

OSCAR ESPINOSA / EMANUELE FABIANO  
editores

# LAS ENFERMEDADES QUE LLEGAN DE LEJOS

Los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias

## Capítulo 41



*Las enfermedades que llegan de lejos*  
*Los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias del pasado y a la COVID-19*  
© Oscar Espinosa y Emanuele Fabiano, editores

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2022  
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú  
feditor@pucp.edu.pe  
www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición:  
Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: *Pueblo de Cristal*, de Sirit Carla Silva Caller, 2019.  
Acrílico, 30 cm x 40 cm.

Primera edición: marzo de 2022  
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° N° 2022-02062  
ISBN: 978-612-317-734-8

Impreso en Aleph Impresiones S.R.L.  
Jr. Risso 580, Lince. Lima - Perú

# EL CONCEPTO DE SALUD, ENFERMEDAD, DAÑO, MUERTE Y DESPUÉS DE LA MUERTE ENTRE LOS *ESE EJA*

María C. Chavarría

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

*A Roberto Masías Sehue*

## 1. ¿NO HAY PALABRA PARA SALUD?

Iniciaremos este texto con el concepto de salud y enfermedad, ya que en varias ocasiones en las que los equipos de sanidad del Ejército o del Ministerio de Salud (del Perú) visitaron las poblaciones de frontera en Madre de Dios, los enfermeros y sanitarios se quejaban de que en la lengua *ese eja* no había palabra para «salud». Por esa razón, era inútil intentar un programa preventivo o de vacunación entre la población *ese eja*. El concepto de estar sano es equivalente a «estar bien» o *kiabamenee*.

## 2. EL ORIGEN Y NO LA CAUSA

En las sociedades amazónicas el concepto de «enfermedad» o «daño» es tratado dentro de un contexto de equilibrio con la naturaleza y los seres que la habitan. El equipo interdisciplinario del Proyecto de Aplicación de Medicina Tradicional (AMETRA), que se desarrolló desde 1986 trabajó, precisamente, en la revitalización de la medicina tradicional entre los pueblos indígenas de Madre de Dios, encontrando que entre la medicina occidental y la medicina tradicional hay distintas perspectivas. Por ello se hizo un trabajo intercultural, juntando médicos vegetaristas *ese eja* y otros provenientes de comunidades indígenas de Madre de Dios y de Ucayali. Se trajo al maestro shipibo Benito Arévalo y mediante

talleres, se capacitó a representantes de distintos pueblos indígenas de esa región. Fue importante la participación de Miguel Alexiades, etnobiólogo, y el ciudadano francés Didier Lacaze, quien se dedicaba al turismo, y a la práctica del ayuahuasca. Ambos escribieron un *best seller* titulado *Salud para Todos* (1995) con el auspicio del Centro Bartolomé de Las Casas y la organización indígena FENAMAD.

Si alguien está enfermo, el médico occidental inquiere al paciente por la causa que originó el malestar. Las preguntas se dirigen a saber qué comió o qué hizo el día en que empezó a enfermarse. Una vez determinada la causa, el remedio o la receta se dirigen a eliminar los síntomas de la enfermedad. Mientras que, en la medicina tradicional, no se inquiere por la causa sino por el origen. Las averiguaciones apuntan a un contexto más amplio: cuál es el origen de este cambio sufrido por el sujeto. Y las causas no son sola físicas sino también sociales, tienen que ver con todo el comportamiento del paciente y su entorno. Se entiende aquí, el mundo en el que vive inmerso: animales, plantas, ríos, montañas, y, obviamente, sus mismos paisanos.

Una de las fuentes privilegiadas para conocer de dónde vienen estos conceptos se encuentra en la tradición oral. Los relatos, y más aún los mitos, revelan de una manera simbólica cómo se concibe el mundo, cómo se organiza, qué fuerzas existen y quiénes negocian con ellas. También dan cuenta de las fuerzas naturales y sobrenaturales a las que se ve expuesto el ser humano. Acceder a estos símbolos para los ese eja implica un manejo de referentes culturales que se van adquiriendo a lo largo de toda una vida e incluso antes de la muerte.

