
Marc Lenaerts

ETNOBOTÁNICA ASHÉNINKA, ENTRE LA "TRADICIÓN" Y LA "MODERNIDAD":
¿QUÉ SIGNIFICA "CONOCER LAS PLANTAS"?

Resumen

EN LOS DISCURSOS Y LAS PRÁCTICAS ACTUALES DE LOS INDÍGENAS AMAZÓNICOS SE MEZCLAN formas de racionalidad múltiples y contradictorias, que indican la coexistencia de distintos ámbitos de referencia conceptual. Esa coexistencia aparece bajo formas tan variadas que sería simplificador describirla sólo en términos de aculturación y resistencia. Es conveniente enfocarla entonces como una heterogeneidad cultural de hecho, que requiere de un análisis caso por caso. Este artículo retoma el caso de una mujer ashéninka que hace diez años fue una de nuestras principales informantes en un proyecto de evaluación y análisis de los saberes etnobotánicos en zona fronteriza entre Perú y Brasil, y quien fue nombrada pocos años después como responsable de un huerto medicinal para un proyecto implementado por una ONG europea. Esto condujo a un notorio empobrecimiento de sus conocimientos sobre botánica tradicional. Para entender tan paradójico resultado, se describen las dinámicas pasadas y presentes de los préstamos interétnicos en la región, se analiza la concepción indígena del saber y de la eficiencia terapéutica, y se subraya el énfasis puesto en los criterios relacionales. Estos criterios son los que esta mujer deja de lado ahora.

Palabras-clave: *cambio cultural; aculturación; etnobotánica; interétnico; ashéninka; Amazonia peruana.*

ASHENINKA ETHNOBOTANY, BETWEEN "TRADITION" AND "MODERNITY":
WHAT DOES PLANT KNOWLEDGE MEAN?

Abstract

IN THE CURRENT DISCOURSES AND PRACTICES OF INDIGENOUS PEOPLE OF AMAZONIA, THERE is a mixture of various, conflicting kinds of rationality, which points out the coexistence of different conceptual frameworks. This coexistence appears in so many diverse forms that it would be very simplifying to describe it merely in terms of acculturation and resistance. It can be better approached as a cultural heterogeneity, which has to be analyzed case by case. This article focuses on an Ashéninka woman, who was one of my main informants ten years ago in a project for the evaluation and analysis of ethnobotanical knowledge on the Brazil-Peru border, and who later on was responsible for taking care of a medicinal garden for a project financed by a European NGO. This led to a marked impoverishment of her ethnomedicinal knowledge. To explain such a paradoxical outcome, the paper describes former and current processes of regional and interethnic borrowing, analyzes the indigenous conceptions about knowledge and therapeutic efficacy, and underlines the emphasis on relational criteria. These criteria are precisely what this woman is giving up now.

Keywords: *Cultural change; acculturation; ethnobotany; interethnic; Asheninka; Peruvian Amazon.*

Marc Lenaerts. Doctor en antropología y profesor de la Universidad Libre de Bruselas, la Universidad de Liejas y la Academia Real de Bellas Artes de Bruselas. Université Libre de Bruxelles, Institut de Sociologie – cp.124, 44, avenue Jeanne B-1050, Bruxelles. mlenaert@ulb.ac.be

Nativos entre selva y ciudad

La vida cotidiana en el mundo indígena amazónico está cambiando, pero cuando se trata de analizar los procesos de interacción con la “modernidad”¹, se hace de preferencia con énfasis en los aspectos más tangibles del cambio en los ámbitos social, económico o institucional. Los asháninka-ashéninka constituyen un buen ejemplo al respecto, con estudios recientes dedicados a los procesos de diferenciación económica (Pimenta 2006), a la interacción entre asuntos territoriales y políticos (Pimenta 2009), a la influencia de la titulación de tierras sobre la constitución de una comunidad (Killick 2008) o a las formas de sociabilidad (Killick 2009).

Por mi parte, quiero examinar aquí el lado cognitivo del asunto, aspecto mucho menos estudiado, como si en el fondo quedara por fuera de los procesos de cambio, pero tal vez es un simple efecto de tradiciones temáticas muy enraizadas en la literatura antropológica. No hacen falta las descripciones detalladas de las cosmologías u ontologías amazónicas, que suelen enfatizar la coherencia y la fuerza de esos pensamientos “tradicionales”, y a veces su vigencia todavía muy actual, inclusive en los contactos interétnicos. Muchos de esos análisis son admirables, pero ahí está precisamente buena parte del problema: al describir el mundo conceptual “tradicional” de manera tan coherente resulta difícil tomar en cuenta otros tipos de discursos y pensamientos, mucho más cercanos a los nuestros. Sin embargo, sabemos que aparecen a menudo, que forman parte de la realidad actual, y presentarlos como alguna forma de pérdida o de aculturación sería muy simplificador.

Raimundo², por ejemplo, es un destacado dirigente asháninka de unos cincuenta y cinco años de edad. Ocupó cargos en organizaciones indígenas y municipales, mantiene numerosos contactos nacionales e internacionales, viajó varias veces al extranjero y durante años vivió en la ciudad. Ahora, cuando varios de sus hijos e hijas han alcanzado un buen nivel de estudio, se retiró de la vida pública, pasando la mitad de su tiempo en su casa en zona urbana y la otra mitad en su comunidad de origen, río arriba, donde trata de implementar proyectos de desarrollo económico y cultural.

Su *performance*, sin duda, forma parte de los asháninka más urbanizados y con mejor adaptación a la “modernidad” y, de hecho, cuando analiza una situación política o institucional, elabora un proyecto de desarrollo o discute un problema económico o social, su manera de plantear el asunto, de conceptualizar los obstáculos y las soluciones, de enfrentar los problemas técnicos relacionados (o sea, su manera de *pensar* la realidad) muy poco se distingue de la de cualquier dirigente gremial o político local peruano: su particularidad, como era de esperar,

parece ser una preocupación insistente por “los parientes” y la cultura indígena, incluyendo algunas veces ciertas tendencias al “tradicionalismo” en su discurso. Discursos que, como sabemos, no suelen aparecer sin cierta distancia o ruptura con la “tradicición” (Hobsbawm y Ranger 1983).

¿Aculturación y resistencia o heterogeneidad cultural?

Sin embargo, sería un error quedarse en una visión tan simple o simplista del personaje y de sus modos de conceptualización. He aquí una escena que todos los que trabajamos en la Amazonia indígena hemos presenciado. Unos minutos antes, Raimundo me había explicado en detalle su proyecto de seguir desarrollando la cría de puercos en su aldea, un tipo de actividad que encaja muy mal, dicho sea de paso, con las relaciones habituales entre los indígenas amazónicos y los animales. Estábamos cuatro: él, dos asháninka más (ellos también con larga vivencia urbana) y yo, en un pequeño bar de la ciudad. De repente, no recuerdo por qué, la conversación desvió hacia el chamanismo, y Raimundo y los demás empezaron a hablar de los chamanes más poderosos que pueden transformarse en pelotas de fuego (y mostraban con el dedo con qué rapidez consiguen irse volando de una loma a otra), discutiendo cómo distinguirlas de los relámpagos naturales. Aludieron luego a otros chamanes que se transforman en jaguares. El punto de debate era saber si tal metamorfosis implicaba automáticamente maldad o no y otros asuntos que, como este, constituyen parte de las preocupaciones “tradicionales” en la cosmología y la ontología asháninka.

La conversación se desarrolló con cierta cautela por parte de mis interlocutores, quienes bajaron un poco la voz al hablar de estos asuntos y se preocuparon por no llamar la atención a los comensales de las mesas vecinas. De hecho, por precaución cambiamos de lugar, hacia un bar mejor conocido y menos frecuentado, para seguir conversando más tranquilos. Los artilugios para evitar que otros se enteraran de nuestra conversación sólo buscaban evitar posibles intervenciones y burlas, pero el tono de las discusiones indicaba obviamente que estaban absolutamente convencidos de lo que contaban; y no menos obviamente, todo esto estaba en profunda contradicción con el marco muy racionalista y naturalista de los comentarios y explicaciones anteriores.

No pasa de ser una escena banal, pero me llama la atención la escasa curiosidad de los antropólogos por ese tipo de situaciones. La dificultad quizá sea esencialmente metodológica y epistemológica: ¿cómo articular en un mismo análisis explicaciones sobre criaderos de chanchos para las carnicerías urbanas y especulaciones sobre los poderes metamórficos de los chamanes y su ética?

Sin embargo, en la actualidad ese tipo de mezcla improbable forma parte de la vida cotidiana en el mundo indígena. Y es más interesante y fiel a la realidad precisarlo desde el principio que negarse a reconocer –como si esto fuera una sorpresa– la heterogeneidad del pensamiento. No pocas veces, frente a los “pensamientos indígenas”, los antropólogos tenemos la mala costumbre de esperar descubrir una coherencia conceptual perfectamente unificada, sin darnos cuenta que nunca nos pasaría por la mente exigir lo mismo a nuestras sociedades, donde admitimos sin problema que constantemente se superpongan formas de racionalidad múltiples y contradictorias (Fiske y Shweder 1986).

Esta limitación impide analizar sus formas de coexistencia, y confieso que en el caso ashéninka la heterogeneidad de los discursos me fascina, por dos razones principales. Primera, por la contradicción entre dos cuadros de referencia conceptuales caracterizados por una coherencia interna muy fuerte y por una gran capacidad de producir nuevos sentidos: al igual que el pensamiento racionalista de tipo naturalista, la ontología ashéninka, de índole anímica y *perspectivista*, sirve a menudo para interpretar hechos y objetos desconocidos de una manera aparentemente muy satisfactoria (Lenaerts 2004, 2006). Segundo, porque la simetría que acabo de mencionar conceptualmente está acompañada, por supuesto, de un profundo desequilibrio en las relaciones interétnicas: las poblaciones indígenas son minoritarias y la sociedad circundante ejerce atracción y presión exterior e interior, por medio de las escuelas, las misiones, los proyectos de desarrollo y, más generalmente, de la creciente proximidad del mundo urbano. Sin embargo, el cuadro de referencia *perspectivista* no deja de reaparecer, inclusive entre individuos de los que menos se esperaría, como Raimundo.

