de vida de esta etnia amazónica. En cuanto al aspecto propiamente médico, vuelvo a enfatizar la importancia de estudiar los criterios nativos en relación a la enfermedad y al concepto general de salud, además de acercarse a la medicina tradicional que, pese a la crisis determinada por el impacto de la sociedad selvática con la nacional —occidental—, sigue jugando un papel significativo entre las sociedades nativas.

La tasa global de Fecundidad relativa a las 5 comunidades Chayahuita encuestados es de 10,4 hijos (11). Este valor es superior a la tasa global de Fecundidad de la provincia de Alto Amazonas, donde está ubicado el distrito de Cahuapanas, calculada en:

1972	Urbana 7,79	Rural 8,67
1981	Urbana 5,75	Rural 8,43
	(12)	

Así como a la del departamento de Loreto, estimada en 6,4 en el año 1981 (3). Resulta increíblemente alta cuando la comparamos con la tasa global de fecundidad nacional, evaluada en 5,2 en 1981 y 4,7 en 1985 (14). Igualmente alta se presenta res-

pecto a las tasas de fecundidad de algunos departamentos de la selva peruana, que generalmente superan a la nacional: Amazonas 7,4 (1981), Madre de Dios (1981), San Martín 6,2 (1981) (15).

La observación realizada durante tres años de estadía en el territorio chayahuita, me induce a formular la hipótesis que existe una relación entre la tasa de mortalidad y la de fecundidad, por lo cual a un valor alto de la primera, corresponde un valor igualmente alto de la segunda. Esto se motivaría por la importancia que los Chayahuita atribuyen a la descendencia. Cada hijo fallecido en edad infantil debe ser reemplazado, sobre todo si la pareja no ha alcanzado todavía un número de hijos vivos considerado normal, es decir por lo menos cuatro. A través de la disminución de la mortalidad infantil, se podría probablemente obtener un control automático e indoloro de la natalidad, mejorando también las condiciones de salud de las mujeres, además de la de los indios.

Lima, Octubre de 1986.





NOTAS

- (1) El procesamiento de los datos recolectados ha sido realizado en Italia por el técnico programador Vero Ravaioli (Forli), a quien agradezco mucho por su larga y paciente ayuda —sin la cual no hubiera sido posible la conclusión de la encuesta—. Además quiero expresar mi agradecimiento más sincero a la profesora Ana Ponce y al señor Bruno Lésevíc, quienes me han brindado una colaboración muy valiosa en la interpretación de los resultados.
- (2) Para una información más detallada sobre la historia y las características antropológicas de la etnia véase: Fuentes, Aldo: "Notas sobre la historia, población y situación actual de las comunidades nativas Chayahuita". Lima, Nov. 1984. Biblioteca CAAAP.
- (3) Las pocas fuentes bibliográficas existentes sobre los Chayahuita calculan una estimación alrededor de 6,000 personas. Me refiero a:
 - Chirif, A. y Mora, C. Atlas de Comunidades Nativas. Lima SINAMOS 1977.
 - Ribeiro, D. y Wise, M.R. Los grupos étnicos de la Amazonía Peruana, ILV 1978.Sin embargo los estudiosos y misioneros, quienes están trabajando en el territorio poblado por esta etnia, afirman que según las últimas estimaciones hechas durante sus reconocimientos la población Chayahuita llega a las 10,000 personas.
- (4) Censos de María Pía Dradi, 1984-1985.
- (5) Con excepción de Barranquita, en las CC.NN. encuestadas el monolingüismo es casi total entre la población femenina, aunque en algunos poblados como Zapote y Palmiche se encuentran señoras que entienden el castellano sin hablarlo. Al momento de la encuesta me encontraba en la primera fase de mi labor, mi conocimiento del idioma nativo era aún muy escaso, por lo cual en muchos casos fue necesaria la traducción.
- (6) En la pregunta formulada a las mujeres, se ha especificado que se tomaban en consideración las interrupciones de la gestación ocurridas espontáneamente. Sin embargo no es cierto que todos los abortos hayan sido realmente espontáneos, dada la reticencia existente también entre las mujeres Chayahuita a reconocer una intervención en la interrupción del embarazo.
- (7) Fuentes, Aldo. Investigación etnográfica sobre los Chayahuita, Lima 1985, Biblioteca CAAAP.
- (8) El año pasado varios comuneros Chayahuita de Santa María se trasladaron a Barranquita por temor a que sus hijos pudieran caer víctimas de brujerías, dado que habían ocurrido numerosos fallecimientos de niños aparentemente sin motivos.
- (9) Los datos han sido obtenidos mediante la aplicación de la técnica de W. Brass de estimación de la mortalidad infantil-juvenil, con la variante de Coale y Trussell. Se ha utilizado la Tabla modelo Sur, que es usada por el Instituto Nacional de Estadística para la población peruana. Los datos observados han sido ajustados mediante una regresión lineal. El autor de la estimación es Bruno Lésevíc (INANDEP).
- (10) Instituto Nacional de Estadística del Perú. Boletín 25.
- (11) Este valor corresponde a la tasa corregida que se ha conseguido a través del método P/F y calculada por Bruno Lésevíc.
- (12) Instituto Nacional de Estadística del Perú. Boletín 18 N° 67-68 (Alto Amazonas).
- (13) INANDEP 1986.
- (14) Instituto Nacional de Estadística del Perú.
- (15) INANDEP 1986. Las tasas departamentales de fecundidad han sido elaboradas en base a los censos de 1961, 1972 y 1981.

Cuadro 1
Porcentaje de Inmigración
de las Mujeres Encuestadas

<i>Lugar</i>	<i>%</i>
Zapote	47,82
Palmiche	63,63
Chacatán	54,83
Barranquita	19,11
Ś. María	6,52
Cahuapanas	11,87
Sillay	57,14
Total	29,06

Los porcentajes han sido calculados en base al número total de mujeres por comunidad, rfo y a nivel de totalidad.

Cuadro 2
Porcentaje de mujeres por grupo
etario en 5 Comunidades
Nativas Chayahuita

<i>Edad</i>	<i>%</i>
14 - 18	12,40
20 - 24	18,99
25 - 29	15,50
30 - 34	16,66
35 - 39	12,01
40 - 44	6,58
45 - 49	6,97
> 50	10,85
	100,00 (n.258)

Cuadro 3
Porcentaje de mujeres
según la edad por río

<i>Cabuapanas</i>	%
14 - 19	11,25
20 - 24	16,87
25 - 29	18,12
30 - 34	14,37
35 - 39	11,87
40 - 44	6,25
45 - 49	6,87
> 50	14,37
	100,00 (n.160)
<i>Sillay</i>	%
14 - 19	14,28
20 - 24	22,44
25 - 29	11,22
30 - 34	20,40
35 - 39	12,24
40 - 44	7,14
45 - 49	7,14
> 50	5,10
	100,00 (n. 98)

Cuadro 4
Promedio de embarazos

<i>Lugar</i>	<i>%</i>
Zapote	5,47
Palmiche	5,50
Chacatán	5,96
Barranquita	7,01
S. María	5,76
Cahuapanas	6,29
Sillay	5,64
Total	6,04

Los promedios han sido calculados en base al número total de mujeres por comunidad, por río y a nivel de la totalidad.

Cuadro 5
Porcentaje y Promedio de Hijos
Actualmente Vivos

<i>Lugar</i>	<i>%</i>	<i>X</i>
Zapote	67,46	3,69
Palmiche	76,85	4,22
Chacatán	71,35	4,25
Barranquita	66,87	4,69
S. María	67,92	3,91
Cahuapanas	67,42	4,24
Sillay	72,87	4,11
Total	69,35	4,19

Los porcentajes han sido calculado en base al número de embarazos por comunidad y por río. Los promedios se refieren al número de mujeres encuestadas por comunidad, río y a nivel de totalidad.

*Cuadro 6
Porcentaje y Promedio de
Hijos Fallecidos*

<i>Lugar</i>	<i>%</i>	<i>X</i>
Zapote	24,60	1,34
Palmiche	20,24	1,11
Chacatán	23,78	1,41
Barranquita	20,96	1,47
S. María	26,60	1,53
Cahuapanas	23,93	1,50
Sillay	22,42	1,26
Total	23,39	1,41

Los porcentajes han sido calculados en base al número de embarazos por comunidad, río y total.
Los promedios se refieren al número de mujeres encuestadas por comunidad y por río.

*Cuadro 7
Distribución porcentual de los hijos fallecidos según la edad al fallecer*

<i>Lugar</i>	<i>No. Muertos</i>	<i>0-1</i>	<i>1-5</i>	<i>5-12</i>	<i>> 12</i>	<i>No recuerda</i>	<i>Nacido muerto</i>
Zapote	31	45,16	12,90	6,45	6,45	29,03	0,00
Palmiche	49	40,81	24,48	16,32	6,12	6,12	6,12
Chacatán	44	34,09	36,36	15,90	0,00	4,54	9,09
S. María	141	26,95	24,11	18,43	9,92	10,63	9,92
Barranquita	100	32,00	24,00	6,00	11,00	15,00	12,00
Sillay	124	39,51	25,80	13,70	4,03	11,29	5,64
Cahuapanas	241	29,04	24,06	13,27	10,37	12,44	10,78
Total	365	32,60	24,65	13,42	8,21	12,05	9,04

Los porcentajes han sido calculados en base al número total de fallecidos por comunidad por río, y a nivel de la totalidad.

Cuadro 8
Fallecimientos de hijos por causas y comunidad (cifras porcentuales)

<i>Causa de muerte</i>	<i>Zapote</i>	<i>Palmiche</i>	<i>Chacatán</i>	<i>S. María</i>	<i>Barranquita</i>
Vómito y diarrea	0,00	20,40	11,36	10,63	23,00
Fiebre	9,67	6,12	2,27	4,96	4,00
Fiebre y vómito	9,67	0,00	0,00	4,25	0,00
Tos convulsiva	3,22	8,16	18,18	9,21	10,00
Sarampión	0,00	0,00	4,54	5,67	2,00
Brujería/Cutipo	0,00	2,04	6,81	4,96	18,00
Gripe	6,45	24,48	6,81	2,83	7,00
Dolores de estómago	0,00	4,08	0,00	1,48	0,00
Palidez/Hinchazón de cuerpo	0,00	2,04	6,81	4,24	1,00
Nacido muerto	6,45	6,12	9,09	11,34	12,00
Accidentes	0,00	6,12	0,00	2,12	5,00
Otras enfermedades	6,46	8,18	11,38	13,49	3,00
Desconocida/ No recuerda	48,39	12,26	22,75	24,82	15,00
Varias	9,69	0,00	0,00	0,00	0,00
Total	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00

Porcentajes calculados en base al número de fallecimientos por comunidad.

Nacido muerto = Muerte por parto o por nacimiento prematuro.

Accidentes = Ahogado, mordedura de víbora, asesinato.

Otras Enfermedades = Hepatitis, paludismo, bronquitis, anemia, parásitos.

Varios = No tomaba la leche materna, dando a luz.

Cuadro 9
Fallecimiento de hijos por causa y por río (cifras porcentuales)

<i>Causa de muerte</i>	<i>Sillay</i>	<i>Cahuapanas</i>	<i>Total</i>
Vómito y diarrea	12,09	15,76	14,52
Fiebre	5,64	4,56	4,93
Fiebre y vómito	2,41	2,48	2,46
Tos convulsiva	10,48	9,54	9,86
Sarampión	1,61	4,14	3,28
Brujería/Cutipo	3,22	10,37	7,94
Gripe	13,70	4,56	7,67
Dolores de estómago	1,61	0,82	1,09
Palidez/Hinchazón de cuerpo	3,22	2,89	3,00
Nacido muerto	7,25	11,61	10,13
Accidentes	2,41	3,31	3,01
Otras enfermedades	8,87	9,12	9,04
Desconocida/No recuerda	25,00	20,74	22,19
Varias	2,41	0,00	0,82
Total	100,00 (n.124)	100,00 (n.241)	100,00 (n.365)

* Ver notas cuadro 8.

Cuadro 10
Porcentaje y Promedio de Abortos

<i>Lugar</i>	<i>%</i>	<i>X</i>
Zapote	6,34	0,34
Palmiche	1,65	0,09
Chacatán	4,32	0,25
Barranquita	12,36	0,86
S. María	4,90	0,28
Cahuapanas	8,44	0,53
Sillay	3,61	0,20
Total	6,73	0,40

Los porcentajes han sido calculados en base al número de embarazos.

Los promedios se refieren al número de mujeres por comunidad y por río.

*Cuadro 11
Porcentaje de Mujeres
con Abortos*

<i>Lugar</i>	<i>%</i>
Zapote	21,73
Palmiche	6,81
Chacatán	12,90
Barranquita	41,17
S. María	18,47
Cahuapanas	28,12
Sillay	12,24
Total	22,09

Los porcentajes se refieren al número de mujeres por comunidad y por rfo.
Los promedios se refieren al número de mujeres por comunidad y por rfo.

*Cuadro 12
Porcentaje de Abortos según el tiempo de gestación*

<i>Lugar</i>	<i>I Mes</i>	<i>II Mes</i>	<i>III Mes</i>	<i>IV Mes</i>	<i>V Mes</i>	<i>VI Mes</i>	<i>VII Mes</i>	
Zapote	25,00	37,50	25,00	12,50	0,00	0,00	0,00	100%
Palmiche	0,00	75,00	25,00	0,00	0,00	0,00	0,00	100%
Chacatán	0,00	75,00	25,00	0,00	0,00	0,00	0,00	100%
Barranquita	10,16	35,59	30,50	5,08	13,55	5,08	0,00	100%
S. María	15,38	34,61	19,23	15,38	11,53	0,00	3,84	100%
Cahuapanas	11,76	35,29	27,05	8,23	12,94	3,52	1,17	100%
Sillay	10,00	60,00	25,00	5,00	0,00	0,00	0,00	100%
Total	11,42	40,00	26,66	7,61	10,47	2,85	0,95	100% (n.105)

Los porcentajes han sido calculados en base al número de abortos por comunidad, rfo y total.

Cuadro 13

Porcentaje etario del
primer embarazo

Promedio etario del primer embarazo
por comunidad y por río

Edad	Porcentaje etario del primer embarazo			Lugar	X (Años)
	Sillay	Cabua.	Total		
14	8,69	3,31	5,34	Zapote	16,63
15	38,04	27,15	31,27	Palmiche	16,21
16	27,17	23,84	24,27	Chacatán	15,51
17	9,78	12,58	11,52	Barranquita	16,77
18	14,13	11,92	12,75	S. María	17,18
19	1,08	5,96	4,11	Cahuapanas	17,00
20	0,00	7,28	4,93	Sillay	16,09
21	0,00	1,32	0,82		
22	0,00	3,31	2,05		
23	1,08	1,98	1,64		
24	0,00	1,32	0,82		
25	0,00	0,00	0,00		
26	0,00	0,00	0,00		
27	0,00	0,00	0,41		
	100,00	100,00	100,00	Total	16,66

*Cuadro 14
Promedio de embarazos
por grupo etario*

<i>Lugar</i>	<i>Edad</i>	<i>X</i>
Sillay	15-19	0,71
	20-24	3,50
	25-29	4,90
	30-34	6,75
	35-39	7,83
	40-44	8,71
	45-49	10,14
Cahuapanas	15-19	0,94
	20-24	2,37
	25-29	3,86
	30-34	7,30
	35-39	8,63
	40-44	8,30
	45-49	12,81
Total	15-19	0,84
	20-24	2,87
	25-29	3,60
	30-34	7,04
	35-39	8,32
	40-44	8,47
	45-49	11,77

*Cuadro 15
Tasa de paridez
por grupo etario*

<i>Lugar</i>	<i>Edad</i>	<i>Paridez</i>
Sillay	15-19	0,3578
	20-24	3,3182
	25-29	5,0909
	30-34	6,5000
	35-39	7,1667
	40-44	8,7143
	45-49	9,8571
Cahuapanas	15-19	0,9444
	20-24	1,8148
	25-29	5,0690
	30-34	6,8261
	35-39	7,7895
	40-44	7,9000
	45-49	11,5455
Total	15-19	0,6875
	20-24	2,4898
	25-29	5,0750
	30-34	6,6744
	35-39	7,5484
	40-44	8,2353
	45-49	10,8889

Tasas calculadas a través del método P/F.
Autor: Bruno Lésevic.

Cuadro 16
Causa de fallecimiento de los hijos según grupos de edades en 5 CC.NN.
Chayabuita del distrito de Cabuapanas

<i>Causa de muerte</i>	<i>0-1 años</i>	<i>1-5</i>	<i>5-12</i>	<i>> 12</i>	<i>No recuerda</i>
Vómito y diarrea	19,13	22,22	14,28	6,66	6,81%
Fiebre	6,95	6,66	2,04	3,33	4,54%
Fiebre y vómito	4,34	2,22	2,04	0,00	2,04%
Tos convulsiva	11,30	20,00	10,20	0,00	0,00%
Sarampión	1,73	5,55	6,32	6,66	0,00%
Brujería/Cutipo	4,34	6,66	16,32	30,00	2,04%
Gripe	14,78	3,33	6,32	3,33	9,09%
Dolores de estómago	0,00	1,11	6,32	0,00	0,00%
Palidez/Hinchazón de cuerpo	3,46	3,33	6,12	3,33	0,00%
Accidentes	0,86	4,44	2,04	10,00	4,54%
Otras enfermedades	10,43	12,22	8,16	16,66	2,04%
Desconocida/					68,18%
No recuerda	21,73	11,11	20,40	20,00	0,00%
Varias	1,73	1,11	0,00	0,00	
Total	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00%

Los porcentajes han sido calculados en base al total de los hijos fallecidos por cada grupo etario (Véase notas del Cuadro No. 8).

Cuadro 17
Causa de fallecimiento de los hijos según la edad en el río Sillay

<i>Causa de muerte</i>	<i>0-1 años</i>	<i>1-5</i>	<i>5-12</i>	<i>> 12</i>	<i>No recuerda</i>
Vómito y diarrea	10,63	25,00	11,76	0,00	0,00%
Fiebre	2,12	12,50	5,88	20,00	0,00%
Fiebre y vómito	4,25	0,00	5,88	0,00	0,00%
Tos convulsiva	17,02	12,50	5,88	0,00	0,00%
Sarampión	0,00	3,12	5,88	0,00	0,00%
Brujería/Cutipo	4,25	6,25	0,00	0,00	0,00%
Gripe	21,27	6,25	5,88	20,00	21,42%
Dolores de estómago	0,00	3,12	5,88	0,00	0,00%
Palidez/Hinchazón de cuerpo	2,12	6,25	0,00	20,00	0,00%
Accidentes	2,12	6,25	0,00	0,00	0,00%
Otras enfermedades	12,76	6,25	17,64	0,00	0,00%
Desconocida/					78,57%
No recuerda	19,14	9,37	35,29	40,00	0,00%
Varias	4,25	3,12	0,00	0,00	
Total	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00%

Los porcentajes se refieren al número total de hijos fallecidos por cada grupo etario (Véase notas del cuadro No. 8).

Cuadro 18
Causa de fallecimiento de los hijos según la edad en el río Cabuapanas

<i>Causa de muerte</i>	<i>0-1 años</i>	<i>1-5</i>	<i>5-12</i>	<i>> 12</i>	<i>No recuerda</i>
Vómito y diarrea	23,52	20,68	15,62	8,00	10,00%
Fiebre	10,29	3,44	0,00	0,00	6,66%
Fiebre y vómito	4,41	3,44	0,00	0,00	3,33%
Tos convulsiva	7,35	24,13	12,50	0,00	0,00%
Sarampión	2,94	6,89	6,25	8,00	0,00%
Brujería/Cutipo	4,41	6,89	25,00	36,00	3,33%
Gripe	10,29	1,72	6,25	0,00	3,33%
Dolores de estómago	0,00	0,00	6,25	0,00	0,00%
Palidez/Hinchazón de cuerpo	4,41	1,72	9,37	0,00	0,00%
Accidentes	0,00	3,44	3,12	12,00	6,66%
Otras enfermedades	8,82	15,51	3,12	20,00	3,33%
Desconocida/No recuerda	23,32	12,06	12,50	16,00	63,33%
Varias	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00%
Total	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00%

Los porcentajes se refieren al número total de hijos fallecidos por cada grupo etario (Véase notas del cuadro No. 8).



allpanchis

REVISTA DEL INSTITUTO DE PASTORAL ANDINA

Desde hace más de una década, el IPA publica esta revista, dedicada a dar a conocer la historia, situación socioeconómica, expresiones culturales y religiosas, organización y vida cotidiana del mundo andino. Colaboran en ALLPANCHIS investigadores preocupados por penetrar y explicar este complejo universo. Pretendemos con ello reivindicarlo y buscar con él su destino histórico.

Tarifa de suscripciones:

América Latina	U.S. \$ 20.00
Estados Unidos y Europa	U.S. \$ 22.00
Otros.	U.S. \$ 25.00

Estas cantidades cubren el costo de correo aéreo. Enviar giro bancario en dólares americanos dirigido al Instituto de Pastoral Andina.

*Informes y suscripciones: Instituto de Pastoral Andina.
Apartado 1018, Cusco, Perú.*

EL EFECTO DE LAS PESTES SOBRE LAS POBLACIONES DE LA AMAZONIA ALTA

por Thomas P. Myers



À travers des écrits des chroniqueurs et voyageurs, qu'ont réalisé les premiers rencontres avec les habitants de l'amazone dans le XVIème siècle, l'auteur fournira des différents donnés et ses idées, sur la dimension —quantitative et qualitativement en parlant— des diverses cultures qu'ont peuplé ce territoire jusqu'au moment de leur arrivée.

Dans cet époque le groupe d'euro péens qui s'aventure dans l'inconnu de la forêt, prises par des diverses épidémies et maladies, propres du nouveau monde, sont allé transmettre à des populations entières et en suite provoquer des mortes massives.

C'est ainsi que l'idée d'une Amazonie dépeuplée et de faibles cultures a été transmise par des missionnaires quelques années après —et de fois valables encore— pourrait avoir été provoqué, a coté des intérêts d'évangélisation, pour la manière qu'on été trouvés ces cultures et populations: réduites aux personnes qu'ont pu survivre aux maladies et épidémies les plus diverses. Sur cette réflexion et des autres, sur l'histoire des populations amazoniques s'en occupera dans l'article suivant.

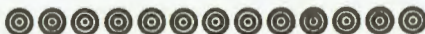
With the use of reports by 16th century chroniclers and travelers, the author provides information and reflexion about the quantitative and qualitative dimensions of the various peoples that inhabited the Amazon region at the time of the arrival of the Europeans. At that time, the travelers, who had been stricken with many diseases acquired in other parts of the New World, infected entire populations provoking death on a massive scale. This may have been the reason why the missionaries later transmitted the idea of a relatively uninhabited Amazon region. The people they found were the survivors of the diseases and epidemics.

Durch die Texte der Chronisten und Reisenden, die die ersten Kontakte mit den Bewohnern des amazonischen Gebietes in XVI. Jahrhundert herstellten, liefert der Autor verschiedene Daten und Überlegungen über die qualitative und quantitative Dimension der verschiedenen Kulturen die dieses Territorium bevölkerten.

Die europäischen Abenteurer, die zu dieser Zeit in den Urwald eindrangen, selbst von Krankheiten und Seuchen geplagt, steckten ganze Bevölkerungsgruppen an und verursachten ein Sterben.

— Die könnte die Vorstellung genährt haben, dass das amazonische Gebiet fast entvölkert und nur von schwachen Kulturen besiedelt ist, eine Vorstellung die die Missionaire über ihren Misionierungsdrang hinaus verbreitet haben, und die sich zum Teil bis heute hält. — In der Tat trafen sie die Reste der Bevölkerung an, die die verschiedensten Krankheiten und Seuchen überlebt hatten.

Der folgende Artikel befasst sich zudem mit Überlegungen zur Geschichte der amazonischen Bevölkerung.



Hay un desacuerdo bastante serio entre el carácter y complejidad de las culturas amazónicas del siglo XVI y las existentes en el siglo XIX. Desgraciadamente, las observaciones de los científicos del siglo XIX nos han servido de modelo de las culturas indígenas selváticas, y por eso hemos tenido un entendimiento falso de la dimensión y organización de las culturas indígenas de la amazonía. La diferencia es de tal magnitud, que no se pueden considerar las culturas modernas simplemente como aquellas antiguas ligeramente modificadas por influencias europeas. Son de tipos distintos.

Desde nuestro punto de vista, en la década del ochenta es difícil poder entender la razón por la que ha perdurado una visión tan equivocada del carácter de las culturas indígenas de la amazonía. Casi todos los documentos pertinentes fueron publicados antes de 1910. Inclusive, en la obra seminal del *Handbook of South American Indians* (Steward 1948) —que fue producto de sudamericanos, europeos y norteamericanos—, parece que se ignoraban los documentos sobre las entradas de Juan Salinas de Loyola en 1557 y Pedro de Osma en 1559. Solamente se utilizaron los de la entrada de Francisco de Orellana, de una forma poco detallada, y además se presentaron unos pocos datos sumarios sobre las tribus de la amazonía central en el siglo XVII (Metrax 1948). Peor aún, no hubo ningún esfuerzo de integrar estos datos históricos a las observaciones realizadas en el siglo XIX (Lowie 1948).

Los efectos de esta falla histórica no se limita a las torres de marfil de los académicos. Se extiende hasta los políticos y los planificadores del desarrollo selvático. Si ellos creen que nunca existieron grandes poblaciones en la selva, donde no existen en la actualidad, no podrán preguntarse ni investigar como vivían tales poblaciones. No podrán investigar la tecnología que utilizaban tales poblaciones. No sabrán que hubo una tecnología implementada por muchos miles o millones de personas, sin la destrucción del medio ambiente.

No sólo los datos históricos del siglo XVI, sino también los datos arqueológicos (Myers 1981), indican que las culturas de los ríos principales fueron impresionantes.

Tenían pueblos permanentes habitados por decenas de miles de pobladores, encabezados por caciques poderosos.

En cambio, las culturas actuales se caracterizan por pueblos pequeños e inestables. Tradicionalmente se explicaban las diferencias ignorándolas o con la explicación de que las crónicas antiguas eran mentirosas. Por eso, la mayoría de estudios sobre las culturas amazónicas empiezan con la idea de que las culturas indígenas actuales son casi iguales a las que existían al inicio del contacto europeo. Así, Steward y Faron estiman que la población selvática llegó a unos dos millones de personas en el tiempo del contacto; con una densidad de unas 0.6 personas por milla cuadrada [0.23 personas por kilómetro cuadrado].

En su mapa elaboran sobre esta figura general: una densidad de 1-2 personas por milla cuadrada [0.23-0.46 personas por kilómetro cuadrado] en el curso inferior del río Amazonas; una persona por milla cuadrada [2.6 personas por kilómetro cuadrado] en el curso superior del río, adyacente a los Andes del Perú central; mientras que la mayoría de la selva obtiene el 0.6 (Steward and Faron 1959:52).

En estudios recientes, los investigadores han sido más generosos en su estimación de la población indígena de la selva (Denevan 1976; Dobyns 1966). Denevan estimó una población aborígen de unos 6'800,000 en la cuenca amazónica, tres veces más que la figura de Steward y Faron; con una densidad promedio de 0.7 por kilómetro cuadrado. Además, Denevan observó que se dieron diferencias importantes entre las regiones, según el medio ambiente. Estimó que en la cuenca inferior la densidad llegó a unos 14.6 personas por kilómetro cuadrado; y 9.5 por kilómetro cuadrado en la costa central de Brasil (1976: Tabla 7.3). Estas cifras revisionistas pueden ser aún muy conservadoras. Antes de la entrada de Orellana en 1542, habían por lo menos cuatro brotes de pestes en las márgenes del Amazonas (1504, 1522, 1526-7 y 1531). Es probable que la peste llegara al centro de la cuenca amazónica donde habitaban las poblaciones mayores (Beckerman 1979: 554-0). Entre el viaje de Orellana y el de Pedro de Orsua en 1561, se dieron cinco epidemias más en las misiones jesuitas de Brasil — en 1552, 1558, 1560, 1562 y 1563 (Tabla I). Viaruzu, un cacique brasilero, debió iniciar su viaje aguas arriba en la amazonía alrededor de 1552, y así llegar a Cajamarca en 1555 (Ortiguera 1909; Cieza de León 1883). El temor a la epidemia podría haber sido una de las razones que motivaran el viaje.

A la vez, el mismo relato de desastre y muerte se estaba produciendo en los andes centrales. En 1524, la viruela mató la mitad de la población del imperio incaico, ocasionando la pelea entre los Incas Atahualpa y Huáscar (Dobyns y Doughty 1976: 61). La epidemia de sarampión de 1531 empezó en Panamá y llegó al Perú. Cantidades murieron cuando una epidemia sin identificar, posiblemente tifus u otra plaga, flageló los Andes en 1546. Una epidemia general de viruela y sarampión llegó al Perú y Ecuador en 1558, seguida por una pandémica de gripe en 1558-9 (Dobyns 1963: 498-501). No obstante el efecto de la peste en las zonas circundantes a la amazonía, hay dudas sobre su efecto en la selva amazónica, debido a que no estuvieron los europeos para presenciar la ruina.

Ya sea desde el norte, sur, este u oeste, estas pestes pudieron ser introducidas en la amazonía por medio de las antiguas rutas comerciales indígenas, mediante las cuales intercambiaban por toda la amazonía una gran variedad de productos especializados (Myers 1982). En el norte, los Manao del Río Negro llevaron productos holandeses del río Essequibo al Amazonas, donde Orellana encontró armas europeas en 1542. Los ornamentos de tumbaga (una media luna y una águila) encontrados por Robert Harcourt en Guayana en 1609 (Harris 1928: 107-8), podrían haber sido transportados desde las sierras de Colombia por comerciantes arahuacos que vivieron en el río Caroni. Cuando Raleigh visitó el pueblo en Junio de 1595, realizaron una expedición a las cabeceras del Orinoco para conseguir oro, tela de algodón, hamacas y mujeres (Raleigh 1979: 57). Además, se encontraron joyas de oro en el mismo Amazonas en el siglo XVII (Acuña 1859: 102-3; Fritz 1922: 63; Jiménez 1889: 91).

En 1580, existió un puerto de comercio (port of trade) en Chapi, en el valle de Chota en la sierra de Ecuador donde el 40% de la población eran indios selváticos que llevaron madera, esclavos, fibras, loros, monos, hierbas y medicinas de la selva para cambiar por mantas, sal y perros, todos esto era comerciado río abajo (Borja 1897: 129).

En el sur, los Piro de la unión de los ríos Tambo y Urubamba visitaron el Cuzco por 1557, probablemente fueron los comerciantes que llevaron los productos de los Andes al corazón de la amazonía (Myers 1974).

LAS ENTRADAS DEL SIGLO XVI

Cuando Orellana llegó al río Amazonas por el Napo en 1541-2, observó que la embarcación fue densamente ocupada por gente que vivían en ambas riberas y en las islas. Tanto en la región norte del Napo como al sur, descubrió grandes poblaciones en ambas riberas. En esta época, poco antes de la crecida máxima del río, algunos fueron abandonados. Los indígenas les invitaron a descansar en una de estas poblaciones bajas abandonadas, las cuales se encontraban infestadas de mosquitos (Carvajal 1934: 180).

Es cierto que algunas enfermedades fueron llevadas por los hombres de Orellana. Aún antes de separarse de Gonzalo Pizarro, varios españoles y sirvientes indígenas estuvieron enfermos y algunos inclusive murieron. Aunque Orellana trató de reunir a los hombres más sanos, seis españoles murieron en la provincia de Aparia Menor en el río Napo. Seguramente, el hambre, la fatiga y las enfermedades selváticas fueron las causas, pero es muy probable que estos hombres expusieran a los nativos los males andinos o europeos, contra las cuales los selváticos no tenían inmunidad. No obstante, el hecho que Carvajal no mencione una epidemia entre los indios, sugiere que no pasó en esta época.

Orellana regresó al Bajo Amazonas por los años 1545-6. Antes de llegar, permaneció en la isla de Cabo Verde por unos dos meses. Según el testimonio de Pedro de Guzmán, esta región fue infestada por una peste no nombrada, por la cual murieron unos noventaiocho miembros de la expedición. Llegando a la boca del Amazonas, unos cincuenta y siete más murieron de hambre y Orellana mismo estuvo enfermo cuando subió el río hacia la provincia de San Juan (Tapajos) donde murió (Guzmán 1934: 359-60).

No obstante la importancia de la entrada de Orellana, los datos etnográficos son más abundantes en relación a la entrada de Pedro de Orsua, unos veinte años después. Esta expedición contó con miembros de cada una de las entradas anteriores (Orellana, Viaruzu y Salinas de Loyola). Uno de los miembros de la entrada de Orellana expuso que las poblaciones de los *Machifaros* parecía mucho menor en 1559, respecto a las existentes en 1542 (Zúñiga 1981: 9). Explicó la disparidad por razón de que

como iban pocos y temerosos y no osaban tomar tierra y caminaban día y noche y veían muchas candelas, parecían que todas las candelas y montes eran indios, y que habiendo indios había riqueza, y a esta causa llevaron tan gran noticia del río (Zúñiga 1981: 9).

Puede ser que esta explicación sea la verdadera, pero es cierto que tal disminución coincide con nuestras ideas sobre el impacto de la peste de Brasil o del Perú sobre los indígenas del interior del Amazonas.

La introducción de enfermedades europeas durante la expedición de Orsua en 1559-60, es más cierta. La formación de la expedición coincidió con la *pandémica* de 1558-9 en los Andes (Dobyns 1963: 500-1). Todos los sirvientes indígenas y muchos españoles se enfermaron y murieron antes de llegar a la boca del río Napo. No cabe duda que se infectó a los Cocama y Cocamilla de los ríos Ucayali y Huallaga, y también a los Omagua del río Amazonas.

EPIDEMIAS DEL SIGLO XVII

La ocupación permanente de la Amazonía Alta no empezó hasta la década de 1630. No demoró mucho la llegada de las primeras pestes recordadas en la zona (*Tabla III*). Desde Huánuco, los franciscanos entraron al Huallaga Central para establecer misiones entre los Panatahuas, Payansos y otras tribus. En 1638 se dió una erupción de sarampión (Cordoba Salinas 1957: 215, 225).

Al norte, se fundó la ciudad de Borja en 1638, un poco al sur del Pongo de Manseriche. Los naturales de la zona, de la tribu Mainas, fueron distribuidos en las encomiendas españolas. De marzo a diciembre de 1642, se dió una epidemia de viruela. También la viruela azotó a los Tavalosos del río Huallaga en 1645 (Riva Herrera 1900:

44); y a los Omaguas del río Amazonas (Cruz 1885: 188). Inclusive, podría ser la viruela que arruinó a los Cocama en 1644 (Figueroa 1904: 104). En Brasil, muchos indígenas murieron de la epidemia de viruela en 1644, tantos que el capitán mayor recomendó que los colonos se permitieran captar indios silvestres para trabajar en las plantaciones de Para (Sweet 1974: 79).

Por primera vez, tenemos datos un poco más detallados sobre los Cocamas en el siglo XVII. Cuando fueron visitados por primera vez en 1644, los Cocamas tenían una población de unos 10,000 a 12,000 habitantes incluyendo unos 2,000 indios de lanza que vivían en pueblos de hasta 80 malocas. En el mismo año, sufrieron de una peste no identificada. Siete años más tarde, en 1651, quedaron solamente unos 300 indios de lanza y una población de 1,500 a 1,800; una caída de 72% a 85% (Chantre y Herrera 1901: 140-1, 145-6, 211; Figueroa 1904: 104-8).

No se conoce la extensión de las epidemias de viruela entre las tribus no reducidas, pero es cierto que quedaron muchas sin afectarse, porque por los años de 1654-56 se dió un contagio general en las misiones de Mainas. Los afectados incluyen los Barbudos, Aguanos, Cocamillas y Xeberos del río Huallaga, tanto como los Roamainas y Avitoas del río Pastaza; todas las tribus conocidos a la fecha. Es probable que este contagio contribuyera a la declinación adicional de los Tavalosos, los Cocamas y los Omaguas durante este período (Jouanen 1941ii: 139, 337; Figueroa 1904: 121, 132-3; Velásquez de Medrano 1900: 137, 139; Mercado 1957iv: 208, 241). Según Jouanen (1941), unos 80,000 indios se murieron en las misiones jesuitas (Tabla IV). Solamente entre los Roamainas, el Padre Figueroa bautizó a 230 niños y 125 adultos durante un período de seis meses en 1656. De estos, 60 ya habían muerto antes de su salida del pueblo, en julio del mismo año (Jouanen 1941i: 398).

En 1660, encontraron el sarampión entre los Mainas, Roamainas y Zapas. Se murieron unos 60,000 en las misiones de Mainas (Chantre y Herrera 1901: 205-6; Jouanen 1941i: 357, 398). Solamente entre los 10,000 indios bautizados entre 1638 y 1660, 3,000 se murieron durante las pestes de 1661 (Jouanen 1941ii: 402). Esta peste llegó hasta los territorios portugueses, portado por una misión de rescate y mató la mayoría de los indios y portugueses, llegando hasta los pueblos por los que pasaron: Pará y Mananhao (Sweet 1974: 81).

