

J A C Q U E S T O U R N O N

La  
**MERMA  
MÁGICA**

Vida e Historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali



CAMP

007873

# LA MERMA MÁGICA

VIDA E HISTORIA DE LOS SHIPIBO-CONIBO  
DEL UCAYALI

CENDOC

Centro Amazónico de Antropología

y Aplicación Práctica

JACQUES TOURNON

CENDOC  
Centro Amazónico de Antropología  
y Aplicación Práctica

# LA MERMA MÁGICA

VIDA E HISTORIA DE LOS SHIPIBO-CONIBO  
DEL UCAYALI

© Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP)  
Av. González Prada 626 Lima 17 - Perú  
Telf: 461-5223 / 460-0763  
Fax: 463-8846

Cuidado de la edición: Manuel Comejo Chaparro

ISBN: 9972-608-14-X

HECHO EL DEPÓSITO LEGAL: 1501052002-0450

Impreso en el Perú

Primera Edición, Febrero de 2002



# INDICE

<b>AGRADECIMIENTOS</b>	11
<b>PREÁMBULO</b>	13
<b>INTRODUCCIÓN</b>	19
<b>I. PREHISTORIA E HISTORIA DEL UCAYALI</b>	31
1. La prehistoria del Ucayali	31
2. La historia escrita y la historia de una etnografía	38
2.1. El conquistador: Juan Salinas de Loyola, 1557	41
2.2. Los misioneros: siglos XVII-XVIII	44
2.2.1. La primera conquista misionera	47
2.2.2. El reflujo de las misiones	59
2.2.3. La Reconquista del Ucayali por los misioneros	63
2.3. La independencia, el siglo XIX	71
2.4. El ciclo del caucho y el inicio del siglo XX	100
2.5. El periodo contemporáneo: después de 1950	122
<b>II. LAS POBLACIONES DEL UCAYALI</b>	137
1. Los Shipibo-Conibo y su espacio étnico	137
2. Creación del grupo Shipibo-Conibo, historia de una etnofusión	138
3. Demografía	140
4. Otras poblaciones	144
<b>III. EL HOMBRE Y LA SOCIEDAD SHIPIBO-CONIBO</b>	149
1. Tipología de las comunidades	150
2. Las inundaciones y los intercambios entre comunidades inundables y no inundables	152
3. Dinámica de las comunidades	160
4. Fundación de una nueva comunidad	162
5. La comunidad y sus satélites	165
6. Salida de las comunidades	166
7. El campo político	166
8. La vivienda y sus transformaciones	169
9. La identidad étnica y su vocabulario	172
10. Las fiestas	175
11. Terminologías de parentesco	189
12. La alianza	195

<b>IV. EL HOMBRE Y SU MEDIO AMBIENTE</b>	207
1. El Cuadro geográfico	207
1.1. Localización	207
1.2. El clima	208
1.3. Hidrografía	211
2. Ecología: los distintos medios naturales	211
2.1. Medios acuáticos	211
2.2. Medios terrestres: inundables y no inundables	212
2.3. La biodiversidad	214
2.4. Cambios climáticos y distribución lingüística	215
3. El mundo vegetal	216
3.1. La biodiversidad vegetal	216
3.2. Las plantas cultivadas y sus orígenes	219
4. La agricultura en la amazonía	224
5. La agricultura en el Ucayali	227
5.1. Sistemas agrícolas	228
5.2. Conservación de los alimentos	235
6. Relaciones de producción en la agricultura	236
7. Recolección de los productos vegetales	238
8. El mundo animal	243
8.1. La fauna terrestre: mamíferos, reptiles, aves	243
8.2. La fauna acuática: acuáticos, peces, mamíferos	245
9. La pesca: saberes, técnicas	249
9.1. El saber de los pescadores sobre la fauna acuática	249
9.2. La pesca: épocas, lugares, técnicas	256
9.3. El consumo de la pesca	273
9.4. La socialización del producto de la pesca	277
10. La caza	278
10.1. Las presas	279
10.2. Las armas de caza	280
<b>V. PERCEPCION, COGNICIÓN, ETNOCIENCIAS</b>	285
1. Percepción: los cuatro sentidos	286
1.1. La visión: nomenclatura de los colores	286
1.2. Olfato y gusto	294
1.3. Importancia de los vocabularios en las distintas percepciones	297
1.4. Sinestesia	298
2. Conocimientos, clasificaciones, nomenclaturas del mundo biológico	298
2.1. Etnobotánica	298
2.2. El mundo animal: nomenclatura y clasificación de los animales	312
<b>VI. ANTROPOLOGÍA FÍSICA, SALUD Y MEDICINA</b>	325
1. Antropología física	325
1.1. Datos antropométricos	325
1.2. Demografía	326