### 3. LOS ESE EJA Y EL CONCEPTO DE ENFERMEDAD

En el modelo etnomédico ese eja, la concepción de enfermedad funciona de manera distinta a la nuestra. Es verdad que no hay palabra para «salud»; sin embargo, existe palabra para «enfermo», más propiamente para dolor o malestar: *kianee* «que tiene dolor, malestar o fiebre». El daño o enfermedad es concebido tradicionalmente como una flecha que penetra en el cuerpo del enfermo o dañado. Esta punta de flecha, entra en su carne o *eyami*, y solo el *eyamitekua* o «aquel que flecha la carne» o «aquel que sabe sacar la flecha de la carne» puede verla y extraerla con sus manos. De allí, lo primero que trata de establecer el *eyamitekua* es cómo ha vivido el paciente, si ha incurrido en una conducta inaceptable, si ha dado muestras de celos, ira, cólera, envidia, si ha abusado verbalmente de alguien, contra quién y por qué. En otras palabras, por qué ha sido flechado.

#### 4. LOS *EDOSIKIANA*, DUEÑOS DE LA NATURALEZA

La enfermedad o daño proviene de los *Edosikiana* o «dueños de la naturaleza» y son los chamanes o *eyamitekua* quienes con la ayuda de alucinógenos o plantas como el piri-piri (*Justicia pectoralis*) llegan a averiguar quién ha enviado la flecha para luego poder mediar ante el *Edosikiana* respectivo. El *Edosikiana* puede estar en el agua, en el cielo, en el monte, dentro de la tierra o dentro del agua. De tal modo, que parte del trabajo del *eyamitekua* tiene por objeto determinar la otra parte del origen: de dónde provienen las flechas. Dicen los viejos que solo el *eyamitekua* puede sacar las flechas del cuerpo con sus manos. Estas son flechitas que nosotros no podemos verlas. También pueden haber sido enviadas por «maleros» o curanderos de otras comunidades.

Esta observación es compartida por Chaumeil, quien refiriéndose al concepto de dardos mágicos en el chamanismo en el noroeste amazónico manifiesta lo siguiente:

Las investigaciones de etnomedicina han demostrado que la mayoría de las sociedades tradicionales alrededor del mundo tienden hacia *concepciones exógenas* o exteriorizantes de la enfermedad (las cursivas son mías), que esas sociedades acentúan más las causas de las enfermedades que los síntomas, en fin que ellas privilegian más las cualidades sociales e intencionales que las etiologías impersonales y asociales. [...] En América del Sur, particularmente en las tierras bajas amazónicas, donde predominan tales concepciones de la enfermedad, la materialización de agentes patógenos bajo la forma de objetos está muy extendida, sobre todo bajo el aspecto de proyectiles o elementos puntiagudos (dardos, espinas, esquirlas de hueso, astillas de madera); filiformes (cabellos, pelos), duros (guijarros, cristal de cuarzo, pedazos de metal, dientes, etc.) o cortantes (láminas, pedazos de vidrio, escamas de pescado, etc.); pero también bajo la apariencia de diversas clases de insectos o de aves que penetran o devoran simbólicamente el cuerpo. [...] Ellos constituyen, además, uno de los fundamentos de los poderes chamánicos. En forma muy somera y algo caricaturesca, la actividad chamánica intercomunitaria se despliega, en esta región, bajo la modalidad de la agresión moderada entre unidades residenciales y se resume en el envío de enfermedades y otras desgracias bajo la forma de proyectiles teledirigidos, invisibles para quienes no son chamanes. Reencontramos aquí el tema de la enfermedad «por penetración»; el cual junto con el «raptó de almas» constituyen las dos grandes categorías nosológicas amazónicas. La acción terapéutica de los chamanes consiste, en la mayoría de los casos, en interceptar esos proyectiles para capturarlos, destruirlos o devolverlos a su presunto lugar de origen (1992, pp. 26-34).

Otra posibilidad que complejiza el concepto del daño es la posibilidad de haber sido herido por alguien que ha encargado el daño. Aparte del recelo natural que hay hacia las otras comunidades, se agrega el miedo de haber sido dañado por alguien de fuera. Algo similar sucede con los yánesha según Santos Granero (1991), quien sostiene, citando a Harner, que existen especialidades de chamanes que incluso estando a grandes distancias pueden hacer llegar sus flechas o dardos a otras comunidades. La oposición entre los especialistas de las cabeceras y los de abajo aparece entre los ese eja.