En 1670 la viruela azotó las misiones franciscanas del Huallaga central (Izaguirre 1922i: 138), probablemente incluyendo los Setebos y Callisecas, así como los Panatahuas y Payansos. Los campos, recién reducidos, fueron devastados por una epidemia desconocida en 1673 (Amich 1975: 64-5). Por los años de 1704, se estimaron que 70,000 Panatahuas habían muerto (Izaguirre 1922: 139), casi eliminando la tribu.

En 1680-81, una epidemia de viruela, supuestamente proveniente del Alto Huallaga, flageló las misiones jesuitas en el Bajo Huallaga. Muchos Setebos y Shipibos murieron en la misión de Santiago de la Laguna. Aunque es probable que los Cocamas de esta misión fueran contagiados a su vez, se unieron a sus parientes, los Omaguas (Lucero 1904: 416), llevando la peste consigo.

Durante la guerra contra los Jívaros (1691-5), el Padre Francisco Vivo se enfermó de paludismo (Jouanen 1941: 515), la primera vez que se mencionó esta enfermedad en la Amazonía Alta, durante los siglos XVII ó XVIII. No hay ninguna cifra sobre los efectos del paludismo entre los indios cercanos a los jesuitas. La ausencia evidente del paludismo durante las primeras épocas de la Conquista, sugirió a Ashburn que éste no existía en América antes de mediados del siglo XVII; con los datos nuestros, podríamos añadir que hasta fines de ese siglo. Ashburn cree que fue introducido más tarde por los esclavos africanos (Ashburn 1947: 125-6; MacNeill 1976: 212).

Otro contagio sin identificar fue introducido desde Jaén de Bracamoros, cuando los líderes de la expedición contra los Jívaros fueron a esta ciudad para conseguir equipajes. Es probable que fuera una extensión de la epidemia de sarampión que estaba afectando los Andes y el Brasil en esa temporada (Dobyns 1963; Sweet 1974: 81).

AFECCIONES DEL SIGLO XVIII

Parece que la montaña escapó a los efectos de la epidemia andina de 1718-20, y de la viruela que se dió en Sao Luis y Belem do Pará en 1724 (Dobyns 1963; Sweet 1974: 82-3). Hasta 1750 no aconteció una erupción mayor de peste en las misiones de Mainas, aunque es probable que fuera una amenaza continua, debido a los efectos del catarro, fiebre y disentería; especialmente entre las tribus recién contactadas o reducidas a una misión. En 1750 una epidemia de sarampión y disentería castigó Laguna y las misiones de los Yameos, Hambronos y Masamaes, llegando hasta Omaguas en 1751 (Escobar y Mendoza 1908: 46, 51). Ese mismo año, catarros y cursos de sangre asolaron a los Encabellados del río Napo (Uriarte 1952i: 219).

En 1756 se dio una erupción de viruela en Borja (Escobar y Mendoza 1908: 44; Velasco n.d. iii: 144); catarros en Napeanos (Uriarte 1952i: 129) y una peste terrible en las misiones del Amazonas que afectó a los Yaguas, Pebas y Ticunas (Escobar y Mendoza 1908: 54).

Parece que la viruela de 1756 no fue una epidemia general porque, en 1761-2, se presentó como una epidemia nueva que devastó las misiones superiores de Mainas-Borja, Laguna, Yurimaguas, Jeveros y Chamicuro (Escobar y Mendoza 1908: 46, 55; Jouanen 1943ii: 527; Uriarte 1952i: 264-5; Zárate 1904: 387), y las misiones franciscanas del río Huallaga (Lehnertz 1974: 387). Por un milagro, las misiones bajas, de Urarinas a Pebas, se escaparon a esta calamidad de viruela que afectó los territorios portugueses de la Amazonía Central, así como las misiones superiores de Mainas. No obstante, durante esta temporada las misiones bajas sufrieron una epidemia de catarros y fiebres (Jouanen 1943ii: 528; Uriarte 1952i: 261, 264-5; Zárate 1904: 387), y las misiones franciscanas del río Huallaga (Lehnertz 1974: 387). Por un milagro, las misiones bajas, de Urarinas a Pebas, se escaparon a esta calamidad de viruela que afectó los territorios portugueses de la Amazonía central, así como las misiones superiores de

Mainas. No obstante, durante esta temporada las misiones bajas sufrieron una epidemia de catarros y fiebres (Jouanen 1943ii: 528; Uriarte 1952i: 261, 264-5, 286-7). Posiblemente las misiones bajas se escaparon a la epidemia de 1761-62 porque la peste terrible de 1757 fue, de hecho, la viruela misma.

Esta epidemia de 1761-62 fue la última de las grandes epidemias en la Amazonía Alta, aunque erupciones locales continuaron hasta nuestros días.

En la historia de las misiones de Mainas, el P. Veigl (1785), notó que uno de los efectos de la proliferación y organización de éstas, fue una mortandad continua en las tribus recién contactadas:

La experiencia múltiple ha enseñado más que suficientemente que, cuando indios cristianos ingresan a los dominios de los salvajes para establecer con ellos lazos de amistad, les transmiten por común algunas enfermedades tales como fuertes catarros, violentas diarreas y otras más. Se les podría conceder por cierto, poca importancia, pero dadas la ignorancia y naturaleza de esos hombres salvajes, estas afecciones pueden considerarse contagiosas y también mortales... su mortandad es tanto mayor cuando algún misionero, por lo apartado de la selva en que viven, ha sabido atraerlos y reducir en un pueblo nuevo a algún otro ya existente... (22).

Aunque es difícil confiar mucho en la exactitud de las cifras de mortandad reportada por los misioneros, nos dan una idea de la magnitud de la mortalidad indígena asociada con la extensión de las misiones.

CALCULANDO LOS DAÑOS

Ya hemos presentado bastantes evidencias para probar que las pestes europeas causaron fuertes bajas en las poblaciones indígenas durante los siglos XVII y XVIII. También, hemos indicado la probabilidad de que las epidemias extranjeras fueran introducidas ya en el siglo XVI. Debido a que estas fueron las primeras, los indígenas no tuvieron resistencia alguna; ni genética ni por experiencias anteriores. Por eso, las epidemias del siglo XVI debían haber sido aún más devastadoras que las de los siglos sucesivos.

Podemos sacar alguna idea de los efectos de las pestes sucesivas sobre los nativos de la Amazonía Alta, por la consideración de la frecuencia de las epidemias; por el número de sobrevivientes atestados por los misioneros; por la aplicación de normas de mortandad como resultado de las epidemias; y por el momento del recubrimiento de las poblaciones después de una epidemia. Ya hemos resumido la frecuencia y mortandad provocada por las epidemias. Utilizando la regla de uniformidad, podemos aplicar el momento de mortandad de viruela sufrido por el pueblo Hopi, un caso bien documentado, a fines del siglo XIX, después de varios siglos de contacto con los europeos.

De los Hopis que no aceptaron tratamiento médico, 74% se murieron (Dobyns 1983: 13). Para completar la ecuación dinámica, voy a postular un momento de recubrimiento del 1% por año entre las epidemias. Se puede apreciar los resultados en las *Tablas III, IV y V*.

Según estos cálculos, la población original de la Amazonía Alta llegó a más de diez millones de habitantes, solamente entre los grupos contactados por los jesuitas antes de 1654-5. De estas, solamente unos 3.25 millones fueron Omaguas o Cocamas, los dos grupos dominantes. Esta cifra de diez millones contrasta con el estimado de Denevan de unos 6.8 millones en la cuenca amazónica entera; y también con el estimado de Steward y Faron de solamente dos millones en la misma zona.

Se pueden considerar los diez millones como una cifra máxima, pero hay algunos problemas con los datos y con las asunciones. Primero, hay bastante duda de que los jesuitas hubieran contactado tantos indígenas antes de 1654-5 (Golob 1982). Refiriéndonos a la *Tabla I*, se nota que se presentó la peste solamente entre los de Mainas, los Cocamas, Tavalosos, Omaguas, Barbudos, Aguanos, Xeberos, Roamainas y Avitoas. De estas, los omaguas y cocamas contaban solamente con el 32.5% de la población total. Esto me parece al revés. Dudo que los Omaguas y Cocamas contaran menos del 66% de la población total. Si es cierto, la población de Mainas llegó a menos de cinco millones, una figura más adecuada al estimado de Denevan, pero todavía bastante alta. Además, se debe revisar los cálculos si una de las epidemias de los Andes no llegó a la Amazonía. No hay datos.

Se puede ganar un estimado independiente de la población indígena desde la arqueología. Aunque tenemos pocos datos sobre la selva, aún en el estado actual de la arqueología amazónica, es posible confirmar que las poblaciones prehistóricas fueron más parecidas a las reportadas por los cronistas del siglo XVI, que las que existían a los fines del siglo XVIII (Myers 1981). Calculé que un sitio, no muy grande, del Río Napo tuvo unos 1,800 habitantes. Recién descubrí un sitio Cocama prehistórico por Dos de Mayo, en el río Ucayali, que dicen que tiene un largo de unos ocho kilómetros. Hasta ahora, no he tenido la oportunidad de confirmar este tamaño con datos de campo, pero si se acerca a tal tamaño, debió haber sido el hogar de unos miles de habitantes. Así, pues, los datos prehistóricos confirman las observaciones del siglo XVI: la existencia de grandes poblaciones en las riberas altas, así como en las islas del río Amazonas. Cuando pasó Orellana, observó poblaciones grandes, caciques poderosos y pueblos tan cercanos que no se perdían de vista unos de otros.

Existió un camino significativo en el patrón de asentamiento de los Omaguas, antes de mediados del siglo XVII; cuando Acuña encontró pueblos solamente en las islas, aunque los caciques mantuvieron su poder. Evidentemente, los pueblos en las riberas altas habían sido abandonados por temor a los indios salvajes que vivían en la tierra firme.

Aunque es probable que la población indígena sufriera una fuerte baja durante el siglo, después del viaje de Orellana, es posible que la cultura omagua no recibiera un

golpe mortal. Mientras que la expedición de Orellana permaneció en la capital de Aparia Menor, en la ribera derecha del río Amazonas, unos 26 caciques llegaron a visitar a los españoles. Se puede entender este número como un índice del número de entidades incorporados que existían a la vez entre los Omaguas. En 1650, Laureano de la Cruz estimó que unas 34 poblaciones de Omaguas estuvieron entre los ríos Napo y Putumayo, y se puede calcular un número parecido por las variadas relaciones de la expedición de Orsua (Acuña 1859: 95; Aguado 1957: 163; Anon 1909: 430; 1865: 226; Carvajal 1934: 181-8; Cruz 1885: 185, 195; Fritz 1922: 50; Ortiguera 1909: 322). Estas cifras indican que si había una baja fuerte de la población omagua, no hubo llegado al punto de que los indios abandonaran sus pueblos y adoptaran un patrón de viviendas aisladas, como fue la característica de tiempos posteriores. Aunque es posible que existiera una simplificación cultural después de las entradas de Orellana y Orsua, los caciques quedaron poderosos aún en el siglo XVII, aunque quizás no tanto como en el siglo anterior. Aún a fines del siglo XVII, un vez conocidas las epidemias, el patrón de asentamiento y los límites del territorio omagua no fueron muy distintos de los descritos en el siglo anterior (Fritz 1922).

Estamos seguros que la peste arruinó a los nativos de la Amazonía Alta durante el primer siglo de esfuerzos misioneros. Sumando los datos de los siglos XVII y XVIII (*Tabla III*), parece que tuvieron dos epidemias de sarampión, separadas por una generación, y dos de viruela, en generaciones alternativas que arruinó a la gente de la Amazonía Alta durante los primeros sesenta años, después del asentamiento permanente en la zona. Según las estimaciones de los historiadores franciscanos y jesuitas, se perdieron unas 300,000 personas durante los primeros veinticinco años de las misiones (*Tabla IV*). Es poco probable que éstas pestes fueran las primeras en golpear la Amazonía. La viruela apareció en los Andes en 1524, 1558 y 1585; y el sarampión se presentó en 1531 y en 1558, cuando se dio paralelo a la viruela. Si asumimos que estas epidemias azotaron también a la Amazonía, y tomando unos asuntos adicionales, es posible hacer estimaciones para las regiones incorporadas por las misiones jesuitas en 1654-5, cuando se dicen que se murieron 80,000 almas (*Tabla IV*). Según estos cálculos, podrían haber sido una población de unos diez millones de personas, solamente en la misión superior de Mainas; antes de incluir los Omaguas o los Conibos. Es una figura casi increíble, pero es la raíz del poder de los números compuestos. No obstante, casi no importa cómo cambia el número de epidemias, el momento del despooblamiento o el número de muertos en 1654-5; solamente en las misiones superiores de Mainas, antes de la Conquista, se encontró centenares de miles y hasta millones de indios. ¿Cuál podría ser la población total de la montaña? Si se considera solamente los Omaguas o los Cocamas (*Tabla V, VI*), se puede pensar en millones de individuos. Quizás deberíamos reconsiderar las estimaciones de cuántas personas vivían en la Amazonía antes de la llegada de los europeos.

REACCION INDIGENA AL DESPOBLAMIENTO

Mientras que es difícil fijar el número de indios que fallecieron durante los primeros siglos del contacto europeo, no cabe duda que centenares de miles murieron entre los años de 1638 y 1760. Si tomamos en mente la mortalidad que siguió a la época de exploración, el número llegará a más de un millón, solamente en la Amazonía Alta y sin contar los territorios amazónicos de Brasil, Colombia y Venezuela. Es cierto que murieron la mayoría de varias tribus y casi todos los habitantes de otras. Pero aquí, nuestro interés no está en los muertos sino en los vivos, y con los cambios de las culturas indígenas.

Tenemos que considerar que tanto muerto durante una epidemia significó un desastre de primer orden. En tales condiciones, es común que la gente quede desorientada y enervada. En su estudio sobre la inundación de Buffalo Creek, West Virginia, Kai Erikson (1976: 156-246), identificó una serie de traumas individuales y colectivos sufridos por los sobrevivientes de ese desastre. Los traumas fueron comunes a todos. De los 615 que sobrevivieron, 570 (93%) sufrieron desórdenes emocionales. Entre los traumas individuales se encontraron sentimientos de entorpecimiento, una preocupación grande por la muerte, un sentido de culpabilidad por su sobrevivencia mientras muchos otros habían muerto, una pérdida de identidad y una pérdida de sentimiento de orden en sus mundos. Además, sufrieron varios traumas colectivos. Habían perdido su confianza individual y la mayoría de sus reglas morales. Fueron dejados en una apatía poderosa y sin razones para hacer algo. Estuvieron desorientados, sin puntos de referencia estables. Habían perdido no sólo su comunidad sino aún el sentimiento de comunidad que les sostenía. Los sobrevivientes sufrieron enfermedades no vinculadas con el desastre, sino más bien producto del desastre. Ultimamente, habían perdido su sentimiento de inmunidad natural contra la desgracia, que fue reemplazado con un sentimiento de que el mundo ya no era un lugar seguro. Esperaban otro desastre.

Aún en las relaciones con los misioneros, se pueden encontrar rasgos semejantes a tales sentimientos entre los indígenas que sobrevivieron a las epidemias y desastres de la Amazonía Alta. Marchant indicó la reacción de los indios brasileiros después de las epidemias de 1562 y 1563:

Enfermedad y mortandad entre los feligreses fueron seguidos por la desmoralización que destruyó su habilidad para continuar sus labranzas a la tierra. Con las labranzas interrumpidas, surgió el hambre. Los que podían andar, abandonaron sus rozas y andaba por los bosques comiendo frutas, raíces y otras comidas que podían encontrar por la casualidad (1942: 117).

Es difícil identificar los cambios en la cultura indígena como resultado del despo blamiento y desorientación, porque casi no tenemos datos de las culturas antes de las epidemias. Un episodio más reciente del río Xingu, nos da una idea de lo que podemos esperar. Cuando Von den Steinen visitó el alto Xingu por los años de 1880, encontró varios miles de indios, mientras que solamente unos 700 han sobrevivido hasta nuestros tiempos. Gregor resumió unos de los cambios más sobresalientes:

En tiempos anteriores fue un ritual elaborado con una pelota de latex... ya deslizada. Se tatuaba a los caciques como una parte de su iniciación al puesto. Sin variación, se agujeaba las orejas de los jóvenes en un ritual intertribal, pero hoy día son los padres mismos los que lo hacen, evitando la ceremonia tradicional (1977: 20).

En fin, ha existido una gran simplificación cultural en el Xingu durante los últimos años. Durante los primeros siglos de contacto, cuando murieron tantos miembros de las sociedades, ya podemos imaginar lo drásticos que fueron los cambios. Exactamente cuáles han sido estos cambios, es una pregunta que tiene que ser objeto de otro estudio, basado tanto en la literatura oral como en la etnohistoria y la arqueología. Así, Gebhart-Sayer indica que en el pasado el arte de los Conibos podía haber sido un sistema de significación codificada, aunque en la actualidad el entendimiento del sistema es fragmentado (Gebhart-Sayer 1985: 143). En este sentido, la reconstrucción de un sistema cosmográfico pan-amazónico (e.g., Roe 1982) gana fuerza, aunque los rasgos fragmentarios del sistema fueron recogidos de tribus distantes y poco relacionadas.

Dentro de las tradiciones indígenas una explicación de los muertos inexplicables es la brujería, sea por un miembro de la propia tribu o por un extranjero. Pero la gran mortalidad de las pestes europeas no correspondió al patrón tradicional. Por eso los indios fueron listos al escuchar las explicaciones ofrecidas por los misioneros. La peste fue por la voluntad de Dios. Fue un castigo por los pecados señalados por los misioneros. Con oraciones y procesiones se suplicaba el perdón de Dios. Pocos fueron libres de los pecados indicados por los misioneros y por eso tanta mortandad fue justificada. Para evitar la peste deberían seguir las nuevas enseñanzas.

Aunque muchos indios huyeron a los bosques por escapar del contagio, fueron seguidos e incorporados en las misiones, muchas veces con sus enemigos tradicionales. Costumbres como la poligamia, el infanticidio, el canibalismo y el corte de cabezas, fueron abandonados o sumergidos en favor de prácticas más aceptables para los misioneros. Los indios no fueron fieles siempre, pero aún después de una rebelión en la que mataron a su misionero y huyeron a los bosques, tenían una alternativa cultural nueva. Esta alternativa fue la más atractiva debido a la herramienta de hierro, las chaquiras, los espejos y otras cosas regaladas por los misioneros.

La pérdida de tantos miembros de las sociedades indígenas animaba la cancelación de la cultura tradicional. Mientras que conocimientos comunes como la manufactura de arcos, cestería y ornamentos de plumaje perduraban y probablemente sufrieron poco. La erudición que existe en cualquier sociedad se pierde con la muerte de los especialistas. Por eso, la *deculturación* fue el resultado directa de la peste. Aun más, es cierto que muchas de las categorías culturales, tales como las elegidas para casarse, fueron eliminadas por completo. Siguió violaciones significativas de las normas tradicionales. En este contexto, las misiones no solamente les ofrecieron una manera alternativa de vida, sino que se encargaron que su manera tradicional fuera muy atenuada.

CONCLUSIONES

Es evidente que la peste fue introducida en la Amazonía durante la época de exploración 1540-1570, si no fue más temprano. Si esto es cierto, todas las observaciones posteriores fueron hechas sobre sociedades adaptadas a una población disminuida y por eso sobre una cultura bastante simplificada. Parece que el límite inferior crítico, no hubo sobrepasado antes de la llegada de los primeros misioneros en el siglo XVII y es probable que ellos se encontraran con sociedades reducidas y simplificadas en comparación a las que observó Orellana.

Desde los años de 1630 y los de 1760 hubo una epidemia en cada generación, exceptuando solamente una que se repitió en la mitad primera del siglo XVIII. Por causa de estas epidemias, sociedades completas fueron eliminadas y otras reducidas y simplificadas. Debido a la miseria, los indios abandonaron sus bosques para ir a las misiones, donde los misioneros no solamente ofrecieron una explicación de lo acontecido por sus maldades, sino también por sus brujerías. Sin duda, esto contribuyó mucho a los sucesos con los misioneros y a la pérdida de las culturas indígenas como existieron antes de la llegada de los españoles.



NOTAS

1. La primera versión de este texto fue presentado en 1978 al XXVI Congreso de la American Society for Ethnohistory, en un simposio titulado "Epidemias e Historia de los Americanos Nativos en los Trópicos", organizado por David Sweet. Desde entonces ha sido revisado varias veces y ha sido leído por varias personas. En particular quiero anotar la colaboración de la Dra. Jean Langdon, que me indicó la importancia de los estudios de Kai Erikson.



Tabla I. Epidemias de Sudamérica oriental durante los siglos XVI y XVII

1545	Amazonía Baja	La segunda expedición de Orellana llegó de las Islas de Cabo Verde donde estuvieron infestados con una epidemia sin identificar y donde murieron 98 miembros de la expedición. Se murieron 57 más después de llegar al Brasil y Orellana mismo murió de una de estas enfermedades durante sus exploraciones en la Provincia de San Juan (R. Tapajos) (Guzmán 1934: 359-61)
1552	Pernambuco	Muchos indios se murieron de tos (Marchant 1944)
1558	Río de Janeiro Espíritu Santo	pleurisy, bloody flux (Marchant 1944)
1560	Sao Paulo	tormentos sin identificar (Marchant 1944: 116n)
1562	Bahía Ilheos	viruela (Marchant 1944: 116-7)
1563	Bahía	viruela (Marchant 1944: 116-7)
1604/5	Guiana (R. Wiapoco)	Colonia inglesa debilitada por fluxiones y fiebres intermitentes (Williamson 1923:36)
1621	Maranhao	viruela (Hemming 1978)
1643/4	Maranhao	viruela (Kiemen 1954: 58)
1665	Pernambuco Rio de Janeiro	viruela (Southey 1822ii: 554)
1666	Surinam	2/3 de los hombres mueren de una peste sin identificar (Williamson 1923: 164)

Tabla II. Epidemias del siglo XVI en los Andes Centrales (cf. Dobyns 1963)

1524	viruela
1531	sarampión
1558	viruela y sarampión
1585-91	viruela

Tabla III. Epidemias en la Amazonía Alta durante los Siglos XVI y XVII

1638	sarampión	General (upper Huallaga)
1642	viruela	Indios Mainas (R. Marañón)
1644	sin identificar	Cocama, (R. Ucayali)
1645	viruela	Tavalosos (R. Huallaga)
1646	viruela	Omagua (R. Marañón)
1654-5	viruela	Barbudos, Aguanos, Cocamillas, Xeberos (R. Huallaga); Roamainas, Avitoas (R. Pastaza); Cocama (R. Ucayali)
1660	sarampión	Mainas (R. Marañón); Roamainas, Zapas (R. Pastaza)
1673	sin identificar	Campa (R. Ucayali)
1680-1	viruela	Huallaga, Amazon, Ucayali?
1689	sin identificar	Shipibo (R. Ucayali)
1692-4	sarampión?	R. Santiago e Indios aliados vs. Jívaros incluyendo los Conibos del Ucayali
1750-1	sarampión y disentería	Laguna, Yameos, Hambronos, Masamaes, Omaguas
1756	viruela	Borja
1756	catarros	Napeanos
1756	"peste formidable"	Yaguas, Pebas, Ticunas
1761-2	viruela	Borja, Laguna, Yurimaguas, Jeveros, Chamicuros, misiones franciscanas del Huallaga; Portugueses de la amazonía central

Tabla IV. Estimaciones de Mortalidad Indígena en la Amazonía Alta

1654-5	viruela	80,000	Bajo Huallaga y Pastaza	Jouanen 1941
1660	sarampión	60,000	R. Pastaza	Chantre 1901:205-6
1660	sarampión	44,000		Velasco n.d.iii:141
1669	viruela	20,000		Velasco n.d.iii:141
1670	viruela	70,000	medio Huallaga y Ucayali	Izaguirre 1922:139
1680	viruela	66,000		Velasco n.d.iii:141

Tabla V. Estimaciones de Población Indígena en el Bajo Huallaga y el río Pastaza después de las Epidemias de los Siglos XVI y XVII, asumiendo una cifra de mortalidad de 75% y un aumento de población de 1% por año entre las epidemias.

fecha	pobl. original	muertos	sobrevivientes
1524	10,023,683	7,517,763	2,505,920
1531	2,681,683	2,011,002	670,333
1558	851,324	638,493	212,831
1585	270,295	202,721	67,574
1638	373,684	280,263	93,421
1654-5	106,500	80,000	26,500

Tabla VI. Estimaciones de la Población de los Cocamas del río Ucayali basada en un momento de mortalidad de 75% durante las epidemias, y un momento de mortalidad de 75% durante las epidemias, y un aumento de 1% por año entre las epidemias.

fecha	pobl. original	muertos	sobrevivientes
1524	1,277,755	958,317	319,438
1531	341,800	256,350	85,450
1585	108,521	98,144	27,130
1638	41,509	31,132	10,377
1644	11,000*	8,250	2,750
1651	1,650*		

* cifra basada en datos etnohistóricos.

Tabla VII. Estimaciones crudas de la población de los Omaguas basada en un ratio de 75% de mortalidad durante las epidemias y un ratio de recumbriamiento de 1% por año entre las epidemias.

fecha	pobl. original	muertos	sobrevivientes
1524	1,974,950	1,481,213	493,737
1531	528,299	396,224	132,075
1558	167,735	125,802	41,933
1585	53,255	39,942	13,313
1638	20,370	15,278	5,092
1646	5,500*		

* cifra derivada por Grohs (1972) de las observaciones de Laureano de la Cruz en 1646 (1885).





BIBLIOGRAFIA

- ACUÑA, Father Cristoval de
1859 *New discovery of the Great River of the Amazonas. In Expedition into the Valley of the Amazons, 1539, 1540, 1639.* Translated and edited, with notes by Clements R. Markham, pp. 47-134. Hakluyt Society, London.
- AGUADO, Fray Pedro
1957 *Recopilación Historial.* Introducción y comentarios de Juan Friede, 4 vol. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia, nos. 31-34.
- AMICH, José
1975 *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa [1771].* Lima: Editorial Milla Batres S.A.
- Anon.
1865 *Relación muy verdadera de todo lo sucedido en el río del Marañón, en la provincia del Dorado, hecha por el gobernador Pedro de Orsua, dende que fue enviado de la ciudad de Lima por el Marques de Cañete, visorey de los reinos del Perú, y de la muerte del dicho Pedro de Orsua y el comienzo de los tiranos D. Fernando de Guzmán y Lope de Aguirre su Subcesor, y de lo que hicieron fasta llegar a la Margarita y salir della. In Colección de Documentos Inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias, por D. Luis Torres de Mendoza, Tomo IV, pp. 215-267.* Imprenta de Frías y compañía, Misericordia, 2, Madrid.
- 1909 *Relación verdadera de todo lo que sucedió en la jornada de Omagua y Dorado. In Historiadores de Indias, edited by M. Serrano y Sons, Tomo I, pp. 423-484.* Bailly, Bailliere e Hijos, Madrid.
- ASHBURN, P.M.
1947 *The Ranks of Death: A Medical History of the Conquest of America.* New York: Coward-McCann, Inc.
- BECKERMAN, Stephen
1979 *The abundance of protein in Amazonia: A reply to Gross. American Anthropologist* 81(3): 533-560.
- BORJA, Antonio
1897 *Relación en suma de la doctrina y beneficio de Pimampiro y de las cosas notables que en ella hay (c. 1592). Relaciones Geográficas de Indias iii.*
- CARVAJAL, Fr. Gaspar de
1934 *Account... of the recent voyage of discovery down the famous great river [by] Captain Francisco de Orellana... In The Discovery of the Amazon* edited by José Toribio Medina, translated by Bertram T. Lee and edited by H.C. Heaton. New York: American Geographical Society.
- CIEZA DE LEON, Pedro
1864 *First Part of the Chronicle of Peru.* Translated and edited by Clements R. Markham. London: Hakluyt Society.
- CHANTRE y HERRERA, José
1901 *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español [c. 1775].* Madrid: Imprenta de A. Avrial.
- CORDOVA SALINAS, Diego de
1957 *Crónica de la religiosísima provincia de los Doce Apóstoles del Perú.* With introduction and notes by Lino G. Canedo. Washington: Academy of American Franciscan History.
- 1885 *Nuevo Descubrimiento del Marañón, año 1651. In Varones Ilustres de la Orden Seráfica en el Ecuador desde la fundación de Quito hasta nuestros días* edited by Francisco Maria Compte, vol. I. pp. 148-205. Imprenta del Clero, Quito.

- DENEVAN, William M.
1976 **The Aboriginal Population of Amazonia. In The Native Population of the Americas in 1492**, edited by William M. Denevan, pp. 205-234. The University of Wisconsin Press, Madison.
- DOBYNS, Henry F.
1963 An outline of Andean epidemic history to 1720. **Bulletin of the History of Medicine**, vol. XXXVII, no. 6, pp. 483-515.
1966 Estimating Aboriginal American Population: an Appraisal of Techniques with a New Hemispheric Estimate. **Current Anthropology**, vol. 7, pp. 395-416.
1983 **Their Number Became Thinned: Native American Population Dynamics in Eastern North America**. Knoxville: University of Tennessee Press.
- DOBYNS, Henry E. and Paul L. DOUGHTY
1976 **Peru: A Cultural History**. New York: Oxford University Press.
- ERIKSON, Kai T.
1976 **Everything in its path: Destruction of Community in the Buffalo Creek Flood**. New York: Simon and Schuster.
- ESCOBAR y MENDOZA, Francisco
1908 Breve noticia de las Misiones de los Maynas por lo regular citadas a las riveras del gran río Marañón o de las Amazonas, que presenta al Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Doctor Don Pedro Ponce y Carrasco, del Consejo de Su Majestad... [1769]. In **Según las Relaciones de los jesuitas, hasta donde son navegables los afluentes septentrionales del Marañón**, edited by Felipe de Osma, pp. 43-69, Madrid.
- FIGUEROA, Francisco de
1904 **Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el País de los Maynas**. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- FRITZ, Samuel
1922 **Journal of the Travels and labors of Father Samuel Fritz in the River of the Amazons between 1686 and 1723**. The Hakluyt Society, 2nd Series, No. 51, London.
- GEBHART-SAYER, Angelika
1985 The geometric designs of the Shipibo-Conibo in ritual context. **Journal of Latin American Lore** 11(2): 143-175.
- GOLOB, Ann
1982 **The Upper Amazon in Historical Perspective**. Unpublished doctoral dissertation, City University of New York.
- GREGOR, Thomas
1977 **Mehinaku: the Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village**. Chicago: University of Chicago Press.
- GROHS, Wolfraud
1974 Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVIII: poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas. **Bonner Amerikanistische Studien** 2.
- GUZMAN, Francisco de
1934 Record of the statement made by Francisco de Guzmán, who came in on the caravel named "Concepcion"... In **The Discovery of the Amazon...**, as published with an Introduction by José Toribio Medina, edited by H.C. Heaton. New York: American Geographical Society, Special Publication No. 17.
- HARRIS, C. Alexander, editor
1928 **A Relation of a voyage to Guiana by Robert Harcourt, 1613**. Hakluyt Society, Second Series, no. LX, London.
- IZAGUIRRE, Bernardino
1922-29 **Historia de las Misiones Franciscanas y Narración de los Progresos de la Geografía en el Oriente del Perú**, 14 vol. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos
1889 **El viaje del Capitán Pedro Texeira aguas arriba del Río de las Amazonas, 1638-39**, Madrid.
- JOUANEN, José
1941-43 **Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito, 1570-1774**, 2 volumes. Editorial Ecuatoriana, Quito.
- LEHNERTZ, Jay Frederick
1974 **Lands of the Infidels: The Franciscans in the central montaña of Peru, 1709-1824**. Ann Arbor: University Microfilms.
- LOWIE, Robert H.
1948 The tropical forests: An introduction. Handbook of South American Indians, vol. III, pp. 1-57. **Bulletin of American Ethnology**, no. 143 edited by Julian H. Steward. Washington.
- LUCERO, Juan Lorenzo
1904 Letter to the King (June 3, 1681). In **Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas por el P. Francisco de Figueroa**, Appendix IV, pp. 412-418. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.

- MARCHANT, Alexander
1942 **From Barter to Slavery: the Economic Relations of Portuguese and Indians in the Settlement of Brazil, 1500-1580.** John Hopkins Press, Baltimore.
Hopkins Press, Baltimore.
- McNEIL, William H.
1976 **Plagues and Peoples.** Anchor Press/Doubleday, Garden City, NY.
- MERCADO, Pedro de
1957 **Historia de la provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús [1683?].** Biblioteca de la Presidencia de Colombia, vol. 35-38, Editorial A.B.C., Bogotá.
- METRAUX, Alfred
1948 **Tribes of the Middle and Upper Amazon River.** In **Handbook of South American Indians** edited by Julian H. Steward, vol. III, pp. 687-711. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. Washington.
- MONGUIA, Pedro de
1865 **Relacion hecha por Pedro de Monguía... de la jornada del gobernador en busca del Dorado [3 de Setiembre de 1561].** In **Documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias**, por D. Luis Torres de Mendoza, Vol. IV, pp. 191-215. Imprenta de Frias y Compañía, Madrid.
- MYERS, Thomas P.
1974 **Spanish contacts and social change on the Ucayali River, Peru.** *Ethnohistory*, 21(2): 135-58.
1981 **Aboriginal Trade Networks in Amazonia.** In **Networks of the Past: Regional Interaction in Archaeology** edited by Peter D. Francis, F.J. Kense and P.G. Duke, pp. 19-30. Proceedings of the Twelfth Annual Conference, The Archaeological Association of the University of Calgary, Alberta.
1981 **Hacia la Reconstrucción de los Patrones Pre-Históricos Comunales en Hoya Amazónica.** *Amazonía Peruana* IV(7): 31-64.
1983 **Redes Tempranas de Intercambio en la Hoya Amazónica.** *Amazonía Peruana* IV(8): 61-76.
- ORTIGUERA, Toribio de
1909 **Jornada del Río Marañón con todo lo acaecido en ella, y otras cosas notables dignas de ser sabidas, acaecidas en las indias occidentales (1585).** In **Historiadores de Indias.** Edited by M. Serrano y Sanz, Tomo II, pp. 305-422. Bailly, Bailliere e Hijos, Madrid.
- RALEIGH, Sir Walter
1904 **The discoverie of the large, rich, and beautiful Empire of Guiana, with a relation of the great and golden citie of Manoa...** [1595]. In **The Principal Navigations Voyages Traffiques and Discoveries of the English Nation.** Edited by Richard Hakluyt, vol. 10, pp. 338-431. Glasgow: James MacLehose and Sons.
- RIVA HERRERA, Martín de la
1900 **Relación de los Descubrimientos y Conquistas.** *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales (Lima)*, Vol. IV, pp. 35-97.
- ROE, Peter G.
1982 **The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin.** New Brunswick: Rutgers University Press.
- STEWART, Julian H., editor
1948 **Handbook of South American Indians. Bulletin of the Bureau of American Ethnology**, no. 143. Washington.
- STEWART, Julian H. and Louis C. FARON
1959 **Native Peoples of South America.** New York: McGraw-Hill.
- SWEET, David Graham
1974 **A Rich Realm of Nature Destroyed: The Middle Amazon Valley, 1640-1750.** Ann Arbor: University Microfilms.
- URLARTE, Manuel J., S.J.
1952 **Diario de un Misionero de Mainas (2 vol.)** Publ. del Instituto Santo Toribio de Mogrojevo, Serie A, no. VII. Madrid.
- VIEGL, Franz Xavier
1785 **Grundliche Nachrichten uber die Verfassung der Landschaft von Maynas in Sud-Amerika bis zum Februar 1768.** Nurnberg. Translated from the German by F. Schaab. Manuscript in the library of CETA, Quito.
- VELASCO, Juan de
n.d. **Historia del Reino de Quito en la América Meridional... la Historia Moderna [1789].** 3 vols. Clásicos Ariel: Biblioteca de Autores Ecuatorianos. Quito: Cromograf, S.A.
- VELASQUEZ DE MEDRANO, Salvador
1900 **Certificación de lo hecho por Don Martín de la Riva [1657].** *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales (Lima)*, vol. IV, pp. 126-141.
- ZARATE, Andrés de
1904 **Informe que haze a Su Magestad el Padre**

Andrés de Zárate, de la Compañía de Jesús, Visitador y Vizeprovincial que acacia de ser de la provincia de Quito, en el Reyno de el Peru, y de sus misiones del rio Napo y del Marañón [1739]. In **Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas** por el P. Francisco de Figueroa, Appendix II, pp. 341-407. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.

ZUÑIGA, Gonzalo de

1981 Relación muy verdadera de todo lo sucedido en el río de Marañón, en la Provincia del Dorado... (c. 1562). En **Lope de Aguirre, Cronicas 1559-1561**, editado por Elena Mampel González y Neus Escandell Tur. Ediciones Universidad de Barcelona: Editorial 7 1/2, S.A.





Current Anthropology



The international . . .

character of anthropology is embodied in **Current Anthropology** with

- Abstracts of each major article given in English, French, Spanish, and Russian
- Over half of the contributors from outside the USA
- The International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES) Newsletter appearing in alternate issues
- Almost half of the CA Associates from outside the USA
- Major articles sent to 40 leading international scholars — as part of the *CA Treatment* — for comments, which are published along with the article and a reply by the author

. . . forum:

Just as ancient Roman forums were public gathering places for people of many backgrounds, so **Current Anthropology** is a gathering place for scholars of differing disciplines and traditions, including:

physical anthropology

biological anthropology and evolution

social and cultural anthropology

action anthropology

behavioral sciences

ethnology

folklore

archaeology

sociology

human ecology

prehistory

sociolinguistics

primatology


psychology

geography

By cutting across the subdisciplines of anthropology and providing interdisciplinary perspectives, *CA* avoids narrow definition of the subject.