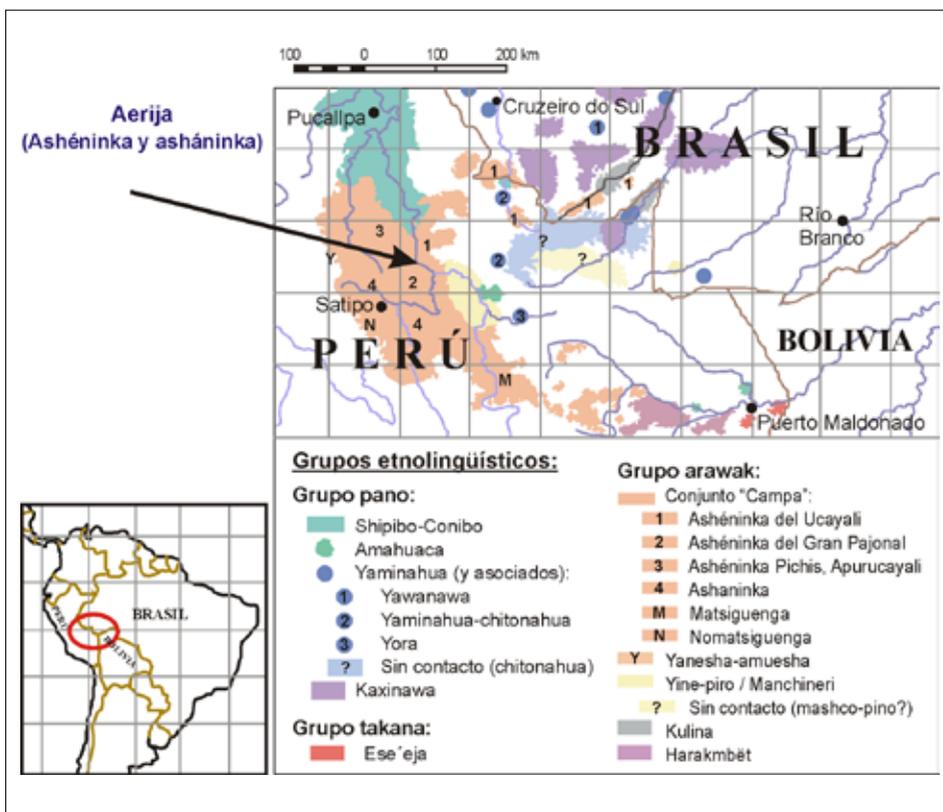
¿En qué formas concretas se desarrollará entonces esa heterogeneidad conceptual? El caso de Raimundo permitió plantear el problema. A fin de avanzar en la discusión analizaré otro caso, del que dispongo de datos con cierta profundidad histórica.

Historias de cambio: el “huerto medicinal”

En 2007 tuve la oportunidad de volver a Aerija, una de las aldeas donde había trabajado en 2000 (véase el mapa 1), en un proyecto de investigación asociado en el que participamos antropólogos, botánicos y etnobotánicos; encontré allí de nuevo a una de nuestras principales informantes de la época, Mariluz, una mujer ashéninka de sesenta años de edad. Aproveché la ocasión para hacer con ella un nuevo levantamiento de sus conocimientos etnobotánicos, con la intención de comparar esos datos actualizados con los recabados antes. El resultado fue asombroso.

Mapa 1

Mapa etnolingüístico de la región y comunidad nativa de Aerija



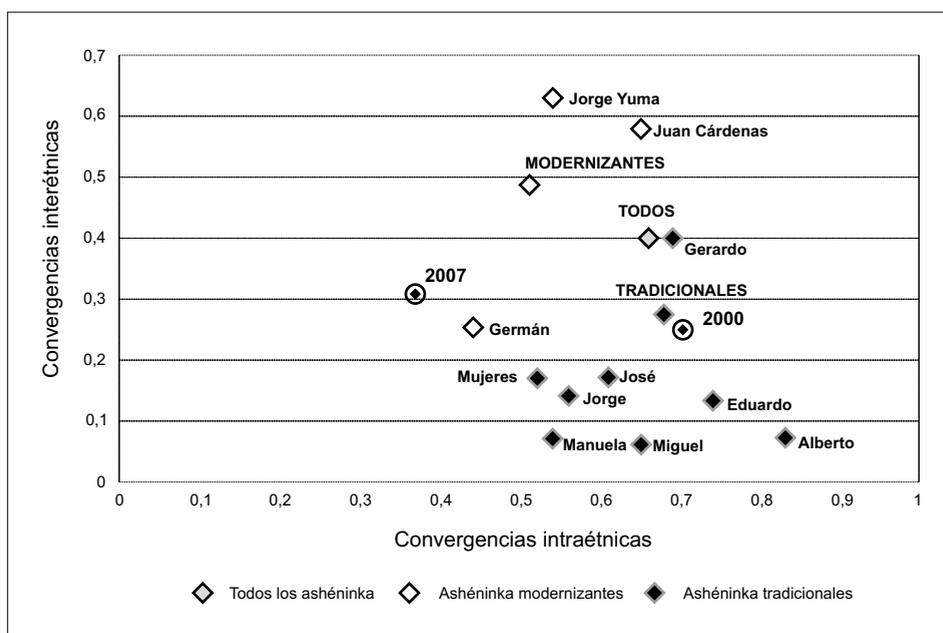
Fuentes: Chirif & Mora, AIDESEP, Centro Eori, ILV-SIL (Perú), CEDI, Governo do Estado do Acre (Brasil), y datos personales.

Su situación había cambiado: en 2000 era una de las tres o cuatro “vaporadoras” de la comunidad, es decir una especialista de los baños de vapor (*tsonkátse*), técnica de cura que en la región caracteriza a los asháninka y ashéninka: en una olla se pone agua fría con algunas hojas medicinales, variables según las enfermedades; el paciente se coloca a horcajadas de la olla, a la que se le echan piedras candentes. Esa técnica comporta a veces aspectos adivinatorios, que Mariluz no practicaba o en los que no enfatizaba, pero era considerada una buena “vegetalista”³, de tipo “tradicional”. De hecho, en la figura 1, que presenta las tasas de convergencia inter e intraétnica en conocimiento etnobotánico, se puede notar que en la encuesta de 2000 (círculo marcado 2000) su posición personal en el ámbito del conocimiento etnobotánico estaba muy cerca del promedio de los informantes “tradicionales” para ese mismo año; es decir que las respuestas

que nos daba respecto a los usos de plantas eran típicas de las de los ashéninka-asháninka que habían tenido contactos más bien ocasionales con la sociedad circundante.

Ya en esa época, la Aidesep (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana), la principal federación indígena del país, había empezado a implementar un amplio Programa de salud indígena en toda la Amazonia peruana, que consiguió el apoyo de Nordeco (Nordic Agency for Development and Ecology), la oficina danesa de cooperación internacional, y fue precisamente en las primeras etapas de ese programa que Mariluz recibió su primera formación de “vaporadora”.

Figura 1
Tasas de convergencias inter e intraétnicas (ashéninka-asháninka)



Nota: para los cálculos se tuvieron en cuenta todas las muestras vegetales, a condición que los botánicos las identificaran hasta el nivel de especie, y que por lo menos dos colaboradores nativos les hubieran atribuido uso(s) bien definido(s). Los ítems básicos en el cuadro son los cocientes de similitud entre los usos mencionados (‘similitudes efectivas/similitudes potenciales’), calculados especie por especie e informante por informante, puestos al cuadrado por razones matemáticas y sumados. El eje horizontal indica el nivel alcanzado en conocimiento compartido con otra gente del mismo grupo étnico; el vertical el nivel alcanzado en conocimiento compartido con gente de otro grupo étnico. Los pequeños puntos de dispersión corresponden a los colaboradores más asiduos, con quienes se dispone de datos más numerosos. Los puntos grandes a tasas promedias que incluyen a todos los informantes.

Pero en 2007 ella tenía un nuevo estatus. En Aeriya, nuestra investigación de 2000 había demostrado que el nivel de conocimiento de las plantas silvestres, y particularmente el de sus usos medicinales, seguía siendo muy alto, a pesar de algunas quejas contra las mujeres jóvenes, “que ya no bañaban a sus niños cada día con baños de hojas, como se hacía antes”. Sin embargo, la pequeña ciudad mestiza de Atalaya está cerca y es fácilmente accesible por la nueva carretera, y se decidió que para el rescate de los conocimientos tradicionales Aeriya necesitaba un esfuerzo particular. Concretamente, a la formación de técnicos-enfermeros interculturales, capacitados en medicina “occidental” y en “tradicional”, se añadió una iniciativa usualmente muy apreciada en el mundo de la cooperación internacional para llegar a cierta revalorización de los conocimientos etnobotánicos indígenas: la creación de un pequeño huerto medicinal “para enseñar a nuestros jóvenes el uso de las plantas”. Y Mariluz fue la responsable escogida dos o tres años antes para mantener el huerto y educar a la juventud.