Chamanes y vegetalistas viajan desde el área ubicada río arriba hasta las comunidades situadas río abajo en expediciones de curación, y viceversa. Sin embargo, nadie iría a tratarse con especialistas de comunidades vecinas, a menos que tenga lazos de consanguinidad con ellos o haya vivido a su lado anteriormente.

Esta identificación de los chamanes con grupos definidos sociogeográficamente es paralela al espíritu de competencia existente entre chamanes, vegetalistas y ayahuasqueros de diferentes asentamientos, lo que crea sistemas de competencia y alianza que tienen un carácter sociogeográfico y que son egocentros (Santos Granero, 1994, p. 364).

Esta observación tiene vigencia porque los *eyamitekua* más famosos provienen del Baawaja o Tambopata tal es el caso de Ñape o Yojajé. Después de los talleres de Medicina tradicional de AMETRA, se construyó el Centro de Medicina Tradicional, administrado por los mismos vegetalistas, y que se denominó Ñape. El hecho de que este río está más cerca de la montaña, adonde los antiguos descendieron del cielo, les otorga un estatus privilegiado. Al igual que los yánesha, los ese eja si no confían en el chamán de su comunidad, recurrirán a uno que se encuentre muy lejos antes que a uno de la comunidad vecina<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> También he observado que la gente migra hacia Bolivia cuando no se encuentra contenta con el chamán de la zona. Cuando estaba vivo Yojajé —originario del Baawaja, uno de los más grandes chamanes de la región— mucha gente venía desde Bolivia para tratarse con él. Véase la tesis de Gareth Burr para analizar el efecto que el curanderismo mestizo ha tenido sobre el chamanismo ese eja. La otra posibilidad es que el chamanismo haya dejado de practicarse en Bolivia por influencia del ILV o Nuevas Tribus.

Figura 1. Centro Ñape, 2000



Foto de María C. Chavarría.

Conocer la actuación de los *Edosikiana* requiere de una larga y fatigosa pesquisa en donde no solo el relato oral o el ritual son las fuentes privilegiadas. El testimonio de los actuales ese eja constituye para nosotros un dato importante en esta investigación. Al preguntar a uno de los relatores, Manuel Dejavisó cuántos eran los *Edosikiana*, manifestó lo siguiente:

Antes había hartos Edosikiana. No hay casi Edosikiana, lejos están. Antes sí había harto Edosikiana. Se han ido lejos por la bulla de los motores. Por la bulla del motor todo eso se han ido, por la quebrada están, por los aguajales por ahí se han metido los Edosikiana.

## 5. LA POSIBILIDAD DE CURA

Hay una diferencia entre un *eyamitekua* o chamán y un médico ayahuesquero o uno vegetalista. Este último cura con plantas, puede ser hombre o mujer; los que son hábiles en administrar ayahuasca o *jono* conocen tanto las plantas y saben preparar el ritual del *jono* y son únicamente hombres. El *eyámitekua* es el mediador

por excelencia entre los *Edosikiana* y los hombres, puede convocarlos en una ceremonia especial llamada *eshasha poi*, el gran evento en donde los pobladores pueden hablar con los *Edosikiana* a través de su mediación y también con algunos muertos que quieren dejar mensajes a sus viudas o a otros familiares.

## 6. *EYAMITEKUA*: SÍNTESIS DE VIDA Y MUERTE

El concepto de *eyamitekua* es complejo, pero no contradictorio. El chamán es vida en la medida que es *eyami* «cuerpo vivo», «carne»; pero es un cuerpo que muere y resucita en muchos relatos de la tradición oral. Empezando por analizar la forma *tekua*, encontramos una polisemia pues tiene varios significados: *tekua* significa «matar», «picar con arpón», «picar con flecha» o «flechar», «cazar», «balear». El significado básico es «usar un instrumento para punzar, herir o matar». Ese instrumento es originalmente una flecha, especialmente si se trata de un ritual chamánico. Teniendo en cuenta este significado básico, el idioma ese eja ha creado otros relacionados con la vida doméstica como:

<i>tekuá-bea-kue</i>	«tanganear»	«empujar la canoa con un palo»
<i>tekuá-poho-kue</i>	«chapear»	«aplantar plátanos con un palo»
<i>tekuá-bana-kue</i>	«sembrar»	«con un palo, objeto punzante»
<i>tekuá-nekia-kue</i>	«picar»	«sujetando con un objeto punzante»
<i>tekuá-pasha-kue</i>	«aplantar»	«con un palo»
<i>tekuá-hihi-kue</i>	«encender»	«con un palo»
<i>tekuá-nai-kue</i>	«calafatear (una canoa)»	«con una azuela»

Como se podrá observar, todas estas acciones requieren de un objeto que tiene la forma de un palo o un objeto que termine en punta. Puede tratarse de una lanza, un palo grande o tangana, una flecha o un tenedor. La punta del objeto debe penetrar en el otro cuerpo. La función primigenia de *tekua* es «penetrar». La versión más moderna de concebir este procedimiento es utilizando cartuchos o balas. Por eso cuando los muertos se dirigen al otro mundo que es concebido como otro río o *Kueihana*, uno va a encontrar a un muerto que nos pregunta: «¿Con que enfermedad te has muerto, enfermedad de blanco?» Y la respuesta puede ser: «*Edosikiana mo tekuatanabe*» que se traduce como «*Edosikiana* a mí



me ha flechado, matado». Al referirse a una mujer que estaba muy enferma en la comunidad de Palma Real en 1995, se había quedado inválida, sus paisanos decían de ella: «a esa mujer la han picado». En castellano regional, «picar» se usa por «flechar» o «disparar», pero también tiene la significación de «estar penetrado» por cosa material o inmaterial. Desde mis épocas de estudiante he tenido el privilegio de conocer a los últimos *eyamitekua* Emilio Yojajé (en Palma Real), aunque originario del Baawaja (río Tambopata), Antonio Mishaja (Baawaja) y finalmente Shai Jame, el gran Caimán, de Sonene. A la fecha no se conoce si todavía hay uno nuevo. Solo nos queda el saber de los hermanos Mishaja, José, Honorato, Pedro, don Roberto Masías Sehue y Manuel Dejavisó, este último, fue uno de los protagonistas del famoso documental *Candamo, última tierra sin hombres* (1996)

## 7. EL CONCEPTO DE LA MUERTE Y EL *EMANO*

En el pensamiento ese eja, el mundo de los vivos y el de los muertos están conectados por una serie de instancias mediadoras. Los muertos o *emanokuana* actúan en la esfera de los vivos. La idea que predomina es que la socialización debe ser permanente; es por ello que vivos y muertos siempre están comunicándose. Los muertos son aquellos que han hecho el viaje al *Kueihana* (otra dimensión de la realidad) y han culminado su travesía alrededor del mundo<sup>2</sup>. Los muertos o *emanokuana* vuelven de *Kueihana* en forma de huanganas, especie de chanco salvaje, creencia que es compartida también por los harakbut. Su llegada se anuncia de diversas maneras, puede ser por el ruido de los truenos en las tormentas o por el canto de alguna ave nocturna, tal como lo contara Manuel Dejavisó:

Los paisanos creían, entre ellos creían, que cuando moríamos teníamos que caminar un año donde vamos a estar entre los muertos y de ahí para regresar, para venir a ver a nuestras familias teníamos que transformarnos en huanganas (información personal, 1994).

La relación permanente entre vivos y muertos es un tópico común entre otros pueblos americanos, tal como lo señala Cipolletti (1985), quien trabajó con los *sekopai* (secoya o airo *paí*) de Perú y Ecuador. Los muertos o *emanokuana* tienen importancia fundamental en el mundo de los vivos. Por ello para poder «morir bien» hay que saber qué peligros acechan a los vivos. Unos pueden ser sus enemigos, otros las enfermedades o los daños que tienen un sesgo más psicológico pero que pueden llevar a abandonar la vida. Los muertos actúan sobre la vida de los vivos.

---

<sup>2</sup> Existe la concepción de que si uno camina en una misma dirección volverá al lugar de origen al cabo de un tiempo indefinido.