A World Journal of the Sciences of Man

Published 5 times a year for the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. *Cyril S. Belshaw, editor.*



20% DISCOUNT

CURRENT ANTHROPOLOGY

One-year introductory subscription rate:

- Associates (individual members of national professional societies) \$28.00
 Students (with copy of ID) \$16.80 Individuals \$36.00 Institutions \$55.60
(Lower rates are offered for certain geographical areas.)

(D)

Name _____

Address _____

City _____ State/Country _____ ZIP _____

Visa (BankAmericard, Charges, Barclaycard, Carte Bleu, etc.) and MasterCard (Eurocard, Access, etc.) accepted. Please mail this coupon with payment, purchase order, or charge information to The University of Chicago Press, P.O. Box 37005, Chicago, IL 60637.

LO1-

The University of Chicago Press

6/83



EL PIRI-PIRI Y SU SIGNIFICADO EN EL SHAMANISMO SECOYA



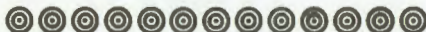
María Susana Cipolletti

On the basis of information obtained from the Secoya (Western Tucano) of the Aguarico river, Ecuador, the author studies the use they give to ciperaceous plants. Even though these have pharmacological applications, their use pertains first and foremost to esoteric and shamanic knowledge. According to the world vision of the Indians all the nunt originate in the sky: some have been brought from there by powerful shamans and are in the possession of men, while others are owned exclusively by celestial beings. Both kinds of nunt play a decisive role with regard to the individual's afterlife, since they serve the purpose of giving access to the beyond.

En se basant sur les informations recueillies chez les Secoya (Tucano occidentaux) de l'Aguarico, Equateur, l'auteur analyse l'emploi qu'ils donnent aux plantes cypéracées. Bien que ces plantes soient utilisées dans la pharmacopée, leur emploi forme partie, avant tout, d'une connaissance ésotérique et chamanique. D'après la cosmovision indigène, tous les nunt procèdent du ciel: quelques— uns ont été recueillies là par de puissants chamanes, et se trouvent en possession des hommes, tandis que les autres appartiennent exclusivement aux êtres célestes. Les deux genres de nunt jouent un rôle décisif pour l'existence postmortem de l'individu parce qu'ils rendent possible son accès dans l'au-delà.

Die Autorin analysiert den Gebrauch von Cyperaceen bei den Secoya Indianern (Westukano) am Aguarico, Ecuador. Die Cyperaceen werden pharmazeutisch benutzt, dienen aber vor allem dem schamanistischen und esoterischen Erkenntnis. Nach der Weltaanschauung der Secoya stammen alle nuni aus dem Himmel: einige

wurden dort von mächtigen Schamanen gessammelt und befinden sich im Besitz der Menschen, während andere ausschliesslich den himmlischen Wesen gehören. Beide Sorte von nuni spielen eine entscheidende Rolle im jenseitigen Leben des Individuums, indem sie ihm den Zugang zum Jenseits ermöglichen.



“Umetsiáya posëptí raiye”

Nuniré kajijë, nuni mearé kajijë

Nuni mearé pu'ijë raiye”

INTRODUCCION

(de una canción de yajé)

Pocas especies vegetales selváticas ofrecen un aspecto tan insignificante al observador desprevenido como esta variedad de pasto, que puede pasar fácilmente desapercibida. Utilizada por numerosas etnias indígenas sudamericanas, juega un papel importante en la farmacopea —se aplica en las mordeduras de víbora— como en otras actividades humanas, ya que se le atribuye la propiedad de aumentar la capacidad de producción de la yuca, de atraer a los peces, etc.²

Las Ciperáceas forman una de las familias más numerosas de las monocotiledóneas, con aproximadamente 90 géneros y 3,000 especies. Son hierbas por lo general perennes, similares al pasto común, y de flores diminutas. La familia tiene una dispersión mundial (del *Cyperus papyrus* se extraía en el Antiguo Egipto la materia prima con la cual se confeccionaba el papel), aunque se la encuentra más frecuentemente en climas húmedos³.

La enumeración de los usos dados por los Secoya (*Tucano* occidentales) a estas plantas debe comenzar cronológicamente con Tessmann⁴, quien recorrió en la década del '20 el Oriente peruano visitando, entre otros, a los Secoya, entonces más conocidos como Piojé⁵. Tessmann (1930: 218), menciona bajo la denominación de ñoñé, tres variedades de *Cyperus* utilizadas por ellos: a) en una preparación con la cual se baña al perro para desarrollar sus aptitudes cazadoras⁶, b) con el fin de atraer a los peces, el pescador unge con el bulbo sus manos y el anzuelo, c) el *curaka* (especialista religioso), cura al “embujado” tratando de extraer con la planta la espina o flecha que se considera causante del mal.

Vickers, quien trabajó en 1973/4 en la comunidad San Pablo, sobre el río Aguarico, en el Ecuador, menciona el *pi'á nuni* o “ajjilla” (utilizado en casos de diarrea y

dolor de estómago); el *hubú nuni* (para recobrar fuerzas); el *na'ñamé nuni* (*nuni* "arcoiris"; emético, tomado por ambos progenitores luego del nacimiento del niño); y el *nuni piripiri* (contra el "mal viento" y para atraer animales de caza; también se unge con él al perro para que sea buen cazador) (1976: 119). Este autor es el único que se ha interesado en parte en las categorías indígenas, y afirma que ellos consideran que estas plantas han sido obtenidas en el cielo por ciertos shamanes.

Los datos más recientes que, según mi información, completan la bibliografía referente al uso de las ciperáceas por los *Secoya*, han sido obtenidos por King en 1976, en Guajoyas (Perú). En el curso de una investigación sobre farmacopea tradicional (1980: 44), halló que la raíz del *piripiri* —no incluía la denominación indígena— mezclada o no con agua, es pulverizada e ingerida con cierta frecuencia para prevenir dolores de pecho y estómago, y en algún caso contra el dolor de muelas.

No son numerosos los usos coincidentes mencionados por los distintos autores: mientras que Tessmann y Vickers hablan de su utilización para desarrollar aptitudes cazadoras en los perros, la función de la "ajijilla" o *pi'a nuni* señalada por Vickers, coincide con la función de variedad mencionada por King y con datos del presente trabajo. La diferencia de estos datos entre sí y los que expondremos a continuación, ponen en evidencia —más que el haber sido recogidos en lugares y épocas distintos— dos hechos no suficientemente destacados en la investigación etnográfica: por un lado, que la orientación del investigador determina en parte la información que se obtiene y, por otro, que el tenor de la información se halla ligado al canal de transmisión, o sea, al conocimiento y la ubicación social del individuo del que parte.

Las informaciones aquí analizadas provienen —con un par de excepciones— de un *curaka* (del *quechua* "jefe"), *yajé unkukuy* ("bebedor de yajé") o *inti páiki* ("el que vive"); sinónimos que designan al especialista religioso entre los *Secoya*. Se trata de F. Payaguaje, de unos 65 años de edad, uno de los cuatro *curakas* vivientes *secoya*, ubicados en territorio ecuatoriano donde viven unas 250 personas de esta etnia. Aproximadamente el mismo número habita en el Perú⁷. Los datos fueron obtenidos en la localidad San Pablo, sobre el río Aguarico, en los meses de julio a setiembre de 1983 y por la misma época en el año 1984; en el marco de una investigación sobre las concepciones mítico-religiosas y la cultura tradicional. La temática sobre el *nuni* fue tan relevante en las conversaciones mantenidas con el *yajé unkukuy*, que debía ser tomada en cuenta en la investigación. Las primeras y vagas referencias, fueron concretándose a medida que se afianzaba nuestra mutua relación; ya en la segunda visita se obtuvieron los datos más precisos⁸. No existe sobre estas plantas un "discurso" delimitado, es decir, un texto —como lo hay con respecto a otros vegetales— con un principio y fin determinados. Por el contrario, la alusión a ellas se da en un número considerable de tópicos, como los que se refieren a la vida después de la muerte, a la acción maléfica del *dawë* o "brujeador", a los seres míticos *watí*, etc.

Si partimos, como es mi intención, de la perspectiva de las categorías indígenas, comprenderemos qué poco "natural" —en el sentido de lo existente con independencia de la acción divina o humana— es el origen del mundo vegetal, en especial en el caso de las Ciperáceas. Desde la perspectiva mencionada, es posible hacer una crono-

logía de la aparición en la tierra de los distintos vegetales: Primeramente, existía un mundo vagamente concebido, destruido por un cataclismo cósmico que hunde la tierra, sumergiéndola en el agua⁹. *Ñañë*, el héroe, asciende luego al cielo y se convierte en la luna, obligando a un armadillo a juntar barro de las profundidades y a elevarlo luego sobre su caparazón. A partir de ese puñado de barro, *Ñañë* crea nuevamente la tierra; una superficie carente de vida vegetal, por lo cual obliga a un *watí* (llamado *wí*, “crecer”) a que grite su nombre, acto que hará surgir la selva. Este mundo vegetal no se hallaba aún completo: las plantas cultivadas más importantes de la horticultura *secoya*, como la yuca (*Manihot utilissima*) y el maíz (*Zea mays*), serán robadas posteriormente por el mismo *Ñañë* en el inframundo. Otras plantas tienen un origen independiente, como por ejemplo el *añañeñë*, una especie no identificada que se utiliza para curar mordeduras de serpiente. Se considera que esta planta surgió del cuerpo calcinado de una víbora de los tiempos míticos. Mientras que, por diferentes que éstas sean, el origen de las plantas hasta aquí mencionadas se ubican en un pasado muy remoto, se atribuye a las Ciperáceas un origen reciente; tanto que aún el padre del actual *yajé unkukuy* ha traído sus semillas del cielo. Es decir que los prototipos de las Ciperáceas existentes en la actualidad fueron obtenidos en el cielo de los *Wiñáo Wá'i*. (los “tier-nos”, los “eternos”) y por determinados *curaka*, cuya cualidad más sobresaliente era su gran poder. Este papel es coherente con la posición que el especialista religioso ocupa en la sociedad y el consenso existente acerca de su poder. Antigüamente, él asumía la conducción de las actividades guerreras y, aún en la actualidad, llama a las especies animales a fin de que sean cazadas por los hombres. Pero, sobre todo, era el conductor de las sesiones en las que se ingerían alucinógenos, mediante las cuales las deidades se ponían en comunicación con los hombres.

La obtención de los *nuní*, por lo demás, estaba reservada sólo a aquellos capaces de ingerir grandes cantidades de alucinógenos, en concentraciones no habituales. La valentía personal, exigida también en este acto, revela su importancia en el siguiente testimonio:

“Para encontrar eso tiene que tomar bastante; algunos dicen que tienen miedo de tomar bastante. Eso tienen que tomar mezclado con pejí, con yajé, pero bien espeso¹⁰... Uno tiene que mover con /el/ dedo, tiene que tomar. Cuando a uno le dan ganas de vomitar, tiene que vomitar ahí mismo /en el recipiente/, no en la tierra. Eso se vuelve a tomar hasta terminar... Si le botamos en la tierra, ya no sirve, ya le hace peso a uno también. Cuando toman eso bien, ya le consiguen a esos nuní. Así la gente que tiene miedo no puede conseguir...” (T. 210, 26.9.83)

“Los curakas, al tomar yajé... después de tomar, o al rato que estaban tomando, cogieron nuní de los cielos, las semillas... El dice que traen solamente los más profesionales; los medios no podían traer, dice. Los más avanzados en tomar yajé: ésos han traído por primera vez y luego cultivaron, y hay diferentes clases de nuní. El papá de mi abuelo ha traído, y luego han aumentado y han cultivado” (T. 401. 27.7.84).

Estos *nuní* fueron robados por otras personas que los siguen utilizando, aunque el relator sostiene que las plantas han perdido en gran parte su poder. Esta afirmación,

nos remite a la característica ideológica que posee todo discurso: en este caso se refleja, por un lado, la preeminencia de los Payaguaje sostenida por los integrantes de esta familia. Esto es, probablemente, un vestigio de la organización social propia de las etnias *Tucano* en el pasado, caracterizada por la existencia de clanes exógamos. Existen distintas opiniones en la bibliografía: Tessmann (1930: 208) niega su existencia, en tanto que Steward (1946-50: 745) encuentra fragmentos de la misma. Según Vickers (1976: 180), los apellidos sugieren fuertemente nombres de *sibs*; opinión que concuerda con los datos recogidos por mí en la investigación. Estas "familias" son los Payaguaje (*Payawajé*) y los Piaguaje (*Pi'awajé*), cuyos miembros se casaban entre sí en el pasado:

"Mi abuelo cuenta que antes no tenían, los que viven ahora en el Perú, esa clase de nuní. La familia de nosotros nomás dice que tenía eso, los Payaguaje. Y el papá de él había cogido esos nuní /del cielo/, pero dice que /los demás/ no tenían. Entonces dice que han robado, una parte de lo que habían sembrado, para tener ellos. Entonces tenían éso, y él /el padre del abuelo/ tomó yajé y cogió la parte más secreta, y les dejó la que no servía. Ahora dice que tienen eso, /pero/ no tienen la propia; ya un poco que no vale" (T. 209, 26.9.83).

Además de las semillas de estos *nuní*, recogidas en el cielo y plantadas en la tierra, existe otra categoría de *nuní* formada por aquéllos que existen en el cielo. Estos se hallan poseídos por distintos grupos de seres celestes, los *Wiñáo Wá'i*; y los hombres no tienen acceso a ellos en vida, pese a que la utilización de esas plantas es decisiva —como veremos más adelante— en la existencia del más allá:

"Estos dice que no se traen aquí en la tierra, estos existen en los cielos. Y cuando una vez ya se van en los cielos, después de morir, allá dan de tomar. Nuní efectivos: aquí no existen. Además, los curakas no traen aquí a la tierra" (T. 393, 27.7.84).

Huelga decir que para nuestra concepción de la realidad, los *nuní* del cielo son inexistentes; sin embargo, para el especialista religioso indígena —y con rasgos más desdibujados para los miembros adultos de la sociedad— esos *nuní* son tan reales como los que crecen en la selva. De ahí que no tomarlos en cuenta sería ignorar un rasgo esencial de la concepción *secoya* del mundo.

Los *nuní* terrestres

a) *Pi'á nuní* o "ajijilla": es la variedad más común y conocida por mayor número de personas. Según las informaciones que he recogido se utiliza en caso de diarrea; también Vickers (1976: 119) ha relevado su empleo en casos de diarrea y dolor de estómago.

b) *Yái nuní* o "*nuní* del jaguar": fue la única variedad no mencionada por el *curaka*, sino por dos mujeres adultas. Según estas, la pulpa se frotaba en la espalda a las mujeres a fin de que tuvieran sólo dos o tres hijos, el ideal de descendencia *secoya*. No existe más en la actualidad, ya que la gente ha perdido su cultivo¹¹.

c) *Dawë nuní*: el concepto *dawë* posee en *secoya* tal pluralidad de significados y estados a los cuales puede aplicarse, que es necesario tener en cuenta: *dawë* denomina al brujeador, a la actividad de embrujar, a la enfermedad resultante; a las flechas enviadas por un *curaka* maligno o un *watí*, que sirven de vehículo o a veces son las enfermedades mismas que se clavan en determinado órgano, afectándolo. Estas flechas son invisibles para todos, excepto para el *curaka*. La posibilidad de ser embrujado es una preocupación constante para los indígenas: se teme despertar envidia, que siempre está pronta a surgir cuando una persona tiene más éxito que otra en determinada actividad¹². Los *dawë nuní* se ingieren en caso de haber sido embrujado:

“Esos son traídos del cielo por los curakas, y existen en la tierra. Y cuando una persona se enferma con la hechicería, cuando los brujos hechizan a las personas, se toma dawë nuní y se sana tranquilamente, como si fueran medicinas” (T. 393. 27.7.84).

d) *watí nuní*: La denominación de la planta procede de los seres de ese nombre. Estos conforman, para los *Secoya*, una verdadera legión de personajes de variadas denominaciones y actividades. Los misioneros protestantes han traducido *watí* como “diablo”, nombre adoptado por los indígenas; pero que permanece ajeno al campo semántico relativo a la maldad de los mismos, implícito en el cristianismo. De ellos no se predica la maldad, sino que su conducta posee matices distintos. Entre los *watí* se hallan los que ayudan al *curaka*, los jefes de ciertas especies animales, etc. Muchos se desplazan sin cesar por la atmósfera y es su cercanía la que puede provocar enfermedades, independientemente de la voluntad de los *watí* que pocas veces albergan la expresa intención de enfermar¹³.

“Cuando el diablo la devora a una persona, ya se siente enfermo, bastante grave, entonces le saca una pepita, una fruta de eso, le hace bien pedazos y le toma. Con ésa cáscara, con la corteza, le soba todito, todo el cuerpo; entonces luego, después de un rato, dos horas, dice que ya uno mismo siente como un aguacero que cae, como agua, ya se le quita la enfermedad, lo que devoró el diablo: Así pasa con el watí nuní” (T. 204. 26.9.83).

Hace no mucho tiempo, C.P., un individuo que vive hacia la desembocadura del río Cuyabeno, fue enfermado por un *watí*; su esposa lo curó suministrándole esta clase de *nuní* en la forma indicada.

e) *Pái sái nuní* (“persona”/“ir”/“nuni”): La denominación de esta especie puede traducirse perifrásticamente como “*nuní* para que la persona vaya”; e indica su función de permitir al muerto ascender al mundo superior con la totalidad de sus componentes, tanto en cuerpo como en alma —*joshó*—¹⁴.

Tradicionalmente, la sepultura se cavaba debajo de la vivienda. Los misioneros del ILV lograron convencer a los indígenas de la necesidad de un cementerio, y la existencia de éste ha provocado serias colisiones con las concepciones tradicionales. La tumba consistía anteriormente en una especie de cámara en la que se colocaban dos

palos verticales de los cuales se colgaba una hamaca con el cadáver, de modo tal que el cuerpo no se hallara en contacto con la tierra. La utilización actual de un cajón o entierro directo, provoca una considerable dosis de angustia que he presenciado en algunos casos, frente a la duda de que el muerto —aplastado por el peso de la madera o de la tierra— no pueda iniciar su viaje al más allá.

Esta clase de *nuní* se administra ya en tierna edad, en el caso de enfermedad (un nieto del *curaka* no recordaba haberlo tomado, pero su abuelo lo confirmó). Para hacerlo se machacan los frutos y el jugo resultante se mezcla con un poco de agua y se bebe. Este procedimiento es responsabilidad del *curaka*, quien también unge el cadáver con el líquido, colocando tres tallos de *nuní* equidistantes sobre el pecho. Luego se procede a enterrar el cuerpo acompañado de sus pertenencias, las cuales seguirá utilizando en el mundo superior donde habitan los muertos.

“Para poder irse allá en los cielos, primero, después de morir, se hace con nuní, se... soba todo el cuerpo. Se cortan tres tallos de nuní, se ponen así tres; uno en la media del corazón, otro izquierdo y otro al derecho. Y pues que se ha dado ya para irse al cielo, y cuando se muere, no se eleva por encima el que ha muerto, sino que se puede ir por debajo de la tierra a una distancia, para poder irse. Y luego sale de allí, para poder elevar” (T. 14. 19.8.83).

Los *nuní* celestes

Según las descripciones del especialista religioso, los *nuní* existentes en los cielos poseen características diferentes: sus frutos son rojos —a diferencia de los que crecen en la tierra, de color blancuzco— y poseen largos tallos, que tienen la propiedad de alargarse para ser utilizados como puente en el cruce del río celeste. Esto se halla relacionado con los rasgos de abundancia que caracterizan a los objetos del mundo superior: allí las yucas son enormes y crecen de las ramas, los casaves (tortillas de yuca) crecen desmesuradamente, las tortugas de río tienen gran tamaño, etc.

Los *nuní* que crecen en el cielo tienen distintas propiedades relacionadas con el destino del individuo después de la muerte o con la existencia de los habitantes del cielo.

a) El *nuní* *ėjaorepá* o “*nuní* para resucitar” es brindado por *Repáo*, que fue una de las esposas de *Ñañé* durante su permanencia en la tierra. Ella, oposición a *Rutayó*, permaneció fiel a su esposo, siendo enviada por este a reinar sobre los muertos en el cielo. Ella proporciona al difunto que en vida no ha ingerido *nuní* el jugo de la planta, luego de lo cual él pierde sus dientes y cabellos, hecho que posteriormente da paso a una dentadura fuerte y a una larga cabellera. Acto seguido, lava el cuerpo del difunto con un líquido preparado de modo similar y lo viste con ropas nuevas; de allí él se dirige al río *Umejatsiyá*, donde vivirá para siempre:

“Cuando ya llega el muerto allá en los cielos, en ese mismo rato dice que una señora de los cielos un líquido ya preparado da para tomar y vivir ahí” (T. 14. 19.8.83).

"Cuando vive allá en los cielos, los que han muerto... pueden pensar que todavía como que han ido sólo a pasear nomás. Eso dice que sientes (15). Y a lo que llegan, ella dice que indica parecido a una taza, y de ahí dice que salen todos los dientes que /el muerto/ ha tenido aquí en la tierra. Y luego otra vez /sale/ otra dentadura. Pone de nuevo, para que tengan y coman, viviendo, las carnes de allá... Lo mismo sucede /con/ los pelos también. Los pelos salen /caen/ y luego crecen; pelos nuevos. Dice que ya salidos son largos, llegan hasta las caderas" (T. 45. 21.8.83).

La diferencia existente entre este *nuní ëjaorepá* y el *pái sái nuní* mencionado antes no resultó clara en un principio, ya que los dos parecían influir de manera decisiva el destino del muerto. Los que han ingerido el *pái sái nuní* en vida, van luego de la muerte directamente a la casa celeste de los *nuní pái* ("gente de *nuní*"), mientras que los que no lo han hecho precisan, antes de encaminarse hacia allá, ir a la casa de *Repáo*, donde tomarán y serán bañados con esta especie de *nuní*. Es decir que, mientras la continuación de la existencia les está otorgada a los primeros desde antes del deceso, los segundos deben primero "resucitar"; proceso consistente —como se desprende de la descripción anterior— en la recuperación de rasgos vitales concebidos de forma concreta.

"Los que no tomaron /pái sái/ nuní, primero llegaron a lo de Repáo y pasaron del otro lado del río, y los que tomaron vivos, aunque no hayan hecho en el rato de morir, nuní, ellos dice que iban en la orilla del Umejatsiaya, pero no en el otro lado, y tampoco llegaron a la casa del Repáo, sino en la otra parte... Dice que llegaron a la casa de los que tienen nuní, nuní pái." (T. 627. 15.8.84).

b) Otra especie de *nuní* que según el *curaka* existe en el cielo es el llamado *ma'á nuní* o "*nuní* del camino". A pesar de haber logrado la continuación de su existencia, el muerto debe adaptarse a su nueva condición y, aún más, acostumbrarse al nuevo ámbito en el que vivirá en adelante:

"Y luego, la persona que ha llegado recién, todavía no capta la vida de allá, y el idioma también todavía no se comprende, y al ver eso dice que entran en un barco y la reina /Repáo/ los hace pasear /por/ todos los pueblos. Y luego otra vez llega a la casa donde ha llegado él, y ahí sí ya está aprendiendo el idioma¹⁶, ahí sí ya puede vivir tranquilamente... ya es adaptado para vivir tranquilamente, como en casa propia de él" (T. 46. 21.8.83).

c) Mientras que los tipos de *nuní* mencionados anteriormente, aun sin estar en posesión de los hombres, tienen relación con su destino, existen otros que no sólo pertenecen exclusivamente a los seres celestes, sino que su uso está limitado a ellos. Uno de estos es el *sesë nuní* o "*nuní* de las huanganas"¹⁷, el cual tiene la propiedad de atraer a las huanganas del cielo, para que sean cazadas por los habitantes del mismo. La especie pertenece a *Wí'nánumtwaríó* ("tierno"/ especie de planta/ terminación de los nombres propios femeninos), sobrina de *Repáo*. Esta actividad no debe extrañar pues, a diferencia de las religiones occidentales, la vida en el más allá presenta rasgos muy concretos; como el hecho de que las deidades cacen utilizando un método que no es extraño a los hombres¹⁸. Ella posee asimismo otra variedad de *nuní* cuyo fruto,

machacado y frotado en el borde de un recipiente, es dado por un hombre del cielo a una mujer que no lo ama, luego de lo cual ésta se enamora perdidamente.

En poder de *Wi'ñánumtwarió* se halla asimismo otra especie de *nuní* utilizada por los habitantes del cielo. Las propiedades de la misma se evidencian en la siguiente información:

“Pues cuando allá en la vida eterna, cuando se tiene un hijo, así de mañanita se da a luz y al mediodía ya están parados, ya están andando. A cambio de la mata de nuní... Antes de nueve meses se da a luz, y cuando da a luz crecen rápido y se encaminan rápido también. No es como aquí... Si cuando se da esa mata de nuní, o se diera de tomar nuní, aquí podría suceder lo mismo, aquí en este mundo... Al entregar la mata de nuní para sembrar aquí en la tierra, dice que es imposible. Ella mezquina, para darles esa mata. Una vez ha probado el papá de mi abuelo, o sea que la reina de allá ha traído esa mata para entregar al papá de mi abuelo. Y luego, ella dice que ha dicho: ‘Si cuando yo entrego puedo llevar /al/ hijo suyo. O sea, el hijo, mi abuelo, a él quiso llevar. Y cuando él no quería que lleve, por lo tanto no le dio la oportunidad de entregar. Y cuando no quiso que lleve, no había entregado la mata (...), no hizo el cambio” (T. 19. 19.8.83).

Es decir, los niños procreados en el cielo poseen, a diferencia de los humanos, un breve período de gestación y se desarrollan rápidamente; debido a esto —se informó en otra oportunidad— no envejecen. Tanto el cambio propuesto por el ser celeste, como la negación del padre del informante muestran que, en opinión de éste, los hombres estuvieron a punto de poseer una variedad de *nuní* que hubiera cambiado radicalmente la calidad y duración de la vida, confirmando a los hombres virtualmente la inmortalidad.

d) Los jefes de los murciélagos poseen *nuní* que podríamos denominar “engañoso”, ya que por medio de ellos se intenta engañar a los hombres que están bebiendo *yajé*. La diferencia entre un *curaka* sabio y aquél que está a “medio camino”, según la expresión *secoya*, consiste en que el primero no se dejará embaucar por las promesas de los murciélagos:

“Cuando toma /yajé/ un curaka, ve las visiones, y los jefes de los murciélagos dice que saben traer esos nuní. Entonces una persona les pide, ellos no mezquinan; no son nuní propios, ellos dan nomás. Le siembran en la tierra, y de día mismo saben venir esos murciélagos, y de día le acaban la plantación de maduro /Musa sp./ No vale pedir esos nuní, no son bien efectivos. Los jefes de los murciélagos dice que mienten: ‘Estos valen de dar de tomar a una persona cuando muere, y se va al cielo con estos nuní —mienten. Uno se cree, y le coge, y le siembra en la tierra, entonces de día llegan los murciélagos y comen maduros, y plátanos tiernos también” (T. 213. 26.9.83).

Los jefes de los murciélagos (de los cuales se reconocen tres especies) habitan en el cielo y poseen una figura antropomorfa. Ellos son: *Numidasá*, el de los murciélagos;

je'jerí ne'é; Yë'wí ne'é ("madera balsa"/"morete"), el de los murciélagos que habitan en los nidos de comejenes; y *jë'yó ne'é* (acción de quebrar/"morete"), el de los que se alimentan de plátanos. Además de los *nuní* mencionados, estos jefes poseen otras dos clases, cuya ingestión resulta negativa para los hombres: uno provoca enfermizos deseos sexuales y del otro se afirma que provoca un cambio de sexo en la persona que lo utilizó.

DISCUSION

Las informaciones anteriores pertenecen, a excepción de las relativas al *pi'á nuní* y al *watí nuní*, a un conocimiento esotérico. Esto no implica que los adultos del grupo desconozcan la existencia o las denominaciones de los *nuní* celestes, pero el saber detallado acerca de los mismos y su utilización son exclusivos del especialista religioso. Sobre todo, los individuos que participaban de las sesiones de ingestión de alucinógenos (práctica no realizada actualmente en la comunidad debido a la anatemización de la misma realizada por los misioneros del ILV), sabían que en los cielos existen variedades de *nuní*, pues todas las canciones que se entonaban en esa ocasión describen el descenso de distintos grupos de seres celestes, portando en sus manos frutos o matas de *nuní*, al recinto donde se hallaban reunidos los hombres. La posibilidad de obtenerlos se circunscribía, por el contrario, al *curaka*, el único capaz de incursionar en las distintas regiones del cosmos.

Con respecto a los *nuní*, existe entonces consenso de que sus semillas sólo podían ser obtenidas por ciertos *curaka*. Estas actividades míticas, lejos de tener una gran profundidad temporal —como se atribuye por lo general a este tipo de sucesos— han sucedido, en opinión de los indígenas, hace tan poco tiempo, que podría hablarse de un *presente mítico*. También se afirma que las plantas se hallan a tal punto ligadas a la persona que las obtuvo, que a su muerte se pierde el cultivo de las mismas. ¿Cómo puede interpretarse esto?

En primer lugar, algunas variedades de *nuní* pueden ser ubicadas en un primer estadio de cultivación, que comprende, según Sauer (1946-50: 489) plantas silvestres que se transplantan y son cuidadas por el hombre. Desde una perspectiva "lógica" del desarrollo de las especies vegetales cultivadas, cabría esperar que a este estadio siga el de perfeccionamiento de la especie adoptada. Entre los *Secoya*, por el contrario, la adopción de ciertas plantas —en este caso, los *nuní*— parece formar parte de un proceso —con altibajos, avances y retrocesos— que responden a causas intraculturales e ideológicas. El motor de estas innovaciones sería el *curaka*, quien se halla por su profesión sumamente relacionado con el mundo vegetal, evidente en la orgullosa exclamación "Yo probé todas las hojas" (Vickers 1976: 161), que resume —exagerándola— su propia vocación.

Si mi interpretación de los hechos es correcta, algunos *curaka* han recogido semillas de ciertas plantas y procedido a plantarlas. Estas plantas son de su exclusiva perte-

nencia y su uso está plagado de prohibiciones (en distintas oportunidades se mencionaron las desgracias que sobreviven al incauto o “aprendiz de brujo” que pretende usarlas sin tener la idoneidad requerida). No es extraño, por lo tanto, pensar que a la muerte del individuo que había iniciado su cultivo, otros individuos no hayan tenido incentivos para continuarlo (ya que no sabían cómo utilizar la planta); posibilidad que además les inspiraba temor, ya que las pertenencias de un difunto se colocan dentro de la tumba o se destruyen, pero jamás se usan, por temor a la ira del muerto.

Aunque no es fácil juzgar los cambiantes fenómenos culturales desde una perspectiva sincrónica, existen indicios que el cultivo y el cuidado de los *nuni* —exceptuando quizás el *pi'á nuni*— se hallan en decadencia: Las actividades del ILV han corroído —afortunadamente no siempre con éxito— las bases mismas de la religión *secoya*, prohibiendo, por ejemplo, la ingestión de alucinógenos, sin la cual la esfera de las deidades permanece cerrada a los seres humanos. La escatología cristiana hace, además, hincapié en que el cielo se gana a través de las buenas obras y una vida correcta; predica que forzosamente mina la concepción indígena: el uso ritual de algunas variedades de *nuni* es el que posibilita el acceso al más allá. Al mismo tiempo existe una limitación de la función del *curaka*, ya que sus actividades curativas han sido reemplazadas, en gran parte, por los medicamentos de origen occidental que proveían los misioneros. Como se ha argumentado persuasivamente con respecto a los *Cofán* (Robinson 1979: 227/8), también entre los *Secoya* se eligieron como agentes de cambio a jóvenes destacados quienes, de no mediar esa influencia, posiblemente habrían iniciado la profesión shamanica.

Estos hechos inducen a pensar que la transmisión shamánica pende actualmente de un débil eslabón. Como contrapartida puede aducirse que las culturas humanas no siguen obligadamente un proceso lineal: el hecho de que hace aproximadamente dos años el gobierno del Ecuador no haya renovado el contrato con el ILV —y por lo tanto, el abandono de las misiones, especialmente las del Nororiente— puede, al cesar la influencia religiosa (tanto más influyente en cuanto se basaba en el poderío económico), activar procesos culturales intrínsecos.

La medida en que los datos aquí consignados forman parte de una cosmovisión personal o son, por el contrario, compartidos por los restantes especialistas religiosos, sólo puede ser —hasta que se disponga de más información procedente de investigaciones de campo— objeto de hipótesis. Hay que tener en cuenta el hecho de que los clanes exógamos, que con alta probabilidad existieron en el pasado, podrían determinar que la ideología de los *curaka* se halle ligada en parte a la “familia” a la cual él pertenece. Ciertos datos corroboran esta posibilidad, uno de los cuales —la atribución a un ascendiente cercano del descubrimiento de ciertos *nuni* en el cielo, que luego le fueron robados por otros— he citado aquí. El saber shamánico se mueve entre los polos de la enseñanza y la transmisión por un lado, y de la experiencia personal por el otro. Las experiencias religiosas, poseen entre los *Secoya* un alto grado de individualidad: de la propia vocación del individuo surge su aptitud para profundizar el camino del conocimiento abierto por los alucinógenos y, a través de éstos, la comunicación con los habitantes del cielo y del inframundo.

ACLARACIONES AL CUADRO

(Se incluyen —cuando la fuente las consigna— la denominación indígena y la clasificación científica del vegetal).

1. *müusána?* Tessmann 1930:435. Este autor identifica todas las variedades consignadas como *Cyperus*.
2. *tsmëki*, Tessmann, *op.c.*: 407.
3. Tessmann, *op.c.*: 393.
4. Tessmann, *op.c.*: 290.
5. Tessmann, *op.c.*: 231.
6. Tessmann, *op.c.*: 97.
7. Tessmann, *op.c.*: 62.
8. Tessmann, *op.c.*: 78/9.
9. *dondoma*, Tessmann, *op.c.*:246; la tercera mención en el cuadro procede de Oberem (1980:286), quien cree poder identificar la *tsima yuca* de los *Quijo* con un *Cyperus*.
10. *dunduma*, Mercier 1979: 23.
11. Steward y Métraux 1946-50: 594.
12. Tessmann, *op.c.*: 200, *türi*. Los *Coto* u *Orejones* pertenecen a los *Tucano* occidentales, como los *Secoya*, con quienes se hallan relacionados. Son denominados por estos *emú pái* ("gente coto"); las relaciones mutuas eran muy poco amistosas en el pasado.
13. Los *Lengua* del Chaco paraguayo utilizan dos variedades: el *moo tip etkok* (*Bulbostylis capillaris*) y el *moo tip-po etkok* (*Cyperus redolens*): Arenas 1981: 127/8.
14. Tessmann, *op.c.*: 452.
15. *nuraxá*, Tessmann, *op.c.*: 482/3.
16. *nasënja*, Tessmann, *op.c.*: 469.
17. *bidí*, Tessmann, *op.c.*: 504.
18. *itšanoak*, Tessmann, *op.c.*: 543.
19. Tessmann, *op.c.*: 523.
20. *lësë*, Tessmann, *op.c.*: 574.
21. Los *Shipibo-Conibo* utilizan numerosas especies de *piri-piri* ("uaste"; ¿en caso de brujería? (*Scleria mitis*), las mujeres beben el jugo del bulbo para ser buenas hiladoras y tejedoras de algodón (*Fuirena sp.*); se soba el bulbo en la flecha antes de pescar (*Cyperus sp.*); se ingiere el jugo del bulbo para engordar y obtener fuerza (*Cyperus sp.*); para tener buena suerte en los negocios (*Cyperus sp.*); en caso de haberse golpeado (*Cyperus sp.*); se unge el cuerpo de quien va a pescar (*Cyperus sp.*); Tournon y Reátegui: 107/8.
22. Villarejo (1979: 122) menciona el uso no muy frecuente del *Cyperus articulatus* en el Dpto. de Loreto en mordeduras de víbora.