2.	Ideas sobre la concepción y el nacimiento	327
3.	Salud y medicina	329
3.1.	Datos anteriores	329
3.2.	Encuesta: métodos y datos	331
3.2.1.	Datos cuantitativos globales	332
3.2.2.	Aproximaciones a los conceptos sobre la salud y la medicina	335
3.2.3.	Encuesta médica en dos comunidades del Alto Ucayali	350
4.	Los <i>rao</i> : terapéuticos y etiológicos	392
4.1.	Propiedades generales de los <i>rao</i>	392
4.2.	Categorías de <i>rao</i> , nomenclatura y clasificación	394
4.3.	Modos de empleo de los <i>rao</i>	401
4.4.	Evaluación de la actividad biológica de los <i>rao</i>	402
<b>CONCLUSIÓN</b>		417
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>		421
<b>FIGURAS</b>		
	Mapa de la Amazonía peruana con los grupos étnicos mencionados en las fuentes históricas, y las vías de penetración de los misioneros	46
Figura 1:	Desplazamientos de las familias de Nueva Betania durante las inundaciones	155
Figura 2:	Estructura de una casa Shipibo-Conibo según Francisco Enocaise	170
Figura 3:	Consanguíneos de un EGO masculino	191
Figura 4:	Aliados de un EGO masculino	191
Figura 5:	Consanguíneos de un EGO femenino	193
Figura 6:	Aliados de un EGO femenino	193
Figura 7:	Fundadores de Nuevo Nazareth	205
Figura 8:	Niveles anuales del Ucayali y del Medio Amazonas	210
Figura 9:	Corte de los terrenos de Nuevo Nazareth	229
Figura 10:	Estructura de un bote, según Francisco Enocaise	241
Figura 11:	Dibujos de los peces, hechos por niños de Nuevo Nazareth	247
Figura 12:	Armas de pesca, según G. Tessmann (1928)	263
Figura 13:	Métodos de pesca, con arpón, con anzuelo, llamada a los peces según Samuel Cauper (1994)	269
Figura 14:	Armas de caza, según G. Tessmann (1928)	281
Figura 15:	Pirámides de las edades en Nuevo Nazareth y Puerto Nuevo	326
Figura 16 :	Rao y diagrama de Dahlgren	407
Figura 17:	Rao dermatológicos y diagrama de Dahlgren	411
Figura 18:	Rao psicótropos, etótropos y diagrama de Dahlgren	413

## FOTOS

1. Subiendo al Ucayali en agosto
2. Comunidad en agosto
3. Nueva Betania en enero
4. Terraza alta de Puerto Nuevo
5. Minga en Nuevo Nazareth
6. Las canoas en el puerto durante la Minga
7. Familia en su plantación de yuca y piña
8. Maizal de los comuneros de Caimito en la terraza de Ucayali
9. Comida comunitaria
10. Construyendo la canoa
11. Pesca en una tahuampa
12. Pesca entre las islas flotantes del Imiría
13. Mujeres en Nuevo Nazareth

(El autor agradece a Francisco Enocaise por la foto "Nueva Betania en enero", las otras fotos son del autor).

## AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar desde aquí mi agradecimiento a la FECONAU, CONAP y AIDSESP por su constante apoyo en este trabajo, quiero agradecer a las autoridades y pobladores de las comunidades de Amaquirá, Caimito, Nueva Betania, Nuevo Nazareth, Puerto Belén, Puerto Nuevo, por su desinteresada colaboración en varias encuestas medicinales y alimenticias; a mis colaboradores del proyecto RENACO, a Rita Riva, Francisco Enocaise, José Sanchez Choy, Carlos Etene, Grober Panduro, Marcos Tenazoa, Róger Rumrill, Rafael Urquía, Guillermo Arévalo, con quienes llevamos a cabo estudios sobre la biodiversidad en la cuenca del Ucayali. Y también a Samuel Cauper, Juan Chávez, Daniel Maynas, Hugo Ochavano cuyos datos y anécdotas me permitieron ilustrar el texto.