Recorrí el huerto de Nordeco con ella, interrogándola sistemáticamente sobre el uso de cada planta, y más tarde hice con ese nuevo conjunto de datos exactamente el mismo tipo de cálculos comparativos que había efectuado en 2000. Basta con una sola mirada a la figura 1 para ver el cambio: en el otro círculo resaltado como “2007”, Mariluz ya no demuestra poseer un conocimiento parecido al de la mayoría de los ashéninka-asháninka “tradicionales”. Más grave aún es el hecho de descubrir que incluso parece haber perdido buena parte del conocimiento etnobotánico que tenía. Incluso, los comentarios de los vecinos y los parientes al respecto concuerdan en la opinión que “Mariluz no sabe nada” o “sabe muy poco”. Quizá hay que tener en cuenta cierta envidia de parte de los demás: como responsable del huerto ella recibe un sueldo, pequeño. Pero más allá de este factor, mis cálculos demuestran que retrocedió de manera impresionante en el eje horizontal (de 0,7 a 0,36), es decir en el hecho de manejar un conocimiento “típicamente asháninka”, sin que esa pérdida sea compensada de manera significativa en el eje vertical (aumento de 0,25 a 0,31), es decir en el aprendizaje de nuevos usos.

En síntesis, desde que Mariluz fue nombrada responsable del huerto de plantas medicinales, paradójicamente sabe mucho menos de plantas que antes. En términos personales, su promoción fue algo catastrófica. Aun cuando mediante este rol gana un pequeño sueldo está sujeta a la crítica de todos sus compueblanos. Los jóvenes casi no van a su huerto medicinal para aprender y ella misma parece muy poco convencida de su capacidad y sus conocimientos. Incluso, en algunos momentos, se muestra tan desanimada que alude a la posibilidad de renunciar a su cargo. Más allá de su caso personal, debemos entender lo que le habrá pasado. Y para ello debemos comprender qué significa el “conocimiento etnobotánico” para los ashéninka y los otros grupos étnicos de la región.

Historias de cambio: los préstamos interétnicos

Los préstamos interétnicos son, y probablemente fueron siempre, una característica básica del conocimiento etnobotánico y etnomedicinal, tanto en las sociedades occidentales como en cualquier otra (Balick et al. 1995, Barrera 2002, Schiebinger y Swan 2005). A primera vista la razón parece obvia: algunas plantas usadas por pueblos vecinos o lejanos son más eficientes desde un punto de vista medicinal, agrícola o económico, así que cualquier clase de contacto y de viaje constituye una buena oportunidad para conseguirlas y aprovecharlas, en un plan pragmático. Sin embargo, una interpretación tan utilitaria está tan enraizada en nuestra propia historia y corresponde tanto con nuestras maneras dominantes de pensar que genera sospechas sobre su posible aplicabilidad o extensión a otros modos de pensar y utilizar el conocimiento. A decir verdad, deja de lado otros aspectos esenciales del asunto, que conviene precisar.

La historia de los contactos y los préstamos entre los ashéninka y sus vecinos shipibo-conibo, por ejemplo, es muy antigua y dejó profundas huellas que, a fin de su comprensión, conviene referenciar en el contexto histórico, geográfico e interétnico. Los ashéninka y asháninka conforman un conjunto numeroso (más de 51.000, INEI 1993). Pertenecen al grupo etnolingüístico arawak y viven en la selva central del Perú, con algunas extensiones territoriales al otro lado de la frontera con Brasil. Nuestro interés radica en los ashéninka del nordeste, que se encuentran viviendo en el departamento peruano de Ucayali y en el estado brasileño de Acre. Es decir el subgrupo denominado como “ashéninka del Ucayali”, que suma unas 3.500 personas⁴.

Se les llama “del Ucayali” o “ucayalinos”, pero a pesar de su nombre su ubicación actual en el alto Ucayali (y un poco más tarde en Brasil) probablemente se remonta a tiempos bastante recientes, es decir a la época de la fiebre del caucho a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Según se estima, esos ashéninka aprovecharon las perturbaciones políticas, demográficas y territoriales de la época para bajar de sus lomas, situadas un poco más al suroeste, y establecerse al margen del río Ucayali, entre otros dos pueblos que antes tenían territorios contiguos y habitaban la ribera del río desde hacía muchos siglos: los shipibo-conibo río abajo, y los yine-piro, río arriba (Gow 1991: 31, y mapa 1)⁵.

Los shipibo-conibo y los ashéninka eran enemigos, pero existen huellas lingüísticas de antiguos préstamos y vínculos recíprocos. Algunos de estos lazos están claramente relacionados con la migración ashéninka desde las zonas altas hacia un ecosistema más ribereño, otros no. Los delfines de agua dulce, por ejemplo (*Sotalia fluviatilis* e *Inia geoffrensis*), son comunes en el ancho río Ucayali, pero no

viven en ríos menores o en aguas más agitadas. Su nombre ashéninka-asháninka, *koshósh(i)ka* o *koshósh(i)ko*, viene indudablemente de la lengua shipibo. Otra palabra tomada de los shipibo es *manáásawo*, uno de los nombres de la tortuga terrestre macha (*Geochelone* sp.). En sentido contrario, el término shipibo para un animal tan importante como el perro, *ochiti*, viene del ashéninka-asháninka, *otsítsi* u *otsíti*.

Respecto a las plantas hay también huellas del mismo movimiento de préstamos en ambas direcciones. La “sandía”, por ejemplo, pasó por la lengua shipibo (*santira*) antes de llegar a los ashéninka, donde se dice *santéra* o *santsíra*, según el dialecto. En sentido contrario, la farmacopea shipibo incluye algunos *kamarámpi*, es decir el nombre ashéninka-asháninka de la “ayahuasca” (*Banisteriopsis caapi*, base de una mezcla psicotrópica central en el trabajo chamánico), pero entre los shipibo-conibo el término designa tres variedades de “ayahuasca de las alturas”, recordando tal vez el hábitat de origen de los ashéninka (Leclerc, com. pers.)⁶. Podría dar más detalles y ejemplos (Lenaerts 2004: 214-217), pero lo importante es subrayar que, antiguamente, por razones a veces obvias, a veces mucho más oscuras, en ambas direcciones circulaban influencias y préstamos, desde los shipibo-conibo hacia los ashéninka-asháninka, y viceversa.

Sin embargo, nuestro programa de investigación de 1997-2000 mostró que en la actualidad las cosas han cambiado radicalmente: al antiguo doble movimiento fue sustituido por uno en sentido único.

Dinámicas actuales

El objetivo del programa era, precisamente, identificar y analizar ese tipo de dinámicas en la actualidad y, de ser posible, con alguna proyección hacia el futuro. El conocimiento, en etnobotánica y en cualquier otra materia, muy poco tiene que ver con un tesoro fijado para siempre y transmitido sin modificaciones de una generación a otra: se caracteriza más bien por una evolución perpetua, con variaciones considerables según los lugares, las generaciones y los individuos.

En el caso de la etnobotánica amazónica esa constatación general va junto con una verdadera inquietud. Los indígenas sintieron siempre una gran atracción por la sociedad que los rodea, a pesar de las ambigüedades, de la desconfianza y del recelo. Ahora que la presencia de los colonos es cada vez más fuerte y más cercana, que la escolarización de los niños se refuerza y sistematiza, que nuevos medios de comunicación están al alcance, desde la televisión hasta internet, estas nuevas dimensiones del contacto, ¿no significarán una pérdida de los conocimientos

“tradicionales” entre las nuevas generaciones?; ¿no estarían amenazando ese capital cognitivo y cultural que hoy en día casi todo el mundo reconoce como sumamente valioso?

El proyecto que habíamos propuesto a la Comisión Europea-DG Investigación pretendía dar algunas respuestas a estas preguntas a escala micro-regional, en la zona fronteriza entre Brasil y Perú, analizando detalladamente los procesos de transmisión y de cambio de esos conocimientos entre ocho grupos diferentes: seis pueblos indígenas y sus vecinos mestizos. Habíamos previsto llevar a cabo primero ocho estudios paralelos de las dinámicas internas a cada grupo, y comparar después los resultados, para ver si las dinámicas eran similares y no aparecían influencias interétnicas. Como siempre, los objetivos así definidos tuvieron implicaciones metodológicas, empezando por la necesidad de encontrar una metodología común en los ocho estudios de caso que hicimos en paralelo.

En el ámbito botánico (la participación de botánicos y etnobotánicos especializados fue indispensable para permitir un trabajo comparativo fiable) se hicieron evaluaciones diagnósticas de un mes en cada grupo étnico, basadas en la elaboración de inventarios sobre transectos de 50 m x 4 m en lugares escogidos por los botánicos en selva alta (y algunos en purmas o bosques secundarios). De este modo se preservaba el carácter aleatorio del muestreo, a fin de la comparación ulterior. Pero dado que nos importaban los datos cualitativos y los cuantitativos, y que queríamos enfatizar en las plantas medicinales, se escogió un DAP (diámetro a altura del pecho) bastante bajo (2,5 cm), y se agregó un inventario complementario para incluir especies con DAP todavía menor, es decir árboles juveniles, arbustos, lianas, hierbas, epifitos e, incluso, plantas no vasculares, indicadas por el etnobotánico, el antropólogo o los colaboradores indígenas en los transectos o en el camino, cuando parecía importante para el análisis etnobotánico o para las comparaciones intra e interétnicas.

En términos antropológicos, por el contrario, cada investigador asumió la responsabilidad del estudio en uno de los grupos étnicos, instalándose en las comunidades con anticipación para preparar la llegada de los botánicos y, sobre todo, para entender el contexto de uso y de circulación de la información etnobotánica. Así mismo, la consigna era no limitarse a las plantas, sino hacer un levantamiento sistemático de los discursos y las prácticas locales referidas al medio ambiente, incluyendo la fauna y la caracterización del espacio. Tal levantamiento e interés se apoyaban en el hecho de analizar el conocimiento etnobotánico en su contexto social y cultural, concebido como telón de fondo para el manejo práctico de los conocimientos.