NOTAS

1. "Vienen los jóvenes del río de arenas calientes/ sosteniendo en sus manos los frutos del *nunt*, los collares de *nunt*/ llegan, trayendo puestas las coronas hechas de *nunt*". Fragmento de una canción entonada en las sesiones en que se ingería *yajé*; describe la llegada al recinto de un grupo de los muchos que habitan el cielo. El río de arenas calientes es descrito como un ancho río celeste, en cuyas riberas y afluentes viven, a la manera de los hombres, las deidades. Esta y otras canciones fueron grabadas a una anciana, a la que me unían lazos de amistad. El trabajo no fue continuado con respecto a las canciones, pues era evidente lo difícil que le resultaba cantarlas fuera de contexto.
2. El cuadro al final del trabajo consigna los usos de las ciperáceas en América del Sur, extraídos de la bibliografía.
3. El aspecto botánico puede consultarse en Cronquist (1981: 1139 ss.); Hegnauer (1963: 124/133); Hutchinson (1959: 704/6).
4. La mención más antigua del *piri piri* en América del Sur procede, según Oberem (1980: 286) de Magnin 1740, obra que no he podido consultar.
5. El nombre "*secoya*" es posterior y proviene del río *Siekoyá*, a orillas del cual se hallaba un asentamiento. La denominación "*Piojé*" procede, según algunos viajeros, de la palabra indígena "no"; más probablemente se trata de la pronunciación española del "apellido" Piaguaje (*Piawajé*), uno de los clanes exógamos del pasado.
6. Los *Secoya* llevan a cabo una serie de prácticas a fin de desarrollar aptitudes cazadoras en los perros: se los ata debajo de un árbol donde se halla un nido de avispas, azuzándolas para que lo piquen; se les da de beber avispas desmenuzadas y mezcladas con agua; y se los hace picar por un par de las temidas hormigas *congá* (*Dinoponera grandis*).
7. En 1940 un grupo de indígenas emigró desde la zona de Guajoyas (Perú) hacia el Cuyabeno (Ecuador), donde se hallaban instalados los *Siona*, con quienes existen estrechos lazos. Sobre las migraciones en el sector peruano ha trabajado Casanova Velázquez (1980); las peripecias sufridas por el grupo emigrante pueden ser consultadas en Vickers (1976) y Cipolletti (en prensa a).
8. Son los textos no. 12, 14, 16, 19, 37, 45, 204/210, 213, 214, 245 y 246 de 1983, y 347, 392/395, 401, 431, 475, 476, 571, 572 y 627 de 1984. Los mismos fueron grabados en cinta magnetofónica y posteriormente transcritos. Los textos mencionados en este trabajo fueron narrados por F. Payaguaje, un *curaka* de 65 años de edad, y traducidos por su nieto J. Lusitan de 21 años. Una descripción del relator se halla en Cipolletti (en prensa b).
9. Dos ideas se hallan presentes: la del hundimiento de la tierra, y la de inundación, proveniente de los ríos desbordados. *Rutayó*, una de las esposas del *Nañë* en el pasado, fue la causante del cataclismo cósmico, y por ello enviada por su esposo a residir para siempre en las profundidades de la tierra. Los *curaka*, bajo el influjo de los alucinógenos, suelen tener contacto con ella; éste es siempre peligroso ya que, si no se respetan determinadas prohibiciones, *Rutayó* podría provocar un cataclismo análogo.
10. El *yajé* es una especie de *Banisteriopsis*; el *pejé* pertenece a la especie *Brugmansia*, utilizando los *Secoya* los arbustos de flores rojas. Aquí no se menciona el otro alucinógeno utilizado, de temidos efectos: el *ujajay* (*Brufelsia* sp.).
11. También se mencionó el *ojé nunt* (*nunt teta*), del cual no he recabado otros datos.
12. Traducen este sentimiento al castellano como "ponerse bravo", "bravura", "enojo", expresiones que coinciden en este contexto con nuestro concepto de envidia. Aquí sólo puedo simplificar el proceso del embrujamiento: el *yajé unkukey* o *curaka* y el *dawë* o brujo son a veces una misma persona. Ambos poseen flechas con las cuales pueden dañar, pero en opinión del *curaka* de quien proceden estas informaciones, sólo quien ha permanecido a "mitad camino" —o en los estratos inferiores del conocimiento— las utiliza para causar daño a un inocente. El poder shamánico es ambivalente por naturaleza, pero se piensa que cuanto más se especializa un *curaka*, con más facilidad logra doblegar y vencer sus tendencias hacia el mal.
13. El divisar al *tanké watí*, el "jefe" del mono machín (*Cebus albifrons*) causa en quien lo ve accesos de locura.
14. *Joshó* se traduce como "alma", la misma denominación se aplica a la médula de los árboles. Reside en el corazón (*awë*), del que sin embargo se diferencia.
15. El muerto no entiende en un principio que vivirá allí para siempre, es decir, se escapa a su comprensión el hecho de su propio deceso. La imposibilidad de captar la propia muerte es atribuida al difunto reciente también en otras etnias sudamericanas (cf. Cipolletti 1983: 155).
16. Se considera que los muertos se comunican entre sí en un idioma especial distinto al utilizado por los hombres.
17. *Huangana* o "puerco de monte" es la denominación regional del pecarí blanquillado (*Tayassu pecari*), una de las dos especies de pecaríes existentes en la selva amazónica. Provee entre 25 y 35 kg. de carne y es, luego del tapir o danta, el animal de caza máspreciado.
18. El relator, así como otros adultos, han conocido una planta denominada *sësë se'á*, la cual se frotaba en las lanzas para atraer a las huanganas. Como en el caso de los *nunt*, fue recogida en el cielo por shamanes poderosos; su cultivo no se realiza en la actualidad.

Uso de las Ciperaceas en América del Sur

	Chebero (1)	Chamicuro (2)	Chayahuita (3)	Candoshi (4)	Lamisto (5)	Campa (6)	Omagua (7)	Cocama (8)	Quijoo (9)	Quichua Napo (10)	Urarina (11)	Coto (12)	Lengua (13)	Omurana (14)	Auischiri (15)	Yagua (16)	Saimacu (17)	Záparo (18)	Iquito (19)	Yameo (20)	Shipibo Conibo (21)	Depto. Loreto (22)	
mordeduras de víbora			•	•				•		•	•						•		•	•		•	
dolores de estómago, torceduras				•																			
posterior al parto								•															
estados febrífugos									•														
afecciones a la piel					•																		
para favorecer la fertilidad femenina	•			•				•	•					•		•		•	•	•			
contraceptivo													•										
para prevenir mordedura de víbora	•			•				•						•		•	•				•		
para prevenir ataques de jaguares	•																						
contra brujería							•	•						•					•			•	
éxito en la pesca	•						•	•								•	•		•	•	•	•	
éxito en la caza	•						•	•		•					•			•					
heridas en general								•		•				•									
fertilidad de la yuca	•	•		•				•	•	•		•		•	•	•		•	•	•	•	•	•
dolores en general																			•	•			
resfríos														•				•					
desarrollo de los niños																					•	•	•
"buena suerte"																						•	
favorecer el tejido entre las mujeres																						•	
golpes, lisiados																						•	
magia amorosa									•														



BIBLIOGRAFIA

- ARENAS, PASTOR
1981 *Etnobotánica Lengua-Maskoy*. FECYC. Buenos Aires.
- CASANOVA VELAZQUES, JORGE
1980 "Migraciones Aido-Pai (Secoya, Piojé)", *Amazonía Peruana*, 5 (75-102). Lima.
- CIPOLLETTI, MARIA SUSANA
1983 *Jenseitsvorstellungen bei Indianern Südamerikas* (Dietrich Reimer Verlag). Berlín.
"Pasado y presente de los Secoya del Ecuador" (*Rev. de Antropología de la Universidad Católica*. Quito) En prensa, a.
"La concepción del cosmos de un shaman Secoya (Amazonía ecuatoriana)". En prensa, b.
- CRONQUIST, ARTHUR
1981 *An integrated system of classification of flowering plants*, New York.
- HEGNAUER, R.
1963 *Chemotaxonomie der Pflanzen. Eine Uebersicht über die Verbreitung und die systematische Bedeutung der Pflanzenstoffe*. Bd. II: *Monocotyledoneae*. Basel und Stuttgart.
- HUTCHINSON, J.
1959 *The Families of flowering plants*. vol. II: *Monocotyledons*. Oxford.
- KING, STEVE
1982 "Estudio preliminar de la etnofarmacología tradicional y la salud general de los Angotero-Secoya", *Amazonía Peruana*, 6 (39-50). Lima.
- MAGNIN, JUAN
1940 "Breve descripción de la Provincia de Quito en la América meridional", *Revista de Indias*, 1. Madrid /1740/.
- MERCIER, JUAN MARCOS
1979 *Nosotros los Napu-Runas. Napu Runapa Rimay. Mitos e historia*. Libro de lectura no. 3. Publicaciones Ceta, Iquitos. Educación bilingüe. Ministerio de Educación, Lima.
- OBEREM, UDO
1980 *Los Quijos*. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente ecuatoriano, *Colección Pendoneros*, Instituto Otavaleño de Antropología. Otavalo.
- ROBINSON, SCOTT S.
1979 *Towards an understanding of Kofan Shamanism*, A Thesis Presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University.
- SAUER, CARL O.
1946-50 "Cultivated plants of South and Central America", *Handbook of South American Indians*, 6 (487-543). Washington.
- STEWART, JULIUS y METRAUX, ALFRED
1946-50 "Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña", *Handbook of South American Indians*, 3 (535-656). Washington.
- TESSMANN, GÜNTHER
1930 *Die Indianer Nordost-Perus*, Hamburg.
- TOURNON, JACQUES y REATEGUI, U.
1984 "Investigaciones sobre las plantas medicinales de los Shipibo-Conibo del Ucayali", *Amazonía Peruana*, 10 (91-118), Lima.
- VICKERS, WILLIAM TAYLOR
1976 *Cultural Adaptation to Amazonian habitats: The Siona-Secoya of Eastern Ecuador*, Gainesville, Florida, University of Florida.
- VILLAREJO, ASENCIO
1979 *Así es la selva. Estudio monográfico de la Amazonía peruana* —Departamento de Loreto, Iquitos /1953/.

revista andina

Publicación
semestral del Centro
de Estudios Rurales
Andinos "Bartolomé
de Las Casas".



Los pedidos de suscripción deben ser enviados a:

revista
andina

, Administración
Centro Las Casas — Apartado 477 — Cusco, Perú.

Precios de suscripción anual, porte aéreo incluido:

AMERICA LATINA U.S. \$ 20

OTROS PAISES:

Individual U.S. \$ 20

Institucional U.S. \$ 30

**CURACION URBANA AMAZONICA:
¿CONCORDANCIA O
DISCREPANCIA DOCTRINAL?**



Marlene Dobkin de Ríos

Los estudios interesados en el enfoque transcultural del problema de la salud y la enfermedad, conocedores que la gran mayoría de la población mundial acude a los curanderos populares y no a la medicina oficial, proponen varias hipótesis para explicar los éxitos y fracasos de tales practicantes. El consenso sobre el éxito terapéutico parece determinar que ambos, paciente y curandero, han de vivir el mismo mundo cognitivo, han de compartir las mismas creencias. Con frecuencia encontramos estudios que tratan de explicar la omnipotencia del curandero urbano, a semejanza de la de sus antepasados shamanes, en la fe que deposita en él su público de creyentes, prontos a engrandecer sus logros, y más prontos aún a olvidar sus fracasos. Otros, como Moerman (1979) analizan las relaciones entre la manipulación simbólica y los procesos neuro-fisiológicos para explicar las curaciones que realizan.

Con demasiada frecuencia, los curanderos asequibles a los científicos interesados en someter a prueba sus hipótesis, son figuras públicas, descubiertas por la prensa o por algún estudioso, y se dedican a comerciar, ofrecer y vender sus habilidades. Un buen número de casos puede citarse como los especiales de la televisión europea y americana, y los films espectaculares hechos para interesar al público occidental. Todo esto hace más difícil la labor del antropólogo médico. Es cada vez más difícil tener acceso a un medio ambiente digno de credibilidad de parte del antropólogo, en donde se pueda trabajar sistemáticamente con ambos, el curandero y su paciente, para poder examinar un número de hipótesis. Hay que agregar que hay suspicacia de parte del curandero, pues en muchos casos debe operar al margen de la ley, haciendo difícil establecer relaciones de confianza.

La autora, después de una década de investigaciones sobre curanderismo amazónico, especialmente la curación que emplea el ayahuasca (especie de *Banisteriopsis*), logró establecer contacto con un curandero urbano en Pucallpa. Después de dos períodos de trabajo de campo en 1977 y 1979, presentó los resultados de su trabajo que examinan un número de hipótesis en el campo de concordancia o discrepancia doctrinal que ocurre entre los pacientes y el curandero en un medio urbano. Ella se basó en la teoría de Ehrenwald, quien en 1958 mostró que el éxito global de los curanderos tradicionales se debía al fenómeno de concordancia doctrinal entre el paciente y el curandero, ya sea a nivel manifiesto o latente. En sus argumentos, Ehrenwald mostró que el éxito o el fracaso de la curación se debía directamente al mundo cognitivo compartido en ambos, y particularmente a lo propenso del cliente a crear síntomas y manifestar las creencias de acuerdo con las del curandero. Todo esto se debía al resultado de la enculturación o socialización compartida.

En el presente estudio se propone la siguiente hipótesis: A pesar de las creencias compartidas sobre la etiología de la enfermedad y nosología entre curandero y paciente, el conocimiento de la doctrina involucrada en la curación y la participación del paciente en los rituales del curandero no son relevantes a la interacción terapéutica.

En 1979, con la amplia cooperación del curandero, don Hilde, se empezó un experimento de campo en Pucallpa entre la población de clientes en su clínica. Durante el mes de febrero, 95 pacientes visitaron al curandero, cada uno de los cuales hizo un promedio de 2 a 3 visitas. Niños de menos de 7 años constituían el 53% de la población. Los padrones nosológicos de los clientes adultos consistían de diversos desórdenes somáticos, enfermedades especiales culturales, es decir, derivado de la brujería, y problemas psicológicos que también trata el curandero. No vamos a presentar en amplitud el perfil de los rasgos sociales, económicos e ideológicos de los 95 pacientes (o en el caso de niños, de sus padres). Sin embargo, se intentará mostrar, en contra del argumento de Ehrenwald, que la discrepancia más bien que la concordancia doctrinal opera en ese medio-ambiente terapéutico. Mientras que las creencias particulares, compartidas por don Hilde, son parte de una antigua e interesante tradición mística con influencia Hindú y otros elementos esotéricos, según los datos obtenidos, se estableció que el conocimiento de los pacientes y su participación de las creencias y rituales no son necesarios para el éxito de una iniciativa terapéutica. Más bien, las creencias de los pacientes en cuanto al poder del curandero y la fe en sus habilidades, lo que es el "sistema", da la clave para comprender el contexto de curación. Se notó que la gran mayoría de los pacientes no tienen la menor idea de lo que está pasando ritualmente o doctrinalmente en el fondo. Don Hilde manipula símbolos verbales tal como en las curaciones tribales o shamánicas que se encuentran documentadas en la literatura transcultural. Más bien, los pacientes ponen su fe en la "santidad" del curandero, su acceso obvio y supuesto a los reinos sobrenaturales por medio de su actividad ritual, su conocimiento de drogas vegetales y hierbas, su manera de vivir muy simple y sus honorarios bajos.

En el trabajo completo el plan era, primero, presentar información sobre las curaciones amazónicas en general y las de don Hilde en particular; señalando su biografía

y trabajo como ayahuasquero, su entrada a la Sagrada Orden Mística del Septentrionismo de la Amazonía, un grupo místico-filosófico con sede en Lima. Luego, se describía brevemente el método del estudio y los resultados de la entrevista, lo que verificaría la hipótesis mayor.

Durante el año 1968-69, la autora vivió en Iquitos y estudió la psicoterapia con ayahuasca. Aquí, como en muchas zonas del Perú, varias plantas alucinógenas tienen una larga historia en la curación. Los ayahuasqueros mayormente mestizos, trabajan en las noches, en sesiones en el bosque o en casas y chozas de la ciudad. Se trata a la enfermedad dentro de un marco de referencia mágico, en cuanto a la etiología. Muchas de las enfermedades que afectan a las poblaciones urbanas se pueden clasificar como emocionales o psicológicas en su origen. A esto corresponde el éxito general que los curanderos tienen al tratar tales enfermedades.

La autora en su libro, *Visionary Vine*, describió en 1972,

“la enfermedad, según se cree, es causada por el capricho de los espíritus ofendidos de la naturaleza, o si no, atribuida a la gente que por motivos de envidia, venganza o maldad, pagan a un brujo para provocar daño. Se usa el ayahuasca en la curación con fines de diagnóstico y revelación. Durante la terapia, el paciente recibe una posición que provoca las visiones, las cuales le permiten ver a las fuerzas o al individuo que se cree es el responsable del mal. Únicamente cuando se sabe la causa del mal, el curandero establece el poder anular o neutralizar la enfermedad y lograr la vuelta del mal a aquello que lo originó”.

Don Hilde difiere de los otros diez curanderos-ayahuasqueros con quienes trabajó la autora en 1968-69, en un aspecto mayor: sus raíces son más directamente cristianas y occidentales. Además, tiene experiencias visionarias personales —generalmente negadas a los demás— desde su juventud, y parece más cerca a la categoría de vidente que otros ayahuasqueros que se encuentran en la selva peruana. Mientras que la mayoría de los ayahuasqueros urbanos dependen de sus porciones alucinógenas para “ver”, en las habilidades de don Hilde como vidente y visionario, predominan los efectos del ayahuasca.

Informe del Curandero

Don Hilde, mestizo de 63 años, nació en una aldea cerca de Pucallpa. Recibió educación en esta ciudad durante pocos años y sirvió en el ejército en 1930, trabajando posteriormente en la construcción de la carretera que conecta Pucallpa a Lima. Después trabajó como carpintero. Como resultado de una serie de visiones de santos cristianos que tuvo en la adolescencia, desarrolló sus habilidades para curar y empezó a ver a unos pocos pacientes en su casa, pero sin abandonar su otro trabajo. Conforme crecía su fama, le fue dando más y más tiempo a su práctica, utilizando de vez en cuando el ayahuasca como muchos otros curanderos en Pucallpa. También empezó a leer sobre la hipnosis y se sometió a trances a sí mismo. En 1974, se puso en contacto

con miembros del Septrionismo de la Amazonía, en Pucallpa, entrando a la Institución. En la actualidad trabaja con la ayuda continua del guía espiritual, bajo cuya protección se pone. Poco a poco utilizó menos ayahuasca en sus curaciones.

Ahora pulsa a sus pacientes a primera vista y no pregunta nada sobre sus síntomas. Más bien logra su diagnóstico a base de concentración y de pasar su mano encima de la cabeza del paciente; de tal manera percibe lo que él llama una lectura de sus energías electro-magnéticas y comprende si su enfermedad es natural o relacionada a la brujería. Espontáneamente, entra en un estado alterado de conocimiento. Complementa sus diagnósticos sobre la enfermedad de su paciente con visiones que obtiene bajo prácticas de meditación que realiza todos los martes. Adicionalmente celebra sesiones de ayahuasca 3 ó 4 veces por mes a las que invita a sus pacientes.

Por medio de ejercicios de respiración y desplazamiento de sus energías curativas, aprendidos de sus hermanos Septriónicos, practica una curación espiritualista. Don Hilde diferencia la curación espiritualista de la espiritista. La orden Septriónica, a pesar de que niegan ser una religión, reconoce la existencia de una fuerza creadora y cumple una misión de servicio a la humanidad.

Don Hilde también es jardinero y cultiva varias plantas medicinales en su jardín. Conoce bien las preparaciones farmacéuticas. Muchas veces instruye a sus pacientes para traer con ellos remedios de la ciudad en posteriores visitas. Generalmente prepara sus medicinas de acuerdo con las necesidades de cada caso, sacando las plantas de su jardín o yendo, en los alrededores de Pucallpa, a varias lagunas para recolectarlas. Cocina y cuele las hierbas, mientras sus clientes esperan pacientemente en la clínica para la medicación, cobrandoles bajos honorarios. A veces, un caso difícil o crónico requiere servicio de atención hospitalaria, y hay varios cuartos pequeños disponibles en la clínica para sus pacientes. No necesita tampoco transferir sus casos al hospital de Pucallpa cuando se requiere cirugía, y mantiene buenas relaciones con varios médicos titulados en la ciudad.

No pretendemos dar una descripción de la ciudad de Pucallpa y su historia ni de su estructura social. El Padre San Román, estratifica la ciudad de Pucallpa en 5 segmentos sociales, entre los cuales, la vasta mayoría de pacientes vienen del cuarto grupo: obreros, ambulantes, obreros independientes y artesanos urbanos.

Sobre el Septrionismo de la Amazonía diremos que es una Orden Mística fundada en 1968 en Iquitos, originalmente conocida como Brahamanismo-Lamaísmo de la Amazonía. Es difícil clasificarla como una religión, porque ellos mismos se niegan ese título. Es una agrupación de ciudadanos, mayormente de clase media, que tienen interés e inclinación hacia las enseñanzas místico-filosóficas dadas por su líder carismático, que abre una senda espiritual para las personas interesadas. Hay un número de enseñanzas doctrinales semejante a lo hindú, aunque de diferente fundamento.

Existe la creencia de que todos los estados energéticos del mundo son parte de la Divinidad, y desarrollan una fuerte tendencia de unir la ciencia con las creencias místi-

cas, muy semejante al campo de la parafísica —en Estados Unidos y Europa— y el área de la parapsicología. La Orden tiene varios centenares de personas y tiene centros en Iquitos y Huancayo en Perú; Cochabamba en Bolivia; y Sao Paulo en el Brasil. Una de sus metas escritas, es transmitir a la humanidad una nueva interpretación de la naturaleza e intentar encontrar la presencia de lo divino en la vida cotidiana y en el universo. El Fundador y Director ha publicado un número de libros y folletos delineando la doctrina Septriónica. Los individuos aceptados en la Orden se inician y entran a una jerarquía que la Orden establece en el grupo. El Septrionismo es un camino místico en la vida, con una cosmología propia, un sistema complejo de creencias y una serie de técnicas y prácticas que permite a los miembros lograr la paz y la armonía espiritual en sus actividades diarias.

Don Hilde ha pasado un tiempo con el Fundador y su señora en Pucallpa, durante varias visitas, y ha participado en dos de las conferencias anuales que reúnen a los miembros de todos los Centros diferentes. Cuando la Orden aceptó a don Hilde, le hizo conocer a su guía espiritual y a partir de ahí hace plegarias a su Guía para pedir ayuda para sus pacientes.

METODO

Durante octubre y noviembre de 1977, la autora vivió en la clínica de don Hilde y estableció comunicación con los pacientes, grabando la biografía de don Hilde. El segundo período de trabajo de campo fue en febrero de 1979 cuando, de nuevo en la clínica y con la ayuda de un asistente, obtuvo una encuesta de toda la clientela que visitó la clínica en ese mes.

La entrevista demoraba 25 minutos y era administrada al público con la total cooperación del curandero. A veces, unos pacientes tímidos o ansiosos se negaban a cooperar, pero don Hilde insistía. El rol de la autora era semejante a la de una enfermera, obteniendo la historia inicial médica del paciente. Las actividades no eran muy diferentes a las experiencias de los pacientes, pues 71% de ellos han consultado un médico titulado en Pucallpa, en otras ocasiones. En total, hicimos 95 entrevistas: observamos 3 sesiones de ayahuasca los sábados en la noche, y asistimos a 4 ceremonias de meditación los martes.

Tratábamos a todos los pacientes abiertamente en la clínica, y generalmente se hizo la entrevista la primera vez que acudieron a esta. Los datos obtenidos eran sometidos a la estadística de Chi cuadrado en 25 diferentes pares de variables. Después de las entrevistas, el curandero repasó los datos conmigo, indicando su diagnóstico y el tratamiento que usó o tuvo interés en usar. Hemos utilizado sus sistemas de diagnóstico de enfermedad natural/no-natural, en vez de categorías nosológicas académicas de la psiquiatría; esto debido a que él y sus pacientes comparten las mismas creencias sobre etiología de la enfermedad.

LOS RESULTADOS

Hemos preguntado si el paciente y el curandero funcionan en el mismo mundo cognitivo. O sea, ¿conducen don Hilde y su cliente en cuanto al diagnóstico de la enfermedad? Utilizando su sistema de categorización, éste dividía los diagnósticos en dos grupos: natural y no-natural, basado en su comprensión de la etiología. La segunda categoría incluye ambas enfermedades que generalmente se refieren como síndromas reactivos, tanto como disfunción psicológica.

En esta sección, vamos a presentar los resultados en forma breve resumiendo los resultados del estudio, es importante notar que los datos estadísticamente significativos, tanto como los que carecen de significación estadística, contribuyen a nuestro conocimiento de los aspectos socio-culturales de la curación:

LOS DATOS ESTADÍSTICAMENTE SIGNIFICATIVOS

(Chi cuadrado)

1. La edad no establece diferencias en el tipo de enfermedad, natural o no-natural, que sufre el paciente.
2. Los hombres y las mujeres no difieren significativamente en el tipo de enfermedad que sufren.
3. No hay relación entre el nivel de educación de un cliente y su enfermedad relacionada a la brujería.
4. No hay relación entre la frecuencia de visitas al curandero y la nosología que nos indica un tipo de curación de corto tiempo, orientado hacia la resolución de una crisis.
5. No hay relación entre la filiación religiosa y nosológica; tampoco entre el uso del ayahuasca y la nosología.
6. Existen patrones estables de matrimonio entre los hombres y las mujeres, o sea, no es una población de estructura social desorganizada.
7. A pesar del nivel de educación del cliente, no hay preferencia por médico o curandero, aunque dado el hecho que los datos derivan de una muestra realizada en la clínica del curandero; sus resultados no son producto del azar.
8. La experiencia personal de la brujería no es función de la edad.
9. Ambos, hombres y mujeres comparten, un mínimo de conocimientos sobre el ritual de meditación que realiza el curandero.
10. Ambos, curandero y paciente, viven en el mismo mundo cognoscitivo y definen su realidad en la misma manera. Los que tienen fuertes creencias en la brujería se presentan con síntomas que relacionan las enfermedades de tipo síndrome reactivas; mientras que los que no tienen fuertes creencias en la brujería se presentan abrumadoramente con síntomas de desórdenes naturales.

11. Los clientes que sufren de la enfermedad no-natural, tienen menos probabilidad de confesarlo a un amigo o esposo.
12. Las enfermedades no-naturales tienen un curso más crónico que las enfermedades naturales.
13. El uso de ayahuasca disminuye entre aquellos menores de 30 años de edad.
14. Las mujeres acudieron a los médicos más frecuentemente que los hombres.
15. Más mujeres que hombres tienen experiencias personales de brujería.

CONCLUSIONES

Regresando a la hipótesis, los datos muestran lo siguiente:

1. Ambos, curandero y paciente, comparten creencias semejantes sobre la etiología de la enfermedad.
2. Ambos, curandero y paciente, definen su enfermedad dentro del mismo rubro.
3. El curandero y el paciente no participan igualmente en el ritual de la curación, ni comprenden igualmente la doctrina. Tampoco hay diferencia significativa en el nivel del conocimiento de hombres y mujeres.

La interacción terapéutica procede, sin embargo, dado 1 y 2 y a pesar de 3.



BIBLIOGRAFIA

DOBKIN DE RIOS, MARLENE
1972 Visionary Vine. San Francisco: Chandler
Publishing Co.
EHRENWALD, JAN
1958 Psychotherapy: Myth or Method? New
York: Academic Press.

MOERMAN, D.E.
1979 The anthropology of symbolic healing.
Current Anthropology 20: 59-80.

CULTURA-HOMBRE-SOCIEDAD

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
CUHSO

SUSCRIPCIONES: Adjuntar cheque cruzado a nombre de:
Pontificia Universidad Católica de Chile — Temuco.

LISTA DE PRECIOS:

EJEMPLAR UNICO	: En el país	\$	500
	En el exterior	US\$	7
SUSCRIPCION ANUAL	: En el país	\$	850
	En el exterior	US\$	11
SUSCRIPCION BIANUAL	: En el país	\$	2.000
	En el exterior	US\$	20

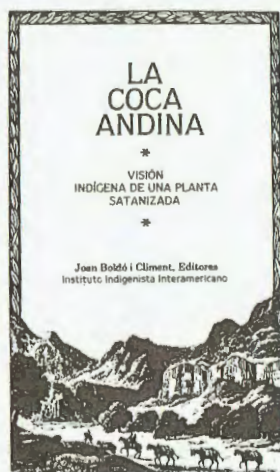
Casilla: 15-D M. Montt 56 — Telex: 267018 PUCSA. CL
TEMUCO — CHILE

Pedidos a: Instituto Indigenista Interamericano
Insurgentes Sur No. 1690, Col. Florida
México 01030, D.F.

Desde el norte argentino hasta Colombia, y de manera relevante en Bolivia y Perú, un inmenso conglomerado de personas profesan lealtad milenaria hacia la planta sagrada de la coca, la "preciada hoja" como la llamara el Inca Garcilaso.

Extensamente mencionada en la literatura colonial y a lo largo de los siglos subsecuentes, la hoja de coca permanece aún en el misterio. Las diversas interpretaciones occidentales sobre ella, tendientes en su mayoría a distorsionar la civilización andina en muchas de sus manifestaciones, sólo han colaborado a la satanización y a la creación de una "leyenda negra" en torno a la hoja y al complejo cultural que la circunda. Dicha satanización llega a su punto más crítico cuando el método "científico" occidental y su tendencia desintegradora y analítica llevó a la localización y aislamiento del "elemento activo" de la hoja de coca: el alcaloide bautizado por Niemman en 1860 bajo el nombre de cocaína. Fueron estos científicos occidentales, según afirma Baldomero Cáceres, y no la naturaleza ni el mundo andino los que procrearon realmente el fantasma.

Este libro pretende proporcionar nuevas alternativas al debate sobre el uso de la coca en los países andinos.



TRADICION ASHANINCA



por Pedro Manuel Falcón C.

Habiendo sido trajinada por más de cuatro siglos esta parte de la Selva Central, y por lo tanto atropellada en sus patrones culturales, actualmente es evidente la desestabilización tanto en sus diferentes aspectos como en sus valores sociales, económicos y culturales. De continuar el proceso, conllevaría irremediablemente a una paulatina extinción de los Ashaninca y al “voraz aprovechamiento” de los no nativos, de los escasos recursos que quedan. Así se enterrarían las últimas esperanzas de un mejor tratamiento de los nativos, dejando en el olvido todos los valores y riqueza lingüística cultural que, pese a todo se mantienen irreductibles; pero, ¿por cuánto tiempo más?

Se hace imperiosa la necesidad de tomar en cuenta seriamente las investigaciones lingüísticas, etnográficas, históricas, antropológicas y otras, que no sólo se limiten al estudio y difusión en el tiempo estático, sino, por el contrario, a través del tiempo (dialéctica), que repercuta directa e indirectamente en la búsqueda de alternativas diversas de apoyo real y efectivo, que conlleve a niveles de desarrollo autogestionario e integración equitativa, de respeto en el sentido más amplio de la palabra, al interior de la vida nacional, cuyos derechos ignorados inicialmente y maltratados después, se reivindiquen, que no es más que en último de los casos la aplicación de la Constitución Política del Perú y la Ley de comunidades nativas en su verdadera dimensión.

La difusión de esta tradición, no tiene más que la intención de dar a conocer a todos los lectores, legos y especialistas, algunos aspectos de la cosmovisión Ashaninca en su proceso dialéctico, y a través de ello, también entender un poquito más la realidad plurilingüe y multicultural de nuestro país.

Debemos mencionar, que estos relatos han sido recogidos en la zona del Perené** en idioma Ashaninca y traducido al castellano con la colaboración de Máximo Flores Rosa, nativo de la comunidad nativa de Churingaveni, por lo cual presentamos en versión bilingüe (Ashaninca - Castellano).

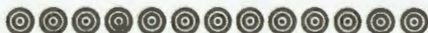
Esta versión fue tomada de Agustín Peralta de la comunidad nativa de Kimiriki (provincia de Chanchamayo), quien nos detalla aspectos de su propia vivencia al interior del mundo Ashaninca, enmarcado en su evolución y su relación con los colonos, que es parte de la realidad actual.

En el primer caso se manifiesta la evocación de la cosmovisión Ashaninca, como añorando ese mundo real-mítico, que se va desvaneciendo con el correr del tiempo; cuando nos habla de los diversos nombres que tienen las estrellas, de sus productos tradicionales, sus animales, sus formas de trabajo, de alimentación cuando nos narra aquella del tigre que se convierte en pez —considerando en el mundo Ashaninca, que el tigre también era gente—, de la misma forma la presencia de su Dios (PAVA), que viene a ser uno de los principales Dioses de la mitología Ashaninca, cuyo poder siempre está centrado en la conversión.

En el segundo caso, cuando nos relata la presencia y penetración de los colonos, de productos foráneos, de las necesidades creadas e implícitamente la depredación ecológica y social.

Con esto queremos contribuir con una minúscula parte por cierto; pero de gran trascendencia al conocimiento de la realidad compleja, de una de las tantas etnias existentes en todo el territorio nacional —que por supuesto, tienen sus propias particularidades—, que no son más que varias sociedades al interior de una más grande llamada Perú, y que a pesar de siglos de existencia de éstas poco o nada se ha hecho para acercarnos y entender esas realidades que permitieran apoyarlos adecuadamente.

Finalmente, debemos advertir que hay varios nombres en Ashaninca, que siempre estarán entre paréntesis en la versión Castellana, en algunos casos con sus equivalencias semánticas en castellano regional, y en otros simplemente en Ashaninca.



VERSION EN ASHANINCA

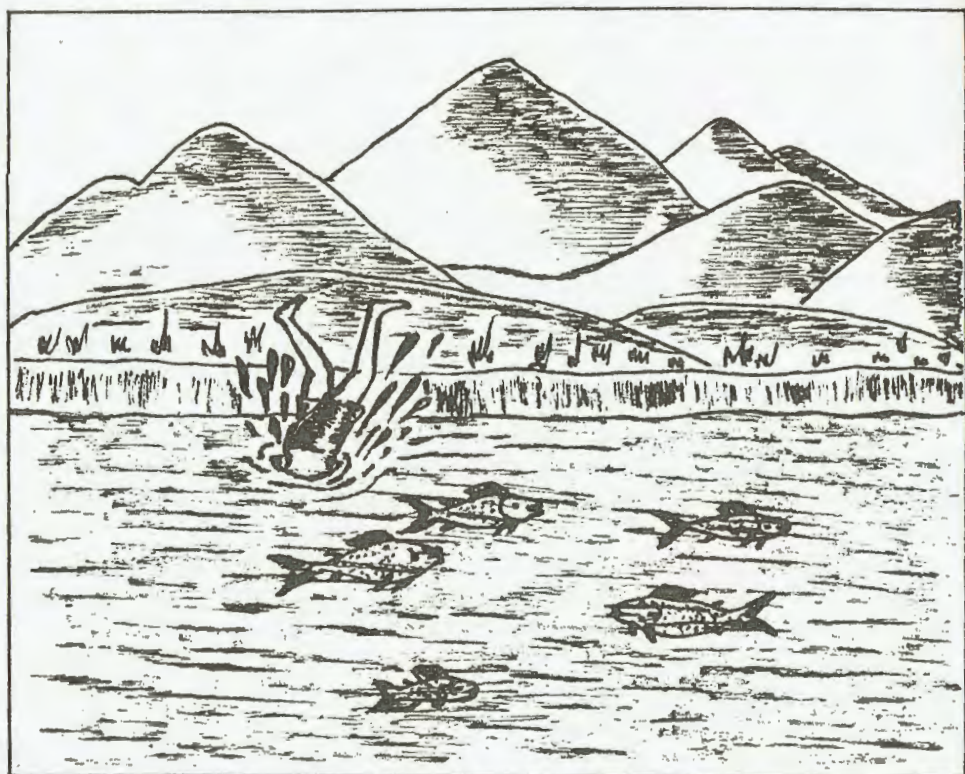
Naari nocantiri yoca impoquiro, pashini nocantiri mashiquinti, pashini nocatiri quiraquiri, pashini nocanteri poreri, pashini nocantiri orave camori, camori, yoranqui quitamarotsantsata tsiriranqui, nocashiriri naari nocantayetiriri.

Meeca nocantaqueri shima iriyori yoca shima. Peerani itimantanacari te nocantaqueri, te intimaveityaniji peerani shima, te, tecatsi shima; ocanta maniti ishiyari shima.

Pava iyotaqueri iriitaque tsonquiri maaroni yovayetari peerani noshaninca, yatsicayetiri; icanti iriyori jaoca noncantanajeriri noimajerentantanajyaariri, no-pyanajatyeryaata shima, irovajyaarita iriyori irirentite, iriyori iri yarimenta-tajyaari.

Opoñaca iyotimotacari, iyovetaca iriyori yora shima yaavaque oca shiranta, icanta icantavetacari pintsitiyaajate. Shima icanti, te, avirotaque intyaarone Pava pintsitiye. Iyovapaque anta, iyovapaque Pava anta soquire.

Intsiquiti avirori notomite pintsitiye avirori. Jaa, ariyove, imijetavetanaca tsapo, yovaitaro mapi oca tooo; irojatiqya ipyantana shima, meeca shima pijitajeitajya, avirotaque yañantajyaari pirentitipe. Pyaanaca otimantanacariqya aca meeca shima, meeca aca novajetarica meeca anivijeitari maaroni, acantari novajeitarica irojati itimantayetanacari maaroni, jetari, itimantayetanaca aijati tso-piro, quempiti, iyootsi, omani, maaroni; iriitaque naari anta novajeetari quemitachari meeca nointi caniri, irootaque novantarori, novantari naari. Nocamotacoyeterira naari, apite novantari naari; ari ocantari peerani, peerani catsini. Ocantari pashini quemitachari meeca anta aijati otimanaque aparoni chochoqui, nopancoshiveeta, nocanta nopancoshita, iquenapaque contsaro, novetsicaque mochacopite nochempoquiro notajaro, naityaari tac, noquentaqueri, noquentayetaqueri, yovaro orave pooroqui, nocantiri naari pooroqui yovaro; nopancoshitaqya noquintaque. Iriitaque novajeetari naari contsaro, piipi shirinti, patsiri, panava, choovero, contona, icaratiri maaroni; ipoñaca yoca quenatsiri jenoquica sancati, tsamiri, tsiyooni, shoishoiti, quimaro, savaro, meanto, pareto, cheroqui, meteri, icaratiri novari naari, aca timatsiri aca novajeetari. Opoñaca aijatita meeca nocantaqueri aijati novari, notsoncaque novayetari maaroni nañantari naari aca yovacayetanari, nocantiri ashitanarini naari aca. Ipoñaca aijati nochecacotaque aijati jompa, ovarori orave shaa jompa; nochecacotaqueri iriitaque novari maaroni, novayetari maaroni; maranqui te noyari maranqui, nocantiri maranqui, quempiro, coshipirinqui, camatonqui, tsiyaronqui, tsoorinqui. Icaratiri naari nocantayetiri meeca naari aca noñaniquica naari; icantiri



peerani intarorini, te noyariji, jaama te inintacayenariji Pava orave ayari maranqui, te noninteji noyari. Quemitachari iratsicaquenarica novaqueri, ariya ocantari ocaratiri naari, ora noquemayetiri iquenquitsatacayetanari orave nocharinene naari. Opoñaca aijati quemitachari meeca noticaveti noquintaataque.