Mi especial reconocimiento sea para Margarita Zubieta y Jorge Nájar por sus sucesivas lecturas y sugerencias; y por supuesto a Jaime Regan y Manuel Cornejo quienes revisaron este trabajo y lo editaron.

## PREÁMBULO

En Pucallpa, al amanecer, dejas el hotel rumbo al puerto de La Hoyada. En una esquina de la calle Coronel Portillo esperas la llegada de un mototaxi. De pie en ese cruce evocas que antaño todo esto fue una colina de tierra colorada a orillas del Ucayali, el espacio predilecto del pueblo shipibo. Pero, ¿qué queda ahora de ellos? En pos de eso también has venido hasta aquí, te dices. Pero no sólo por eso. Te embarcas en el primer vehículo que llega. Y éste inmediatamente avanza traqueteando y dando tumbos. Al llegar a los caminos sin asfalto el vehículo se enfanga. El conductor trata de salir del atolladero haciendo rechinar el motor, pero no lo consigue. Se baja y quiere empujarlo. Se cansa y al fin te comunica que le es imposible ir más adelante. Pagas lo convenido y después tienes que seguir a pie por una pendiente resbaladiza, entre vendedores de pescados, cargadores de costales que llevan cerca de cien kilos sobre la cabeza. Entre tanto gentío te resulta imposible avanzar y te sientes obligado a saltar por encima de plátanos podridos y abandonados, restos de pescado que los gallinazos se disputan a pocos metros de tus pies. Por todas partes pululan los ambulantes proponiéndote chicles, gaseosas, galletas. Pero ya está claro que no has venido hasta aquí en pos de eso. Otros sueños te arrastran. Tratas de evitarlos y, al esquivarlos, resbalas. Sólo hallas equilibrio al hundir un pie en el barro pestilente de la acequia. Te recompones no sin lanzar unas maldiciones. Con los zapatos llenos de barro llegas al río. Te limpias como puedes con un poco de agua y así llegas junto a la lancha «El Veloz» que te conducirá hacia la comunidad Shipibo-Conibo «Caimito» del lago Imiría, ese paraje en el que según varios miembros del Proyecto RENACO podrás entrevistarte con los *yobes* y otros conocedores de los secretos no sólo de la planta mágica que los mestizos denominan ayahuasca, sino también de muchas otras con «madre» como dicen, plantas *rao* utilizadas en la medicina shipibo para el control de los comportamientos e incluso para ver espíritus.

Pintada de azul y techo de calamina, la lancha tiene más o menos ocho metros de largo y se desplaza gracias a la energía de un clásico «peque peque», el más popular de los motores de las embarcaciones fluviales que imperan por aquí. Una vez instalado entre costales, mujeres y niños, según el acuerdo con el dueño, se dirigen al primer grifo flotante y tú corres con los gastos de combustible para dos días. A cambio de eso ellos se hacen cargo de los fiambres. ¿Serán shipibos tus compañeros de



viaje? ¿Lo será el motorista? ¿No formarán parte de los tantos nativos que por aquí se niegan a reconocerse como tales? Pronuncias unas cuantas palabras en shipibo, pero nadie se siente aludido. Y piensas que o no han oído, o no comprenden, o se hacen los sordos. ¿Cómo saberlo? Tal vez en el análisis de la historia exista alguna explicación. Tal vez. La embarcación ya se aleja del puerto. Atrás van quedando los remolcadores con sus chatas llenas de cajas de cervezas que irán desembarcando en los diferentes pueblos de estas orillas. Con la distancia todo se va volviendo minúsculo: las balsas de madera rolliza, las cientos de canoas y lanchas que hasta hace unos minutos hormigueaban en el puerto, las casas flotantes, los aserraderos. Y va ganando presencia en cambio el imponente paisaje de las orillas verdes y el cielo infinito cuyas nubes se reflejan en el agua. El ruido del motor te aturde y te adormece. Las mujeres y sus niños se acomodan en el fondo entre las bolsas, mochilas y colchas. Algunas de ellas se levantan las blusas para amamantar a sus bebés. Lo hacen sin tener que desabotonarse pues visten pampanillas bordadas con trazos geométricos. Sí, se trata de una familia de shipibos orgullosos de serlo, te dices. Los otros ya no visten de esa manera. Y sólo ahora caes en la cuenta de que si hace unos segundos no contestaron cuando hablabas fue seguramente porque no te oyeron. Detrás del cilindro de combustible el motorista y su ayudante se protegen de la inclemencia del sol cubriéndose la cabeza con sus propias camisas.