Adicionalmente, ese análisis permitiría también la primera identificación de la distribución de los conocimientos entre los miembros de cada comunidad, con el fin de aprovecharlo a la llegada de los botánicos, ya que por la índole misma de nuestros objetivos de investigación no nos interesaba trabajar sólo con “los que más saben de plantas en la aldea”, como se hace, sino alternando y comparando inventarios hechos por individuos y subgrupos muy diferenciados: especialistas reconocidos y no especialistas, hombres y mujeres, jóvenes, adultos y ancianos. Además, los antropólogos, solos o mientras acompañaban a los botánicos a los transectos, debían prestar gran atención a los contextos de enunciación de los datos, prestando atención, por ejemplo, a si la información surgía a partir de una pregunta hecha por el investigador o era producto de un comentario espontáneo del informante, señalando quién más estaba presente, qué era lo que se había dicho y hecho antes y después del recorrido, dónde, etcétera.

Con una metodología tan rigurosa (y hasta un poco puntillosa, quizá), pensábamos estar dejando muy poco lugar a sorpresas. Sin embargo, aconteció lo contrario. Cuando pasamos al análisis comparado de los datos recogidos por ambos grupos de investigadores, es decir por los botánicos y por los antropólogos, nos encontramos con divergencias e incoherencias que, a primera vista, eran completamente incomprensibles.

Contradicciones incomprensibles...

La pregunta surgió a propósito de la imagen que los ashéninka dan de los shipibo. De manera absolutamente sistemática, sea cual sea la edad, el sexo o la aldea del ashéninka o asháninka que habla, en los comentarios respecto a plantas medicinales se repite siempre lo mismo: “Quien realmente sabe [de plantas] no somos nosotros. Son los shipibo”.

Al conocer las relaciones entre ambos pueblos tales comentarios no dejaron de sorprendernos. Como expliqué, ambos grupos fueron enemigos durante mucho tiempo y entre ellos sigue perdurando una hostilidad latente, que se expresa mediante un desprecio mutuo siempre listo para surgir. Del lado ashéninka, por ejemplo, con el apodo peyorativo “*shama*” usado (¡en voz baja!) contra tal o tal shipibo presente en la aldea, sea un dirigente regional o maestro de escuela “bilingüe”. Tampoco el *ethos* local justifica *a priori* tanta humildad y desprecio respecto a sus propios conocimientos. Los ashéninka tienen la fama, justificada, de mantener usualmente cierta distancia con los demás, pero a nadie se le ocurriría interpretarla como una forma de timidez o de servilismo. Más bien han dado numerosas pruebas históricas de su capacidad de rebelión, desde la

sublevación de Juan Santos Atahualpa, que cerró el paso a su territorio por más de un siglo (1742-1847), hasta las movilizaciones recientes contra el gobierno peruano del presidente Alan García (2006-2011). Incluso una de las grandes inquietudes del ejército peruano en el tiempo de la guerrilla era la eventualidad de una alianza entre ellos y Sendero Luminoso.

Esta postura, sin embargo, no parece influir a la hora de referirse a los conocimientos etnobotánicos dado que, como señalé, insisten en subrayar que “quien realmente sabe [de plantas] no somos nosotros. Son los shipibo”. La afirmación es aún más asombrosa al compararla con los datos recogidos e interpretados por los etnobotánicos. La tabla 1 presenta los resultados de ambos pueblos en cuanto a identificación de plantas silvestres. En cada columna el porcentaje alcanzado entre los ashéninka resulta mucho más alto.

Tabla 1
Tasas de identificación etnobotánica (ashéninka y shipibo)

GRUPO ÉTNICO	MUESTRAS DE REFERENCIA	NOMBRE Y/O USO INDÍGENA ^a	USO ESPECÍFICO ^b	USO MEDICINAL	
				¿SENTIDO BIO-MÉDICO? ^c	SENTIDO INDÍGENA ^d
Ashéninka	601	98,7%	97,0%	58,3%	78,0%
Shipibo	258	87,6%	86,1%	50,5%	71,5%

- a Corresponde *de facto* con el porcentaje de plantas reconocidas por los informantes en un muestreo aleatorio (transectos). Resolvimos no hacer la distinción entre plantas conocidas por su nombre y plantas conocidas por su uso, ya que algunos términos que nos fueron presentados como “nombres” podían ser simples referencias al uso, y viceversa. Esos “nombres” pueden variar según los informantes y un estudio específico y estadístico de su estabilidad lexical nos hubiera costado esfuerzos largos y de poco interés.
- b Es decir descartando los usos que nos parecieron demasiado genéricos, como “leña”, a pesar de que se distinguía a veces “leña para arrancar el fuego”, “leña para mantenerlo”, “leña para carbón”, etcétera.
- c Es decir los usos con los que podríamos encontrar (¿o imaginar?) algún equivalente en nuestra propia biomedicina occidental.
- d En el sentido indígena, es decir incluyendo varios tipos de protección y de propiciación “mágicos”, usos chamánicos, “remedios” para ayudar a la socialización de los jóvenes o para curar etiologías particulares como el “susto” o el *cutipado*, etcétera. La terminología indígena no los distingue de la categoría anterior con posible (re)interpretación en un sentido biomédico.

Ahora bien, ese tipo de comparación subraya la contradicción entre los datos “objetivos” medidos por los botánicos y la aparente “subjetividad” de los comentarios indígenas, pero sólo nos proporciona una indicación estadística muy general sobre la amplitud de los conocimientos, meramente cuantitativa. ¿Se podrían justificar quizá los comentarios ashéninka en términos más bien cualitativos, a causa de una mayor eficiencia terapéutica de los remedios shipibo?

Tampoco parece ser el caso, por lo menos según los criterios biomédicos clásicos. No hicimos ningún análisis farmacológico o fitoquímico, ya que no estaba dentro de nuestros objetivos, y además queríamos evitar cualquier posibilidad de biopiratería. Sin embargo, los azares del trabajo de campo nos dieron la oportunidad de experimentar en carne propia algunos de los remedios ashéninka, y su eficiencia no deja lugar a duda. Citaré los dos mejores ejemplos. El primero es una hoja usada como antiinflamatorio: aplicada en un tobillo que parecía torcido (en realidad se trataba de un peroné quebrado), su efecto en la parte hinchada era muy localizado pero inmediato, y tan eficiente que a los diez días se pudo emprender la caminata de vuelta al poblado, a pesar del hueso quebrado. El segundo es una mezcla de hojas y corteza que sirvió para curar la punta de un pulgar cortado hasta el hueso: en siete días la herida estaba perfectamente cicatrizada, sin ningún episodio de infección.

Por comparación, los remedios shipibo son muy conocidos y se difunden incluso en numerosas cartillas que se venden en los mercados y librerías de la región; además, los mestizos del Ucayali los usan a menudo como parte de la medicina popular local, así que queda casi excluida la posibilidad de una sorpresa milagrosa respecto a su eficiencia biomédica. Reconozco que la comparación con la eficiencia de los remedios ashéninka no se puede fundamentar aquí en criterios realmente científicos, pero tiene todo el poder de convicción de una experiencia vivida en carne propia: refiriéndose por lo menos a algunas plantas que tuvimos que experimentar directamente, la etnomedicina de los ashéninka bien vale la de los shipibo.

...y préstamos en sentido único

Aun cuando nada parecería justificar la admiración de los ashéninka por la etnomedicina de los shipibo, dicha admiración tiene consecuencias prácticas: algunos individuos han empezado a adoptar el modelo shipibo en sus materiales y métodos de cura, y los préstamos interétnicos, que otrora circulaban en ambas direcciones, se limitan ahora a fluir en un solo sentido, de los shipibo hacia los ashéninka.

Más aún: esos cambios en la actualidad se masificaron. No se trata ya de la adopción de algunas especies medicinales para integrarlas en su propio cuadro de referencia, sino de un modelo nuevo que se distingue claramente de las prácticas “tradicionales”, mayoritarias aún entre los ashéninka.

Cabe precisar aquí que en la región cada grupo étnico se caracteriza por un “estilo” particular. Los yaminahua, yora y chitonahua (que están estrechamente

emparentados lingüística y culturalmente) hacen uso sistemático de plantas que recogen en la selva en forma de emplastos. Los ashéninka tienen formas de uso mucho más diversas, son los únicos especialistas en los baños de vapor y suelen atribuir a cada planta una sola función terapéutica (por lo menos a la vez). Los shipibo-conibo se caracterizan por el uso preferencial de un número reducido de “plantas maestras”, con usos múltiples, plantadas en el patio de sus casas.

Cuando algún ashéninka o asháninka manifiesta cierta influencia de la etnomedicina shipibo es precisamente sobre ese conjunto de “plantas maestras”, utilizadas casi como panaceas y plantadas alrededor de sus propias casas. Esta adquisición muestra la adopción de una serie de rasgos todavía más ajenos a sus costumbres aparentemente más enraizadas: habla mucho más fácilmente de plantas relacionadas con “brujería” y ataques chamánicos (lo que no hacen los demás, por la fuerte prohibición de conflictos internos que caracteriza el *ethos* ashéninka y, en general, el de todo el grupo “campa”), y muestra la tendencia hacia un chamanismo mucho más individual y conflictivo⁷.