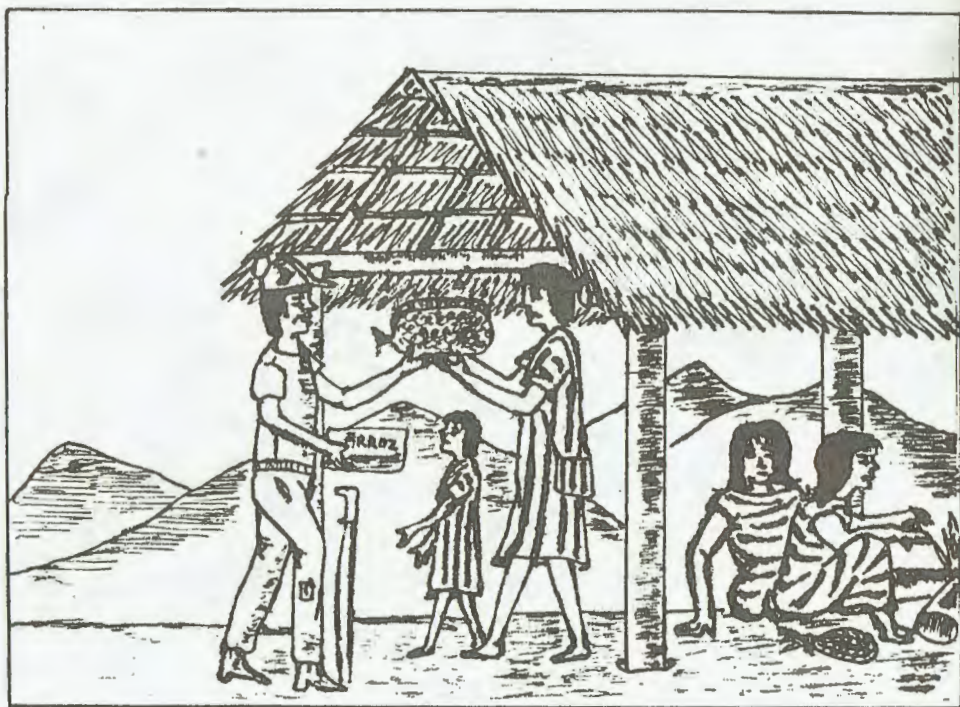
Nopirinaque tsipequirontsi, naaque ora notavantotaquero ora noshepicaquero shepic, pirijatanaque, naaque narori quempiyari, nopichaaque, icamantarrira shima; iroma tecatsirica quepiyari, eiro icami shima, eiro ajiricashitaritsi, ña anconataqueri, shima tinaanaca iriyori naayetaqueri maaroni, noshincoyetaqueri naichataqueri, aijati novanontayetaja, iriitaque, ari ocantari peerani naari novajetari naari aca. Peerani tecatsite antave naari apinto noitsaare noquitsaata. Chencotsica te noñeroji, sapaato te noñeroji, noitiqui anijeiti, noitiqui niconatashita naari; irootaque naari nametari, nochacopite.

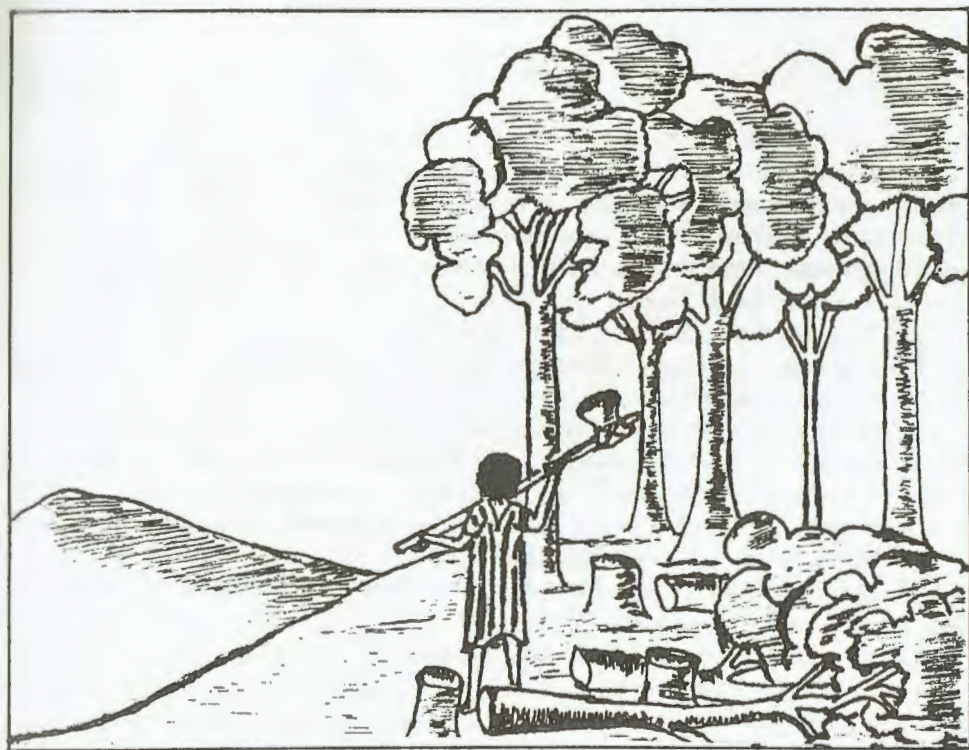
Toncamentotsi te noñeroji peeranini; nocharinene te iñeroji peerani toncamentotsi, tecatsite, irointi chacopi, imanatanayetari sancati; opoñaca aijati namenataqueri shima, aijati tac noquentaqueri, noquentaqueri iriyori novanayetari, capichepatsani.

Peerani oca meeca oca quitsari aca, te noñeroji peerani, te ontimaveityaani; intani naari nocamotacotashiyetari, iriyori yoca nocharineni icamotayeti lrootaque, noshinquitajetarica aijati nompishinquirijanaca. Jataquena narori opoñanaca namenauqe aijati sanquiro; ainiro pashini ijita pomporo, iverari aca, ainiro pashini ijita mapoto, ari icaräyetiri maaroni notsonquiri novayetari novayetari maaroni; opoña novari jento, opoña novari ovanto, ari icaratiri notsonquiri novari; nova eti, pirinto, opoñaca pinto, opoña pachoo, ishiyari miichi, novacari, iriitaque icarati novajeetari maaroni, ari ocantari peerani, yovacayetanari peerani nocharineni, tema, iriitaqueqya peerani, ovetsicanaqueriqya Pava aca avayetyaari itimantayetanacari maaroni, piratsi, iriitaque ayari, iriitaque ovetsiquiri; pamene yora ainiro, soroni, te noyari saari, te niyari noshaninca yovari iriinti, naari te noyariji, irica poshinirini onquiro, Amoisha (Yanesha) yovari onquiro, yovayetari maaroni onquiro, naari nova patyancori, meeri, quit-sani, coshiri, icaratiri naari novayetari. Ari ocantari peerani iriitaque naari nañantari naari, iriitaque ovañanari naari novari arimentatanari naari capochaji.



Meeca aca ipocaque viraacocha, yamayetaque jirioshi, yamayetaque arooso. Peerani naari te noñeroji arooso, te noñeroji jirioshi, te noñeroji; meeca oca iririca irointi apinto niriro naari ñooco, nocantiro naari ñooco, pyarentsi; oca te noñeroji, peerani naari tecatsite, apinto peerani añaaque aparoni cotsiro ipisantari, shecha yaaque peerani noshaninca, iriyori te niyoteji. Jaoca icantiro itovantacarori orave inchato, ipomerentsitacaro toc, toc, toc, itovaquero, ijaaraquero; yointaque aijati caniri, yovintayetaque ipanquitaque, impari, maona, parenti, catimaropa, tyocoripa, ari ocarati. Nopanquiyetiri naari aca, novayetari naari; Shivooya te noñeroji, mosaqui te noñeroji, shinqui iro noñiri naari, shinqui oca soncoqui te noñeroji peerani, ovaquera yamayetaquero iriyori yoca nocantiri naari aca noñanequi viraacocha, yamayetaquero isoncoquite, namanaqueri naari, pimpena nontsaqueta naari, ipaquena. Notsacaque naari, nitiyayetiriri notyaapate naari notiyaque naari tyaapa; quemitachari meeca naari tecatsi añajeri poshinirintsi, iriitaque noyari, novari aijati tyaapa aijati. Ocarati ari ocarati nocantiri, oca nocantiri caniri, nocantiro caniri, tsiyarogyaniri, parentyanire, mañavaanire, ovecaanire, coviryanire, ojita coviryanire, parentyanire, mañavaanire, patsiryanire, camashanco, pomporyanire, samanyanire, timatsi amemporyanire, ari ojitayetari naari, nocantiroca caniri oshequi, iroori nojitaro sancoryanire, opoñaca sapiqyanire, ocaratiri naari ovajiropaye





iroori caniri, ari ocaratiri naari nojitayetari naari oca novarica sancoryanire, icantirori peerani, nocantiri ashitanaquenarini peerani iriyori iquemayetiriri iriyori nocharinini aca, ipajiyetirori meeca ari ojitari iroori ovajiropaye. Noyotiro novintayetiro nonashitacaro iroori, nonashitacaro novintayetiro ojita nocantaquerica parentiyanire, ovecaanire, mañavaanire, opoñaca aisati sancoryanire, caarovanire, sapeqyanire, camashanco, opoñaca aisati tsiyaroqyanire, ari ocaratire meeca peerani, iyoyetiri niyotantayetarori ovajiropaye naari canirica novari ari ocarati. Opoñaca pashini notsaque nocantiri shinqui, shinquiperori, noshinquine naari, shinqui machaa, nocantiro naari machaa, machaa; opoñaca pashini nocantiro quiri, shaaqui, tsiyaroqui, ora avari shiyavetarori, tsiyaroqui, opoñaca pashini compiroque, anchecacotaquero chequi, cametsa anta antsotaquero; opoña impita, pamaqui, meronqui, tsiyompanatiqui, opoña pashini ora matiqui, yatsoyeetiro ari ocaratiri, shevanyoqui, ocaratiri aca timatsiri meeca naari, notsajeitiri ora chochoquitatsiri, incaranqui te antentya, ari ocaratiri meeca naari aca ojitayetari aca chochoquiyetatsiri meronqui, etsiqui, tsiyompanatiqui, pamaqui, orave etsiqui, incaranquitaque opoñaca mapiqui, ari ocaratiri compiraaqui, orave ojitari compiroshi, shaaqui, ari ocaratiri meeca nocamantipirica naari; ocarati noyotiri naari capichaje.

VERSION CASTELLANA

Yo le llamo a eso que está en el cielo estrella (impoquiro). Hay muchas estrellas que tienen su propia particularidad (color, resplandor, ubicación, etc.), y cada cual tienen sus propios nombres, les llamo (mashiquinti), (quiraqueri), (poreri), también (camori), sí camori, es esa que atraviesa el cielo, es blanca, así es como le llamo.

En cuanto al pez le llamo shima. Voy a contar cómo es que existió. Antes no había peces, carecíamos de ellos; fue el tigre quien se convirtió en pez, cuando todavía era gente.

Dios (PAVA), sabía que era él quien se comía a los paisanos, él era quien estaba acabando con todos mis paisanos, les mascaba; entonces Dios dijo, qué puedo hacer para tranquilizarlo, no puedo dejar que continúe así. De esta manera decidió convertirlo en pez, para que coman sus hermanos (del tigre), y puedan alimentarse en esta forma de él.

Después, llegado el momento, Dios movió la roca del río; pero el tigre se dio cuenta que habían sacado la roca.

Dios le dijo: zambúllete pez. Este les contestó: no, primero tú, zambúllete primero tú Dios, él no se hizo esperar, lo hizo inmediatamente y soquire¹ salió más abajo sin problemas. Entonces volvió a decirle: a ver esta vez tú hijo zambúllete.

— Está bien, le dijo.

Se aventó con fuerza. y... tsapo² chocó su boca con la piedra e inmediatamente tooo³ se convirtió en pez. Dios le dijo, desde ahora te llamarás pez y de tí vivirán tus hermanos. Es así como se convirtió en pez y eso es lo que comemos y nos gusta a todos. De la misma forma existió otras variedades: pez antena (tsopiro), carachama (quemipiti), zúngaro (iyootsi), zúngaro blanco (omani). Todo eso es lo que comemos, también siembro yuca con la que complementamos nuestra alimentación.

Yo tapo brazo⁴ de río. Hay dos maneras de hacerlo. Es así como era antes.

Por otro lado, también tenemos frutas.

Antes yo, hacía mi choza⁵, para esperar palomas, para ello tenía flecha de tres puntas, flecha de trompo⁶, una vez que se acercaban, lanzaba mi flecha tac⁷ y los picaba. De esta manera también se conseguía para comer. Esas palomas se alimentan de pooroqui⁸; por eso hacía mi choza cerca de donde se alimentaban. Hay variedades de paloma: paloma (contsaro), mitayo (piipi), quiri-vinti (shirinti), perdiz (patsiri), (panava), palometa de monte (choovero), porotuang (contona); también los que vuelan bien arriba, pava (sancati), paujil

(tsamiri), pava negro (tsiyooni), (shoishoiti), huacamayo (quimaro), papagallo (sawaro), loro amarillo (meanto), lorito perico (cheroqui), perico (meteri), todas estas aves son las que como, porque todo lo que hay aquí comemos, por eso te estoy diciendo lo que comemos.

Aquí donde vivo, mi padre me enseñó a comer todo, cortaba también suri (jompa), ese que se alimenta de ungurabi, que también como; sin embargo la culebra (maranqui) no. Hay también variedades, por ejemplo yo les llamo: shushupe (quempiro), jergona (coshipirinqui), (camatonqui), (tsiyaronqui), (tsoorinqui); así le llamamos en nuestro idioma. Los antiguos nos enseñaron a no comer, así dijo el Dios (Pava), no quizo.

Ahora yo no quiero comer; si acaso me mordiera le mato. Así es como he escuchado de mis abuelos, así es como te cuento.

Cuando tapaba un brazo (de río), pescaba con flecha, para eso labraba carrizo para hacer una especie de estera, ponía una cumbre, lo taqueaba bien shepic⁹, hasta que se seque el agua; luego sacaba veneno, lo chancaba, para que se desmayen o mueran los peces. Si no hubiera veneno sería más difícil, no podríamos agarrarle así nomás.

Una vez que se le echa el veneno, los peces se aquietan, empiezan a flotar sobre el agua, entonces lo sacamos todo, lo ahumamos, también hacemos charqui y todo lo comemos.

Antes, sólo usaba mi cushma, no conocía pantalones, zapatos, andaba sólo con mis pies (descalzos). Así es mi costumbre. Siempre cargaba con mi flecha, no conocía escopeta; mis abuelos nunca han visto escopeta, cazaban sólo con flecha, pava, aves, etc. Yo picaba con flecha tac¹⁰, les picaba a los peces para comerlos, pocas veces fallaba.

Antes tampoco conocíamos esta tarrafa que está aquí, no existía, sólo como te dije tapábamos un brazo. Mi abuelo lo hacía muy bien, tapaba brazos, incluso cuando masateábamos, allí se nos pasaba la borrachera.

Después buscaba caracol (sanqui), también hay variedades: una se llama caracol grande (pomporo), otro caracol mediano (mapoto) y las comemos igual; hago lo mismo con la rana (jeento), sapo (ovantø), quirquincho (eti), rana (pirinto), sapito de laguna (pento), sapo (pacho), que hace ooo¹¹, parecido al gato, eso es lo que comemos todos. Así era como nos enseñaban nuestros abuelos, así me enseñaba antes mi abuelo. No ves que antes todo esto lo ha creado Dios (Pava); lo que comemos, la existencia de animales para alimentarnos; sin embargo mira... no como al mono perezoso, la carachupa, mis paisanos no comen. No comemos ratón aunque dicen que es muy rico, los Yaneshas¹² sí lo comen. Yo como ardilla (patyancori), esta es negra, ardilla (meeri), chusna (quitsani), mono (coshiri).

Así era antes, cómo vivíamos, cómo nos alimentábamos, era comida que alimentaba. Ahora vinieron los colonos, trajeron fideos, arroz. Antes no conocíamos arroz ni fideos.

Lo que bebíamos también era sólo el masato, tanto fresco como fermentado.

Antes, mis paisanos no conocían esto (chafle), nunca habían visto. Para rozar utilizaban sólo una hacha (de piedra); no sé como podían tumbar los árboles, resultaría difícil, pero toc, toc, toc¹³ tumbaban; luego sembraban yuca, pituca, sachapapa, plátano. Hay variedades de plátano: plátano (parenti), plátano de isla (catimaropa), bellaco (tyocoripa), así era como sembraba aquí.

La cebolla que como ahora, no conocían, la papa serrana tampoco, el maíz pozuzo tampoco. Recién cuando los colonos trajeron, a uno le pedí un poco y me lo dio, lo sembré. Eso es lo que le doy de comer a mis gallinas.

Ahora ya no vemos animales de caza, lo que antes sí comíamos; entonces ahora como gallina. Así era como te digo.

La yuca de la que te hablaba, tiene también sus variedades: le llamamos yuca palemera (tsiyaroqyanire), yuca plátano (parentyanire), (mañavaanire), yuca amarilla (ovecanire), (coviryanire), yuca perdiz (patsiryanire), yuca de cáscara morado (camashanco), yuca lechuga (pomporyanire), yuca majás (samaryanire), también hay yuca cóndor (amemporyanire), así son las diferentes formas y nombres que tienen en mi idioma. Hay bastantes, también le llamo yuca coque (sancoryanire), (sapiqyanire); hay más que no me acuerdo; hay una que no tiene mucho tallo y crece largo.

Esto es lo que decían antes. Mi abuelo escuchó al que nos engendró, él es el que le llamaba con todos estos nombres que he dicho. Yo sé sembrar separado, siembro yuca plátano, yuca amarilla, yuca coque, etc.

Así es lo que te cuento, eso es lo que aprendí de mis abuelos, por eso sé los nombres de las diferentes cosas que te he contado. Yo siembro también el maíz suave (shinquierori), es mi maíz, es de acá, frijol, chonta, ungurabi, shapaja (tsiyaroqui). La shapaja que comemos es parecido al coco, después tenemos el coco de humiro (compiroqui), le cortamos chequi, chequi¹⁴ bonito y lo comemos. Después hay frutas; pama (pamaqui), palometa huayo (meronqui), (tsiyompanatiqui), motelo huayo (etsiqui), (matiqui), se comen así nomás; también hay uvilla (shevantoqui). Aquí en la montaña comemos variedad de frutas (chochoquitatsiri), aunque ahora hay ya muy poco, más encontramos uvilla.

También creo que ya dijimos piedra (mapiqui), coco de humiro (compiroqui), la hoja de humiro se llama ungurabi.

Esto es nada más lo que te cuento, es lo poco que sé.



NOTAS

1. SOQUIRE: onomatopeya; acción de emerger del agua.
2. TSAPO: onomatopeya; sonido de chocar sobre algo duro con fuerza.
3. TOOO: onomatopeya; acción de convertirse o transformarse.
4. BRAZO: ramal de un río a manera de riachuelo, que se desprende de éste, para seguir su propio curso por algún trecho y luego volver al río en mención (Perené).
5. CHOZA: casita pequeña, de palmeras, a manera de escondite, hecha al momento en lugares donde abundan palomas (aves).
6. FLECHAS DE TRES PUNTAS Y DE TROMPO: Variedades hechas exclusivamente para aves. La primera destaca por la terminación de la flecha en tres puntas y la otra, por tener la parte terminal de la flecha redondeada, en cuya punta adopta justamente la forma de un trompo.
7. TAC: onomatopeya; sonido de la acción de picar o atravesar con la flecha la presa.
8. POOROQUI: nombre idiomático. Frutitos bien pequeñitos de árboles que crecen en el monte.
9. SHEPIC: onomatopeya; acción de represar bien, de tal forma que no salga nada de agua.
10. TAC: iden. 7.
11. OOO: onomatopeya; sonido emitido por esta variedad de sapo.
12. YANESHA: etnia, denominada despectivamente Amuesha, catalogada como perteneciente al tronco lingüístico Arawak, cuyas costumbres son bastante similares a los Ashaninca.
13. TOC, TOC, TOC...: onomatopeya; acción de golpear, con afán de rozar o tumbar los árboles.
14. CHEQUI, CHEQUI...: onomatopeya; acción de cortar.



* La siguiente narración es parte de la investigación de ETNOHISTORIAS, que se está realizando en la zona del Perené.

— Colaboración en la transcripción y traducción: Máximo Flores Rosa de la Comunidad Nativa de Churingaveni. Dibujos; Fredy Casanto M. de la C.N. de Churingaveni.

* Etnia catalogada como perteneciente lingüísticamente al tronco Arawak, cuyo número de habitantes, siempre oscilante (25 a 30,000), supera en gran medida a otras etnias de la selva peruana.

** Río cuyo valle lleva el mismo nombre. Su cauce atraviesa las provincias de Chanchamayo y Satipo; en las márgenes del Perené se ubican las comunidades nativas, muchas de ellas a considerable distancia del mencionado río, enclavados en las cumbres.

ASSOCIATION D'ETHNOLINGUISTIQUE AMÉRINDIENNE

amerindia

Revue d'ethnolinguistique amérindienne

Publiée avec le concours du

CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

NUMEROS ANNUELS

No. 11 (1986)

- E.D. COOK: Athaspascan Classificatory Verbs
B. MANNHEIM et T. ZUIDEMA: Poetic Form in Guaman Poma's Wariqsa Arawi
S. TOUMI: Verbes déclaratifs et verbes d'adresse en nahuatl
M.C. DRUMOND MENDES BARROS: Um caso de política lingüística indígena: a questão do intérprete e do discurso religioso no Brasil colonial
A. CAUTY: Taxinomie, syntaxe et économie des numérations parlées
R. BAREIRO SAGUIER: La numeración en guaraní
F. QUEIXALOS: Autobiographie d'une néonumération
le numéro: 51 FF.
abonnement biannuel: 85 FF.
offre spéciale: 1 à 10: 400 FF.

NUMEROS SPECIAUX

- 1 R. HOWARD MALVERDE: Dioses y diablos: tradición oral de la sierra ecuatoriana. Publié avec le concours de la British Academy, 325 p. 96 FF.
2 C. HAGEGE: Le'comox Ihaamen de Colombie Britannique: présentation d'une langue amérindienne. 187 p. 66 FF.
3 S. TOUMI: Le paradis sur terre: récit de la vie d'une femme à Xalitla, Guerrero. 126 p., illustrations, 51 FF.
4 A. VEERMAN-LEICHSENDRING: El popoloca de Los Reyes Metzontla. 130 p. 51 FF.
5 C. LOPEZ AVILA: Tlacotenco: tlamachzaniltin ihuan tecuicame, cuentos y canciones de mi pueblo, contes et chansons de mon village. trad. française M. LAUNEY. 200 p. 66 FF.
6 Pour une histoire de la linguistique amérindienne en France (Hommage à B. POTTIER), sous la responsabilité de S. AUROUX et F. QUEIXALOS 420 p. 120 FF.

CHANTIERS derniers numéros parus

- ** 10-1 G.P. BUCHHOLTZER: La côte du Pacifique Nord-Ouest: contribution française à la connaissance des langues et sociétés amérindiennes de l'Amérique du Nord, 128 p.
*** 11-1 P. PETRICH: La semántica del maíz entre los Mochó (grupo maya de México), 210 p.
* 11-2 M.F. PATTE: De los Añún, 40 p.

* (volume simple) : 12 FF.
** (volume double) : 21 FF.
*** (volume triple) : 30 FF.

A.E.A.

BP 431

75233 PARIS CEDES 05

FRANCE

LA BUSQUEDA DE PETROLEO DE LA SHELL Y SUS EFECTOS SOBRE LOS NATIVOS EN LA REGION DEL BAJO URUBAMBA, EN LA SELVA PERUANA



Tim Clousdey

Antes de 1980, la exploración y perforación del suelo amazónico peruano en busca de petróleo estuvo confinada a la zona central de Loreto, desde donde, a partir de 1978, el producto ha sido transportado a la costa a través de un oleoducto de 900 kilómetros de longitud. Actualmente se está extendiendo hacia otras regiones, en particular hacia la provincia de La Convención, en el norte de Cusco. En este artículo revisaremos sucintamente los efectos que las actividades de la compañía Shell tienen sobre dos grupos étnicos de esta remota área —los *machiguenga* y los *nahua*— y de las amenazas que deberán enfrentar tanto ellos como la ecología de sus territorios en el futuro.

Historia de la Shell en la región

La Shell estableció su primera y más importante base en el área de Sepahua, en 1980. En 1981 le siguió una base en la ribera norte del río Camisea, dentro de una comunidad nativa machiguenga llamada Shivankoreni. En el mismo año, la Shell levantó desde aquí hasta el poblado homónimo. Tomando como base las evidencias de una investigación sísmográfica, el primer pozo fue abierto cerca al río Cashiriane, en el bosque deshabitado, fuera de cualquier comunidad. Solamente se encontró gas.

Un segundo pozo fue abierto en Segakiato, a principios de 1986, dentro de la comunidad machiguenga que lleva ese mismo nombre. Nuevamente, sólo se encontró gas. Luego, durante el mismo año, fue abierto un tercer pozo cerca al río Cashiriane, fuera como sabemos de cualquier comunidad y lejos de las zonas pobladas. En agosto de 1986 (cuando visité la región) aún no era posible saber con seguridad si allí había o no petróleo. Otros dos pozos se planificaron cerca de Nuevo Mundo, río Huipaya.

En 1983 la Shell creyó haber detectado petróleo dentro y alrededor del Parque Nacional de Manu. Ya en 1982 el jesuita Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) había protestado por el ingreso de la compañía en territorios de la reserva, y una delegación del Primer Simposio de Comunidades Indígenas en la Selva Peruana trató de entrevistarse, sin éxito, con el presidente Belaúnde. El Parque se estableció en 1973, y en 1977 se le otorgó una concesión de la UNESCO para mantener el que se considera como un medio ambiente único, habitado además por diversos grupos étnicos, algunos de ellos virtualmente desconectados desde la conquista española.

En enero de 1984, el presidente Belaúnde visitó el Istmo de Fitzcarraldo, al oeste del Parque, donde se proyectaba abrir un canal que empalmaría los ríos Mishagua y Manu. Los nativos Yaminahua mataron, con arcos y flechas, a dos trabajadores de la Shell que estaban con el Presidente. Diez yaminahuas murieron en la escaramuza, mientras el presidente y su séquito eran evacuados de allí en helicóptero. En setiembre de 1984, un choque con empleados de la Shell en el este del parque Manu dejó un saldo de 40 nativos Piro muertos. Estos acontecimientos fueron conjuntamente reportados en *Urgent Action Bulletin* de Survival International (octubre de 1984) y en la publicación holandesa *Tribaal* (marzo de 1985), aunque con algunas contradicciones.

LA EXPERIENCIA DE LOS NAHUA

Yo estuve en Sepahua en agosto de 1985. Madereros y empleados de la Shell (o sus sub-contratistas) habían estado visitando áreas remotas, cada cual con su propósito particular, y en los últimos años habían establecido contacto con un "nuevo" grupo nativo, los *nahua*, quienes ocupaban una zona de la selva entre las cabeceras de los ríos Mishagua y Manu, dentro y en los alrededores del Parque Nacional. Los nahua fueron hostiles con los intrusos, atacándolos y asaltando sus campamentos en la noche, para robar machetes. Por un tiempo, esto los mantuvo alejados de la región. Sin embargo, a principios de aquel año, el contacto limitado con foráneos hizo que un grupo de 150 nahuas enfermara de influenza, mal contra el que no tienen defensas inmunológicas, de acuerdo con un modelo que se ha repetido una y otra vez desde la conquista española. Aproximadamente la mitad de ese grupo murió; la otra mitad, enferma y debilitada, estaba lista para aceptar la presencia de misioneros. En consecuencia, misioneros pertenecientes al norteamericano *Instituto Lingüístico de Verano* (también llamados

Traductores Wycliffe de la Biblia) llegaron allá y se hicieron cargo de los afectados por la influenza. Se había descubierto ya que los *nahua* hablan el mismo lenguaje que los *yaminahua*, asentados también en la zona de Sepahua y pertenecientes al mismo grupo, aunque nadie pudiera recordar la existencia de ningún contacto entre ellos. Sucedió entonces que el ILV, asociado con la gerencia de la base Shell en Sepahua, instó al jefe de los *yaminahua* a hablar con los *nahua*. El objetivo era persuadirlos de no obstruir el trabajo de los empleados de la Shell o de los madereros, convencerlos de no sentirse agraviados por la depredación de su territorio, darles mantas y machetes y hacerles creer que recibirían mayores beneficios por parte de la compañía si dejaban de lado su hostilidad.

Lo que ocurrió a continuación es confuso. Cuando el grupo *nahua* que había enfermado se recuperó, fue trasladado por tandas a Sepahua. Significativamente, quienes no fueron víctimas del mal no quisieron moverse. Cuando llegué a Sepahua, una de esas tandas había estado allí ya por tres meses, otra había llegado pocos días antes, y pude ver el arribo de una tercera. Aparentemente, habían sido convencidos de lo adecuado de tales movilizaciones por el jefe *yaminahua*, quien se preciaba entonces del incremento de “su” gente. Esto, por cierto, convergía con los intereses de la Shell, pese a que el gerente de la base negó con nerviosismo estar implicado en el asunto. Los botes y el combustible utilizados, sin embargo, fueron provistos por un empleado de la compañía, quien aseguraba haberlos dado por iniciativa personal, como “ayuda” a los *nahua*. Para entonces los misioneros del ILV no estaban más en el área, habiendo caído enfermos algunos de ellos, y habiendo regresado a sus cuarteles en Pucallpa. Extrañamente, considerando los recursos que sostienen a esta organización y su habitual eficiencia, nadie fue enviado en su reemplazo. Su visión de lo ocurrido es, de esa manera, algo confusa; los misioneros dominicos, en cambio, consideraron la movilización como lo mejor para todos.

Para los *nahua* el arribo a Sepahua fue una experiencia traumática y dolorosa. El más reciente, un amplio grupo de alrededor de 60 personas, fue abandonado en una casa simple sin paredes, pese a estar ellos acostumbrados a otro tipo de habitación. No pudieron encontrar formas adecuadas de sustituir sus alimentos regulares. Ellos usualmente comen yuca, plátanos y carne de mono. Como no viven cerca a grandes ríos, no pescan, de forma que no estaban preparados para obtener pescado al llegar a Sepahua, zona ribereña. Es imposible cazar suficientes monos en esta región, que tiene una considerable densidad poblacional. Y, por supuesto, tomaría varios meses obtener alimentos por medio de la agricultura. Mientras, la Shell se negaba a proporcionarles comida aduciendo no estar implicada en el episodio, y que hacerlo significaría crear expectativas de dependencia en los nativos.

Observar las reacciones de los *nahua* frente a sus primeros contactos con la “civilización” es al mismo tiempo fascinante y trágico. Podría ser como una ojeada a su futuro —aterrorizados, regocijados y totalmente perplejos a la vez, sin armas para suavizar el choque al final de una odisea de cien mil años. Ellos estaban absolutamente deslumbrados con vestimentas y materiales “nuevos”, y con rapidez aceptaron alimentos anteriormente desconocidos, como el azúcar, por ejemplo. La forma en que mira-

ban, con asombro, los camiones de la Shell y los aeroplanos hércules aterrizando sobre la pista de la compañía, bien hubiera podido formar parte de una escena de ciencia-ficción.

El lado lamentable de la experiencia es que ellos fueron obligados a mendigar comida; no conocieron nunca el dinero ni la idea de trabajo asalariado, de manera que sólo muy lentamente captaron la noción de “trabajos por comida”, o, más explícitamente, la de “trabajo por dinero para adquirir comida”. Los *mestizos* no entendieron ese predicamento, y vieron en él un refuerzo de sus prejuicios sobre la ociosidad de los “salvajes” y su costumbre de robar. Los nativos de otros grupos que se hallaban en Sepahua fueron por lo regular generosos, pero algunos de ellos compartían los prejuicios comunes, y poca gente parecía dudar de que “civilizarse” fuera lo mejor para los nahua. Algunos niños huérfanos fueron recogidos por familias diversas; por otra parte, el jefe de los yaminahua les habló sobre la venta de niños a hogares mestizos, donde podrían ser empleados como sirvientes. Algunos hombres empezaron a beber licor en abundancia, y como no estaban acostumbrados a alcoholes tan fuertes, cambiaron su forma serena y autocontrolada de comportarse por otra más bien salvaje.

Los viejos y los enfermos, obviamente, vieron empeorar su ya precaria situación; los jóvenes, en cambio, se adaptaron mejor. Algunos aprendieron con presteza a desempeñar ciertos oficios para obtener cosas distintas al alimento. Vestidos y sombreros parecían seducirlos; cortaron sus cabellos y reemplazaron sus tocados de plumas por gorros de albañil obtenidos de la Shell (¡que finalmente no les brindaría comida!), y las mujeres cambiaron poco a poco sus ropas hechas de fibras de algodón entretejidas por trajes occidentales. O estos mismos trajes occidentales fueron usados sobre la vestimenta tradicional, ornamentos y cuerpos pintados, algunas veces hasta en varias capas. Estas reacciones se deben a una excitación inicial; lo sustantivo es que algunos nahua fueron perdiendo el deseo de vivir en la selva nuevamente, mientras que otros empezaban a desilusionarse de la civilización. Si este era el caso, la comunidad entera podía llegar a dividirse. O, después de un largo período, podía perder la capacidad de vivir como antes.

Un antropólogo peruano que ha trabajado con las comunidades nativas de la región a lo largo de muchos años, y que estaba en Sepahua por aquel tiempo, tenía la esperanza de que los nahua regresaran a vivir en la selva. No al lugar del que vinieron, pues no podrían establecerse allí donde muchos de sus vínculos estaban ya enterrados, pero sí en algún otro paraje, sobre un tributario del río Mishagua, donde tuvieran oportunidad de pescar tanto como de cazar y cultivar. No había gente en aquella zona, y él esperaba que fuera convertida en parte del Parque Nacional, protegiendo, para el futuro, la independencia de los nahua.

Durante casi 500 años los nativos de la amazonía han sufrido epidemias debidas a su contacto con gentes extrañas al medio. También han sufrido el exterminio deliberado, o una pretendida asimilación a la cultura dominante, bajo el auspicio de los misioneros. Oleadas sucesivas de extracción de materias primas han resultado en su explotación, desplazamiento y, como digo, en su exterminio deliberado en algunos casos.

La última de tales oleadas fue el "Boom cauchero"; ahora se trata de un impulso por encontrar madera y petróleo. ¿Se estaba repitiendo la historia sobre los nahua, en 1985? En Sepahua hay una clara conjunción de los deseos de la Shell y los de la comunidad nativa —sostenida en la extracción de madera— por ver a los nahua fuera de su habitat tradicional. Los misioneros del ILV mantienen una posición ambigua —¿pero cuáles son sus intereses reales?—. Ciertamente, todos ellos se inclinan hacia la asimilación de valores propios de la sociedad capitalista dominante por parte de los nativos, aunque es seguro que no lo admitirían nunca.

Parecía que únicamente un antropólogo solitario hubiera querido ver a los nahua autónomos, libres de molestias, viviendo en la selva como siempre lo habían hecho. Sin que esto implique para ellos no tomar algunas cosas de la "civilización", como machetes, o mantener contacto e intercambio con Sepahua, situación que les permite suplir su dieta tradicional con algunos elementos nuevos. Lo que resulta preferible para ellos es volver a la autosuficiencia alimenticia tanto como fuera posible, con pescado, monos, yuca y quizá algunos nuevos cultivos. Su rica cultura podría permanecer intacta, igual que sus conocimientos adquiridos para sobrevivir en la selva sin dañar y destruir el equilibrio del entorno.

Esperábamos que la asimilación de los nahua en Sepahua pudiera ser anulada; la población alcanzaba ya un volumen tal que su influjo podría ocasionar tensiones con grupos mejor establecidos. Lo que muy en especial se hacía necesario anular era la dispersión producto de su dependencia del trabajo remunerado y de la necesidad de entregar a sus hijos como sirvientes. Un pueblo que ha sobrevivido durante siglos en la difícil pero variada selva amazónica, estaba siendo forzado a aceptar labores domésticas, a aceptar un status inferior, y a olvidar su cultura originaria.

