

## Recensiones

1. Adaptación de textos científicos a lenguas indígenas. Ecología de la Cuenca del Río Caura, Venezuela. *Scientia Guianae*, N° 6. *Medewaadi nonoodü de ´wöno weichü, Venezuela ñanno. Tameedö ekammajötüdü yeichü*. Responsables de esta publicación: Ñennaqjö na yaawö ye´kuana adeukwe, Nalúa Silva Monterrey, woije yaawö. Ed. de Fundación para el Desarrollo de la Ciencia y Tecnología de la Región Guayana, Universidad Nacional Experimental de Guayana, Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana (UNEG-CIAG), y Kanno nutudukoomo edö yaawö weichojo jökkö weinö, eetono jattawono yaawö Guayana (Weinö BioGuayana). Participación de Coromoto Pérez, Leoncio Asisa, Coromoto Núñez, Gaudencio Rodríguez, 2001.

Jacqueline Clarac\*

La responsable de esta adaptación y edición en lengua ye´kuana es Nalúa Silva Monterrey, del Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana habiendo sido el interés de este trabajo el de poner el conocimiento científico sobre la región, condensado en ***Scientia Guianae 6***, al alcance de los ye´kuana en su propio idioma. Se trató de hacerles llegar los conceptos y resultados de esta producción científica sobre su región. A pesar de que éste fue el concepto guía del trabajo, no se trata de una “infantilización” del mismo. De hecho, incluso en lengua ye´kuana, el texto es mayormente accesible a aquellos indígenas que tienen cierto nivel académico oficial, tales como los maestros de escuela, los enfermeros, y otros que han estudiado en el sistema formal de educación venezolana, y que pueden transmitir las ideas principales de esta obra a sus coterráneos.

Los temas tratados son los mismos de la versión original de ***Scientia Guianae 6*** los cuales fueron escritos por expertos que realizan investigaciones en la Cuenca del

---

<sup>1</sup> Directora del Centro de Investigaciones Etnológicas, Universidad de Los Andes y Coordinadora de la Maestría en Etnología Mención Etnohistoria de la misma universidad.

río Caura, en áreas de hidrología, geología, cuencas, bosques ribereños, bosques de tierra firme, mamíferos, peces, anfibios, aves, etnología, áreas bajo administración especial, historia de la cuenca, y tepuyes. Estos diversos temas fueron abordados brevemente en la obra escrita en ye'kuana, su traducción no pudo ser literal por no ser éste el interés fundamental; se trataba, sobre todo, de permanecer dentro de los parámetros del ye'kuana y su visión del mundo, permitiéndoles tener acceso a una visión "científica" del mismo y que, por otra parte, fue difícil traducir ciertos términos técnicos.

El trabajo tomó tres años, fue financiado por Fundacite Guayana y realizado por el Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana (CIAG) con el apoyo de maestros y especialistas ye'kuana, quienes realizaron resúmenes de los artículos y los tradujeron ellos mismos bajo la supervisión de Nalúa Silva.

Está acompañada esta obra de 6 importantes mapas de la Cuenca del Río Caura: El Mapa Topográfico, el Mapa Geológico Estructural, el Mapa Geomorfológico, el Mapa de Hidrografía, el Mapa de Suelos, y un último mapa que muestra la ubicación de la población criolla y la población afro-americana, ambas existentes también desde algunos años en la zona, así como las 6 poblaciones amerindias que pueblan y han poblado normalmente esta cuenca (***guajiba, hoti, sanema, ye'kuana, kariña y penón***).

Celebramos esta publicación, importante para que los indígenas conozcan las características de su región desde una perspectiva "científica" y los peligros ecológicos que corre actualmente esta importante Cuenca del Caura, río del cual se dice que es, probablemente, el único río del mundo con aguas todavía "puras"; sabemos que esta situación puede cambiar en cualquier momento si se llegase a aplicar a la región los programas de "desarrollo" industrial y minero que se han venido gestando infelizmente para ella hace ya varios años.