En otros términos, se trata de un cambio radical, y cabe notar que esos elementos nuevos no se añaden simplemente al conocimiento más ashéninka, sino que lo sustituyen parcialmente, como lo demuestra la figura 1. Cuando alguien sube en el eje vertical –es decir empieza a dar informaciones etnobotánicas más parecidas a las que fueron recogidas en otro grupo étnico, en ese caso esencialmente entre los shipibo–, retrocede también, al mismo tiempo, en el eje horizontal –es decir comienzan a disminuir las informaciones conformes a las respuestas mayoritarias de su propio grupo–, y viceversa. Entre nuestros informantes se perfilan así dos tendencias, que podrían ser representadas esquemáticamente por dos figuras prototípicas: el individuo “tradicional”, que usa esencialmente los conocimientos específicos de su grupo étnico, y el “modernizante” o “trans-cultural”, que adopta el modelo shipibo, en forma quizá parcial, pero no periférica, ya que la adopción de los conocimientos etnobotánicos shipibo implica cambios estructurales profundos en el modo de pensar y actuar de los ashéninka.

Lo analizado deja abiertas dos preguntas capitales: ¿cuál es el origen de cambios tan profundos?, y, ¿cuál es su sentido?

No es muy difícil formular una hipótesis respecto a la primera. Los “modernizantes”, además de todas las peculiaridades mencionadas respecto a su cuadro de referencias y a sus conocimientos etnomedicinales, comparten otra característica común: todos han tenido contactos interétnicos más frecuentes que la mayoría de sus parientes. Han viajado buena parte de su vida, han vivido un tiempo en zonas urbanas, han seguido o empezado a seguir una formación de maestro bilingüe en Yarinacocha (Pucallpa) o una formación de agente de salud que los mantiene en

contacto con el mundo urbano –y al interrogarlos quedaba en claro que su adopción, por lo menos parcial, del modelo shipibo estaba directamente relacionada con esa vivencia particular–. Esta constatación parece dejar en claro que el cambio actual, caracterizado por préstamos masivos y en un único sentido, está estrechamente relacionado con el aumento considerable de los contactos interétnicos.

La segunda pregunta resulta mucho más problemática: ¿por qué sólo ese tipo de préstamos, por qué los shipibo, por qué la desvalorización de los propios conocimientos? Al fin y al cabo, el individuo “modernizante” y el “tradicional” difieren en sus prácticas, pero mucho menos en sus opiniones: nadie duda de la mayor eficiencia de la medicina shipibo, en absoluta contradicción con todos nuestros criterios occidentales. Frente a este escenario sólo hay una explicación posible: no tenemos la misma concepción de lo que es eficiencia terapéutica y conocimiento botánico.

Un esquema repetitivo

Al momento de la síntesis general de los resultados apareció una segunda sorpresa: el esquema de relaciones que acabo de describir entre ashéninka y shipibo se repetía entre otros pueblos, con las mismas características, formando verdaderas cadenas de préstamos.

Se trataba también de préstamos masivos y en sentido único. Los ashéninka y asháninka tendían a adoptar el “modelo shipibo”, pero los yaminahua hacían lo mismo con los ashéninka: habían recibido o comprado de ellos sus “piri-piris” (numerosas variedades de *Cyperus* sp., muy valoradas en la región por sus virtudes protectoras o propiciatorias), habían aprendido de ellos a preparar masato (cerveza de yuca fermentada), y varias mujeres venían con regularidad a la aldea del chamán ashéninka Shoéshi para que les enseñara el arte de la vaporación. A su vez, los chitonahua que empezaban a instalarse en las aldeas yaminahua aprendían de ellos la preparación del masato y una nueva fórmula para la ayahuasca, añadiendo a la mezcla “chacrona”, *Psychotria viridis*, con efecto alucinógeno. Los yora habían aprendido exactamente lo mismo de otro grupo de yaminahua, establecidos en la misión católica de Sepahua. Y los amahuaca de Boca Pariamanu, que habían perdido parte de sus conocimientos por causa de una historia muy agitada, recibieron del programa Ametra, dirigido por curanderos shipibo, una formación completa en chamanismo y plantas medicinales.

Las características son las mismas que en los préstamos shipibo-ashéninka. Aquí tampoco se trata de la adopción puntual de algunos elementos sueltos,

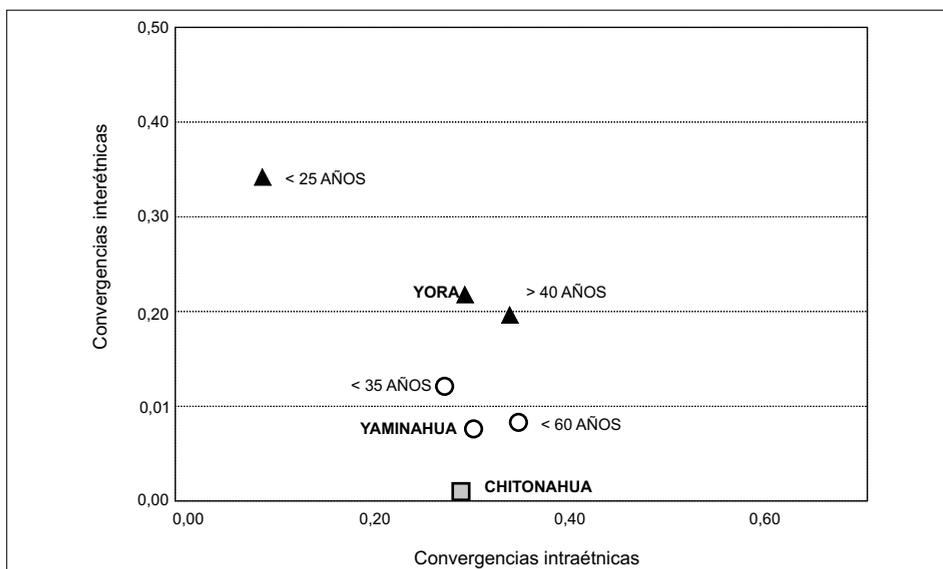
simplemente integrados en el antiguo cuadro de referencia, sino de una adopción masiva que puede implicar cambios estructurales profundos. Los yaminahua, por ejemplo, consideran que la ayahuasca y el masato son sustancias antitéticas: aprendieron de los ashéninka a preparar la segunda y actualmente tienen fama de haberse convertido en los “masateros” más asiduos de toda la región, pero cuentan que al mismo tiempo usan menos ayahuasca, a pesar de haberla tomado casi a diario en sus tiempos de seminomadismo (Carid Naveira y Pérez Gil, com. pers.). Y respecto a las plantas medicinales, los hombres las recogían en la selva, sin ningún secreto ni especialización: simplemente algunos sabían más que otros, pero todos recibían algún tipo de formación chamánica y etnobotánica. Los “piri-piris” (*Cyperus* sp.) que recibieron de los ashéninka se usan en forma inversa: son de posesión personal, más bien de mujeres que de hombres, se reciben de alguien que tiene que explicar cuál es la virtud específica de esa variedad particular (todas se parecen), y son cultivados alrededor de las casas, guardando a menudo el secreto sobre sus efectos. Ese nuevo modelo tiende ahora a invadir toda la etnomedicina yaminahua: son cada vez más las mujeres que recogen las plantas selváticas para plantarlas en secreto en el patio de sus casas (Carid Naveira y Pérez Gil 2002: 170-171).

Más aún, aprender de algún pueblo vecino implica olvidar parte del conocimiento específico de su propio grupo étnico –lo que pudimos averiguar entre los yaminahua, yora y chitonahua, aun cuando no fue posible entre los shipibo ni entre los amahuaca, por falta de datos relevantes para distinguir subgrupos con vivencias y comportamientos distintos–. Como se ve en la figura 2, el patrón de dispersión de los subgrupos presenta semejanzas impresionantes con el de los ashéninka-asháninka (figura 1): en ese caso hay también “tradicionales” y “modernizantes”, sólo que depende de la edad de cada uno en el momento del contacto, y de la sedentarización.

Y para terminar, si se hace la comparación con las respectivas tasas de identificación botánica de la tabla 2, cabe subrayar que préstamos tan masivos no parecen justificarse de manera mucho más obvia y “objetiva” que los préstamos que encontramos entre shipibo y ashéninka, con la notable excepción de los amahuaca de la aldea de Boca Pariamanu (la única estudiada dentro de ese proyecto de investigación), sobre la cual volveremos.

Sin embargo, si se visualiza el conjunto de todos esos flujos de préstamos tomando en cuenta la proximidad relativa de cada pueblo con la sociedad peruana circundante, como se hace en la figura 3, empieza a aparecer cierta coherencia, relacionada con un criterio muy ajeno a la concepción biomédica de la eficiencia terapéutica: la importancia crucial de las relaciones entre hombres y plantas.

Figura 2
Tasas de convergencias inter e intraétnicas (yaminahua, chitonahua y yora)



Nota: el modo de cálculo de las tasas es exactamente el mismo que para los ashéninka-asháninka (véase la figura 1), y se puede notar una similitud impresionante en el patrón de dispersión de los subgrupos. Entre los yora y yaminahua/chitonahua, que están estrechamente emparentados lingüística y culturalmente, el criterio fue la edad de los informantes, relacionada con la fecha en que cada grupo aceptó el contacto permanente y la sedentarización. Hemos distinguido a la gente que era completamente adulta en esa época de quienes nacieron o se criaron después. En el momento de la investigación eso significaba más de sesenta años o menos de treinta y cinco para los yaminahua, y más de cuarenta o menos de veinticinco para los yora. Todos los chitonahua, que apenas empezaban a sedentarizarse, se sitúan por supuesto del lado “precontacto”.

Tabla 2
Tasas de identificación etnobotánica en los pueblos estudiados

GRUPO ÉTNICO	MUESTRAS DE REFERENCIA	NOMBRE Y/O USO INDÍGENA	USO ESPECÍFICO	USO MEDICINAL	
				¿SENTIDO BIO-MÉDICO?	SENTIDO INDÍGENA
Ashéninka	601	98,7%	97,0%	58,3%	78,0%
Yaminahua/chitonahua	378	95,0%	93,4%	69,6%	82,3%
Yora	510	94,0%	90,2%	50,4%	54,7%
Shipibo	258	87,6%	86,1%	50,5%	71,5%
Amahuaca	302	65,9%	59,3%	26,7%	30,6%

Véanse las notas a la tabla 1, página 78.