Esta situación muestra con claridad cómo una estrategia para los nativos en la amazonía peruana podría protegerlos de la explotación, asegurando sus derechos sobre un habitat que siempre ha sido el suyo, poniéndolos a salvo de las epidemias y afirmando la posibilidad, el deseo de que esas sociedades culturalmente tan ricas conserven su autonomía y puedan mantener sus formas de vida, o transformarlas de acuerdo con su propia determinación.

Regresé a Sepahua exactamente un año después de los sucesos que he descrito, en agosto de 1986. Los nahua se habían dividido, aunque parecía que los dos grupos resultantes estaban razonablemente bien balanceados en cuanto a la edad y el sexo, una situación que generalmente no prevalece cuando las comunidades nativas son quebrantadas. Pude observar que cerca de 50 nahua estaban viviendo sobre el río Mishagua, y alrededor de 25 en Sepahua, aunque había cierto movimiento entre ambos grupos.

Los de Sepahua estaban aún asentados sobre casas inadecuadas, y algunos de ellos se encontraban en mal estado de salud, aunque su situación general era menos lamentable que la de un año atrás. Realizaban trabajos ocasionales, y habían conseguido adecuar algunos campos para cultivo. Confiaban en la misión dominica para pro-

verse de medicinas, y sus niños acudían a la escuela misional. Como de costumbre, el proceso de 'asentamiento' envuelve la pérdida de territorios, autonomía, y algunos aspectos del estilo tradicional de vida.

Los misioneros del ILV acompañaban al grupo del río Mishagua y cuidaban de su salud. Algunos nativos enfermos regresaron a Sepahua en agosto. Otros trabajaban para los madereros. En general, se hallaban razonablemente saludables, aunque escasos de alimentos.

LA EXPERIENCIA DE LOS MACHIGUENGA

La Shell llegó a la región del bajo Urubamba, habitada por los machiguenga, en 1981. Entró a territorios de comunidades nativas que poseían títulos sobre su suelo armada con concesiones para la exploración petrolífera, y rechazó de plano cualquier negociación con representantes nativos. Los arreglos hechos al más alto nivel gubernamental la eximían de consultar con aquellos cuyas tierras iban a ser perforadas.

Hacia 1984 la compañía encontró deseable o necesario entablar limitadas conversaciones y llegar a arreglos, como compensación por el uso de tierras nativas, y lo hizo con la *Federación de Comunidades Machiguenga* (CECONAMA). Al haberse abandonado planes de exploración en el Parque Nacional de Manu (al menos públicamente), y con la suspensión del proyecto oficial para abrir una ruta y un canal en la región, todo parecía indicar que las campañas nacionales e internacionales y el trabajo de las federaciones nativas empezaba a arrojar algunos frutos.

Cada comunidad machiguenga elige un jefe, un secretario y un tesorero. En un congreso anual, estos delegados eligen un presidente y un consejo para la federación. En 1986 el presidente de CECONAMA era Andrés Vicente Poniro (según su nombre en español), quien me explicó en su casa de Camisea como, gracias a las negociaciones de 1984, 1985 y 1986, la Shell estaba obligada a proveerlos de una limitada, pero creciente, lista de bienes y servicios. Esta incluía medicamentos y facilidades de transporte, provisiones de suelos metálicos para sus casas, generadores eléctricos, etc. La compañía usó madera de las comunidades de Shivankoreni y Segakiato sin compensación; los presentes acuerdos intentaban, de alguna forma, rectificar el asunto, pero Andrés estaba todavía insatisfecho por la desigualdad en las compensaciones destinadas a diferentes comunidades, y porque, al parecer, inicialmente la Shell había querido entrar en arreglo únicamente con la comunidad de Nuevo Mundo (¿divide para reinar?). Los empleados de la Shell, además, mostraban poco respeto por la moral nativa cuando ingresaban a los poblados a beber, buscar mujeres, a pelear e, incluso, a jugar football. No se había estipulado que permanecieran fuera de los villorrios de Camisea o Nuevo Mundo.

La Shell no había previsto la movilización de nativos, pero algunos de ellos, de Camisea, Shivankoreni y Segakiato, trabajaban para ella como leñadores, carpinteros, albañiles o en otros oficios por el estilo, sin documentos y por lo tanto sin seguridad. Las comunidades de Nuevo Mundo y Nuevo Luz decidieron que los hombres no trabajaran más en la compañía desde que se encontró que todas las comunidades sufrían perjuicio por ello en alguna medida. De acuerdo con Andrés, la Shell había tratado a sus trabajadores nativos adecuadamente en lo que respecta a alimentación, salarios y medicinas. Pero no había reconocido el problema de la polución ni el del transporte.

Andrés estaba preocupado por lo que sucedería si la Shell se marchaba por no encontrar petróleo, como se afirmaba que iba a hacer. En tal caso, solamente existirían vagas promesas verbales de levantar las instalaciones sin maquinarias. El estaba convencido de que, en el futuro, los nativos debían tomar acuerdos escritos antes de que diera comienzo la exploración.

La amenaza impuesta por la Shell sobre los derechos de los machiguenga al suelo implicaba la destrucción de la cultura indígena, la pérdida de tradiciones y particularidades lingüísticas, la destrucción del ecosistema por el levantamiento de caminos, bases y aeropuertos, y la polución de los ríos. Estas amenazas son esencialmente las mismas presentadas por las plantaciones, los ranchos y la colonización por pequeños agricultores, la extracción de madera y otros recursos, etc. Todas estas formas de "desarrollo" interactúan unas con otras para destruir la selva y abrir el camino a una colonización más fuerte.

En los territorios machiguenga los efectos de la Shell no fueron tan traumáticos como lo habían sido para los nahua, en parte porque muchos machiguenga llevaban ya cierto grado de aculturación y se encontraban preparados para responder positivamente a las presiones de la sociedad dominante. No eran tan vulnerables a las epidemias como otros grupos. Pero las consecuencias del trabajo asalariado pueden apreciarse en la división de las familias, la alteración de las relaciones comunitarias con el trabajo, y particularmente en la carga impuesta ahora a las mujeres.

Si la Shell se retirara repentinamente, la dependencia del trabajo asalariado se revelaría desastrosa. Los bienes y servicios brindados por la compañía pueden ser bien recibidos, pero contribuyen a socavar la auto-suficiencia de las comunidades, así sea que la Shell permanezca en la región o se vaya. Si se va, ¿cómo podrían las instalaciones en toda su capacidad ser retiradas detrás, y cómo puede tenerse la certeza de que cualquier acuerdo previo ha de cumplirse? Un generador eléctrico, por ejemplo, necesita repuestos y combustible, que los propios nativos no pueden proveer.

Y eventualmente la Shell, o cualquier otra compañía, se marchará: la historia del caucho y el desastre que trajo consigo debe ser recordada. La incertidumbre sobre todo esto viene del secreto en que se mantiene el futuro de los contratos con el gobierno, y el ocultamiento de la verdad sobre los hallazgos de petróleo.

La desarticulación cultural, o 'etnocidio', opera merced a influencias directas e indirectas. Areas remotas son abiertas a extraños, resultando en problemas relativos al alcohol y la prostitución. La dependencia del dinero y las comunidades se enlaza con la pérdida de suficientes territorios como para hacer imposible la continuidad de las estrategias tradicionales de supervivencia. Esto en conjunción con las actividades de los misioneros, particularmente el énfasis que ponen en el "asentamiento" de comunidades itinerantes como una parte del proceso de desarrollo capitalista, colonialismo internacional e imperialismo cultural.

A largo plazo, se requiere una estrategia nacional completamente distinta para la selva, tanto en lo que se refiere a petróleo como para todas las demás cuestiones. La exploración no debe implicar en sí misma la toma de grandes áreas o el empleo de mano de obra local, de manera que una cierta racionalidad, un cierto control de las operaciones extractivas podría coexistir con la autodeterminación de los nativos. Las compañías petroleras deberían aceptar contratos escritos con las comunidades antes de ingresar a sus territorios. Si el gobierno insiste en permitir el ingreso de una contra los deseos de la comunidad involucrada, cosa que puede suceder de acuerdo con las leyes actuales, debería estar asegurado que los nativos participaran de todos los niveles decisivos.

LEYES Y DERECHOS DE TIERRA

El primer reconocimiento constitucional de las comunidades nativas en la selva peruana como instituciones sociales con derechos a la tierra en la que tradicionalmente han vivido data de 1965. En 1974 el gobierno del general Velasco aprobó la ley No. 20653, que reflejaba el fuerte componente 'indigenista' en la ideología del régimen. Esa era, en el papel, la legislación nativa más favorable que hasta el momento se conocía en Sudamérica. Sin embargo, fue reemplazada en 1978, tras la caída de Velasco, por la ley No. 22175. Si bien la ley de 1974 fue aplicada sistemáticamente, algunas de sus disposiciones eran inadecuadas y no tomaban en cuenta las realidades de las estrategias nativas tradicionales, ni reconocían la extensión de territorio normalmente requerida para su desarrollo y su continuidad.

Por otra parte, se contradecía, y aún más que frecuentemente en la práctica, por muchas otras leyes concernientes a la utilización de recursos. Estas estipulaban que los derechos de los nativos a la tierra no se extendían a todos los recursos forestales, que no son aplicables al subsuelo, y tampoco a los peces de los ríos. Cuando el gobierno decreta "interés público" sobre alguno de estos elementos, pueden ser extraídos de tierras selváticas sin tomar en cuenta los deseos o la voluntad de las comunidades.

Junto a todo esto, la división de responsabilidades entre diferentes ministerios asegura que los limitados derechos legales de las comunidades que poseen títulos sean duros de defender. Así, las leyes de comunidades nativas son cubiertas por el Ministe-

rio de Agricultura, mientras que las de petróleo y otras recursos están bajo la jurisdicción de Energía y Minas. Las multas por desconocer los derechos nativos, además, deben aplicarse por medio de autoridades judiciales que tienen, en el mejor de los casos, vínculos muy débiles con el cumplimiento local de las normas vigentes.

En el campo la ley es frecuentemente incumplida respecto a los derechos nativos. Las agencias ejecutivas regionales favorecen a las compañías extranjeras, a las plantaciones aisladas y a los colonos, debido a la corrupción, a prejuicios ideológicos, al burocratismo o a una combinación de todo lo anterior. En el caso de la extracción petrolífera, las dificultades de los nativos se complementan con el hecho de que la Shell no asume directamente, sino por medio de sub-contratistas, los servicios de transporte y exploración sísmográfica, de modo tal que los problemas de polución y otras interferencias experimentadas por las comunidades quedan fuera de su responsabilidad.

A fin de cuentas, las agencias sociales en la selva corresponden a un modelo de "desarrollo" que despoja el medio ambiente en beneficio del capitalismo, perpetrando un auténtico etnocidio contra sus habitantes nativos.



COLOMBIA AMAZONICA

Revista Bianaual

Suscripción

Costo suscripción incluyendo porte aéreo:	Enviar cheque a nombre de:
COLOMBIA \$1.000*	CORPORACION DE ARARACUARA
AMERICA LATINA US \$10	Calle 20 No. 5-44 Int. 101
E.U. Y CANADA US \$15	Apartado Aéreo 034174
OTROS PAISES US \$15	Bogotá, Colombia

* Si es cheque de otra plaza enviar costo de canje.

LEA
DIVULGUE



CRISTIANISMO Y SOCIEDAD 1986



*Deuda externa, economía
y teología de la liberación*

Real Vidales/ "Pagar es morir, queremos vivir". Una reflexión teológica a partir del problema de la deuda externa • Hugo Assmann/ Economía y Teología: algunas tareas urgentes • Franz J. Hinkelammert/ Democracia, estructura económica-social y formación del mundo mítico religioso • Enrique Dussel/ Castro tema en torno a la teología y economía • Raúl Forast-Belencourt/ Para una crítica de la "instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación", desde una perspectiva latinoamericana.

No. 87

Revista Trimestral que se difunde en todo el Continente

Precio para México, porte incluido
4 entregas: 2400 pesos

Para el extranjero, porte incluido
4 entregas 12 dólares
8 entregas 24 dólares

SUSCRIBASE A
CRISTIANISMO Y SOCIEDAD

Apartado Postal 20656
San Angel
México 01000, D.F.
Telf. 550-38-22

ACEPTAMOS CANJE

Director:
Jean Pierre Bastian

Órgano de Acción Social EcuMénica
Latinoamericana ASEL.

© Tierra Nueva



TRES CRONICAS SOBRE LOS AGUARUNA

INTRODUCCION

Presentamos tres “relaciones” sobre el grupo jívaro peruano, los Aguaruna, todavía inéditas*.

Estas relaciones vienen a colmar un “hiatus” significativo en la serie de referencias que casi ininterrumpidamente desde 1549 permiten reconstruir la historia de una identidad cultural (por supuesto más antigua) que ha sabido conservarse prácticamente intacta hasta nuestros días. Señalaremos las fechas claves de esta secuencia:

- 1549 Diego Palomino y Francisco Benavente
- 1556 Juan de Salinas
- 1582 Juan de Alderote
- 1655 Martín de la Riva
- 1688 Juan Lucero
- 1556 Francisco Camacho y José Miguel Peralta
- 1799 Alejandro Crespo y Cassaux
- 1840-49 Larrabure
- 1882? Aguilera
- 1899 Manuel D. Risco

A partir de comienzos de siglo con el “boom” del caucho se multiplican las referencias y relaciones: Von Hassel, Bruning, Muñoz y posteriormente Tessmann (1928), Winnans (1947). En todas estas referencias y relaciones se nos revela un “ethos” muy característico cuyo singular interés estriba en el hecho de ser lo que ha permitido a esta orgullosa y original etnia, afrontar exitosamente las agresiones de todo género de que ha sido objeto durante siglos, y que para otros grupos ha su-

puesto la aniquilación biológica y cultural. Este "ethnos", mezcla la tenacidad y flexibilidad, de inteligencia rápida y realista y de poder de adaptación equilibrada al entorno, y de fiero individualismo, funda la esperanza de que una vez más puedan afrontar con éxito su actual y quizá más crítica coyuntura histórica: la de las colonizaciones desconsideradas, las del expolio ecológico, de la cultura igualitaria consumista y de la instrumentación política partidista.

Esta relación fue escrita en 1799. Alejandro Crespo y Cassaux era párroco de la doctrina de Jaén muy pocos años antes del traslado de la misma desde el antiguo Jaén de Bracamoros, fundado por Palomino en 1549, en las alturas que dominan el Chinchipe y el Marañón. Actualmente es la ubicación del Nuevo Jaén de la capital de Provincia del mismo nombre.

P. José María Guallart

* En este número de la Revista estamos editando sólo un primera parte de esta recopilación perteneciente al Padre Alejandro Crespo y Cassaux. Las otras dos relaciones se publicarán en el número 16 de esta Revista.



Muy venerado señor mío, meses ha que puse en la superior noticia de V.S.I. la expedición que hice al sitio de Rutumberos en busca de una partida de infieles que se habían situado allí y que amenazaba la frecuente conversación de estos la perversión de un indio católico mi feligrés con peligro que con el motivo de tener en este sitio una chacrería vivía con ellos, con lo demás que acerca de su reducción me ocurrió representar a V.S.I. consultando igualmente sobre la conducta que debía observar acerca de estos bárbaros. V.S.I. se hallaba entonces en Guadalupe y según en aquellas fechas me dijo, sin notario por lo que podía necesitarle ofreciéndome que luego que verificase su regreso a la capital daría las providencias convenientes.

Después acá han sido repetidas las salidas que han hecho a mi anejo de Puyaya varias partidas ya de 10, ya de 20 individuos de ambos sexos que yo no he visto porque ha sido en circunstancias de hallarme en esta ciudad, mas en este momento acaban de avisarme que aquellos a quienes traté en el sitio de Tutumberos, no habiéndome encontrado en el pueblo de Puyaya se dirigieron en número de nueve y que han quedado en mitad del camino a causa de que el principal de ellos se ha lastimado un pie y no puede continuar el camino, por cuya razón voy a montar en este instante para verlo y que no quede frustrado su deseo pues me aseguran que pregunta con insistencia por mí y a lo que resultare comunicaré a V.S.I. los avisos necesarios.

El caballero Gobernador de esta provincia se halla en esta ciudad y actualmente embarazado en cerrar y aviar su correspondencia, me seguirá mañana según ha prometido y acaso dirá a V.S.I. algo sobre el particular que unido a lo que yo dejo expuesto servirá para que V.S.I. delibere sobre lo que en mi anterior le tengo informado, lo que estime conveniente Dios guarde

Pero hace poco más de cuatro meses que se dejó ver en Puyaya una tropa de cincuenta y tantas personas de todos sexos y edades muy heridos algunos y que con sus señas y ademanes explicaban las hostilidades que habían padecido de otra nación también bárbara que por más numerosa y esforzada triunfó de esta que mereció en mucha parte y los que no murieron en el combate se refugiaron en la montaña de donde van saliendo al referido anejo y estableciéndose en su inmediación, cuya novedad me hizo temer algún insulto a mis feligreses sospechando que las señas que anteriormente habían dado fuese una de las estratagemas que acostumbra los bárbaros para lograr sorprender a los que incautamente se abandonan a una confianza imprudente y temeraria.

Este temor y la noticia segura que tuve de haberse establecido en los confines de territorio de Puyaya en un sitio llamado Tutumberos una partida de dichos infieles en número de treinta y frecuentemente salían al pueblo y que todas las muestras que daban era la de radicarse en dicho sitio pues traían consigo sus utensilios y hasta sus gallinas, que actualmente se hallaba con ellos Teodoro Tenorio indio católico cuidando una chacra que en el referido sitio tenía y que el interés de su conservación le hacía mantener en su compañía a riesgo de perecer o de teñirse con algo de sus errores, me hizo tomar la resolución de hacerles una visita para afianzarlos con el agrado y con algunos regalillos con la seguridad que debían prometerse del acogimiento amigable que se les franqueaba y al mismo tiempo sacar del peligro a aquel mi feligrés, como lo conseguí felizmente: por que Dios a quien se debe el acierto en las empresas guió esta sugiriéndome los auxilios y medios que debería para su logro.

Habiendo pues dispuesto todo lo necesario para el viaje el 27 del pasado mes, después de celebrar en este pueblo el Santo Sacrificio de la Misa y encomendado al Señor el buen suceso, en su nombre y tomando por protector de la empresa al Sr. Santo Toribio cuya memoria aniversaria celebraba la Iglesia, me embarqué con la gente que quiso acompañarme y que fueron catorce hombres incluso 8 indios católicos que bogaban en dos balsas. Y habiendo navegado aguas abajo el Marañón poco menos de dos horas a impulso de una rápida corriente; venciendo antes el riesgo de dos pongos que se pasan y en donde se sumerge la balsa en las ondas tumultuosas que forman las mismas aguas que se precipitan con increíble velocidad, atraqué al referido sitio de Tutumberos que dista de la ribera media legua en una montaña sumamente fragosa y que fue necesario caminarla

a pie despedazado de las zarzas y espinas que la hacen impracticable a menos costo. Mas al rancho en donde estaban alojados los infieles llevando en las manos el signo victorioso de la humana redención, lo cual visto por estos advertí que se conmovían percibiendo una admiración acompañada de un sordo murmullo que formaban sus voces y la extrañeza de la visita les ponía en acción de hacer fuga. Pero sosegados con la demostración de amistad que les di, logré que el Capitán de ellos que era de una estatura prócer, contuviera a los que huían. Yo procuré por señas hacerles entender que era un ministro de paz, que nada debían recelar pues mi designio no era otro que el de hacerles más felices que habían sido hasta entonces, que me tocaba mucha parte de sentimiento por sus pasadas hostilidades y que no les buscaba sino para ponerles a cubierto de nuevas persecuciones y finalmente les procuré hacer inteligencia de la ventaja que sacarían abjurando sus errores y abrazando la religión católica, a lo cual contestaron con su lengua inentendible pues no llevaba intérprete. El Capitán que a su buena disposición de cuerpo acompañaba un alma bien formada y generosa me abrazó e hizo sentar haciendo él otro tanto, entabló una conversación larga que por los visajes y esfuerzo con que pronunciaba, con los ojos llenos de furor suspiros que se la interrumpían y que comprimía, conocí que estaba refiriendo la causa de su transmigración, que es la de la derrota que dejo ya insinuada. También me señaló una altísima montaña que desde el sitio en que estábamos se alcanza a ver que seguramente será su antigua residencia o el lugar de la catástrofe; y aún me inclino más a lo último, por que hallándose junto a mí uno de los indios católicos, me refirió que hacía poco tiempo que viviendo en el puerto del Embarcadero, que está situado por donde el infiel señalaba, había encontrado una cantidad inmensa de huesos y calaveras, y una india que aún se conservaba entera y que la habían dado muerte hincándola por las partes pudendas un palo y clavándola fuertemente en la tierra por la otra punta.

Pasado un buen espacio de tiempo me convidó una mazamorra que llaman chapo y que le sirvió con mucho comedimiento una de las cuatro mujeres que tiene, compuesta del plátano muy maduro deshecho en agua caliente, siendo este su más frecuente alimento. Le repitieron el cortejo las restantes mujeres y el tomó de cada una bastante porción, sin que quisiera admitirme ni un guiso de carne que yo había dispuesto. Al principio creí que no sería tanto repugnancia a la vianda por falta de uso cuanto algún recelo de algún tósigo, pero inmediatamente me desengañó, pues habiéndose acercado una china que a su modo me acusaba de inurbano, por que inadvertidamente le dejé sin gargantilla de abalorio, la di una pasta que recibió y llevándola a la nariz la provocó a náusea.

Al acercarse la noche dispuse un rancho para alojar mi gente, formando de manera que, podía sin que se notase, registrar el de los infieles y sus movimientos a la luz de un fogón que no dejó de arder toda la noche

y cuyo fuego cebaba una india de los infieles que por entonces calificué de una exactísima centinela en cuyo cuidado y vigilancia reposaban los demás como lo estaban haciendo sin el menor sobresalto. Mas por la mañana supe que esta india había reñido con otra de sus compañeras y que la mayor parte de la noche había llorado el motivo de su disgusto.

Esta misma noche, antes de acostarnos hice rezar el santo rosario y apenas lo empezamos se vinieron a nuestro rancho dos indios de los infieles atraídos sería por la novedad de oír tantas voces acordes y atentos a lo que se decía, guardaron silencio por un corto intervalo y luego siguieron el coro prorrumpiendo las dos primeras palabras de la segunda parte de la Ave María que fue lo que pudieron aprender.

A la mañana siguiente, luego que salí de mi rancho se presentó el Capitán con muchos ademanes respetuosos trayendo de la mano a un hijo suyo de poco más de dos años y me pidió señalándole la cabeza derramase en ella un cántaro de agua que tenía y prevenida la madre. El suceso me sorprendió por impremeditado, por que según todas las apariencias y lo que después diré, el me pedía que bautizase al cholillo, que no quise hacer aunque le vertí la agua, por el temor de que dejándole bajo la potestad del padre quedaba expuesto a pervertirse y si le quitaba lo cual reprueba Santo Tomás como un insulto que se hacía a la patria potestad que la reputa de derecho natural, y además podía ser esto un motivo de desabrimiento que indujese a los demás a la fuga. Concluida la operación con el hijo la empecé con el padre que también me instó le derramase tres cántaros de agua que ya había traído otra india y esto me llenó de más duda por que al tiempo de hacerlo con el cholito advertí en su cuerpo un extraordinario calor que me hizo creer que tenía fiebre y que cuidándole ellos con baño no tenía el hecho referido otra cosa particular que el de haberme encargado a mi la aplicación de la medicina en que pudo intervenir sólo un motivo de urbanidad según las leyes de su política o de sus hechizos y errada creencia. Pero haber querido el padre se hiciera también con él sin temer dolencia alguna y escogerme a mí entre los demás, encierra un misterio que yo no comprendo y V.S.I. si podrá con su superior comprensión descifrar.

Fenecido este acto volví a hablarle por señas sobre el negocio de su conversión que oyó con mucha atención y sin disciplina. Nada quise emprender sobre sacarle al pueblo; compré al indio católico la chacra por que lamentaba su trabajo como perdido y la regalé al Capitán para que tuviese con qué mantenerse él y los suyos y haciéndoles otros muchos obsequios de algunas brujerías a que son aficionados, despedí para regresar al anejo de Puyaya. Ellos me abrazaron y quisieron acompañarme hasta el río, pero antes de llegar, a él, me manifestó el Capitán o Cacique deseo de hacerlo hasta el pueblo; admití tanto más a gusto su cortesía cuanto con este nuevo motivo de que se me aficionase más y acabar de ganarme su con-

fianza y entendido por el mi consentimiento corrió con suma ligereza hacia su rancho haciéndome señas que lo esperara y de donde volvió inmediatamente con una de sus mujeres y dos jóvenes como de dieciocho años. Llegamos finalmente a las balsas y embarcados, trabajamos todos en hacerlas subir contra la corriente con indecible afán, sirviendo no poco los infieles especialmente el Capitán que con esfuerzo inimitable por los demás quiso acreditar su comedimiento.

Arribamos cerca de la noche a un caserío de mis feligreses de Puyaya en el sitio de Pomará que toma el nombre de una quebrada bastante caudalosa, donde dormimos ya menos desconfiados pues por momentos me aseguraba más del trato sincero y amistoso de los infieles, que también se acostaron con nosotros bajo un mismo techo, a excepción del Capitán que lo hizo en otro sitio acompañado de su mujer a quien dice Guaxmi como en la lengua del Inca.

Venida la mañana fue necesario interrumpirles el sueño para continuar el viaje que hicimos prosperamente por tierra pues hasta allí pueden entrar caballerías, y a poco más del medio día entré en Puyaya día 27 del citado mes de abril y rendí a Dios las gracias por los buenos principios que había concedido a esta obra que ha de ser tan de su agrado y que ha de perfeccionar su misericordia a beneficio de estas almas redimidas con la sangre de su Santísimo Hijo, que sepultados de los errores de la gentilidad no le conocen o conociéndole lo postponen a sus mentidas y execrables deidades.

En este pueblo permanecieron toda esa tarde hasta ya cerca de la noche que me manifestaron su deseo de volverse al sitio de su residencia y provehidos de una balsa se volvieron repitiéndonos por señas su gratitud por el acogimiento amistoso que le había dado y convidándome a que volviese a visitarlos en su alojamiento.

En el capítulo que refiere a V.S.I. el acaecimiento de los cántaros de agua que el Cacique me pidió derramase sobre la cabeza y cuerpo de un hijo suyo y a él mismo, ofrecí a V.S.I. decir la causa de mi sorpresa y las dudas a que entré con el hecho y son las siguientes. Esta ciudad tenía al tiempo de su conquista y aun mucho después cuatro pueblos que la circundaban, de los cuales ninguno existe, pero se conserva la memoria de su nombre y el melancólico sucesó de su apostasía, renueva el dolor a sus habitantes.

A dónde fueron a vivir los indios y el motivo que les indujera a semejante resolución se refiere con variedad, pero es indudable que se retiraron a las montañas y abrazaron nuevamente sus errores gentílicos y de cuya raza presumo son estos, por los antecedentes que refiero por que tal vez conservan alguna tradición del bautismo y de la gente española, que

no les hizo la novedad que suele a los que no los han visto ni tienen de ello alguna idea.

Al presente me hallo embarazado con las confesiones de los expresados pueblos de Puyaya y Copallín por lo que no podré visitarles nuevamente y concluir esta operación, he de regresar a la ciudad a celebrar la festividad del Corpus. Pero libre de estas indispensables atenciones pienso hacer segunda entrada con el pretexto de vestirles, aunque con el desconsuelo de no entenderles ni que me entiendan, a lo menos hasta que del pueblo de Santiago que es el último de esta Gobernación haga venir una india recién conquistada la que podrá servir de intérprete. Todo esto lo resuelvo así en el supuesto de la aprobación y licencia de V.S.I. pues de otra suerte no puedo hacerlo, no sería del agrado de Dios. No he sabido hasta ahora saber cual es el Numen que adoran ni el culto que le dan pero es regular que si es el nuestro sea una adoración supersticiosa la que le presten; si no es ya alguna sabandija o el sol y demás astros a imitación de los peruleros y mexicanos. Y uno de sus errores, por lo que pude notar es el de la poligamia distinguiéndose los de superior jerarquía en el mayor número de mujeres y así el que yo reputo por Cacique tiene cuatro que trata con la mayor ternura y amor sin que esto le embarace para una superioridad que ejercita en ellas constantemente y que llevan gustosas sin la menor repugnancia.

Esto es lo que por ahora puedo informar a V.S.I. sobre mi expedición y progresivamente lo haré de todo lo que vaya ocurriendo para que V.S.I. me de las órdenes e instrucciones necesarias para el asunto.

Pero ya sabe V.S.I. que la inestabilidad y la desconfianza hacen el principal carácter de los indios y esto me hace temer en estos que intentan una nueva traslación, cansados tal vez de una vida menos infeliz a que no están acostumbrados y este es el caso de mis mayores angustias viendo que el Demonio me arranca de las manos la presa: a lo menos respecto a las personas. Para este caso pues es para el que especialmente necesito la orden de V.S.I. pues ciñéndome a ella estoy seguro de que no erraré. Mejor que nadie sabe V.S.I. lo ilícito que en doctrina de St. Tomás es conferir el bautismo a los párvulos gentiles resistiendo sus padres, por que, ó se han de dejar en su potestad con el riesgo de perversión, o quitar para educarlos en el seno de la Iglesia con injuria de la patria potestad a que se opone el Angélico Doctor. Pero Escoto siente que siendo el precepto de recibir el bautismo de derecho divino y este preferente al natural que es la base de la potestad paterna no sólo se puede sino que se debe bautizar al párvulo hijo de padres infieles aunque estos se resistan pues aquel dominio y superioridad sólo comprende a los cuerpos y de ningún modo a las almas que han sido llamadas y criadas para el cielo. Yo venero la primera doctrina, pero la segunda me arrastra sin violencia por ser más piadosa... A V.S.I. incumbe la resolución que solicito.

Tengo por imposible se esconda a la extensa penetración de V.S.I. la necesidad que estas tierras plantas tienen del continuo riego y cultivo y así me parece estoy oyendo los repetidos encargos de V.S.I. para que no los pierda de vista. Pero como esto no puede hacerse sino en los tiempos en que me hallo libre de las atenciones que debo a mis feligreses es indispensable la ocurrencia de algunos días en que insten los preceptos de oír Misa, de ayuno y abstinencia. Por tanto suplico rendidamente la piedad de V.S.I. se sirva si lo tiene por conveniente concederme licencia de altar portátil en que celebrar el Santo Sacrificio y que puedan satisfacer el precepto los que me acompañan, y a estos mismos dispensar del ayuno y abstinencia excluyéndome a mí de la gracia con atención a la escasez de alimentos cuaresmales que hay en estos lugares. No me cierra mi esperanza a la reducción de estos pocos infieles pues contando con la asistencia divina ya me parece que veo seguir el estandarte de la cruz y alistarse en la milicia cristiana una multitud increíble de estos infelices que no será fácil reducir a número, habitantes de estos ríos del Marañón especialmente hasta el sitio del Embarcadero que fue antiguamente pueblo de católicos y el término de los cura de Tomependa que iban anualmente a celebrar las fiestas y que según la división del Ilustrísimo Señor Compañón quedó comprendido en los de este beneficio y en el día abandonado de sus habitantes por sus muchas plagas y las frecuentes irrupciones que padecen de los bárbaros. Dios que la precisa e importante vida de V.S.I. (ilegible) guarde? Puyaya y mayo 16 1801.

B.C. de V.S.I. la mano rendidamente atento servidor y capellán
Alejandro Crespo.



BIBLIOGRAFIA DE LA MEDICINA AMAZONICA

Juan Zevallos Aguilar

Relación de tesis sobre el tema de la salud en la Amazonía, presentadas en las Facultades de Medicina de la Universidad Nacional Mayor San Marcos y la Universidad Particular Cayetano Heredia.

BIBLIOTECA DE LA FACULTAD DE MEDICINA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

1. ALBA HERRERA, Marino.
Frecuencia relativa del parasitismo intestinal por nemátodes en el medio escolar urbano de Yurimaguas.
Tesis Bachiler, Lima 1955, 45 pp.
2. ACEVEDO MENDIZABAL, Marcela.
Encuesta inmunológica en el Bajo Apurímac.
Tesis de Bachiler, Lima, 1966, 65 pp.
3. ACOSTA, Rafael.
Contribución al estudio de la hematología de la lepra.
Tesis (Br.) Lima, 1951, 53 pp.
4. ACOSTA RUIZ, Alpino.
Los nemátodes parásitos en el Dpto. de San Martín; epidemiología, frecuencia relativa, intensidad, clínica y profilaxia de estos zooparásitos humanos.
Tesis (Br.), Lima, 1953, 161 pp.

-
5. ACUY RODRIGUEZ, Luis Antonio.
El "vacuum extractor" en el hospital de Iquitos.
Tesis (Br.), Lima, 1962, 121 pp.
 6. ACHAVAL SILVA, Angel Alberto.
Contribución al estudio anatómo-clínico del cáncer del cuello uterino en el hospital Centro de Salud de Iquitos.
Tesis (Br.), Lima, 1959, 122 pp.
 7. ACHONG ARELLANO, Jorge.
Estudio médico social del distrito de Requena, capital de la provincia de Requena.
Tesis (Br.), Lima, 1959, 122 pp.
 8. ALCALDE SAEZ, Gloria.
Servicio móvil preventivo asistencial en una zona rural de la selva del Perú.
Tesis (Br.), Lima, 1966, 153 pp.
 9. ALTAMIRANO ANDRADE, C. Augusto.
Despistaje tuberculino radiológico y vacunación con B.C.G. en los escolares de Quillabamba.
Tesis (Br.), Lima, 1957, 54 pp.
 10. ARAGON SARAVIA, Carlos.
La malaria en La Convención y Lares, "Sector Echarate", 1936-1939.
Tesis (Br.), Lima, 1941, 58 pp.
 11. AREVALO MELHO, Jorge.
Ofidismo en Loreto (Estudio de 119 casos).
Tesis (Br.), Lima, 1965, 98 pp.
 12. ANCIETA C., Félix.
Úlcera tropical.
Tesis (Br.), Lima, 1946, 44 pp.
 13. AVENDAÑO, Leonidas.
Apuntes sobre la patología del departamento fluvial de Loreto.
Tesis (Dr.), Lima, 1891, 65 pp.
 14. BARRETO PALACIOS, David Uldarico.
El problema materno infantil en Iquitos.
Tesis (Br.), Lima, 1940, 45 pp.
 15. BARRETO PALACIOS, Ovidio.
Pucallpa, capital del distrito de Callana aspecto médico social.
Tesis (Br.), Lima, 1958, 50 pp.
 16. BERRIOS, Pedro Teobaldo.
Estudio clínico sobre la uta del Perú o lupus.
Tesis (Br.), Lima, 1895, 67 pp.
 17. BELLIDO R., Raúl.
Realidad médico social del Distrito de Balsapuerto en la provincia de Alto Amazonas.
Tesis (Br.), Lima, 1859, 99 pp.
 18. BREÑA CABRERA, Doris.
Yurimaguas y sus realidades socio-médicas.
Tesis (Br.), Lima, 1958, 38 pp.

-
-
19. BUITRON BRUNO, Bernardo.
Estudio del parasitismo intestinal en la población escolar del distrito de San Juan del Oro.
Tesis (Br.), Lima, 1967, 63 pp.
 20. BURGA ACHA, Roger Enrique.
La incidencia de la STRONGYLOIDOSIS en el valle de Chanchamayo según la técnica de Baermaun modificada en copa.
Tesis (Br.), Lima, 1962, 22 pp.
 21. BURSTEIN ALVA, Zuño.
Contribución al estudio de la verruga peruana y de la uta: investigaciones en el Cnidoscolus basiacantha y Jatropa macrantha (huanarpos) como posibles reservorios.
Tesis (Br.), Lima, 1957, 122 pp.
 22. CABREJOS VILLACORTA, Alejandro.
Yurimaguas: su dinámica biológica.
Tesis (Br.), Lima, 1957, 67 pp.
 23. CACERES RAMIREZ, Pablo.
Los enfermos de peste asistidos en el Hospital de Guía de 1903 a 1948.
Tesis (Br.), Lima, 1949, 39 pp.
 24. CAMPOS SANCHEZ, Manuel.
Contribución al estudio de la malaria en Juanjui.
Tesis (Br.), Lima, 1949, 56 pp.
 25. CANTELLA SALAVERRY, Raúl.
Incidencia de la balantidiosis en el valle de Chanchamayo; otras parasitosis.
Tesis (Br.), Lima, 1962, 33 pp.
 26. CARBAJAL, Gonzalo.
Ligera disertación sobre la lepra de forma sinvigomélica.
Tesis (Br.), Lima, 1905, 23 pp.
 27. CARO R., Demetrio A.
Geografía de las endemias del departamento de Amazonas.
Tesis (Br.), Lima, 1927, 61 pp.
 28. CARPIO ADRIAZOLA, Helar.
Campaña antirrábica llevada a cabo en Yurimaguas: 1957-1958.
Tesis (Br.), Lima, 1958, 41 pp.
 29. CASSELMAN, Bernard William.
Estudio médico social de la ceja de montaña y selva.
Tesis (Br.), Lima, 1957, 93 pp.
 30. CASTILLO B., Gabriel del.
Observaciones sobre la intoxicación.
Tesis (Br.), Lima, 1962, 140 pp.
 31. CORBACHO WITTWELL, Carlos.
Estudio médico social de la provincia de Jaén.
Tesis (Br.), Lima, 1957, 53 pp.
 32. CORNEJO DONAYRE, Alberto.
Investigación sobre el paludismo en el departamento de Madre de Dios.
Tesis (Dr.), Lima, 1959, 30 pp.