2. *Enfermedad y maleficio. El Curandero en el México Colonial*. Noemí Quesada. Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

Luisa de Pedrique<sup>1</sup>

El presente trabajo es un estudio que podríamos calificar como etno-histórico, en el cual se aborda el tema del curandero en la época colonial mexicana. Para ello, la autora toma como principales fuentes de información cuatro Ramos de los Archivos Nacionales de México. Dichos Ramos son en primer lugar, los referentes a las actuaciones de la Inquisición en el Virreinato de Nueva España; los del Protomedicato, que contienen todas las normas del ejercicio de la medicina en el México Colonial; los Edictos y los documentos de Historia.

En primer lugar, la autora precisa que los datos de los documentos históricos que investigó, los analizó en base a dos categorías que representan los objetivos principales de esta investigación, a saber, mostrar el sincretismo de las prácticas médicas indias, españolas y africanas y constatar la continuidad de estos sistemas médicos mestizos en el tiempo. Seguidamente, Quesada comienza con una presentación y descripción del médico español que vino a América. Distingue cuatro tipos de especialistas que se ocuparon de la salud: el médico interno, el cirujano, el boticario y la partera. Los requisitos que estos funcionarios tenían que llenar para poder ejercer en la Colonia son especificados por la autora gracias a los datos recogidos en el Protomedicato. Se observa que los lineamientos generales de la medicina y de los sanadores de la época sigue los cánones de la medicina medieval europea. Su base de conocimientos es empírica y técnica, sus principales especialistas los médicos internos, son los mas estudiados y por lo tanto poseen mas conocimientos teóricos y los médicos cirujanos que son mas técnicos. Se estudiaba en universidades y se obtenía un diploma al terminar los estudios teóricos y prácticos.

Frente a ellos la autora contrapone al “curandero” indígena y mas tarde al mestizo denominados así por los españoles para diferenciarlos de los médicos oficiales, únicos que estaban licenciados para ejercer su profesión en las Colonias. En estos capítulos

---

<sup>1</sup> Profesora Titular, jubilada, Universidad de Los Andes, Centro de Investigaciones Etnológicas (CIET). Mérida.

se expone todo lo pertinente al médico indígena y al mestizo, su iniciación en el oficio, su formación, los conocimientos que tenía que dominar en el diagnóstico y terapia de las enfermedades. Los diversos especialistas que había, tales como el adivino, el huesero, el hierbatero etc., y los distintos saberes que dominaban. El uso de los alucinógenos y su relación con el trance místico. Finalmente presenta los procesos y juicios a que fueron sometidos muchos de ellos por usar de la magia en sus curaciones.

Lo que nos ha parecido interesante de esta autora es su enfoque socio-cultural sobre el tema. Quesada muestra como a pesar de las prohibiciones emanadas por la Corona Española en cuanto a quién podía ejercer la medicina en las Colonias, hubo factores económicos y socio-culturales muy determinantes que no pudieron impedir que los curanderos indígenas y mestizos ejercieran su profesión. Entre ellos destaca lo que ella llama “la función social” que cumplieron los curanderos para los grupos de poder coloniales y que fue la de atender a la población rural indígena y a los grupos urbanos marginales que no podían ser atendidos por los “médicos oficiales”, pues estos siempre fueron poco numerosos. Esto junto con otro factor no menos importante, de índole económico como fue la falta de recursos de esta población para pagar los servicios de un médico español, contribuyeron a que muchas veces se hicieran de la vista gorda con los curanderos y tuvieran en general una actitud mas flexible y permisiva. La autora afirma que en muchos casos la población blanca se beneficiaba igual o mas que la indígena y la mestiza ya que se hacía atender con frecuencia, por los curanderos cuando el médico español faltaba. Quesada enfatiza, por una parte, la existencia y la continuidad del curandero en el tiempo como una “necesidad social”, pues resuelve el problema de la asistencia médica de las poblaciones indígenas y mestizas y por la otra, es también una “necesidad económica” para dichos grupos que no podían costearse la medicina “oficial” aún cuando esta estuviera disponible, lo que raras veces sucedió.