Todos los pueblos estudiados tienen una proximidad diferente con la sociedad peruana, debido a sus *ethos* diferentes y a las circunstancias y formas concretas del contacto. Los más cercanos son los shipibo: buena parte de su economía depende de la venta de artesanía y de prestaciones chamánicas a mestizos locales y a turistas, muchos de ellos ocupan pequeños puestos asalariados, como por ejemplo los de maestros de escuela bilingües, y su aldea mayor, San Francisco de Yarinacocha, se está convirtiendo poco a poco en un casi suburbio de Pucallpa, la ciudad más dinámica de la Amazonia peruana. Los ashéninka fueron contactados en la misma época, a comienzos del siglo XVII, pero su *ethos* es muy diferente: prefieren vivir más lejos de los poblados mestizos, ocupan menos cargos oficiales y en general tienden a mantener una distancia ostensible, inclusive física, con los forasteros. Los amahuaca de Boca Pariamanu fueron esclavizados por caucheros a finales del siglo XIX, antes de matar a su patrón y de huir hacia el este. Los yaminahua se mantuvieron “aislados” hasta comienzos de los años 1960. Los yora sólo fueron contactados y sedentarizados veinte años después, a comienzos de la década de 1980, y el mismo proceso está todavía en curso entre los chitonahua: algunas familias se están estableciendo ahora en las aldeas yaminahua, otras siguen con su vida seminómada en la selva. Esas distancias relativas con la sociedad peruana tienen que ver, obviamente, con la orientación actual de los flujos de préstamos (véase la figura 3)

Indudablemente, los datos muestran un movimiento general hacia el mundo occidental. Sin embargo, tal como afirmamos al principio de este trabajo, sería muy simplificador analizarlo en términos de un mero proceso de aculturación. Se trata más bien de una manera muy ambigua y oblicua de acercarse a la sociedad circundante: acercándose, sí, pero mediante un intermediario indígena que la frecuente más de cerca, y manteniendo siempre cierta distancia de ella. Se habrá notado hasta qué punto los elementos tomados en préstamo, sea ayahuasca o masato, chamanismo o “piri-piris”, son emblemáticos de la “indianidad”, inclusive según los mismos interesados. La gente blanca y mestiza es obviamente poderosa, así que deben serlo también los pueblos indígenas que se atreven a vivir más cerca de ella, sin padecer esa proximidad peligrosa. Así mismo, adoptar algunas de sus prácticas forma parte aquí de una negociación para ubicarse o reubicarse en alguna parte del paisaje interétnico, entre el poder peligroso pero fascinante del Otro y la seguridad bien conocida del Sí-mismo.

Esa manera de reubicarse en el paisaje interétnico hace pensar por supuesto en lo que describía Peter Gow en *Of Mixed Blood*, aun cuando aquí toma una forma más oblicua y más compleja. Los yine, y asháninka, del bajo Urubamba se percibían y actuaban como “parientes” y “civilizados”, a medio camino entre los “antepasados ignorantes” y los “civilizados”, sin mayor preocupación por el

petua integra fácilmente elementos nuevos de origen “civilizado” pero mantiene características propias, mientras sus plantas medicinales se distinguen muy poco de las que usan ahora sus vecinos mestizos, probablemente muy influenciados por ellos. En las cercanías de Atalaya, como veremos en la conclusión, los asháninka están en situaciones más diversas y matizadas, a pesar de su proximidad inmediata con la ciudad.

Eficiencia terapéutica y criterios relacionales

La concepción amazónica de la planta medicinal es mucho más compleja que la que predomina en nuestra biomedicina. No se trata de un sujeto humano que trata de identificar las substancias químicamente activas de una planta-objeto –lo que le permite darle después cualquier clase de uso: aislar o sintetizar los principios activos, producirlos o modificarlos, patentar, vender o enseñar ese conocimiento, siempre en plan absolutamente impersonal–, sino de una planta-sujeto que entra en relación personal con los humanos.

Se sabe que los chamanes tienen que establecer con mucha paciencia, una por una, sus alianzas con sus plantas maestras, “aprendiendo del tabaco”, “aprendiendo de la ayahuasca”, “aprendiendo del toé”, etcétera. Lo que aparece aquí es que, al lado o detrás de las prestigiosas especies típicamente chamánicas, las plantas mucho más humildes de los vegetalistas o de la gente común también forman parte de esas redes relacionales. Quiero subrayar además que se trata de redes complejas, que incluyen mucho más que un sujeto humano frente a un sujeto vegetal: la eficiencia terapéutica depende en buena parte de quién ha enseñado el uso, es decir de quién tenía antes, y *sigue teniendo ahora*, una relación personalizada con tal o tal especie vegetal. La transmisión de conocimiento no implica aquí traspaso o cesión, sino permanencia y complejización de lazos ya establecidos.

Esa importancia fundamental de quién está en el origen del conocimiento aparece con máxima claridad entre los amahuaca de Boca Pariamanu, quizá porque se trata de un caso de reconstrucción evidente de la realidad histórica. Esa pequeña comunidad de lengua pano sufrió un periodo de esclavitud durante la fiebre del caucho, que terminó en 1909 con el asesinato de su patrón, Carlos Sharff, un hombre particularmente brutal y cruel, según las pautas de la época. Huyeron entonces muy lejos de su región de origen, errando hacia el este en un territorio desconocido y hostil, y acabaron completamente aislados tanto del resto de su grupo étnico (Hvalkof 1998: 121-122, Wigdorowicz 2002: 229) como de sus enemigos de predilección, los yaminahua (Erikson 1993: 51). Esa historia tumultuosa les llevó a perder buena parte de sus conocimientos etnobotánicos

(cf. en la tabla 2, sus porcentajes mucho más bajos que los otros pueblos, y el hecho que 9,5% de los nombres de plantas que dieron sean de origen español), y a olvidar el chamanismo y el uso de la ayahuasca. Pero se habían recuperado en parte, mediante la enseñanza de maestros shipibo, en el cuadro de un proyecto interétnico de “medicina tradicional” iniciado en 1987, Ametra 2001, también por iniciativa de Aidesep.

Traducido en términos occidentales, el caso parece clarísimo: estaban en un proceso de profunda “deculturación”, pero tuvieron la oportunidad de “reaculturarse”, gracias a la influencia y enseñanza directas de otro pueblo indígena. Lo extraño es que los amahuaca no lo entienden en esa forma “evidente”. Para ellos, su conocimiento rescatado viene *directamente y actualmente* de sus antepasados *muertos*, a través de sueños y visiones –y eso hasta en los casos más recientes, en los que fueron amahuaca quienes enseñaron a otros amahuaca: ya no hay lugar para la vergüenza por la identidad étnica perdida.

Pero el interés de esa ficción es más profundo. Los antepasados pertenecen a la alteridad radical, ya que están muertos y accesibles sólo en otras dimensiones de la realidad: los sueños o las visiones. Si se les concibe como la única verdadera fuente actual del mayor conocimiento (es decir, el que define lo que es realmente “ser amahuaca”), los amahuaca vivos están frente a una autorreferencia absolutamente contradictoria: lo que les define realmente queda fuera de su alcance, entre sus parientes muertos que, a través de sueños y visiones, sólo les proporcionan unas migajitas del conocimiento global. Sin embargo, cada amahuaca vivo actualmente podrá algún día alcanzar el conocimiento total y su identidad completa, sólo que será al momento de su propia muerte, cuando él mismo caiga en la alteridad radical: como entre los araweté de Viveiros de Castro, uno llega a ser sí mismo sólo haciéndose otro (Wigdorowicz 2002: 241-246). La historia así reconstruida mata tres pájaros de un solo tiro: reanuda los lazos con el pasado sin negar la ruptura de 1909 y sus consecuencias, reconstituye toda su red de referencia y permite reincorporar la justificación del nivel relativamente bajo de sus conocimientos etnobotánicos.

Para concluir con la concepción indígena de la eficiencia terapéutica, resta aún destacar un elemento. Completar la descripción de las redes de relaciones interpersonales implicadas en el asunto mencionando con una última clase de actores: los seres que atacan y provocan la enfermedad, sean hombres que practican la brujería contra uno, animales malevolentes o “espíritus” del monte. Su poder se basa en su intencionalidad, y en ese sentido no son muy diferentes de las plantas medicinales o de los otros hombres, guiados también por una intencionalidad propia, sólo que los unos tienen una voluntad homicida y los otros cierta fuerza terapéutica.

La eficiencia terapéutica resulta del juego complejo de relaciones de fuerzas entre todas esas intencionalidades específicas, mucho más que de cualquier principio activo de los productos medicinales, sean de origen vegetal o no. Bastará dar un ejemplo característico. Los ashéninka nos mostraron por supuesto numerosas plantas contra las picaduras de serpientes, pero el punto clave para la eficacia de esta planta les parecía tan evidente que ni siquiera lo mencionaban. De hecho, nos enteramos por casualidad. Para que la planta pudiera tener efecto, antes de usarla había que buscar y matar primero a la cobra agresora, había que aniquilar la voluntad homicida que iba en contra del hombre herido y de la planta curativa.

A modo de conclusión: Mariluz y los demás

Podemos volver ahora al caso de Mariluz. Parecía una paradoja, pero el pequeño paseo que hice con ella en el huerto medicinal y la comparación de los datos de 2000 y de 2007 no dejaban lugar a dudas: ahora que ella se ha convertido en la responsable oficial del proyecto de revalorización de los conocimientos etnobotánicos implementado por Nordeco, sabe menos que antes, y lo que se perdió es precisamente buena parte de las referencias al tipo de contexto relacional que acabo de describir.