Observas los largos meandros del río bordados de extensas playas, tierras codiciadas por numerosos agricultores. Entre los claros de esos cultivos consigues divisar varios mosquiteros de los viajeros que acamparon en dichas arenas para descansar y pasar la noche. ¿O serán de los chacareros? No lo sabes. Todos estos platanales y chacras sembradas de maíces, yucas y del famoso frijol ucayalino, todos estos ceticales con sus árboles de troncos anillados y hojas gigantes pertenecen a los ribereños de las cercanías de Pucallpa. Sólo mañana, ya alejados de la ciudad podrás ver otro tipo de árboles: lupunas, tornillos, shihuahuacos y cedros. Pero, hoy no. En el primer día de viaje hay que avanzar de prisa, dice el motorista, y si es posible sin detenerse. Dicen que hay asaltantes cerca de Pucallpa.

Cuando comienza a caer la noche te dicen que atracarán en una comunidad cercana, allí donde ellos tienen unos familiares, primos y tíos. En el bosque amazónico los crepúsculos son cortos. Poco a poco el agua se ha ido poniendo oscura y espesa. Te sientes perdido en el espacio y también con algo de miedo, no lo puedes negar. Recurriendo al castellano de este valle preguntas, ¿cuántas vueltas faltan para llegar a la comunidad? Sabes que una vuelta es un meandro. Fijas la mirada en el hombre y él te hace un ademán como indicándote paciencia. Claro, es consciente de que el ruido del motor impedirá que lo oigas. Ya es casi de noche cuando al fin se divisa, entre los plátanos de las orillas, un gran letrero con el nombre de la

comunidad. No se ven casas en la orilla. Unas mujeres se bañan en el río y un grupo de hombres prepara una balsa. El motorista grita unas palabras que suenan a chino. Sí, están hablando en shipibo. Después él mismo lanza una cuerda que los otros amarran a un palo clavado en el barro.

Antes de bajar, el motorista apaga el «peque peque». Respiras hondo y sientes el aire caliente que te acaricia la piel. De pronto hasta eres consciente de que oyes los sonidos del monte: una mezcla de cantos de sapos, chicharras y aves. Varios adultos e incluso unos niños vienen y te ayudan a desembarcar. Las madres descalzas llevan a sus niños en los brazos. Recién entonces divisas un camino limpio de malezas que se dirige hacia las casas. Quieres saltar a la orilla, sobre las ramas secas de un palo allí colocado, pero te hundes en el barro. Ellos ríen. Te diriges hacia las casas acompañado de los niños que te ayudan a llevar el equipaje. En el claroscuro percibes casas de madera sin paredes, con techos de palmas y pisos a un metro o metro y medio más o menos separados del suelo. Los que te acompañan se detienen y te indican una de esas construcciones unida a tierra por un tronco en el cual se han tallado escalones. Por ahí tienes que subir al emponado.

Dentro de la casa te dan unas varitas de caña para instalar el mosquitero y poder descansar a salvo del asedio de los zancudos. Insistes en hacerlo solo. Ellos te observan en silencio, pero como todavía eres torpe en estos menesteres los niños pasan por encima de tus deseos y acuden en tu ayuda. Sólo así consigues tenderlo y atarlo a las vigas. Como todas las casas del lugar, ésta también está alumbrada por una lámpara de kerosene colocada en el piso que, de pronto, se ha llenado de mosquiteros y de bolsas. Los dueños de la casa han instalado entre tanto una mesa y alrededor varias sillas cojas. La comida de esta noche será pescado y plátanos sancochados, un pango como lo llaman en Pucallpa. Los hombres se sientan y te invitan. Las mujeres, de cuclillas en el piso, forman un círculo alrededor de la olla. El dueño de casa balanceándose en su hamaca te hace preguntas. ¿Dónde queda su tierra, Mister? ¿En su tierra también hay luna, Mister? Mientras ellos fuman unos ciricaipis, tabaco en mazo, picado y armado por ellos mismo, tú decides acostarte. Ya dentro de tu mosquitero, matas unos cuantos zancudos, escuchas las voces de la comunidad y los sonidos del monte cercano. El día ha sido largo y te duermes sin pensar en nada. Lo haces de un tirón hasta el amanecer. En el entresueño reconoces los ritmos de una salsa de moda. Abres los ojos y en el acto identificas la radio. Son las seis de la mañana.