Hablan a través del *eyamitekua* en el ritual del *eshashapoi*. Pero a quienes se tiene más miedo es a los *Edoskiana* que saben castigar a los vivos cuando maltratan a la naturaleza o a sus propios paisanos.

## 8. EL CONCEPTO DE *EKUIKIA* Y *KUEIHANA*

Los primeros días después de producirse el fallecimiento, el muerto sigue rondando y molestando a los parientes o vecinos tratando de llevárselos consigo. Este espíritu del muerto se llama *ekuikia*; es temporal y solo permanece en los alrededores. Más adelante será necesario analizar la manipulación en la traducción hecha por la iglesia católica al respecto. Es por eso que después de la muerte, los parientes destruían la casa y las pertenencias del difunto, incluso su canoa. Hoy esta práctica ha desaparecido. El *ekuikia* tiene un espacio y tiempo restringido de actuación que se circunscribe alrededor de la morada del difunto y al tiempo cercano al fallecimiento del sujeto. Los misioneros católicos simplificaron la importancia de *ekuikia* y la tradujeron por «demonio» o «diablo».

¿A dónde intenta llevar el *ekuikua* o muerto reciente, a sus parientes? es la pregunta que hacía en un comienzo. Al *Kueihana*, el «otro mundo». *Kueihana* tiene la raíz *kuei-* que significa «río» y los diversos colaboradores señalan que se puede traducir como «río que está al otro lado del mundo». Para llegar allí se suceden diversos obstáculos que el muerto debe conocer para poder llegar a encontrarse con quienes lo precedieron en la muerte: sus abuelos, sus padres, sus ancestros.

## 9. ENFERMEDADES DE BLANCOS

Las pestes no han sido ajenas para los indígenas de la Amazonía, sufrieron las gripes, el sarampión y viruela, todas llegadas con los misioneros y los colonos que los acompañaban a comienzos del siglo pasado. También «muerte de blanco» es aquella producida por arma. Las escopetas, rifles fueron entregados a los indígenas probablemente en la época del caucho, previamente los misioneros trajeron los machetes pues aparte de las flechas solo se conocían las hachas de piedra. Y el saber de qué ha muerto es algo que uno debe saber si es que desea llegar al *Kueihana*, lugar donde reposan los que murieron primero, los ancestros.

En los actuales momentos, en que la COVID-19 ha llegado a Madre de Dios, no es difícil predecir que ha de ser catalogada como una «enfermedad de blanco» pues ha venido de fuera y es el resultado del maltrato que «los blancos» han dado al medio ambiente, desforestándolo, explotándolo de muchísimas formas: la extracción de hidrocarburos, la construcción de carreteras que destruyen los bosques primarios y que ha generado que las especies animales no encuentren

refugio y se internen cada vez más lejos o son víctimas del tráfico de fauna forestal y fauna silvestre. Todos estos factores han contribuido al calentamiento global y a la pobreza de los pueblos indígenas amazónicos que han abandonado paulatinamente cultivos tradicionales, dependiendo del mercado externo y no tienen postas médicas equipadas ni personal estable para poder enfrentar una pandemia como la que hoy azota al mundo. Más aun cuando sus *eyamitekua* ya han desaparecido.

## 10. EL MITO DE RETORNO: LA VUELTA ALREDEDOR DEL MUNDO

Termino este texto con un fragmento de *Por donde nuestros viejos antiguos se han ido*, un mito de retorno que cierra el ciclo de vida y por ello es tan importante como un mito de origen. Incluyo este texto porque aparece un diálogo que expone la dicotomía de enfermedad natural, probablemente producida por un *Edoskiana* y la enfermedad de blanco.

En la cultura ese eja la muerte forma parte de la vida y por ello, vida y muerte no se excluyen; más aún, se complementan e interactúan. Para los ese eja es importante saber vivir y también saber morir. La muerte no se concibe como un hecho fortuito, es algo que se sabe va a ocurrir, pero hay que estar preparado «para poder morir bien». Este mito es esencial para el pensamiento ese eja porque describe el recorrido de los muertos a otra dimensión de la existencia: el *Kueihana*, fue narrado originalmente por el sabio Roberto Masías Schua, *baawajakuiñaji*.