Los conocimientos de Mariluz han cambiado en forma y contenido, lo que dicho de paso confirma los pronósticos y las recomendaciones que habíamos hecho en la época a la Comisión Europea. A pesar de los porcentajes de identificación botánica que se mantenían muy altos en casi todos los pueblos estudiados, habíamos apuntado un riesgo real, aunque difícilmente perceptible con las “evaluaciones rápidas” que usualmente se hacen pueblo por pueblo, sin tomar en cuenta el contexto interétnico. Pero el análisis de todo el sistema de préstamos (figura 3) y de las convergencias intra e interétnicas (figuras 1 y 2), indica al contrario un proceso subyacente de empobrecimiento global, por homogeneización regional y pérdida parcial de los conocimientos específicos de cada grupo étnico.

En la actualidad, muchas oficinas occidentales se inquietan por ese tipo de pérdida (el punto de vista indígena es un poco distinto, como veremos), y su reacción suele ser el desarrollo de proyectos de revalorización de los conocimientos “tradicionales”, que contemplan a menudo la creación de huertos medicinales. Lo que es olvidar que ese proceso de homogeneización está estrechamente relacionado con el aumento de los contactos con la sociedad occidental, y que un proyecto que viene de fuera –con todo su ritual de reuniones e inauguraciones, su llegada de vehículos, de técnicos y de responsables, sus rótulos conmemorativos

y sus cargos asalariados— *aumenta*, por supuesto, la proximidad y la presencia del mundo occidental. En Aerija, por ejemplo, los habitantes ya tenían la costumbre de ir cada vez más a la ciudad por la nueva carretera, pero la presencia permanente, en medio de la aldea, del huerto medicinal con su imponente cartel conmemorativo seguramente no invierte la tendencia. En consecuencia, recomendábamos la máxima prudencia con ese tipo de proyecto, mucho más propenso a acelerar el proceso de pérdida que a frenarlo. El huerto medicinal “de Nordeco” y sus efectos sobre Mariluz infelizmente confirman nuestra advertencia.

Mariluz ha perdido buena parte de los conocimientos específicamente ashéninka, pero a diferencia de otros “modernizantes”, que han adoptado el “modelo shipibo”, ella sólo toma en consideración los aspectos estrictamente técnicos, quizá porque para ella el cambio aconteció de manera más artificial, quizá por falta de capacidad personal. El resultado es lamentable. De sus discursos han desaparecido por completo las referencias a cualquier interacción entre voluntades humanas, vegetales y animales, como en el caso de la serpiente que hay que matar para que la planta curativa pueda tener efecto: la responsable del huerto medicinal de Nordeco, encargada de enseñar a los jóvenes la medicina “tradicional”, ya no hace más que mencionar unas pocas plantas, con comentarios escasos y únicamente pragmáticos, pero siempre perfectamente compatibles con la racionalidad occidental: tal Rubiaceae, por ejemplo, que ella misma identificaba en 2000 como remedio contra el *cutipado* (influencia maligna) muy específico del arcoíris, que se contrae al lado de las aguas sucias (un remedio típicamente asháninka para una etiología de origen andino), en 2007 sólo sirve “contra gripe”; tal Piperaceae, que recomendaba contra la compleja enfermedad del “susto” (una categoría etiológica común en toda América latina), pasó a ser simple remedio “contra la fiebre”, y la mitad de las plantas del huerto ya no reciben otro comentario que un muy elemental “es para vaporar”... Se nota aquí que de su discurso desaparecieron no sólo especificidades asháninka, sino que a veces hasta retrocede más allá de las concepciones y categorías de la etnomedicina shipibo o de sus equivalentes mestizos. A pesar de las apariencias, debo confesar que esa manera de adaptarse a su nuevo papel frente a la ONG europea me parece que tiene cierta lógica, pero eso la llevó a renunciar a buena parte de sus conocimientos anteriores y a la posibilidad de pasar de un cuadro conceptual a otro.

Ahora bien, ¿cuál es el valor de ejemplo de Mariluz? A primera vista se podría tener la impresión de que el camino tomado por ella anuncia el futuro de todos los demás, pero no me parece tan evidente, sobre todo si consideramos la aldea en términos globales, tomando en cuenta todo el conjunto de la “oferta médica” presente en Aerija: desde ese punto de vista en los últimos años el elenco más bien se amplió y se diversificó.

Hay que mencionar primero el uso casero de plantas medicinales, ampliamente practicado en el ámbito familiar. Lo repito: en 2000 habíamos encontrado un nivel de conocimiento de las plantas silvestres y medicinales que se mantenía muy alto, a pesar de algunas quejas contra las mujeres jóvenes que no usaban tan sistemáticamente como antes, en forma preventiva, los baños de hojas para sus bebés: en Aeriya, 96% de plantas eran conocidas por usos específicos, entre los cuales había 76,7% de usos medicinales (en otras dos comunidades más alejadas, cercanas a la frontera con Brasil, los porcentajes eran 96,7 y 82, y 98,7 y 88,6, respectivamente). No hay cifras para 2007, pero la situación no parece haber cambiado radicalmente.

Segundo, aparecieron ya desde hace algunos años los técnicos-enfermeros interculturales, sucesores de los antiguos promotores de salud. Recibieron una capacitación mixta, por un lado en la medicina “occidental”, por otro en la “tradicional”, por especialistas asháninka, shipibo e yine (Hvalkof 2004)⁸, pero obviamente son percibidos sobre todo como especialistas de las “enfermedades de los civilizados”, la malaria, por ejemplo, y su identificación mediante la técnica de la “gota gruesa”.

Tercero, aun cuando con presencia mucho más discreta, en Aeriya y en otras aldeas asháninka y ashéninka hay algunos individuos “modernizantes”, que adoptaron el “modelo shipibo”, caso en el que, a diferencia de los técnicos-enfermeros interculturales o del caso un poco particular de Mariluz, se puede hablar realmente en esos términos, ya que más allá de las indicaciones terapéuticas de cada planta, se trata de todo un conjunto de ideas y prácticas, desde la disposición de las “plantas-maestras” alrededor de la casa hasta una nueva concepción del chamanismo. Y algunos de ellos actúan precisamente como medio chamanes (según los eufemismos clásicos, “rezan”, “cantan” o “tratan de curar”), para círculos de pacientes que a veces traspasan, o ambicionan traspasar, el de los meros familiares.

Cuarto, por último, y con presencia aún más discreta, hay que mencionar a los chamanes de fama reconocida: no me enteré de la existencia de alguno de ellos en Aeriya misma, pero en una aldea vecina vive uno de mucho prestigio, consultado con frecuencia por los comuneros.

Ese breve panorama muestra hasta qué punto el sistema médico en Aeriya se caracteriza por su pluralismo, al igual de lo que se puede encontrar en otras regiones del mundo (Kleinman 1980). Esa diversidad conviene muy bien a los comuneros: el mundo está cambiando, las enfermedades también, y el problema no es conservar los conocimientos “tradicionales” como valor por sí mismo, sino adaptarse, escogiendo entre prácticas y racionalidades terapéuticas múltiples y eventualmente contradictorias, pero que responden a la diversidad creciente del mundo y de sus efectos sobre el cuerpo individual y social.

En el fondo, la única perdedora por el momento parece ser Mariluz: perdió completamente confianza en sí misma, el resto de la comunidad toma distancia de ella y los jóvenes no acuden al huerto medicinal y más bien se caracterizan por una indiferencia casi absoluta. Aerija acogió el huerto medicinal, pero al mismo tiempo –en un proceso de desdoblamiento muy clásico en el mundo amazónico– otras posibilidades se mantienen abiertas, correspondiendo con otros cuadros de referencia. Lo que no funciona es la promoción de lo “tradicional” por parte de instituciones claramente relacionadas con el exterior y la “modernidad”. Eso sí tiene consecuencias negativas: a diferencia de Raimundo, citado al comienzo del artículo, Mariluz se limita ahora a un enfoque meramente naturalista, es decir que renunció por completo a la posibilidad de discursos múltiples, a formas de racionalidad variadas, y eso parece llevarla a una forma de olvido. Pero el resto de la comunidad se niega a seguirla en una vía tan restringida, y esa última opción parece mucho más frecuente que la que ella escogió.

Notas

Agradecimientos. A la fundación francesa Legs Lelong, administrada por el CNRS, que financió el regreso al campo de donde surgieron los nuevos datos presentados aquí, y a los ashéninka y asháninka, que me acogieron otra vez con su cortesía y su cariño inimitables.

- 1 Contrariamente a todas las costumbres académicas, no me arriesgaré a dar una definición de “tradicición” y de “modernidad”. Sólo quiero subrayar que no les doy ningún sentido esencialista: las “tradiciones”, sumamente variables, cambian continuamente y sólo se pueden identificar de manera empírica y provisoria, y la “modernidad” de una pequeña ciudad amazónica del Perú es muy diferente de la de una metrópolis europea o asiática. Las considero más bien como dos direcciones o tendencias opuestas: la una hacia lo que ya está bien establecido, a pesar de sus variaciones locales o individuales, la otra hacia lo que es nuevo o todavía muy minoritario, y eso sí es identificable por una serie de rasgos característicos en un contexto dado.
- 2 Por discreción, los nombres son ficticios. La diferencia asháninka/ashéninka corresponde con ligeras variaciones dialectales que, juntos con otras oposiciones lingüísticas del mismo tipo, son esenciales en la auto-definición de los sub-grupos “campa”; por medio de esas variaciones dialectales se expresa a veces cierta hostilidad recíproca, que en la actualidad no pasa de simples burlas, pero que en el tiempo del caucho justificaba las correrías.
- 3 Vegetalista: especialista en plantas medicinales, sobre las cuales basa toda su acción terapéutica, a diferencia del chamán, por ejemplo, que utiliza también otros poderes.
- 4 Ashéninka “del Ucayali” a los cuales se sumaron, en varias comunidades, numerosos inmigrantes asháninka oriundos de una región más occidental, la del río Tambo. Es precisamente el caso en Aerija, donde ahora son mayoritarios, y Mariluz es una de

ellos. Llegaron en los últimos decenios, primero en búsqueda de tierras, de caza y de pesca más abundantes, huyendo de la presión de los colonos peruanos, y más recientemente huyendo de la guerrilla de Sendero Luminoso. Ese movimiento migratorio hacia el oriente es la continuación de un fenómeno más antiguo.