-
33. CORRADI, Juan.
El cólera morbo asiático, la fiebre amarilla, son contagiosos?
Tesis (Br.), Lima, 1857, 17 pp.
 34. CORTEZ P., Miguel A.
Epidemia palúdica de los valles de La Convención y Lares.
Tesis (Br.), Lima, 1938, 82 pp.
 35. CUBA CAPARO, Alberto.
Policitema y mal de lalaria en corderos.
Tesis (Dr.), Lima, 1950, 62 pp.
 36. CUBAS NUÑEZ, Edgardo.
Reacción de Guerrero-Machado.
Tesis (Br.), Lima, 1968, 65 pp.
 37. CUERVO AGUILAR, Carlos.
Contribución al estudio de la lepra en el Perú y su profilaxia.
Tesis (Br.), Lima, 1940, 103 pp.
 38. CUZQUEN MENDOZA, Leopoldo.
Epidemiología de la malaria en el Perú.
Tesis (Dr.), Lima, 1976, 141 pp.
 39. CHAPARRO HUAMAN, Luis O.
Estudio bio-estadístico en el Hospital de Iquitos 1945-1949.
Tesis (Br.), Lima, 1951, 121 pp.
 40. CHAVEZ LOPEZ, Javier.
Aspectos vernáculos y médicos del caserío de San Juan de Miraflores, distrito de Iquitos.
Tesis (Br.), Lima, 1958, 156 pp.
 41. CHINCHAYAN MENESES, César.
Estudio médico social de la provincia de Luya.
Tesis (Br.), Lima, 1956, 82 pp.
 42. CHIRIBOGA S., Jorge.
Contribución al estudio de las anemias en el trópico.
Tesis (Br.), Lima, 1948, 18 pp.
 43. DELGADO MATA LLANA, Gustavo E.
El problema de las avitaminosis en el nor-oriente peruano.
Tesis (Br.), Lima, 1943, 46 pp.
 44. DIEGUEZ MOSCOL, Luis.
Contribución al estudio del pian en el Oriente peruano.
Tesis (Br.), Lima, 1945, 129 pp.
 45. DIEGUEZ N., Jorge.
Contribución al conocimiento del pian en la selva peruana.
Tesis (Br.), Lima, 1949, 19 pp.
 46. DOMINGUEZ BARRERA, Constantino.
Enterobiasis en una población tropical, Aucayacu-Huánuco.
Tesis (Br.), Lima, 1967, 30 pp.
 47. DONAYRE ROJAS, Rafael.
Contribución al estudio entomológico de la malaria en el Perú. Departamento del Cusco, valle de La Convención, 1947. Tesis (Br.), Lima, 1948, 38 pp.

-
-
48. DONET, Marcial A.
Hiperazoemia en la malaria.
Tesis (Br.), Lima, 1922, 33 pp.
 49. DULANTO, Genaro.
Causa de las formas palúdicas.
Tesis (Br.), Lima, 1890, 15 pp.
 50. ESPEJO, Daniel.
Ensayo clínico de la huachangana (*euphorbia huachachana*) como purgante drástico.
Tesis (Br.), Lima, 1891, 38 pp.
 51. ESTRADA ORE, Nora E.
Prevalencia de enterobiasis en los niños de Pucallpa.
Tesis (Br.), Lima, 1971, 23 pp.
 52. FAURA ILLANES, Luis José.
Grupos sanguíneos en nativos de Pucallpa.
Tesis (Br.), Lima, 1963, 25 pp.
 53. FERNANDEZ FAYA, César M.
Frecuencia relativa del prolapso rectal en Iquitos; resultados obtenidos en 112 casos por el tratamiento del cerclaje.
Tesis (Br.), Lima, 1955, 67 pp.
 54. FERNANDEZ LANCHO, Manasses.
Ofidismo y terapia cálcica.
Tesis (Br.), Lima, 1971, 50 pp.
 55. FIGUEROA, Jorge M.
La anemia o uncinariosis de las montañas del Perú y Bolivia.
Tesis (Br.), Lima, 1896, 45 pp.
 56. FLORES D., Alejandro.
Contribución al estudio del anquilostomiasis en la selva peruana.
Tesis (Br.), Lima, 1941, 68 pp.
 57. FLORES SANCHEZ, Lionel.
Estado de la nutrición en la ciudad de Tarapoto y su relación con los hábitos alimenticios.
Tesis (Br.), Lima, 1957, 50 pp.
 58. FLORINDEZ P., Francisco N.
Lamas: un centro de peruanidad en nuestra selva.
Tesis (Br.), Lima, 1956, 131 pp.
 59. GARCIA, Félix F.
De la neumonía palúdica.
Tesis (Br.), Lima, 1895, 51 pp.
 60. GARCIA, Manuel V.
Patogenia de la fiebre perniciosa.
Tesis (Br.), Lima, 1886, 17 pp.
 61. GARCIA PACHECO BARRIGA, Eliana.
El programa de erradicación de la malaria en el Perú.
Tesis (Br.), Lima, 1971, 123 pp.

-
62. GAVIDIA SALCEDO, Rodolfo.
Estudio monográfico del cuchipe.
Tesis (Br.), Lima, 1943, 40 pp.
 63. GAYOSO PANTOJA, Augusto.
La campaña de salud pública en el área de Tingo María.
Tesis (Br.), Lima, 1945, 92 pp.
 64. GUILLEN OVALLE, Eduardo.
El río Marañón en el malarigenismo del Perú.
Tesis (Br.), Lima, 1957, 39 pp.
 65. HERAUD, César N.
Un ensayo sobre la hematología del paludismo.
Tesis (Br.), Lima, 1926, 54 pp.
 66. HEREDIA DEZA, César A.
Endemo-epidemiología de una enfermedad evanescente: la malaria.
Tesis (Br.), Lima, 1960, 120 pp.
 67. HERNANDEZ CALDERON, Guillermo.
Un ensayo sobre la prevalencia del pian mostrado por la reacción del Kahn.
Tesis (Br.), Lima, 1945, 38 pp.
 68. HUAMAN CROCE, Juan.
Contribución a un estudio socio-sanitario de la ciudad de Tarapoto.
Tesis (Br.), Lima, 1956, 60 pp.
 69. ICOCHEA BARRON, Horacio Alberto.
Estudio cardiocirculatorio en 49 sujetos jóvenes nativos de la selva peruana.
Tesis (Br.), Lima, 1973, 57 pp.
 70. JARA MERINO, Isidro Arturo.
Estudio médico-social del distrito de Oxapampa.
Tesis (Br.), Lima, 1971, 111 pp.
 71. JASSO PELAEZ, Carlos Mariano.
Anemias nutricionales en los niños de la selva peruana.
Tesis (Br.), Lima, 1970, 30 pp.
 72. JAUREGUI, Víctor.
La tuberculosis en Iquitos.
Tesis (Br.), Lima, 1944, 46 pp.
 73. LARA LIMO, Ricardo.
La lepra en Loreto; estudio epidemiológico y clínico.
Tesis (Br.), Lima, 1946, s.p.
 74. LARI C., Alberto.
Contribución al estudio de la cancha; pitiarisis alba tropical.
Tesis (Br.), Lima, 1945, 55 pp.
 75. LEMLIJ, Moisés.
Aspectos del curanderismo en la selva peruana (Maynas).
Tesis (Br.), Lima, 1965, 121 pp.
 76. LINARES BARRERA, José A.
Contribución al estudio del paludismo fluvial en la provincia de Bolívar; su profilaxis y su tratamiento.
Tesis (Br.), Lima, 1939, 53 pp.

-
77. LOAYZA ALEGRE, Raúl S.
Encuesta tuberculino-radiológica en el medio escolar de Yurimaguas.
Tesis (Br.), Lima, 1955, 2 p.
 78. LOPEZ VASQUEZ, Jorge.
Epidemia de viruela en Iquitos, 1963.
Tesis (Br.), Lima, 1964, 134 pp.
 79. LOO SAMANEZ, Alberto.
Incidencia de parasitismo en los adultos de la costa, sierra y selva del Perú.
Tesis (Br.), Lima, 1958, 30 pp.
 80. LUGLIO GIL, J. Mario.
Campaña antimalárica en La Convención y Yanatile, dedetización.
Tesis (Br.), Lima, 1950, 71 pp.
 81. MACKENIE, Daniel.
Algunas consideraciones sobre la etiología del paludismo.
Tesis (Br.), Lima, 1901, 33 pp.
 82. MADGE VELAZCO, Javier.
Un testimonio personal sobre la condición socio-sanitaria de Satipo.
Tesis (Br.), Lima, 1950, 70 pp.
 83. MALDONADO CARDENAS, Arturo.
Bellavista, centro de poblamiento del Oriente peruano en la provincia del Hual-
llaga, departamento de San Martín.
Tesis (Br.), Lima, 1956, 79 pp.
 84. MARADIEGUE, Augusto.
Algo sobre la profilaxis del paludismo.
Tesis (Br.), Lima, 1909, 35 pp.
 85. MARIN BARRANTES, Manuel.
Filariasis asintomática en Loreto; primeros hallazgos nacionales.
Tesis (Br.), Lima, 1959, 83 pp.
 86. MARTINEZ, Ezequiel A.
El paludismo en Chanchamayo.
Tesis (Br.), Lima, 1920, 46 pp.
 87. MEDINA VIGIL, José W.
La histoplasmosis en Tingo María; estudio clínico, radiológico, inmunitario y epi-
demiológico.
Tesis (Br.), Lima, 1959, 111 pp.
 88. MERA RENGIFO, Elma.
Tratamiento del lupus eritematoso crónico con antipalúdicos.
Tesis (Br.), Lima, 1954, 41 pp.
 89. MESIA TAFUR, Tomás.
Lagunas, puerto de la Amazonía Peruana, provincia de Alto Amazonas en el de-
partamento de Loreto, su problema médico social.
Tesis (Br.), Lima, 1956, 84 pp.
 90. MICHAUD VARGAS, Raúl A.
Iquitos y su proceso demogénico actual (1946-1955).
Tesis (Br.), Lima, 1957, 44 pp.

-
91. MIRANDA, Arturo T.
Contribución al estudio del anquilostomiasis en nuestras montañas.
Tesis (Br.), Lima, 1910, 57 pp.
 92. MIRANDA L., Alejandro.
Breves consideraciones sobre parasitismo intestinal en la selva peruana y la acción del hexil resorcinol.
Tesis (Br.), Lima, 1944, 43 pp.
 93. MONDONEDO VILLACHICA, Francisco.
Estudio médico social del distrito de San Ramón.
Tesis (Br.), Lima, 1957, 88 pp.
 94. MONGE CABALLERO, Teodoro.
La vida y su afirmación en Iquitos.
Tesis (Br.), Lima, 1957, 115 pp.
 95. MONGE M., Carlos.
La leishmaniasis del dermis en el Perú; leishmaniasis americano; espundia, uta, juccuya, pceptiacc-araña.
Tesis (Dr.), Lima, 1914, 39 pp.
 96. MORALES CRIBILLERO, José.
Geografía médico-social del distrito de Lonya Grande, provincia de Bagua.
Tesis (Br.), Lima, 1953, 102 pp.
 97. MORENO MONTEAGUDO, Fidel.
Las condiciones médico sociales de un centro productor de jebe en la selva: "Iberia", al norte del departamento de Madre de Dios.
Tesis (Br.), Lima, 1953, 139 pp.
 98. NAPURI NUNEZ, Jorge.
Estudio médico social del pueblo de La Merced, distrito de Chanchamayo.
Tesis (Br.), Lima, 1955, 67 pp.
 99. NUE SESSAREGO, Hugo Mario.
Estudio electroporético de las proteínas totales y fraccionadas en nativos de la Selva.
Tesis (Br.), Lima, 1963, 41 pp.
 100. OVIEDO RODRIGUEZ, Luis Alberto.
El parasitismo intestinal como problema sanitario de los valles del Alto Amazonas.
Tesis (Br.), Lima, 1950, 66 pp.
 101. PACHECO EQUILUZ, Mario.
Estudio actual del control de la endemia leprosa en Loreto; un programa de control de la lepra en el medio rural.
Tesis (Br.), Lima, 1966, 38 pp.
 102. PANDO CROCE, Guillermo.
Erradicación de la malaria en Chanchamayo.
Tesis (Br.), Lima, 1959, 105 pp.
 103. PAREDES REINOSO, Oswaldo.
Leishmaniasis tegumentaria, algunos aspectos epidemiológicos en el Perú.
Tesis (Dr.), Lima, 1976, 55 pp.

-
104. PAREDES TITO, Raúl B.
Estudio médico social del distrito de Juan Guerra, de la provincia de San Martín.
Tesis (Br.), Lima 1958, 36 pp.
 105. PAWLIKOWSKI ANDRADE, William.
La lepra tuberculoide en Loreto.
Tesis (Br.), Lima, 1959, 131 pp.
 106. PEÑA PORTUGUEZ, José.
Aspectos médicos preventivos asistenciales en la comunidad de Tocache, años 1967-1970.
Tesis (Br.), Lima, 1971, 35 pp.
 107. PEREZ, Ricardo.
Estudio social científico e historia de la campaña antipalúdica en los valles de Lares y La Convención.
Tesis (Br.), Lima, 1938, 42 pp.
 108. PEREZ LAGOS, Félix Raúl.
Contribución al estudio de la clínica y epidemiología del mal de pinto en el departamento de Loreto.
Tesis (Br.), Lima, 1946, 171 pp.
 109. PESCE, Hugo.
La epidemiología de la lepra en el Perú.
Tesis (Dr.), Lima, 1961, 239 pp.
 110. PIMENTEL BUITRON, Víctor Andino.
Los grupos sanguíneos y el sistema Rh en la sierra central y en 110 selvícolas de la zona selvática contigua.
Tesis (Br.), Lima, 1961, 45 pp.
 111. PINILLOS ARAUJO, Luis A.
El Penal de la selva: la colonia agrícola penal del Río Sepa en su aspecto médico social.
Tesis (Br.), Lima 1954, 91 pp.
 112. PINO DEL PINO, Carlos A. del.
Yurimaguas desde el punto de vista médico social.
Tesis (Br.), Lima, 1946, 23 pp.
 113. PRO CASTILLO, Luis.
Estudio botánico y químico de la chuquiraga spinosa.
Tesis (Dr.), Lima, 1917, 26 pp.
 114. PULGAR VIDAL, Rafael.
Introducción al estudio de los problemas médico sociales de Puerto Maldonado.
Tesis (Br.), Lima, 1955, 38 pp.
 115. REATEGUI SANCHEZ, Manuel.
Estudio médico social del pueblo de Shapaya, puerto principal del departamento de San Martín, sobre el río Huallaga.
Tesis (Br.), Lima, 1958, 124 pp.
 116. REATEGUI WENINGER, Ignacio.
Prevención y control del parasitismo intestinal en Iquitos.
Tesis (Br.), Lima, 1945, 65 pp.

-
117. RIOS PEREZ, Víctor.
Estudio socio-sanitario del distrito de Tingo de Saposoa en la provincia de Huallaga.
Tesis (Br.), Lima, 1957, 90 pp.
 118. RIOS THERESE, Luis.
Higiene de la parasitosis intestinal con algunas consideraciones sobre clínica, medicina preventiva y curativa de la misma en la Selva Peruana.
Tesis (Br.), Lima, 1944, 73 pp.
 119. ROJAS CORBETTA, Arturo.
Algunas consideraciones médico sociales de la malaria en La Merced.
Tesis (Br.), Lima, 1956, 54 pp.
 120. ROMERO VALENZUELA, Justo M.
La parotiditis epidémica en el Nor-Oriente, caracteres epidemiológicos y su tratamiento con el sulfathiazol.
Tesis (Br.), Lima, 1945, 67 pp.
 121. ROMERO VERANO, Juan D.
Problemas médico sociales del distrito de Bellavista, provincia de Jaén.
Tesis (Br.), Lima, 1959, 76 pp.
 122. ROSSEL VILLON, Roberto E.
Contribución al estudio del paludismo en el Perú; el paludismo en el valle de Jaén, provincia de Jaén.
Tesis (Br.), Lima, 1941, 68 pp.
 123. RUSSAC POVES, Pedro A.
La medicación radical colectiva, enfoque epidemiológico de la malaria con énfasis en la región amazónica y evaluación epidemiológica de la aplicación del método buconjugado.
Tesis (Dr.), Lima, 1976, 82 pp.
 124. SAENZ LOPEZ, Carlos.
Aspecto médico social del distrito de Ramón Castilla y su capital Caballococha (provincia de Maynas).
Tesis (Br.), Lima, 1958, 78 pp.
 125. SAFRA VARGAS, Wilfredo.
Contribución a un estudio socio-sanitario del distrito de Saposoa, provincia de Huallaga.
Tesis (Br.), Lima, 1956, 138 pp.
 126. SAL Y ROSAS, Federico.
La uta y su ambiente telúrico, climatológico y social.
Tesis (Br.), Lima, 1934, 173 pp.
 127. SALAZAR VASQUEZ, Carlos A.
Contribución al estudio del parasitismo intestinal en Pucallpa y en Iquitos.
Tesis (Br.), Lima, 1949, 33 pp.
 128. SANCHEZ LOPEZ, Temistocles.
La erradicación de la malaria en la Selva Central.
Tesis (Br.), Lima, 1962, 165 pp.
 129. SUSUKI LOPEZ, Leoncio.
Paludismo erradicado en el Perú.
Tesis (Br.), Lima, 1963, 75 pp.

-
130. TANTALEAN RAMOS, Segundo.
Estudio médico social de la zona baja del Utcubamba.
Tesis (Br.), Lima, 1958, 107 pp.
 131. TARAZONA ESPINOZA, Víctor.
Realidad socio-económica de la provincia de Marañón.
Tesis (Br.), Lima, 1958, 78 pp.
 132. TORRES MALPICA, Tiberio.
Introducción al estudio de la herpetología médica en el Oriente Peruano.
Tesis (Br.), Lima, 1947, 95 pp.
 133. TRUJILLO RAMIREZ, Fortunato.
Enfermedades oculares en nuestra región tropical; observaciones en Tingo María.
Tesis (Br.), Lima, 1947, s.p.
 134. URCIA CAZORLA, Juan.
Algo sobre epidemiología y profilaxis de la uta.
Tesis (Br.), Lima, 1913, 87 pp.
 135. VASQUEZ RENGIFO, Horacio A.
Estudio médico social del distrito de Soritor, provincia de Moyobamba, departamento de San Martín.
Tesis (Br.), Lima, 1957, 76 pp.
 136. VIALE BARONI, Armando.
Patología de Caballococha en sus aspectos principales.
Tesis (Br.), Lima, 1944, 110 pp.
 137. VILCHEZ REYNOSO, Guillermo A.
Realidad médico-socioeconómica de la provincia de La Convención.
Tesis (Br.), Lima, 1958, 103 pp.
 138. VIZARRETA SOTOMAYOR, Williams.
Incidencia de balantidiosis y strongyloidosis en la ciudad de Yurimaguas.
Tesis (Br.), Lima, 1965, 40 pp.
 139. ZARATE POLO Y LA BORDA, Julio.
Panorama médico y social de Rioja.
Tesis (Br.), Lima, 1949, 114 pp.
 140. ZEVALLOS ORNA, Carlos.
La vía central a la Amazonía, un examen sociosanitario de su realidad.
Tesis (Br.), Lima, 1957, 108 pp.



**BIBLIOTECA CENTRAL DE LA
UNIVERSIDAD PARTICULAR CAYETANO HEREDIA**

1. ARZUBIAGA SCHEUCH, María del Carmen.
Estudio de la leishmaniasis tegumentaria en el distrito de Maypuco, departamento de Loreto.
Tesis (Br.), Lima, 1982, 39 h.
2. BARBOZA BEINGOLEA, Ricardo.
Informe memoria sobre actividades realizadas en la Posta Sanitaria de Chazuto (San Martín).
Tesis (Br.), Lima, 1977, 45 h.
3. BRAVO PUCCIO, Francisco.
Prevalencia de toxoplasmosis en la localidad de Pichanaki.
Tesis (Br.), Lima, 1982, s.p.
4. CABALLERO DIAZ, César Evaristo y otros.
Informe memoria; Hospital General de Satipo.
Informe (SECIGRA SALUD), Junín, 1978, 120 h.
5. CABRERA ROBLES, René Edwin.
Estudio de recursos humanos e instituciones para la salud en la provincia del Alto Amazonas.
Tesis (Br.), Yurimaguas, 1982.
6. CAJAS ROJAS, Ana María.
Informe memoria; programa madre niño en el Centro de Salud de Villa Rica, Oxapampa, Pasco.
Informe (SECIGRA SALUD), Lima, 1981, 54 h.
7. CALDERON CORDOBA, Luz E.
Informe memoria: Centro de Salud Bellavista, Huallaga.
Informe (SECIGRA SALUD), Bellavista, 1978, 33 h.
8. CANESSA AGUIRRE, Cecilia.
Informe memoria sobre actividades realizadas en Satipo. Informe (SECIGRA SALUD), Satipo, 1981, 1 vol.
9. CASALINO CARPIO, Guillermo Ernesto y otros.
Informe memoria sobre las actividades realizadas en el Hospital General de La Merced.
Informe (SECIGRA SALUD), Lima, 1979, 106 h.
10. CUEVA TALLEDO, Tomás Rigoberto.
Atención de la salud de la madre y el niño, Hospital General de Satipo.
Informe (SECIGRA SALUD), Lima, 1981, 1 vol.
11. DEL RISCO VALENCIA, Hernán Rolando y otros.
Atención de la salud de la madre y el niño en el Hospital General de La Merced y en el Centro de Salud de San Ramón.
Informe (SECIGRA SALUD), Junín, 1981, 69 h.

-
12. FIGUEROA GUZMAN, Flavio Humberto.
Atención de salud de la madre y el niño, Base Aérea de Pucallpa, Hospital Amazónico, Yarinacocha.
Informe (SECIGRA SALUD), Lima, 1981, 52 h.
 13. FRANCO DE LA CUBA, Enrique Rafael.
Informe memoria sobre las actividades realizadas en el Hospital General de La Merced.
Informe (SECIGRA SALUD), Lima, 1980, 76 h.
 14. FRANCO MORA, Diego Fabián.
Informe memoria: Centro de Salud de San Ramón.
Informe (SECIGRA SALUD), Lima, 1981, 34 h.
 15. GALLASTEGUI DAMONTE, José Luis.
Informe memoria sobre las actividades realizadas en el Hospital General de Moyobamba.
Informe (SECIGRA SALUD), Moyobamba, 1977, 54 h.
 16. GARCIA DIAZ, María del Pilar.
Efecto del BCG en la prueba tuberculínica, estudio realizado en los escolares del caserío de Izozacín.
Tesis (Br.), Lima, 1987, 46 h.
 17. GAZZOLO DURAND, Daniel Augusto.
Prevalencia de infección tuberculosa en dos comunidades nativas de la Selva Central.
Tesis (Br.), Lima, 1985, 56 h.
 18. GOLDWASER FURMAN, Alberto Mario.
Informe memoria: Ministerio de Salud, Región de Salud Oriente, Area Hospitalaria No. 3.
Informe (SECIGRA SALUD), Tarapoto, 1977, 61 h.
 19. GRADOS TORRES, Pablo A.
Encuesta epidemiológica sobre la enfermedad de Chagas en la localidad de Picota, departamento de San Martín.
Tesis (Br.), Lima, 1977, 26 h.
 20. HAN URQUIAGA, Jorge Alberto.
Informe memoria sobre las actividades realizadas en el Hospital rural de Pichanaki.
Informe (SECIGRA-SALUD), Lima, 1981, 93 h.
 21. HINOJOSA MARIN, E. Hernán.
Leishmaniasis tegumentaria en Alto Pichanaki (Junín); estudio por intradermo-reacción de Montenegro.
Tesis (Br.), 1982, Lima, 30 h.
 22. HUAYANAY SANTOS, Jorge L.
Prevalencia de strongyloidosis en el pueblo de Nauta según técnica de Baermann modificado en copa.
Tesis (Br.), Lima, 1982, 25 h.
 23. HURTADO LA ROSA, Raquel Elizabeth y SANO ITO, Rolando A.
Atención de la salud de la madre y el niño: Hospital Amazónico, Yarinacocha.
Informe (SECIGRA SALUD), Lima, 1981, 44 h.

-
-
24. IBERICO OCAMPO, Walter.
Atención de la salud de la madre y el niño.
Informe (SECIGRA SALUD), Lamas, 1981, 43 h.
 25. LASO MONTOYA, Francisco Abad.
Encuesta sanitario-nutricional y entero parasitológica de escolares en la ciudad de Pichanaki.
Tesis (Br.), Lima, 1983, 37 h.
 26. MATHER LUCCA, Sergio.
Informe memoria de las actividades realizadas en el Centro de Salud de Indiana.
Informe (SECIGRA SALUD), Lima, 1977, 38 h.
 27. MIYASHIRO MIYASHIRO, Gladys.
Atención de salud de la madre y el niño con la estrategia de atención primaria.
Informe (SECIGRA SALUD), Moyobamba, 1981, 127 h.
 28. NEGRON RODRIGUEZ, José Gabriel.
Fiebre amarilla: aspectos clínicos y epidemiológicos; Hospital General de La Merced.
Informe (SECIGRA SALUD), Lima, 1981, 31 h.
 29. OZEJO VALENCIA, César.
Medicina tradicional: vigencia y perspectiva de desarrollo, actitudes y creencias en tres grupos socioeconómicos: Chanchamayo, San Juan de Lurigancho y San Isidro.
Tesis (Br.), Lima, 1983, 82 pp.
 30. PARRA VERGARA, Jorge David y UGAZ ESTRADA, María Beatriz.
Atención de la salud y de la madre y el niño, Hospital General de Satipo.
Informe (SECIGRA SALUD), Satipo, 1981, 115 h.
 31. PERNAZ CUNSUY, Guillermo Antonio.
Ofidismo, estudio retrospectivo de 103 casos en el Hospital General de La Merced.
Tesis (Br.), Lima, 1982.
 32. PIAZZA FERRAND, Franco.
Estudio de algunos parámetros bioquímicos y de función renal en mujeres anémicas crónicas no gestantes y gestantes del tercer trimestre que viven en Yurimaguas.
Tesis (Br.), Lima, 1982, 56 h.
 33. PROAÑO GUTIERREZ, Doris.
Monografía de la provincia de Chanchamayo con mayor incidencia en el campo de la estomatología.
Informe (SECIGRA SALUD), La Merced, 1978, 45 h.
 34. PUN TAM, Héctor Rodolfo.
Informe memoria sobre las actividades realizadas en el Centro de Salud de Saposoa.
Informe (SECIGRA SALUD), Saposoa, 1977, 29 h.
 35. REATEGUI SALMON, Luis Alberto.
Informe memoria sobre las actividades realizadas en el Hospital rural de Pichanaki.
Informe (SECIGRA SALUD), Lima, 1981, 46 h.

-
-
36. RENTEROS SABA, Jorge.
Informe memoria sobre las actividades realizadas en el Centro de Salud de San Francisco.
Informe (SECIGRA SALUD), Ayacucho, 1978, 41 h.
 37. RIOS CANTURIN, Pedro J.
Informe memoria: Hospital General de Juanjuí.
Informe (SECIGRA SALUD), Lima, 1977, 21 h.
 38. ROBALINO VIDALON, Benjamín.
Evaluación nutricional de lactantes que acuden a consulta externa en el Hospital Cayetano Heredia y en el Hospital de Satipo.
Tesis (Br.), Lima, 1982, 66 h.
 39. SALAS SANCHEZ, Jorge Fernando.
Informe memoria sobre las actividades realizadas en el Hospital de Yurimaguas.
Informe (SECIGRA SALUD), Yurimaguas, 1977, 25 h.
 40. SAMANEZ REATEGUI, José y SEMINARIO AGURTO, José S.
Informe memoria de las actividades realizadas en el Area Hospitalaria No. 2, Yurimaguas.
Informe (SECIGRA SALUD), Yurimaguas, 1979, 13 h.
 41. SCAVINO LEVY, Yolanda.
Citodinámica de la inflamación en lupus eritematoso diseminada.
Tesis (Br.), Lima, 1966.
 42. SEGURA PEREZ, Julio Andrés.
Tiempo de tránsito intestinal normal; estudio de 20 sujetos supuestos sanos de La Merced, Chanchamayo.
Tesis (Br.), Lima, 1983, 48 pp.
 43. SELLEN SANTISTEBAN, Segundo Nicolás.
Informe memoria sobre las actividades realizadas en el Centro de Salud de San José de Sisa.
Informe (SECIGRA SALUD), Lima, 1977, 64 h.
 44. SOTILLO ZEVALLOS, José Jaime César.
Informe memoria sobre las actividades realizadas en el Centro de Salud de Pozuzo (Pasco) y Cieneguilla (Lima).
Informe (SECIGRA SALUD), Lima, 1976-77.
 45. STANULLA GRABIS, Erika.
Contribución al estudio del parto hospitalario en la mujer de la selva peruana.
Tesis (Br.), Lima, 1973, 53 h.
 46. TAMBINI GOMEZ, Gina.
Estudio antropométrico en la población infantil de San Pablo de Loreto.
Tesis (Br.), Lima, 1985, 116 h.
 47. TAM JUI, Luis Armando.
Evaluación nutricional en el anexo "Las Palmas" (Chanchamayo).
Tesis (Br.), Lima, 1985, 87 h.
 48. TERUYA AGARIA, Eduardo Raúl.
Desnutrición en menores de cinco años en Nauta, Loreto; factores de riesgo.
Tesis (Br.), Lima, 1986, 76 h.

-
49. TIRADO CABALLERO, Sergio E.
Informe memoria: estado de salud oral en San Ramón, Centro de Salud de San Ramón.
Informe (SECIGRA SALUD), San Ramón, 1981, 44 h.
 50. TORRES CABALLERO, Walter.
El estudio nutricional de los niños nativos amuesha, Selva Alta del Perú.
Tesis (Br.), Lima, 1987, 180 h.
 51. TUPAYACHI SALAZAR, Oscar.
Informe memoria sobre actividades realizadas en el Hospital General de La Merced de Chanchamayo.
Tesis (Br.), Lima, 1982.
 52. VALDEZ ROSPIGLIOSI, Juan Antonio.
Strongyloidiasis: algunas contribuciones al estudio de su prevalencia en las Comunidades Nativas de la Selva Central del Perú.
Tesis (Br.), Lima, 1985, 30 h.
 53. VASQUEZ RUIZ, Alberto Enrique.
Presencia e identificación de especies de urinarias en Nauta, Loreto.
Tesis (Br.), Lima, 1986, 36 h.



Amazonía Peruana

Amazonía Peruana es una revista semestral, editada por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, dedicada a la Antropología y las Ciencias Sociales, en general, de la región Amazónica.

Amazonía Peruana recoge colaboraciones de investigadores peruanos y extranjeros (Antropólogos, historiadores, lingüistas, médicos, etc.), así como a importantes conocedores de la región.

TARIFA DE SUSCRIPCION POR VOLUMEN* (un volúmen incluye 2 números)

	Sud América	Otros
Instituciones	25 U.S.\$	30 U.S.\$
Particulares	20 U.S.\$	25 U.S.\$
Números pasados	10 U.S.\$	12.50 U.S.\$

* *Esta tarifa incluye el envío postal por vía superficie.*

Para envío aereo añadir:

Sud América (10%)

Otros (20%)

Publicaciones CIPA

LOS AGRICULTORES DE YURIMAGUAS
Uso de la Tierra y Estrategias de Cultivo en la selva Peruana

Pedro Bidegaray

Robert E. Rhoades

Centro Internacional de la Papa (CIP)

La cuenca amazónica es considerada como uno de los ambientes más frágiles frente a la actividad humana. Colonos sin tierra, buscando una mejor vida, emigraron hacia la selva tropical donde han iniciado un proceso de explotación agrícola que muchos consideran destructivo. Este trabajo, no obstante, rescata los conocimientos y habilidades que tienen estos agricultores y que son considerados valiosos para el desarrollo del agro en la zona.

Los Agricultores de Yurimaguas

Uso de la tierra y estrategias de cultivo
en la selva peruana

Pedro Bidegaray

Robert E. Rhoades

Centro Internacional de la Papa (CIP)



DOCUMENTO 10

Temas Amazónicos

- ① **Las estrategias productivas familiares y el deterioro ambiental en selva alta.**
Eduardo Bedoya
- ② **Derechos humanos y derechos de los pueblos.
La cuestión de las minorías.**
Rodolfo Stavenhagen
- ③ **Derechos indígenas, mujeres y discriminación en América Latina.**
Teresa Valdivia Dounce
- ④ **Política de la supervivencia. Las organizaciones de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana.**
Francisco Ballón Aguirre

CENTRO DE INVESTIGACION Y PROMOCION AMAZONICA
Av. Ricardo Palma 666 - D Miraflores. Lima 18 - PERU

Edmundo Magaña and Peter Mason (eds.): Myth and the Imaginary in the New World. Latin America Studies 34. Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika. Dordrecht 1986. Foris Publications Holand. 498 páginas

En el análisis de aquellos testimonios orales que llamamos mitos, se han diseñado y desarrollado hasta la fecha toda una serie de métodos en un proceso todavía no concluido: más bien parece un proceso permanente, similar al de la crítica literaria, con sus revoluciones, retrocesos, reajustes. Cada método revela a la persona que lo desarrolla o aplica; exactamente lo que ella quiere reconocer o saber. No necesariamente se trata de poder hacer descubrimientos, sino más bien de poder *aplicar un interés* de reconocer algo en un material abierto a todo tipo de tratamiento e interpretación. El material en sí es fundamentalmente oral y en un idioma vernacular (americano). El tratamiento, sin embargo, se basa casi exclusivamente en una versión escrita y así fijada como discurso casual de un narrador, fuera de su contexto situacional; se basa, además en la mayoría de los casos, en la traducción de este material a una lengua colonial y colonizadora, y, en otros casos en la traducción de una traducción a otra lengua más. Factores pues que afectan la comprensión, pero que no excluyen la posibilidad de un acercamiento. Sólo habrá que preguntarse siempre: ¿hasta qué punto? Y podría preguntarse también: ¿quién se supone que debería decir qué cosa a quién y en qué lengua?

El método más evolucionado hasta ahora ha sido y sigue siendo el estructuralista: Lévi-Strauss dejó su monumento de los cuatro tomos de *Mythologiques*, impenetrables para muchos, incluyendo sus más fieles seguidores, como lo demuestra el ejército de exegetas.

Myth and the Imaginary contiene 15 trabajos sobre “mito y lo imaginario en el Nuevo Mundo”, dos de ellos —el de Wilbert sobre cosmología warao y el de Reichel-Dolmatoff sobre geografía chamanística desana— publicados an-

teriormente. La intención declarada de las casi 500 páginas, es demostrar los avances que se han hecho en el análisis de material mitológico desde la publicación de los cuatro tomos de *Mythologiques* hasta hoy día.

Hay tres secciones, *Ethno-ethnology* (etno-etnología), *Mythanalysis* (mit(o)análisis), y *Ethno-astronomy* (etno-astronomía), cada una encabezada por un trabajo más general y teórico que trata de aclarar, definir, deslindar y proyectar. Parece nada fácil, como por ejemplo en el caso de la *etno-etnología* que se presenta como un estudio de la idea del hombre y de las posibilidades y restricciones que se encuentran desde una perspectiva trans-cultural, teniendo en cuenta sobre todo “aquellos conceptos ideológicos que tienen que ver con la representación de hombres aparentemente sin anclaje empírico” (?); pero al mismo tiempo se admite que la delimitación precisa de lo que puede ser una etno-etnología todavía no se ha hecho. Lo hacen tentativamente aquí E. Magaña y P. Mason en sus trabajos paradigmáticos, y ambos autores-editores en su introducción, *Tales of Otherness. Myths, stars and Plinian men in South America* (Cuentos de alteridad. Mitos, estrellas y hombres plínicos en América del Sur). Después de la lectura de la introducción, uno podría quedarse con una sospecha algo insípida: que todos aquellos *ethnos* que últimamente se agregan como prefijos a las tradicionales ciencias de la sociedad universalizadora (etnofarmacología, etno-siquiatría, etno-medicina, etno-botánica, etc.) tienen una fuerza de convicción tan grande, tan aplastante, que hasta la misma etnología no ha podido evitar que se la ponga su etno-prefijo dentro de una terminología que gira alrededor de sí misma, y que no es sino una prueba más del tradicional etnocentrismo vestido de una terminología etno-actualizada. Un término acuñado por la fuerza mayor de una terminología vigente o de moda, no necesariamente tiene “algo que decir”. Y un hombre, aparentemente sin anclaje empírico, puede ser lo que para un hombre aparentemente sin anclaje terminológico simplemente es un *monstruo*.

Y en gran parte *realmente lo es*. Así, la etno-etnología puede tratar, por ejemplo, de la “imaginación plínica” de las tribus, de los monstruos y paisajes imaginarios que conciben, tomando como punto de referencia (por parte del etno-etnólogo, por supuesto, no de las tribus) a Plinio el Viejo y su *Historia natural* que contiene descripciones de razas humanas que salen del esquema anatómico humano.