Con respecto a la Cosmovisión de las distintas poblaciones coloniales, acepta que este factor es evidentemente muy importante, y afirma que a pesar de la prohibición expresa de frecuentar estos curanderos, es indudable que la población compartía las mismas creencias culturales de ellos y esto incluye a la población española que usaba medicina de yerbas y no estaba desprovista de un pensamiento mágico que los acercaba con frecuencia a estos sanadores. Y es que lo realmente prohibido y castigado por las autoridades fue el uso del elemento mágico en las curaciones, aspecto censurado en la España de los Reyes Católicos donde la Iglesia Católica Romana combatía duramente

toda práctica mágico-religiosa tachándola de demoníaca. De manera que en América persiguen al curandero, más por la magia que utiliza en su terapia, aspecto que deja sentado la autora, fue muy importante en las curaciones indígenas y mestizas, que por sus conocimientos empíricos sobre el uso de yerbas, el cuerpo humano y sobre cirugía y esto consta en todos los documentos históricos investigados por ella.

Se ve con claridad que los aspectos que llamaron la atención de la autora y que ella enfatiza en varios capítulos de su obra, son los referentes a la vigencia y continuidad en el tiempo de los sistemas médicos indígenas y mestizos, hasta el punto de sobrevivir en nuestros días y donde un porcentaje muy significativo de la población mexicana los busca y los utiliza con fe y convicción. Ella piensa, refiriéndose a México, que no se ha dado suficiente importancia a este punto, pues los aspectos de la vigencia de la cosmovisión compartida por curanderos y pacientes ha interesado mucho más a los historiadores y antropólogos. Ella va mas allá, cuando afirma que esta “necesidad social y económica “ prevalece aún hoy en México, donde la asistencia médica oficial para las poblaciones de menores recursos es deficiente y no abarca todo el territorio nacional.

Quesada expresa finalmente el deseo de que esta investigación pueda servir como punto de referencia para estudios actuales sobre el tema tanto en el campo de la historia como en el de las ciencias sociales, en especial la antropología.

3. Guerra Curbelo, Wielder. “Los palabreros Wayúu: especialistas indígenas en la solución de disputas”. En *Aguaita* (Revista del Observatorio del Caribe Colombiano), N° 4, Cartagena de Indias, Diciembre de 2000, pp. 82-99.

Belkis Rojas<sup>1</sup>

El artículo hace énfasis en el papel de los especialistas en los procesos de intermediación y el discurso persuasivo que utilizan para lograr un arreglo pacífico cuando surgen disputas entre las familias Wayúu, debidas al quebrantamiento de una

---

<sup>1</sup> Profesora Asistente de la Universidad de Los Andes, Centro de Investigaciones Etnológicas (CIET). Mérida.

norma social. En wayunaiki, lengua de los Wayúu, el intermediario es la figura que simboliza todo el sistema normativo wayúu, es denominado **pütchipü'ü, pütche'ejana** o **pütche ejechi**. En español se le denomina palabrero, pues, como señala el autor, "Lleva las 'palabras' y peticiones de la parte ofendida hasta los agresores y no se aparta de lo que le fue encargado transmitir" (p. 86).

A lo largo del artículo se describe al palabrero desde el origen mítico de su oficio, su formación, su papel como intermediario y como mediador, los beneficios económicos y sociales que adquiere, la indumentaria, el escenario en el cual debe moverse, su discurso y las posibilidades de éxito o fracaso.