- 5 F. M. Renard-Casevitz (1993: 33-34) propone, por su parte, una interpretación un poco más pacífica de las relaciones interétnicas en la región, pero numerosos indicios confirman la idea de una llegada tardía de los ashéninka y asháninka a las márgenes mismas del río Ucayali.
- 6 La difusión de la ayahuasca desde el noroeste amazónico hacia regiones cada vez más extendidas es un asunto controvertido. Peter Gow subraya con razón el papel histórico esencial del mundo urbano y de los chamanes urbanos en los tiempos alborotados del caucho (Gow 1994), y en la actualidad se escucha a menudo decir que los chamanes urbanos son los más poderosos. Pero no se escucha siempre, y se sabe que existe una frecuente ambivalencia entre dos fuentes de legitimidad, que se expresa por un perpetuo vaivén entre las referencias a orígenes indígenas y las referencias al mundo urbano, o “civilizado”, según el vocabulario local. Referencias a orígenes indígenas surgen con frecuencia cuando se trata de la composición (variable) de la mezcla, como en ese caso de ayahuasca shipibo de origen asháninka, pero también en el caso de tal “maestro” obviamente urbano y mestizo, por ejemplo, que fue escogido para dar formaciones seguidas a aprendices yine y asháninka, valiéndose de su prestigio de curandero urbano, pero que reivindica al mismo tiempo una ascendencia cocama, real o imaginaria. La ambigüedad es constante y existe por ambos lados.
- 7 Entre los ashéninka y asháninka existieron siempre las acusaciones de brujería, pero tradicionalmente recaían más bien sobre individuos sin fama de chamanes, sobre todo niños y niñas identificables por ciertos comportamientos típicos: aislarse para cavar la tierra, por ejemplo (es una brujería compulsiva, sin cálculo: *witchcraft* y no *sorcery*). Su frecuencia es sumamente variable: aumentan en los momentos de tensiones sociales, disminuyen hasta casi desaparecer en los periodos de tranquilidad.

A veces algunos chamanes también son sospechados de maldad (*sorcery* y no *witchcraft*), como se ve en la discusión sobre los chamanes-jaguares que mencioné al principio del artículo. Sin embargo, todos los *sheripiari*, los chamanes tradicionales, no sólo rechazan cualquier sospecha de brujería, lo que no parecerá muy sorprendente, sino también niegan u ocultan sistemáticamente cualquier posibilidad de combates chamánicos entre ellos. Eso también tiene historia, aunque difícil de establecer con toda seguridad. La prohibición de los conflictos intraétnicos parece haberse generalizado después de la sublevación de Juan Santos Atahualpa, en 1742, que fue seguida por un siglo de aislamiento, pero en el periodo anterior se encuentran indicios de una situación de guerra interna mucho más conforme con la pauta amazónica habitual (con treguas alrededor del comercio de la sal). La vuelta actual a un chamanismo más guerrero, de modelo nítidamente shipibo, puede ser favorecida por un aumento de las tensiones sociales que ya no se puede expresar tan fácilmente por medio de acusaciones de brujería en contra de algunos niños.

Las tensiones son reales: los ashéninka y asháninka prefieren vivir en aldeas de tamaño reducido (veinte o treinta adultos), pero la presión de los colonos, la falta de tierras,

la evolución demográfica, la voluntad de tener escuela e infraestructura de salud, los combates entre la guerrilla maoísta y el ejército peruano, las subsecuentes migraciones hacia el este, les obligaron ahora a amontonarse en aldeas mucho más numerosas, como Aerija. Les parece generalmente muy pesado. Dicho eso, conservan mucha flexibilidad, y cuando una comunidad se hace “demasiado” grande, desarrollan una serie de estrategias de adaptación: la aldea, por ejemplo, se divide en varios núcleos medio apartados, las formas de sociabilidad se transforman, etcétera (Killick 2009).

- 8 Por eso mismo, se pueden encontrar convergencias estadísticas con los usos shipibo, por ejemplo, pero es mucho más difícil determinar el camino exacto del aprendizaje: ¿se tratará de una transmisión directa de los conocimientos shipibo o de sus equivalentes adoptados y adaptados por mestizos? La misma pregunta se plantea para Mariluz, que como vaporadora principiante participó en capacitaciones del mismo tipo, aun cuando en periodos anteriores. Hubiera sido muy interesante poder hacer el mismo tipo de comparación que hice con ella con otro de nuestros informantes del año 2000, el promotor de salud de la época. Pero no fue posible, porque no estaba presente en Aerija.

Referencias

- BALICK, MICHAEL J., ELAINE ELISABETSKY Y SARAH A. LAIRD. 1995. *Medicinal resources of the tropical forest: Biodiversity and its importance to human health*. New York: Columbia University Press.
- BARRERA, ANTONIO. 2002. “Local herbs, global medicine: Commerce, knowledge, and commodities in Spanish America”. En: Pamela H. Smith y Paula Findlen (eds.), *Merchants and marvels: Commerce, science and art in Early Modern Europe*, pp. 163-181. New York: Routledge.
- CARID NAVEIRA, MIGUEL Y LAURA PÉREZ GIL. 2002. “Los yaminahua del río Mapuyo (alto Ucayali, Perú)”. En: Philippe Erikson y Marc Lenaerts (eds.), *Idées à bouturer. Ethno-écologie amazonienne / Ideas para el esqueje. Etno-ecología amazónica*, pp. 161-187. Nanterre: Commission Européenne, Université Libre de Bruxelles e Laboratoire d’Ethnologie et de Sociologie Comparative.
- ERIKSON, PHILIPPE. 1993. “Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano”. *L’Homme* 126-128: 45-58. doi:10.3406/hom.1993.369628
- FISKE, DONAL W. Y RICHARD A. SHWEDER (dir.). 1986. *Metatheory in Social Science: Pluralisms and Subjectivities*. Chicago: University of Chicago Press.
- GOW, PETER. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- GOW, PETER. 1994. “River People: Shamanism and History in Western Amazonia”. En: N. Thomas y C. Humphrey (eds.), *Shamanism, History and the State*, pp. 90-113. Ann Arbor: University of Michigan Press.

- HOBBSAWM, ERIC Y TERENCE RANGER (dir.). 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HVALKOF, SØREN. 1998. "De la esclavitud a la democracia: antecedentes del Proceso indígena del alto Ucayali y Gran Pajonal". En: Pedro García Hierro, Søren Hvalkof y Andrew Gray. *Liberación y derechos territoriales en Ucayali-Perú*. Copenhague: IWGIA, doc. n° 24.
- HVALKOF, SØREN (ed.). 2004. *Sueños Amazónicos... Un programa de salud indígena en la selva peruana*. Copenhague: Fundación Karen Elise Jensen y Nordeco.
- INEI. 1993. *1^{er} censo de comunidades indígenas de la Amazonia (Información preliminar)*. Lima: Dirección Nacional de Estadísticas Regionales y Locales.
- KILLICK, EVAN. 2008. "Creating Community: Land Titling, Education, and Settlement Formation Among the Ashéninka of Peruvian Amazonia". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 13 (1): 22-47. doi:10.1111/j.1548-7180.2008.00003.x
- . 2009. "Ashéninka amity: A study of social relations in an Amazonian society". *JRAI* 15 (4): 701-718. doi:10.1111/j.1467-9655.2009.01580.x
- KLEINMAN, ARTHUR. 1980. *Patients and healers in the context of culture*. Berkeley: University of California Press.
- LENAERTS, MARC. 2004. *Anthropologie des Indiens Ashéninka d'Amazonie: Nos sœurs Manioc et l'étranger Jaguar*. Paris: L'Harmattan.
- . 2006. "Ontologie animique, ethnosciences et universalisme cognitif: le regard ashéninka". *L'Homme* 179: 113-139.
- PIMENTA, JOSÉ. 2006. *Reciprocidade, mercado e desigualdade social entre os Ashaninka do rio Amônia*. Série Antropologia 392. Brasília: UnB-DAN.
- . 2009. "Povos indígenas, fronteiras amazônicas e soberania nacional. Algumas reflexões a partir dos Ashaninka do Acre". Comunicação apresentada na Mesa Redonda: *Grupos indígenas na Amazônia*. SBPC (Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência), Manaus.
- RENARD-CASEVITZ, FRANCE-MARIE. 1993. "Guerriers du sel, sauniers de la paix". *L'Homme* 126-128: 25-43. doi:10.3406/hom.1993.369627
- SCHIEBINGER, LONDA Y CLAUDIA SWAN. 2005. *Colonial botany. Science, commerce and politics in the early modern world*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- WIGDOROWICZ, ANNE 2002. "Chamanisme et Indianité à Boca Pariamanu". En: Philippe Erikson y Marc Lenaerts (ed.). *Idées à bouturer. Ethno-écologie amazonienne / Ideas para el esqueje. Etno-ecología amazónica*, pp. 227-250. Nanterre: Commission Européenne, Université Libre de Bruxelles e Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative.

Fecha de recepción: 6 de octubre de 2010.

Fecha de aceptación: 25 de enero de 2011.