El motorista pone en marcha su embarcación y medio dormido aún emprendes nuevamente el viaje hacia «Caimito». ¿Qué tienen en común la comunidad en la que acabas de pasar la noche y aquella hacia la que te encaminas? No lo sabes todavía. Pero, la observación del paisaje y el

análisis de los recursos y de las estructuras sociales probablemente te esclarezcan la interrogante. Quién sabe. Más tarde, al cabo de un tiempo que no sabes precisar, un cambio en la naturaleza del ruido te arranca de la duermevela. Fijas la mirada en la superficie del agua y te das cuenta de que ahora la lancha avanza despacio entre las huamas de un lago. Es el Imiría. Para avanzar por un estrecho camino de poca profundidad ha sido necesario que un puntero se instale en la proa. Allí, con una tangana de palo, el hombre sondea la profundidad al tiempo que va indicando por dónde enrumbar. Horas más tarde, ya casi al oscurecer, distingues unas sombras en las aguas. Unos viajeros en canoa, a remo, se han puesto en el flanco de «El Veloz». Se trata de un par de pescadores que regresan de la faena. Le piden al dueño de la lancha que los remolque. En la canoa se distinguen flechas, arpones y la pesca del día.

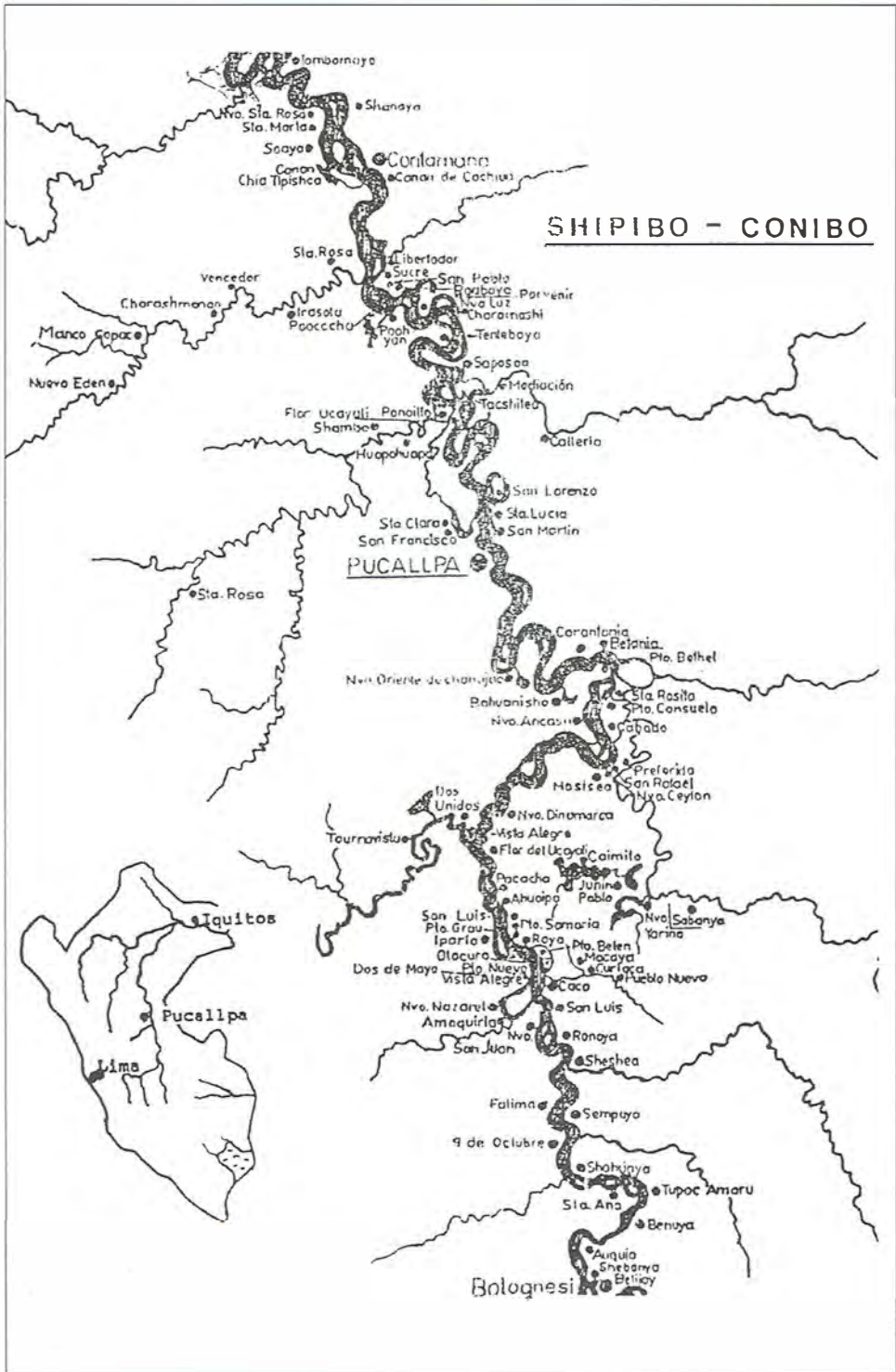
Sabes que esta inmersión en el universo shipibo no sólo se funda en tu tesis de etnología «Los Shipibo-Conibo de la Amazonía Peruana y su ambiente : una larga historia » que tuviste oportunidad de sustentar en 1995 en el Museo Nacional de Historia Natural de Etnología de París. Se basa, además, en tu trabajo de campo y en la explotación de la mayor parte de las fuentes escritas accesibles y de los trabajos publicados sobre el tema hasta ahora. Pero, el anhelo mayor que te mueve es salir de los límites académicos amenizando e ilustrando los conceptos.