En su cosmovisión los Wayúu echan mano de una serie de referentes mitológicos que funcionan como arquetipos y sirven para poner límites al comportamiento de los palabrereros y prevenir la distorsión del sistema normativo. Así, por ejemplo, según el mito, el pájaro **Utta** fue el primer palabrero, poseedor del don de la clarividencia y el buen humor, fue sustituido por **Choochoo**, el pájaro carpintero, quien en cambio tiene un carácter beligerante. Otros animales como el murciélago (**püsichi**) y el mono (**Juchi o Mako**), también son asociados a los Pütchipü'ü. Püsichi hablaba en la penumbra de la madrugada o al finalizar la tarde, así escondía la expresión de su rostro, por esta razón los Wayúu se refieren con esta palabra a los palabrereros poco claros en sus argumentos, aquellos que en vez de resolver pueden agravar las disputas. Por su parte, Juchi o Mako es presentado como una persona inmadura e irresponsable que se distrae en los caminos. La lección que dicta el mito es la necesidad de que el palabrero actúe con sabiduría y en "justa medida", debe poseer cualidades como el buen humor bien administrado, nunca llegar a los niveles de comicidad de maako; la prudencia, sin llegar a ser poco claro y sospechoso como el püsichi, la firmeza y seguridad en su palabra y la respetabilidad en su figura sin que su presencia se sienta amenazante y amedrentante como el arrogante Choocho.

En la concepción tradicional la compensación es la norma ideal de la solución de las disputas, sin embargo, la realidad se muestra contraria a este ideal, pues son muchas las acciones de represalia y los conflictos no resueltos por vía de la intermediación. Para el autor la venganza forma parte integral del sistema de compensación, nos dice: "... estas opciones de acción, lejos de ser excluyentes, tienen una función complementaria ... la carencia de instituciones colectivas lleva a que la posibilidad de retaliación, siempre

latente, funcione como un factor disuasivo que debe ser tomado en cuenta por quienes no desean llegar a un acuerdo dentro del protocolo tradicional” (p. 92). Los palabreros acuden a la **sükua’ipa wayúu** (tradición guajira) para persuadir a un grupo familiar de llegar a un acuerdo por la vía de la compensación, pero sin perder de vista la venganza como opción inmediata si fracasan sus esfuerzos, por ello, reitera constantemente en sus discursos los horrores de la guerra.

Un personaje muy importante en el ámbito de intermediación del palabrero es el **Pütchipala** o interlocutor del Pütchipü’ü. Es, usualmente, el jefe tradicional del grupo familiar hacia quien se dirige la reclamación, éste debe ser también un hábil orador y tener experiencia en situaciones de conflicto, lo cual lo puede llevar en un futuro, a ser un palabrero, pues éstos se forman a través de la observación, de la experiencia de la palabra obtenida mediante el ejercicio de escuchar a los mayores y a otros palabreros.

Al palabrero no lo distingue una indumentaria especial, pero es portador de un objeto que simboliza su papel de comunicador e intermediario, el **bastón** o **waraarat**, vehículo de la palabra, es considerado como apoyo del cuerpo e instrumento de apoyo de la memoria. Otros bastones usados son el **mureena**, el **pali’sepai** y el **atachenka**. Con él dibuja en la tierra las representaciones de su pensamiento, para expresar sus argumentos de manera ordenada. Tanto el Pütchipü’ü como el Pütchipala dibujan en la tierra, para luego responder uno a uno los alegatos de su contraparte. La tierra se comunica con el Pütchipü a través del bastón. “El bastón preserva al Pütchipü’ü del contacto directo con los miembros del grupo ofensor y garantiza su probidad ya que no es bien visto que se deje manosear de la contraparte o que señale con el dedo a la persona responsable de los hechos o a un testigo presente en el escenario” (P. 90). Los bastones también son un reflejo de la fortaleza del palabrero, con él se defiende de los peligros del camino, calmar a los locos y a las personas sin juicio, irrespetuosas y aparta a los perros (Idem).

Cuando un conflicto llega a buen término el palabrero y su cortejo, son obsequiados con una buena comida por los miembros del grupo familiar a los que ha llevado la palabra. En esta ocasión, el bastón sirve para limpiar con él, la grasa de cordero que queda en la boca y en las manos del palabrero, así el bastón aumenta su brillo, lo cual constituye una muestra de prestigio pues significa el éxito logrado por el palabrero en numerosas disputas.