*Ma ese eja echiikiana poti'iapá* o Por donde nuestros viejos se han ido<sup>3</sup> (fragmento)

1. Por donde nuestros viejos antiguos se han ido,  
vamos a ir, después de morirnos;  
por donde los muertos se han ido,  
nosotros vamos a ir corriendo.  
El espíritu de nosotros que había permanecido, no estará igual.  
Uno va ir despacio, a paso lento, bien lento.  
Corriendo, corriendo, vamos a irnos.
2. Uno se irá a parar donde  
están las cosas de nosotros:  
nuestras cushmas,  
nuestros machetes.  
Allí, nosotros vamos a ir a recoger.

---

<sup>3</sup> Publicado originalmente en 1977 con el título «Los ese eja», en *Runa*, Revista del Instituto Nacional de Cultura, 4, 22-25. Comentarios y notas revisados por su autora [nota de los editores].

3. Allí vamos a ver el camino.  
Allí uno va a detenerse.  
En el árbol de castaña, allí uno va a detenerse.  
Allí el castaño que nuestros viejos antiguos han cortado  
vamos a llegar a ver.  
Este camino que va hacia donde sale el sol,  
este camino es de los *wiiho*<sup>4</sup>.  
Este camino de los *wiiho* está muy echado,  
este camino echado es muy chico.  
Este camino va hacia donde el sol se oculta.  
Por ahí es donde van a ir los *batsaja*<sup>5</sup>;  
ese camino muy chico es.  
Allí (tú que eres *batsája*) lo verás.  
Allí ¡acuérdate!  
El camino que está yendo hacia donde sale el sol,  
va a demorar bastante.  
Nosotros llegaremos donde nuestros viejos antiguos están,  
allí llegaremos a verlos.  
Nuestras *cushmas* bien deshilachadas, viejas estarán.  
Ya sin *cushmas*, desnudos, llegaremos a descansar.

4. Allí uno va llegar a ir por el camino,  
el río llegaremos nosotros a ver,  
a la gente que se ha quedado enganchada veremos allí.  
Allí tú te pondrás a pensar:  
«¿Y ahora qué voy a hacer?»  
Allí, los antiguos, al río parados se han metido.  
Han buceado bien abajo del río,  
hacia la otra mitad de la banda  
donde el camino está, han salido.  
Allí, dicen que nosotros nos hemos subido.  
De ahí uno va a llegar a ver  
el lugar que nuestros viejos antiguos hicieron aparecer

---

<sup>4</sup> De acuerdo a sistema de parentesco, los ese eja se hallan divididos en dos mitades: los *wiiho* y los *batsaja*. Los *wiiho* son descendientes del mono blanco y los *batsaja* del mono negro. Tal como se observa en esta parte del relato, el hecho de ser *wiiho* o *batsaja* es determinante para poder optar por algunos de los dos caminos que señala el árbol de castaña. Este hecho excluye la posibilidad de que alguien que no sea decir que no sea ese eja pueda realizar este largo viaje.

<sup>5</sup> Los *wiiho* deberán seguir el camino que va hacia donde sale el sol («en dirección a Bolivia») y los *batsaja*, aquel que está por donde el sol se oculta. Caminando siempre en la misma dirección, al término del viaje el emano o muerto volverá a encontrarse en el lugar de partida.

para que nosotros lleguemos a comer el boquichico<sup>6</sup>  
Allí nosotros cambiaremos ese boquichico por un boquichico asado,  
para que puedan comerlo los otros muertos cuando vengan.  
Ahí, después de comer, seguiremos andando.

5. Allí nosotros llegaremos a ver  
la chimicua<sup>7</sup> que nuestros viejos antiguos han cortado,  
a un costado del camino, la llegaremos a ver.  
Allí nosotros hemos comido.  
Y así uno va a decir:  
«me lo voy a comer todito  
¡Ya la he comido! Ya no queda nada»  
Allí después de comerla, nos iremos yendo.  
Pero de nuevo hemos visto a la chimicua echada, igual que antes,  
así estaba caída, toda roja, allí donde se la comió.  
Allí, después de comerla, siguió yéndose.  
Así comiendo, así yéndose dijo:  
«Allí que quede echada para que otros la coman,  
para que los otros que vienen bien atrás puedan comerla».