Ya estás a punto de llegar a una de las comunidades principales del terreno de tus investigaciones y sientes la necesidad de reconocer que has llegado a la antropología americanista después de un largo camino por otros terrenos de la ciencia. Cuando todavía te consagrabas al estudio de las moléculas biológicas tuviste la suerte de viajar a la Amazonía peruana. En ese primer encuentro te impresionó la diversidad de comentarios, chistes y leyendas imperantes sobre las propiedades medicinales de las plantas. Y como llegabas con doble equipaje, el de un físico-químico y el de un botánico de afición; pero familiarizado con las floras, tanto las templadas de Europa como las tropicales de América Central y del Sur, pensaste que tus observaciones podían aportar algo al estudio de dichos recursos medicinales. Además, tienes suficientemente claro que en el Ucayali encontraste las condiciones favorables para esta empresa: poblaciones relativamente numerosas y accesibles, con una diversidad humana y cultural considerable, y que vive en medio de una biodiversidad vegetal entre las más elevadas del mundo. En tu primer viaje a la comunidad, que ya divisas en el horizonte, descubriste las plantas *rao*. Los efectos de sus espíritus, los *raon yoshimbo*, te llevaron a comprender que no había mejor manera de entrar en la cultura Shipibo-Conibo si no se analizaba este concepto y su aplicación práctica. Dichas plantas son

utilizadas en medicina popular para el control de los comportamientos. No faltan quienes afirman que sirven incluso para ver espíritus.

Ahora, al cabo de tres días de viaje por estas aguas, estás aquí, otra vez, en el punto de partida.

Así entraste en ese mundo y así ellos también entraron en el tuyo.



## INTRODUCCIÓN

Por su posición geográfica, su importancia numérica y su influencia cultural los Shipibo-Conibo, del río Ucayali, interesaron a muchos: conquistadores, religiosos, viajeros y científicos de toda índole.

En su mayoría los Shipibo-Conibo contemporáneos viven en las orillas del Ucayali, y así forman una de las últimas poblaciones nativas ribereñas de los grandes ríos amazónicos. Este es otro punto de interés de su estudio. En efecto, en la Amazonía las «sociedades ribereñas» de los grandes ríos han sufrido más de la conquista europea que las establecidas en los afluentes menores, «sociedades interfluviales». Las poblaciones descritas por los conquistadores, Omaguas de los Alto y Mediano Amazonas, Tapajos del Bajo Amazonas, desaparecieron muy rápido después de la entrada de los europeos, víctimas de epidemias y de violencias. Los Cocama y Cocamilla del Alto Amazonas han sobrevivido biológicamente; pero, han perdido en gran parte su idioma y mucho de su organización social en los siglos XVII y XVIII. Se volvieron los «nativos invisibles» (Stocks, 1981).