La lista de “Paisajes, hombres y animales imaginarios de algunas tribus Gê del Brasil Central” que establece Magaña, es larga, impresionante, y entre sus hombres-animales encontramos criaturas como hombres sapos, hombres bambú, hombres con cabeza de buitre, de rana, de perro, etc. La interpretación de las características de cada uno, lo lleva a formular sus conclusiones

sobre “los conceptos en operación en la etnografía imaginaria Gê”, “conclusiones tentativas, como de costumbre”. Algunos de estos seres se caracterizan por la bulla que emiten (por hablar demasiado), otros por su silencio (por hablar nada o casi nada). “Ahora bien, entre los Suyá, y probablemente esto es válido para todos los Gê, hablar es un acto social sujeto a varias reglas”. Y se da la explicación de estas reglas, y del uso de discos auriculares y labiales como indicadores del grado de socialización de la persona dentro de la “idea Gê de civilidad”. Quedaría abierto, en el caso del hablar, si la constatación de algo universal —el hablar como acto social sujeto a reglas— como rasgo específico de la etnografía imaginaria Gê, realmente nos abre un nuevo horizonte etno-etnológico (lo que no descarta el valor de la fenomenología en sí). Pero quedaría comprobado que lo que se llama “imaginación plínica” también es un fenómeno universal, y la misma sociedad universalizadora sigue produciendo razas plínicas a pasos vertiginosos, como por ejemplo en su ciencia-ficción.

Aparte del trabajo de Magaña, la sección contiene y está encabezada por un ensayo del co-editor Mason: *Imaginary Worlds, Counterfact and Artefact* (Mundos imaginarios, contrafacto y artefacto), una reflexión sobre la posibilidad de una etno-etnología de América, y en un nivel más general, sobre posibles intentos antropológicos de comprender otros sistemas culturales, de comparar sistemas diferentes, de acercarse a lo que es la *alteridad*. Pero ¿por qué el *etno* doble si la *etnología* simple ya pretende hacerlo? ¿Crearse una etno-barrera más para desaprobar barreras ya establecidas, y para reconocer lo otro como complementemente necesario de una permanente redefinición de lo propio?

Tratar de analizar el material etnológico bajo la dicotomía de lo *real* vs. lo *imaginario* sería “un acto más de imperialismo cultural”, y por lo tanto debería reemplazarse más bien por una división entre lo *propio*, lo de uno *mismo*, y lo *otro*: la alteridad. Mason propone una orientación hacia una antropología semántica, rescatando el significado de discursos simbólicos polisémicos. Deberíamos concluir que este procedimiento nos llevaría a una liberación de todo etnocentrismo (que finalmente hasta cierta medida es tan inevitable como lo es la opinión que él e. no debería existir), del imperialismo cultural. Se nos debe la demostración: en este libro no se la da. Ni siquiera son muchos los autores que aquí, en su análisis de discursos, recurren a los sistemas semánticos del propio idioma vernacular del grupo investigado.

La segunda sección, *Mythanalysis*, es la más extensa y variada, y contiene, entre otros, dos trabajos de F. Loveland sobre mitología rama (Nicaragua), que ponen énfasis en el rol del mito como elemento de cohesión social; dos contribuciones sobre el mito andino del Inkarrí, una de M. López-Baralt, la otra de G. Weiss, ambos trabajos abriendo perspectivas interesantes sobre la

estrecha interrelación entre mito e historia. Esta interrelación entre mito e historia/realidad es también el punto central en el trabajo de Van Zantwijk, que examina diferentes testimonios míticos aztecas sobre los toltecas y llega a la conclusión que estos relatos finalmente representan una proyección de estructuras simbólicas aztecas —lo que podría verse también como un ejemplo de etno-etnocentrismo dentro de la etno-etnología. M. Preuss, en su excelente *Study of Jurakán of the Popol Vuh*, estudia el simbolismo conectado con la deidad Jurakán del Popol Vuh, sirviéndose también de testimonios actuales.

Encabeza la sección de *Mythanalysis* un trabajo teórico de J.A. Vázquez, *An Outline of Mythanalysis*. Sin embargo, los editores admiten que su exegesis paradigmática de un mito huitoto no representa la única manera de acercarse a un testimonio mitológico. El término mismo de *mythanalysis* parece acuñado por el mismo autor en una supuesta analogía con el psicoanálisis. También podría llamarse entonces *mythoanalysis* o *mitoanálisis*, como lo hace el mismo Vázquez cuando se refiere a trabajos anteriores suyos. ¿Cómo se justifica la analogía? Primero, el psicoanálisis no sólo analiza lo psíquico, sino interpreta también sus contenidos. (Otros dirían que la interpretación de los contenidos de lo psíquico es su análisis). En ambos casos, el descubrimiento de símbolos es de suma importancia. Segundo, es imposible penetrar los secretos de los sueños (en el caso del psicoanálisis) y de los mitos sin conocimiento del *contexto*. Para los sueños, el contexto sería la biografía del soñador, para los mitos, la sociedad y cultura de la cual provienen. Además, la comparación entre sueños y mitos podrá revelar la presencia de símbolos que repetidamente aparecen en ambos. Siguiendo este filo del viento, uno entraría directamente al pensamiento de C.G. Jung —pero el autor apunta a algo mucho más práctico: *esbozar un método de lectura de mitos que permite penetrar hacia su significado más profundo*. Los pasos a seguir: servirse del instrumentario de la *dramaturgia europea* e identificar *dramatis personae*, espacio, tiempo, mini-unidades dramáticas, establecer la estructura cosmológica tal como la manifiesta el mito, establecer oposiciones y operaciones dialécticas (tesis, antítesis, síntesis) y la identificación de símbolos —para poder llegar, sumándolo todo, a una exegesis final.

Todo esto se ejemplifica en el mit(o)análisis de un cuento huitoto *en inglés*, siguiendo todos los pasos enumerados. En este cuento, *por ejemplo*, un joven se convierte en un pájaro carpintero muy activo haciendo sus huecos por todas partes, y en la exegesis final, *por ejemplo*, se dice que en otros mitos de América del Sur el pájaro carpintero talla con su pico los órganos sexuales de las primeras mujeres. Total que la transformación del joven y la actividad siguiente adquiere para el autor una fuerte conotación sexual, conclusión sacada, finalmente, del ovario de la nada. La mitoexegesis vazquesiana no carece de lógica interna, pero con la misma lógica también podría uno considerar el

hecho que en un cuento campa un gallinazo frota su poto contra una palmera como un acto de veneración fálica, dado que en otros mitos de otras partes del continente se encuentra tal y tal fenómeno.

Por un lado, el método de Vázquez pretende “penetrar hasta el significado más profundo” del mito, por el otro lado, el mismo autor dice en cuanto a la exegesis final que el mit(o)analista tiene que tomar decisiones *personales* para determinar lo más importante del mensaje o los niveles más relevantes del significado. ¿Connotaciones sexuales? Y finalmente, la importancia del conocimiento del contexto cultural para la comprensión del mito, tal como la señala V. al comienzo, no se respeta en ningún momento: no hay ni una sola referencia a la cultura huitoto.

¿A qué nos lleva este tipo de análisis? ¿A un mejor conocimiento de las culturas nativas? ¿O a una mejor estilización de nuestro propio razonamiento sobre aquellas culturas? Todas las dicotomías, oposiciones, contrastes establecidos, ¿realmente reflejan el pensamiento nativo? El significado de un mito: ¿de quiénes y para quiénes? El mismo Levi-Strauss ya lo admitió: “... si la meta final de la antropología es contribuir a un mejor conocimiento del pensamiento objetivo y sus mecanismos, resulta finalmente igual si en este libro el pensamiento de los nativos sudamericanos toma forma bajo la acción del mío, o el mío bajo la acción del suyo” (*Le cru et le cuit*). Y así el crítico queda desarmado ya desde el comienzo. Y en *Du miel aux cendres* dice: “La tierra de la mitología es redonda”, lo que podría completarse con: El papel sobre el cual escriben los mit(o)analistas sigue siendo rectangular.

La tercera sección, *Ethno-astronomy*, consiste de tres trabajos. Uno introductorio de Magaña, que trata de definir lo que es la etno-astronomía, contrastándola con la arqueoastronomía, siendo quizás la diferencia más importante entre ambas disciplinas que la arqueoastronomía investiga conceptos astronómicos como tales, mientras que la etno-astronomía estudia las relaciones entre astros/estrellas y acontecimientos tales como son definidos dentro de la misma cultura. Abre perspectivas interesantes por ejemplo sobre el estudio de la relación entre estrellas y el ciclo productivo, aspecto muy poco investigado hasta ahora.

Sigue el mencionado trabajo de Wilbert sobre cosmología warao, y concluye el libro con un ensayo de S. Robiou-Lamarche sobre la cosmología taína.

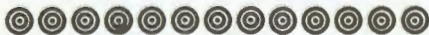
El libro no es homogéneo y no pretende serlo. Demuestra la gran variedad de acercamientos a lo mitológico que existe “después de Levi-Strauss”, y también deja en claro que esa variedad existía “antes de Levi-Strauss”. *Mytho-*

logiques: composición revolucionaria de un gran músico —y los posteriores seguirán haciendo música, variaciones sobre muchos temas.

Casi el 20% de la obra es bibliografía, cada contribución cuenta con la suya. La copiosidad se justifica en la contracarátula: para que el estudiante se entere más de una disciplina que sólo recién está adquiriendo la atención merecida, el estudio de lo imaginario. La copiosidad conlleva redundancia: una misma obra de Levi-Strauss, por ejemplo, aparece ocho (8) veces en las diferentes bibliografías. La persona responsable de la edición merecería un pequeño castigo: los numerosísimos errores tipográficos a veces perjudican la comprensión. Así, la viejita (*old woman*) que en la página 205 todavía convive con el joven que se convierte en pájaro carpintero, reaparece equivocadamente en la página 208 como jovencita (*young woman*). En esta constelación tal vez el joven no se hubiera escapado y convertido. ¿Connotaciones sexuales?

Thomas Büttner

CHAUMEIL, Jean Pierre. 1987
ÑIHAMWO. *Los Yagua del Nor-Oriente peruano*
Lima. Centro Amazónico de Antropología y
Aplicación Práctica. 184 p.
Incluye material fotográfico, ilustraciones y mapas.



Jean Pierre Chaumeil, antropólogo francés, miembro del equipo de investigación en etnología sudamericana del Centro Nacional de Investigación Científica y Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, es uno de los científicos que más ha contribuido al conocimiento de la problemática de la etnia *ñihamwo*, más conocida en la literatura etnográfica como “yagua”. Sus numerosos trabajos, que aparecen en diversas revistas comprometidas con la realidad amazónica, dan buena cuenta de ello. Anteriormente, había escrito su tesis doctoral sobre el chamanismo y la cosmología yagua, y la función que cumplen dentro del contexto de sociedades tradicionales que de pronto reciben el asedio y la agresión de grupos de poder foráneos.

La obra que reseñamos, es el resultado de numerosos trabajos de campo que se iniciaron en 1971. Está organizada en tres grandes capítulos que abarcan el pasado, presente y futuro etnográfico yagua, dentro de un modelo de investigación planteado por el CAAAP, entidad que se responsabiliza de la edición. Los datos recogidos —según lo advierte el autor— corresponden a 1979, fecha en que fue entregado el material para su publicación. De ahí que, para evaluar en su justa dimensión lo que el autor sostiene en la sección “Futuro etnográfico”, existe la necesidad de complementar la información con datos más actualizados que aparecieron en Chaumeil (1984), bajo el título “*Entre el zoo y la esclavitud: los yagua del oriente peruano en su situación actual*”.

Se inicia el trabajo con un deslinde del etnónimo *nibamwo*, que significaría “la gente”; el cual es revalorado desde el título original, señalándose que la denominación “yagua” es ajena al grupo y su origen podría ser atribuido a los primeros conquistadores o a grupos de lengua Tupi. “Pasado Etnográfico” desarrolla el estado de la cuestión acerca de la etnia, desde la existencia de la organización tradicional hasta la llegada de los conquistadores. Esta reconstrucción es posible mediante el manejo cuidadoso de fuentes históricas y de informaciones consignadas en la tradición oral.

Su ubicación original, hace cuatro siglos, habría sido “las llanuras tropicales del extremo Nor-Este peruano”, coexistiendo con los ticuna al Este, los witoto al Norte, los tucano al Oeste, y matsés y ticuna al Sur. Las primeras descripciones de este grupo habrían sido dadas por el Jesuita Samuel Fritz, quien fundó la misión Omagua de San Joaquín en 1686, aun cuando se presume que mucho antes —probablemente hacia 1542— Orellana los debió haber contactado en su travesía por la región. Chaumeil describe inicialmente las continuas invasiones de que fue objeto el territorio tradicional de los nativos, y los intentos de reducción por parte de los misioneros y patrones. Luego, continúa con la descripción etnográfica propiamente, que se organiza en base a las expresiones de la cultura tradicional: hábitat, actividades económicas, elementos de organización social y política, y chamanismo.

La cultura material es descrita utilizando las fuentes tradicionales como Castelnau (1851), Chantre y Herrera (1901), Herndon y Gibbon (1854), Marcoy (1866), Tessmann (1930) y la propia etnografía de Paul Fejos que data de 1943. Las informaciones son graficadas recurriendo a la reproducción de grabados incluidos en las fuentes arriba mencionadas o a dibujos que atribuimos al autor, aunque no tienen firma ni aparecen en los créditos iniciales. Las actividades económicas son analizadas en términos comparativos; es decir, oponiendo lo que tradicionalmente se ha hecho, a la supervivencia de estas prácticas como la caza, recolección, pesca y agricultura.

La caza era una actividad masculina de mucho prestigio, mientras que la pesca debió haber tenido un rol más secundario, si compartimos la hipótesis de Chaumeil de que los "yagua" habitaban regiones interfluviales. La agricultura de roza, debió haber sido la que proporcionaba a la población nativa, según datos del autor, "más del 50% de la alimentación familiar". Encontramos en esta parte, una referencia muy minuciosa del empleo de hachas "de madera", anteriores a las de piedra que, según una información oral que se transcribe, recién fue conocida con la presencia de los incas o *Kakówanu*.

La organización clánica inicia "Elementos de la organización social", estableciendo el origen de la composición clánica a través de un mito recopilado por Chaumeil y su esposa, autora también de muchas obras sobre la problemática de los *ñihamwo*. El autor postula la vigencia actual de 15 clanes, 7 relacionados con vegetales y 8 con animales. Estos últimos subdivididos en 4 mamíferos y 4 pájaros, lamentablemente estas denominaciones que identifican a los clanes sólo aparecen en castellano. Estos clanes son caracterizados como patri-clanes. Nos parece muy importante la inclusión de noticias sobre la pintura clánica, y hubiera sido apreciable que aparecieran en ella todos los clanes.

Seguidamente se desarrolla la composición de los grupos locales, respetando la hipótesis de una organización dualista, ya planteada por Powlison. El ciclo vital es minuciosamente relatado por Chaumeil, intercalando con frecuencia fragmentos de relatos orales y explicaciones dadas por los mismos nativos. La iniciación masculina era simultánea a la otorgación del nombre en la ceremonia *ñá*. Los cuidados y rituales relacionados con la pubertad femenina, van asociados a la presencia de la luna, elemento fundamental de la cosmología yagua. La vida sexual y toda la expresión cultural vinculada a ella, aparecen detalladas hasta llegar a la muerte y prácticas funerarias. Indudablemente, el aspecto con el que menos información se cuenta, es el relacionado con la organización política, pues aparecen superpuestas instituciones antiguas y otras más recientes que fueron introducidas por el aparato misional y que son difíciles de deslindar.

Mención especial se merece el tratamiento minucioso y detallado de las fiestas tradicionales y de su particular simbología; recordemos que el autor en 1977, había adelantado parte de la información etnomusicológica en su artículo "El rol de los instrumentos de música sagrados en la producción alimenticia de los yagua del nor-este peruano" (cfr. Amazonía 2). Finaliza este capítulo con los adornos corporales y la vestimenta tradicional.

El segundo capítulo, "Presente Etnográfico", da cuenta de los cambios observados en relación a las descripciones de la cultura tradicional que aparecen en el primer capítulo.

El planteamiento de una etnografía dinámica, nos parece adecuado y pertinente para cumplir los objetivos señalados inicialmente por el autor, es decir, dar cuenta de las consecuencias que la Conquista y el asedio permanente han tenido sobre la situación actual de esta cultura. No nos parece conveniente en esta reseña, adelantar lo que consideramos será motivo de una lectura reflexiva y provechosa para los especialistas e interesados en la problemática nativa y los cambios que han desestructurado a esta población. Nos limitaremos a señalar que no todos los aspectos del primer capítulo han sido contrastados; particularmente, lamentamos la ausencia de datos en relación a la organización política actual de los *ñihamwo*.

Sin embargo es valiosa toda la información que compone este capítulo, por provenir de datos de primera mano, acumulados en pacientes y numerosos trabajos de campo, y que hacen que la obra, vista en su integridad, sea uno de los aportes más respetables y serios que sobre la etnia *ñihamwo* se haya escrito. La virtud de este intento etnográfico radica, precisamente, en la sistematización de fuentes y en el deseo de darle una proyección a los datos como se propone en el tercer capítulo: "Futuro Etnográfico". Aquí se trata de un problema de mayor dimensión y trascendencia: ¿qué será de los *ñihamwo*? "no solamente como grupo étnico, sino también como miembro potencial de una sociedad más vasta, cuyos métodos y objetivos son fundamentalmente diferentes de los que rigen su propia sociedad". Obviamente, los deseos del autor se ven superados por la ausencia de datos más rigurosos y actuales que le permitan cumplir la inquietud que lo motivó inicialmente, por lo que creemos que este capítulo está todavía por escribirse. Tarea y reto que seguramente Chau-meil no desestimará para beneficio de los *ñihamwo*.

(María C. Chavarría Mendoza. Escuela Académico Profesional de Lingüística UNMSM).

CHAMANISMO Y ETNOBOTANICA EN
LA CUENCA AMAZONICA
América Indígena. vol. 46. No. 1



Este número de América Indígena incluye una parte de los trabajos presentados al XLV Congreso Internacional de Americanistas, en el simposio "Chamanismo y uso de plantas del género *Banisteriopsis* en la hoya amazónica", organizado por el antropólogo Luis E. Luna, conocido especialista en el tema.

Los pueblos indígenas de la Amazonía poseen profundos conocimientos de su medio ambiente y su flora y fauna. Una dimensión de este mundo es el uso de las plantas alucinógenas para la curación de las enfermedades. Enmarcado en una visión del mundo y de la persona humana diferentes de lo que conoce la tradición científica occidental, el indígena ha desarrollado soluciones al problema de la salud que buscan sanar la relación de la persona total y su relación con la naturaleza.

El primer artículo, por el distinguido botánico Dr. Richard Shultes, es un estudio detallado de la bibliografía sobre la identificación de las malpigiáceas, plantas sico-activos empleadas por los chamanes amazónicos. Indica que los nativos reconocen distintas variedades de un mismo alucinógeno, y se enfoca en las plantas que se añaden al ayahuasca en la preparación de los brebajes utilizados por los curanderos. También estudia los componentes químicos de las plantas. El autor reconoce la importancia de las clasificaciones indígenas y el contexto socio-cultural del empleo de estas especies botánicas.

El trabajo de Bronwen Gates es un estudio sobre la identificación botánica de las plantas utilizadas en la preparación del ayahuasca o el género *Banisteriopsis* del orden malpigiáceo. Se fija en las características de los tallos, hojas, flores, estambres, sépalos y otros detalles.

El artículo "Ingredientes biodinámicos en las plantas que se mezclan al ayahuasca. Una farmacopea tradicional no investigada" de Dennis J. McKen-

na, Luis E. Luna y G.H.N. Towers estudia las plantas medicinales empleadas por los curanderos mestizos. Examina las propiedades biodinámicas no sólo del ayahuasca sino de más de 50 plantas que se mezclan con el ayahuasca.

E. Jean Langdon presenta un resumen de las investigaciones sobre las clasificaciones del "yajé" entre los Siona de la región del río Putumayo. Encuentra un sistema más complejo que el de la botánica científica que se basa no sólo en las características físicas de la planta sino en la preparación y los efectos alucinatorios.

Plutarco Naranjo presenta información de la arqueología sobre el uso del ayahuasca sugiriendo que podría remontarse a más de 2,000 años a.C. Se encuentran los restos de las ollas usadas en la preparación del ayahuasca, pequeños recipientes con dibujos simbólicos para la toma, y otros artículos ceremoniales.

Irene Bellier explica la importancia de las canciones en las ceremonias del yajé entre los Mai Huna del Perú. Distingue entre las canciones clásicas personales aprendidas bajo el efecto del yajé y las canciones rituales fijadas por la tradición y cantadas por todos los hombres durante la ceremonia.

El autor Guillermo Arévalo es Shipibo y curandero. Su artículo es una valiosa descripción etnográfica de la tradición espiritual y chamánica del pueblo Shipibo y Conibo y es un testimonio personal de una experiencia vivida. Habla de la formación del aprendiz, las variedades del ayahuasca y los espíritus vinculados a ellas, la preparación del brebaje con sus distintos aditivos, la dieta, el trance y la adquisición de los poderes chamánicos.

María Clemencia Ramírez de Jara y Carlos Ernesto Pinzón presentan un trabajo sobre los indígenas del valle de Sibundoy en Colombia, los Kamsá que son agricultores y artesanos y los Inga que son comerciantes. Las relaciones entre ellos están articuladas por el sistema chamánico y los poderes derivados de las plantas alucinógenas.

El artículo de Angelika Gebhart-Sayer trata del contenido simbólico, la utilización chamánica y el significado ético de los diseños geométricos percibidos por el chamán bajo el influjo del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo del Perú. La terapia de la curación es la aplicación al cuerpo del paciente de unos diseños espirituales. La autora explica como estas visiones se transforman en equivalentes acústicos en la forma de canciones para su transferencia al cuerpo del paciente.

Anthony Richard Henman enfoca su estudio en la Uniao do Vegetal, un culto sincrético que se basa en el uso del ayahuasca. Originó en el estado de Rondonia de Brasil pero que luego se extendió a otras regiones y a muchas ciudades. Trata los antecedentes históricos, la organización social, los mitos de origen, la preparación del ayahuasca y su uso ritual, y los factores que influyen en el crecimiento del culto.

El número de *América Indígena* termina con una bibliografía amplia de Luis Eduardo Luna sobre el ayahuasca y dos apéndices del mismo autor. El primero es una relación de grupos indígenas que usan la Banisteriopsis y el segundo es una relación de los nombres vernáculos de los brebajes alucinógenos preparados con Banisteriopsis. Ambos apéndices también contienen las referencias bibliográficas correspondientes.

Los artículos son una contribución importante al estudio interdisciplinario de la medicina indígena y específicamente a un mayor conocimiento sobre la identificación del ayahuasca y sus mezclas y su empleo dentro del contexto de las culturas amazónicas.

(Jaime Regan. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica).

REYES RAMIREZ, CARLOS. *Mirada de búho*.
Lima, Ediciones COPE, 1987, 68 pp.

Entre la “nueva crítica literaria peruana” —la expresión no me pertenece— es un lugar común el hablar de una nueva arremetida de las literaturas cultas regionales. Arremetida que se constata en la cada vez más numerosa edición de libros de ensayo, narración y poesía de creadores provincianos que realizan sus quehaceres creadores en sus lugares de origen. Claro está que este notable incremento se funda en la consolidación del campo intelectual peruano que tiene, en estos últimos años, varios factores a su favor. Entre estos se encuentran el apoyo de varios tipos de instituciones al desarrollo de una cultura letrada.

A pesar de la inexistencia de una política cultural explícita del gobierno peruano, instituciones estatales y privadas (nacionales o transnacionales) vienen promoviendo en mayor medida el desarrollo de la cultura letrada peruana con la organización de concursos y premios, o la financiación directa de proyectos creadores concretos. Sólo así a muchos escritores provincianos, entre los que se encuentra Carlos Reyes Ramírez, se les ha presentado la oportunidad de romper el cerco regional.

Antes de empezar a comentar el contenido del libro es necesario una presentación del autor. Para ello transcribimos la información que aparece en la contratapa del libro: "Carlos Reyes Ramírez (Requena, Loreto, 1962) con *Mirada de búho*, compartió el Primer Premio de la Tercera Bienal de Poesía PREMIO COPE 1986 con Eduardo Urdanivia Bertarelli. Ha publicado poemas en el diario *La República* (1983) y en las revistas literarias *Qlisgen* (1968) y *Umbral* (1987), periódicamente colabora con las revistas regionales de la amazonía peruana *Proceso* y *Carta Abierta*. En 1986 se graduó de Bachiller en Ciencias Biológicas en la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana. Actualmente es un activo promotor del grupo cultural "Urcututu", del cual es también fundador, en la ciudad de Iquitos".

Carlos Reyes Ramírez como sus datos biográficos lo confirman, es un joven poeta marcadamente regional. Con su libro *Mirada de búho* enriquece la vieja tensión entre regionalismo y cosmopolitismo de la literatura peruana. Puesto que en su libro es clara la intencionalidad de trabajar con referentes, temas y elementos culturales amazónicos, sin dejar de lado temas y referencias cosmopolitas u occidentales. La naturaleza amazónica en todo el libro está presente como una escenografía y, asimismo, en el discurso poético en varias oportunidades destaca un profundo amor del yo poético hacia la naturaleza. Más aún, es difícil pensar en una separación entre el hombre y la naturaleza, léase en este caso amazonía ya que ambos términos para una cosmovisión amazónica constituyen un binomio indisoluble.

El libro está articulado en tres partes. Resaltan las dos primeras tituladas: "Ventana al laberinto" y "Mirada de búho". En ellas se plasma una visión de la historia amazónica, con una clara conciencia ecológica, hecha desde adentro, es decir es la visión de una persona que está haciendo la historia y que se remonta hacia el principio de ella. Por ese motivo el yo poético en varios poemas habla de un pasado mítico y en otros habla sobre la conquista y colonización occidental de la amazonía. Por cierto, es notorio un sentimiento de nostalgia por el pasado mítico y autárquico en contraposición a una imprecación del presente racional caracterizado por hechos de conquista, colonización y destrucción de la cultura y el habitat amazónico. Por todo lo dicho la poesía de

Carlos Reyes tiene un tono épico, porque no decir un “cantar de gesta amazónico” que se emparenta, por muchos detalles a nivel temático, con *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez. Pero la azarosa experiencia amorosa y vital del yo poético imbrica esta visión y testimonio de la historia amazónica, sobre todo en la tercera parte del libro titulada “Eclipse de amor”, logrando el poeta una superación de la dicotomía individuo/historia porque la experiencia vital está asumida como parte de la historia o que se integra a ella.

(Juan Zevallos — Centro Amazónico de Antropología
y Aplicación Práctica)

MI TIERRA

*Texto Experimental de Ciencias Histórico Sociales
para Escuelas Unitarias Ashaninkas*



Uno de los grandes vacíos en la educación peruana y en especial de la que se aplica en la Selva es la falta de materiales adecuados para la enseñanza-aprendizaje en la escuela; un material adecuado que pueda apoyar a los maestros en su tarea educativa; la mayoría de los existentes han sido hechos teniendo en cuenta la realidad, así como la historia de los niños hispanohablantes y de todo lo que es la cultura Occidental sin tomar en cuenta para nada la tan mentada “pluralidad de culturas de aquel Perú milenario”.

El CAAAP, dentro del Proyecto Experimental de Educación Bilingüe y Bicultural del Río Tambo tiene una preocupación y un objetivo fundamental y es el de producir materiales adecuados que apoyen al docente bilingüe en su ardua tarea y que además, estos materiales enfoquen la realidad de los niños a quienes van dirigidos, es por ello que ahora pone en manos de los profesores bilingües el texto **MI TIERRA**, publicación que tiene el mérito de abordar temas comprendidos dentro de las Ciencias Sociales y que como podrá verse todo lo que en él se trata no es sino la realidad de los ashaninkas con quienes se ha trabajado dicho texto, quienes proporcionaron datos sobre sus costumbres, sobre su historia, sobre ellos mismos y quienes en la proyección enfocada en el texto verán ciudades nuevas y los otros lugares que también forman parte del País que es también de ellos.

Este texto está basado en los Programas curriculares de escuelas unitarias, su principal objetivo es el de ser una ayuda didáctica para los profesores ashaninkas; puede ser utilizado en el 2º, 3º y 4º grado.

Es muy importante y es notoria la participación que en la elaboración del texto han tenido los profesores ashaninkas del Río Tambo.

Tiene el mérito de contar con una temática con la que el niño se sentirá identificado.

El texto contiene una guía metodológica en la que se consideran: objetivos, estructura y metodología.

En su estructura el texto se divide en tres áreas; cada una de las cuales contiene diversas unidades temáticas:

- A. El niño consigo mismo:
 - Mi familia
 - Mi escuela
 - Mi comunidad.

- B. El niño con su realidad social:
 - Nuestra geografía
 - Nuestra cultura
 - Las otras regiones del Perú.

- C. El niño con la historia:
 - Historia

Cada una de las unidades temáticas cuenta con objetivos específicos, una lectura, preguntas, motivadores y actividades.

Destaca la metodología usada, por la autora María C. Chavarría, para la enseñanza de Ciencias Sociales utilizada en el texto y sobre todo el gran logro que se ha obtenido en los gráficos y dibujos de Mariela Zevallos los que se asemejan mucho a la realidad y que harán recrear al niño ashaninka.

Finalmente debemos anotar que este bien podría no ser sólo un texto de Ciencias Histórico Sociales para niños ashaninkas, sino que podría ser un material útil para las escuelas de la Selva en general y porque no para los niños hispanohablantes, así podrían conocer mejor la realidad peruana.

Sí, se hace pertinente e indispensable que dentro del Proyecto de Educación Bilingüe y Bicultural de Río Tambo, se tenga lo antes posible el texto de Ciencias Histórico Sociales en ashaninka.

María Cortez Mondragón



ENCUENTRO SOBRE MEDICINA TRADICIONAL

Se ha realizado en Lima, desde el 23 hasta el 27 de mayo de 1988 el Encuentro sobre Medicina Tradicional, en el que las actividades se centraron en abordar temas relacionados a: "Sistemas de Salud Coexistentes en el País".

En el evento se realizaron charlas, mesas redondas y talleres. Destacaron las charlas de Carlos Roesh y Lisbeth Vander Hooghe quienes expusieron "Modelos Científicos" y "Sistemas de Salud", respectivamente.

Participaron activamente los promotores de Salud de Cajamarca, Cusco, Huancayo, Lima y Piura.



XVI REUNION BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

En el campus de la Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP), Sao Paulo, tuvo lugar la XVI REUNION BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA realizada del 27 al 30 de marzo de 1988.

Esta reunión contó con los simposios y mesas redondas durante la mañana y grupos de trabajo en las tardes. En las mesas redondas, destacaron los temas sobre: La cuestión indígena en la Constituyente; Antropología e Indigenismo; Antropología y Teología; Economías de la floresta: alternativas para el desarrollo de la Amazonía. Los grupos de trabajo fueron organizados en número de 24, destacándose los temas sobre: la cuestión sobre la droga; la cuestión racial; Antropología Ecológica; Arte y Cultura; Cultura y Sociedad en la Amazonía; Extrativismo en la Amazonía; Indios y Sociedad Nacional; Religión, Cultura e Identidad; Sociedades Indígenas Brasileñas: concepciones del lenguaje y conceptos lingüísticos.

I SEMINARIO DE INVESTIGACIONES SOCIALES EN LA AMAZONIA

Entre el 28 de octubre y el 2 de noviembre de 1988 se realizará en la ciudad de Iquitos el I Seminario de Investigaciones Sociales en la Amazonía. En el temario de este evento se han tratado de cubrir el mayor número posible de áreas temáticas con el fin de obtener una visión panorámica de la investigación social en la amazonía y de poder definir áreas deficitarias que requieren de una mayor atención en el futuro. Así tenemos los siguientes temas: 1. Aproximaciones al pasado amazónico: arqueología e historia. 2. Continuidad y cambio de los universos culturales de las poblaciones amazónicas. 3. Nuevos rumbos en lingüística y educación bilingüe. 4. Enfoque social de los problemas de salud en el ámbito amazónico. 5. El medio ambiente amazónico desde la perspectiva de la geografía y la ecología humana. 6. Sistemas de apropiación y aprovechamiento de la tierra y los recursos tropicales. 7. Modalidades de migración y colonización en la selva y ceja de selva. 8. El impacto social de los frentes extractivos. 9. Regionalización y el desarrollo diferenciado de las economías regionales. 10. Violencia, contra-violencia y derechos humanos.

Las inscripciones están abiertas hasta el 28 de setiembre. Se han fijado tres categorías de inscripciones.

	<i>A nivel nacional</i>	<i>A nivel internacional</i>
Ponentes	700	\$US 15
Observadores	500	\$US 10
Estudiantes	200	\$US 5

Los pagos pueden hacerse mediante giro, hechos a nombre de la Coordinadora de la Comisión Organizadora: Bibiana Daigle P. Apartado 145 Iquitos, Perú.

CURSO FIPAM

El Núcleo de Altos Estudios Amazónicos (NAEA) de la Universidad Federal de Pará del Brasil vuelve a ofrecer el curso Formación de Especialistas en Desarrollo de Áreas Amazónicas. Las inscripciones están abiertas hasta el 30 de mayo.

ENCUENTRO CEAS — Campesino

Se ha realizado en Chaclacayo (Lima) el encuentro CEAS — Campesino, dirigido a agentes pastorales de las zonas rurales. El objetivo principal de esta reunión fue el afianzar la evaluación del trabajo realizado por la Pastoral Rural en los últimos 20 años. Este evento contó con la presencia de 200 personas venidas de todo el Perú.

La Comisión Andina de Juristas con el apoyo del Instituto Indigenista Interamericano (III) y la Oficina Regional para América Latina y el Caribe de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), está organizando el CURSO TALLER DE DERECHOS HUMANOS PARA LÍDERES INDÍGENAS Y CAMPESINOS DE LOS PAÍSES DE LA REGIÓN ANDINA. El objetivo principal de este Curso Taller es el de abordar de la manera más didáctica posible temas fundamentales sobre la promoción de los Derechos Humanos y sus mecanismos de protección en relación con la situación de los campesinos y pueblos indios. Para mayores informes escriban a: Comisión Andina de Juristas. Los Saucos 285. Lima 27 - Perú. Teléfono 407907.

JORNADA DE EDUCACION POPULAR

En la semana del 6 al 10 de junio se ha reunido en Lima el Comité Directivo del CONSEJO DE EDUCACION DE ADULTOS DE AMERICA LATINA (CEAAL). En este evento se realizaron conferencias, talleres que contaron con la presencia de destacados educadores latinoamericanos.

El objetivo de esta jornada fue el presentar a los responsables de los distintos programas y redes del CEAAL y posibilitar la participación de los Centros no gubernamentales de Investigación, Promoción Social y Desarrollo del Perú en las actividades que vienen realizando al interior de estas redes.



V CONCURSO NACIONAL DE DIBUJO Y PINTURA CAMPESINA

En el V CONCURSO NACIONAL DE DIBUJO Y PINTURA CAMPESINA resultó como ganador, en una terna de tres ganadores, Manuel Ruiz Mibeco de la Comunidad Nativa de Borabrillo Nuevo, río Yahuasyacu, Departamento de Loreto. Es oportuno señalar la participación de 51 loretanos en este concurso.

FE DE ERRATAS*

Pág.	Línea	DICE	DEBE DECIR
92	4	Dominicanos	Dominicos
94	17	explotación	exploración
94	21	previamente	previniendo
95	3	habían hecho	hacen
99	12	formación	información
99	20	Sanú	Manú
99	24	deferencia	diferencia
101	15	explotar	explorar
101	19	'dwa'	'dawa'
101	Nota	asi	a sí
101	Nota	1968	1986
101	28	transformo	transfondo
103	6	recepción	percepción
103	18	Falta el texto de la nota (3)	Ultimas informaciones indican que la Shell, después de cinco años de exploración en la región, ha hallado un gigantesco depósito de gas al sur de Sepahua —en el río Camisea— en su infructuosa búsqueda de petróleo.
104	12	trabajen	trabajasen
105	12	concreción	concreción
105	39	Falta el texto de la nota (4)	Importa añadir que la construcción de ese campamento obedecía al objetivo de extraer madera, utilizando a algunos Nahua para ello. Cuestión que el jefe Yaminahua no pudo llevar a cabo, entre otras razones, principalmente porque los Nahua, además de estar enfermos, no conocían las técnicas de extracción.
106	32	Falta el texto de la nota (5)	La historia regional nos sugiere que, como en el caso de otros grupos Pano, los Nahua han terminado habitando las cabeceras de los afluentes como resultado de un proceso de presión demográfica itinerante, experimentado durante la época del caucho.
107	8	de mono masculino	de mono de uso...
107	20	istmo Fitzcarrald	istmo de Fitzcarrald
107	22	locasión	locación
107	36	patracomunitarias	patrones comunitarios
107	37	sus matrimonios	sus formas de matrimonio
108	4	ordena	ordenaba
108	37	dos	los
111	15	stok	stock
112	Nota	entidades	identidades

* El siguiente listado de erratas pertenece al artículo "Radiografía de un contacto: Los Nahua y la Sociedad Nacional", de Alonso Zarzar en: *Amazonía Peruana* No. 14.