La comitiva que acompaña al palabrero tiene la función de controlar su desenvolvimiento, cerciorarse de que no se aparte de la misión encomendada y que cumpla fielmente su función de intermediario. Esta comitiva está formada por personas con lazos de afinidad con el grupo familiar reclamante, vecinos de confianza, personas prudentes y de credibilidad que darán fe de la actuación del palabrero. Algunas veces el palabrero se hace acompañar por un **Pütche'ejechi** con menor o igual experiencia, el cual refuerza lo dicho por el palabrero principal, contribuyendo así al logro del arreglo, a éste palabrero auxiliar se le conoce como **Sutujuna pütchipü'ü o vara de apoyo del palabrero**. Otra de las funciones que cumple este cortejo es darle un carácter solemne a la misión y mantener elevado el ánimo del palabrero. En el lugar donde habitan los parientes del individuo que ha cometido la falta se encuentran: el **Pütchipala** (recibe la palabra), parientes del agresor, los oyentes o **apajüshü**, vecinos y afines también pueden ser invitados o llegan voluntariamente a escuchar, deben ser personas de buen juicio y prestigio social que actúan como testigos potenciales, que pueden ser llamados ante cualquier confusión o distorsión de los hechos en el proceso.

El don del palabrero consiste en crear a través de la retórica, un ánimo indulgente en el auditorio: “a través del estilo solemne de la oratoria el palabrero crea una distancia entre su condición particular de individuo y la identidad social que asume en el momento y presenta ante el auditorio” (p. 93). Busca persuadir a los concurrentes de que la mejor salida será siempre otorgar la compensación exigida para que se pueda retornar a la armonía entre los grupos involucrados en la disputa. Para el palabrero el surgimiento de disputas es un evento cíclico inherente a la vida en comunidad que nos brinda la oportunidad de recomponer las relaciones sociales, lo cual no es una especificidad de la sociedad Wayúu, pues sabemos que “...toda sociedad está ordenada según una especie de contrato social que demuestra que no son indispensables ni el Estado ni la policía, pero toda sociedad conoce formas de violencia y conflictos” (Labourthe – Tolra y J.P. Warnier, *Etnología y Antropología*, Akal, 1998: 115). En su intermediación para lograr un buen arreglo, el palabrero utiliza la analogía de las disputas humanas con las de otros seres de la naturaleza, cita querellas interfamiliares sucedidas en el pasado, recuerda como prósperas familias perdieron sus riquezas y sus mejores hombres en enfrentamientos inútiles, hace mención de normas morales que hacen encomio de la vida, la libertad y la paz.



¿Cuánto le regalamos mi tío? Es la pregunta que el palabrero debe esperar que se le haga para recibir el pago a sus buenos oficios. Este siempre será menos de lo que podría obtener si, en vez de atender los asuntos “ajenos”, se dedicara a los suyos. De acuerdo al éxito o fracaso de su oficio habrá beneficios o no, en todo caso, el beneficio es más social que económico. Pero aun revestido de prestigio, y tal vez justo por esto, este personaje se encuentra en medio de las competencias políticas, económicas y sociales de los distintos grupos familiares wayúu, algunas veces, su carácter andariego y el abandono y descuido de sus bienes es duramente criticado por los miembros de su comunidad.

En fin, el artículo constituye un valioso aporte al conocimiento de la naturaleza socio-cultural Wayúu, nos permite, al conocer su sistema normativo, modificar la forma de pensar los hechos de violencia que se producen en esta sociedad y las maneras de resolverlos así como considerar formulas en las cuales los marcos jurídicos tradicionales y los de las sociedades modernas puedan comprenderse y complementarse.

Un punto que habría que reprochar al autor es la presentación parcial de la bibliografía utilizada, siendo que el conocimiento completo de la misma es muy necesario para estudiosos interesados en el tema.