Así, la mayor parte de los estudios etnográficos son de grupos indígenas interfluviales: «Ahora nos enfrentamos con grupos de supervivientes quienes en su mayoría están localizados en las regiones periféricas de la cuenca amazónica, y han sido afectados en diferentes grados por enfermedades, explotación económica, evangelización, y tecnologías introducidas. La omisión más evidente es la ausencia de las sociedades antes numerosas de los valles inundables del medio y bajo Amazonas» (Hames y Vickers 1983: 15). Dichas sociedades eran más jerarquizadas y complejas socialmente.

Los trabajos y publicaciones sobre los Shipibo-Conibo ya son numerosos en comparación con los de otros grupos amazónicos, lo que se puede explicar por varias razones:

1. Razones geográficas. Desde siglos atrás, el Ucayali es un río muy transitado, de navegación fácil y poco riesgosa sin «pongos» como los del Marañón o del Huallaga, otros grandes afluentes occidentales del Amazonas. Siempre ha sido un camino muy importante para pasar de los Andes y la Selva Alta hacia la llanura amazónica.



Además, el valle del Ucayali tiene numerosos recursos naturales: suelos aluviales fértiles, recursos hidrobiológicos abundantes (peces, tortugas...), y maderas.

2. Razones demográficas y culturales. El grupo Shipibo-Conibo cuenta ahora con cerca de 35 000 personas. Es uno de los más numerosos de toda la Amazonía, y está creciendo desde inicios del siglo XX, especialmente desde 1950. Es un grupo que conserva su idioma y que produce una artesanía de alta calidad, que seduce tanto a viajeros como a antropólogos. Cerámicas, textiles, objetos de madera fascinan por sus prodigiosos dibujos y motivos geométricos, herederos de una tradición amazónica milenaria.

Los destacados trabajos arqueológicos hechos por D. Lathrap, sus colegas y alumnos, permiten remontar el tiempo hasta milenios. La relativa abundancia de testimonios da una profundidad histórica y permite seguir su evolución desde la entrada del primer conquistador español en 1557. Con las relaciones de los misioneros y religiosos de los siglos XVII y XVIII, las descripciones de los administradores, marineros, viajeros y antropólogos de los siglos XIX y XX disponemos de muchos documentos. Éstos nos permiten seguir la evolución de las poblaciones del Ucayali a través de los siglos. Lo que no se puede hacer con los pequeños grupos nativos interfluviales aislados.

## ESTRATEGÍA CIENTÍFICA

Este trabajo no es una etnografía que se inscribe en la corriente de la antropología interpretativa, la que considera que «una cultura es un conjunto de textos» (Geertz 1973). Tampoco se quiere escribir una relación en la cual el autor cuenta sus impresiones y sus estados de ánimo, sino edificar una monografía sobre los Shipibo-Conibo, donde se incluyan muchas fuentes históricas y trabajos de otros autores y, desde luego, los resultados de las investigaciones de campo del autor.

No se contenta con una descripción o una evocación sino que se quiere elaborar problemáticas y métodos. «Siempre se ha considerado el conocimiento como relevante del dominio de la ciencia, y se le ha definido como suma de hechos que conocemos sobre el mundo donde vivimos. Personalmente, considero que esta definición nos induce completamente al error. Mis propias investigaciones en la historia de las ciencias me convencieron que ésta no es la acumulación de hechos cada vez más numerosos, sino la del crecimiento y de la maduración de ideas y conceptos» (Mayr, 1981: 90).