6. Allí dice que el viento que es natural de ahí, llegó a ver,  
las hojas de la topa<sup>8</sup> blanqueándose,  
las hojas de cetico<sup>9</sup> blanqueándose.  
Allí dice que así dijo el viento:  
«Yo he venido por donde tú vas a irte.  
Haz que ellos [los muertos] sientan el frío».  
Así diciendo se fue yendo,  
cuando se estaba yendo, el viento desapareció.  
En silencio todo quedó.  
Allí se fue yendo corriendo, corriendo,  
la tierra, polvo, polvo dicen que quedó.

7. Llegó a ver la oscuridad que es natural de allí.  
La candela allí agarró.  
La paca<sup>10</sup> seca, agarrando se fue.  
Haciéndola arder se fue yendo.

---

<sup>6</sup> Pez llamado también «boca-chica», vive chupando el barro. Muy espinoso, pero de carne agradable al paladar.

<sup>7</sup> Especie vegetal como las moráceas.

<sup>8</sup> Se conoce también como «pato balsa», se utiliza en la fabricación de embarcaciones.

<sup>9</sup> Árbol cuya madera es muy apreciada en la construcción de balsas.

<sup>10</sup> Especie de caña brava de múltiples usos.

8. Allí el edosikiana<sup>11</sup> silbó.

Los edosikiana así dijeron

«fiuuu... fiuuuuu... fiuuuuu...»

Así en silbos lo dijeron.

El muerto así les preguntó:

—«¿Para que tú me estás silbando?»

—«¿Con qué enfermedad te has muerto?»

[El Edosikiana le preguntó]

—«¿Para qué te voy avisar?

Tú a mí me has comido,

por eso es que me estoy yendo

a donde nuestros viejos antiguos están».

[El Edosikiana le respondió:]

—«Yo a ti no te he comido.

Con enfermedad te has muerto

Con enfermedad de gente blanca, seguro, te has muerto».

El muerto así dijo:

—«¡Cállate!, que muy dolorido estoy yendo».

(Y el Edosikianale replicó)

—«No llores la mala suerte que has tenido.

Sin llorar, ¡vete!

Allí el muerto se fue yendo

«No me digas así»,

Así diciendo se fue yendo.

## REFERENCIAS

- Alexiades, Miguel N. & Didier Lacaze (1995). *Salud para todos. Plantas medicinales y salud indígena en la selva peruana. Un manual práctico*. Cusco: CBC.
- Alexiades, Miguel N. (1999). «Ethnobotany of the Ese Eja: Plants, Change and Health in Amazonian Society» (tesis de doctorado). The City University of New York.
- Alexiades, Miguel N. y otros (2003). *Ejabawejakiji ebiohoneki shemeño. Ese ejaha sowiho: Para conocer nuestros remedios del monte*. Madre de Dios: FENAMAD.
- Burr, Gareth (1997). «Eshawa! Vision, Voice and Mythic Narrative: An Ethnographic presentation of Ese-eja mythopoeia» (tesis de doctorado). Magdalen College, Universidad de Oxford.

---

<sup>11</sup> Espíritu dueño del bosque, del agua, del cielo, de todo lo existente. Su traducción en el castellano regional es «tunchi». Así también se denomina a un ave cuyo silbido lúgubre es anunciador de desgracias.

- Chaumeil, Jean-Pierre (1993). Del proyectil al virus. El complejo de los dardos-mágicos en el chamanismo del oeste amazónico, En Carlos Ernesto Pinzón Castaño, Rosa Suárez y Gloria Garay (eds.), *Cultura y salud en la construcción de las Américas* (pp. 261-277). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Chavarría, María C. (1977). Los ese eja. Por donde nuestros viejos antiguos se han ido. *Runa*, 4, 22-25.
- Chavarría, María C. (2002). *Eshawakuana, sombras y espíritus. Identidad y armonía en la tradición oral ese eja*. Lima: FORTE-PE.
- Cipolleti, María Susan (1985). La concepción del mundo de un shamán secoya. *Revista Española de Antropología Americana*, 15, 305-322.
- Santos Granero, Fernando (1994). *El poder del amor: poder, conocimiento y moralidad entre los amuesha de la selva central del Perú*. Quito y Lima: Abya-Yala y CAAAP.