Muchos antropólogos consideran a la física como ciencia de referencia, a tal punto que para explicar o justificar la falta de rigor en su

propia ciencia invocan el principio de incertidumbre de W. Heisenberg. Sin embargo las analogías con la biología pueden ser mucho más productivas. Es cierto que los antropólogos tienen que abandonar la esperanza de encontrar leyes en las culturas o sociedades, sin embargo: «Hay un número de ciencias que proceden extraordinariamente bien sin emplear ninguna afirmación que pueda ser llamada ley» (Kitcher citado en Mayr 1988: 19). Y ni siquiera en la biología evolutiva, admitida como una ciencia, se puede hablar de leyes: «Todos los procesos que intervienen en los organismos obedecen estrictamente a las leyes de la física y de la química. En este sentido restringido los organismos y su evolución son estrictamente mecanicistas. Hay que considerar que uno procede en las ciencias biológicas con conceptos muy distintos de los válidos e importantes en las ciencias físicas. La experiencia de estos últimos cien años demostró claramente que nadie podía entender los procesos evolutivos tratando de interpretarlos con conceptos de la física» (Mayr 1981: 92-94).

Si en la antropología, en las ciencias humanas y sociales en general, ya no se pretende encontrar «leyes» o «principios» como los de la física, sin embargo se pueden establecer conceptos y métodos para elaborar modelos los más «parsimoniosos» posibles. Puesto que la antropología no es tan específica como algunos dicen. También en la biología, que trata de otras especies vivientes, es dudoso que haya leyes generales como en la física, salvo conceptos como: mutación, selección natural, predación, competencia, simbiosis: «Las llamadas leyes de la biología no son las leyes universales de la física clásica sino más simplemente generalizaciones a alto nivel» (Mayr 1988: 19).

E. Mayr (1981: 108) había anotado la proximidad de la biología funcional con las ciencias físicas y, por otro lado, la proximidad de la biología evolutiva con la antropología: «Cuando la biología funcional tiene numerosas semejanzas con las ciencias físicas, la biología evolutiva forma un puente entre las ciencias sociales y las humanidades puesto que se interesa a menudo en las mismas cuestiones. En el estudio específico del hombre se da cuenta de una amplia imbricación entre las ciencias de la evolución y las ciencias sociales».

Tanto la antropología como la biología evolutiva no se pueden entender sin tomar en cuenta la historia: «Cualquier adaptación de un organismo es el producto final de una larga secuencia histórica de pasos consecutivos. En una narración histórica, como dice el filósofo moderno, y nunca es posible probar la causalidad de cada paso retroactivamente. La causalidad histórica es fundamentalmente distinta de la requerida por las leyes de las ciencias físicas. En ausencia de la posibilidad de prueba, lo único que podemos exigir es que nuestra explicación sea consistente con

todos los datos conocidos o que explique estos datos mejor que cualquier otra explicación que se pueda sugerir» (Mayr 1988).

Si es difícil prever los destinos de las sociedades humanas, lo es también el de las especies animales o vegetales. Gail Vines (1990) escribe a propósito del paleoantropólogo Stephen Jay Gould: «Gould no pretende reemplazar determinismo por azar, ni tampoco que las especies evolucionen y desaparezcan sin razón. Sin embargo dice que nunca hubiéramos podido prever lo que había pasado por la extrapolación de las 'leyes intemporales de la naturaleza'. Podemos interpretar lo que ha pasado, ofrecer explicaciones. En otras palabras podemos hacer historia. Él dice que las fronteras entre ciencias y humanidades son artificiales».

Esta imprevisibilidad marca los límites de las explicaciones tanto en la biología evolutiva como en la antropología. Para superar dichos límites este trabajo toma en cuenta la historia de los pueblos y de las culturas del Ucayali, tal como se puede reconstituir a partir de las investigaciones arqueológicas y los testimonios históricos; además de las características geográficas y ecológicas del Ucayali. Sin embargo no se puede descartar las propiedades del actor de nuestra película, el *homo sapiens*, con sus características biológicas, frutos de una larga evolución de millones de años.

C. Lévi-Strauss nos invita a considerar el conjunto de estos factores: «La observación etnográfica no nos obliga escoger entre dos hipótesis: la de un espíritu plástico, pasivamente modelado por influencias exteriores, y la de leyes psicológicas universales por ser innatas, produciendo en todas partes los mismos efectos sin dejar un papel ni a la historia ni a las particularidades del medio» (1983: 146).

Pero las estrategias seguidas o promovidas por la mayoría de los antropólogos no establecen un justo balance entre los tres conjuntos de factores : la historia, el ambiente y las propiedades de *homo sapiens*, que entran en cualquier análisis de una sociedad o de una cultura. Por ende, se considera en esta monografía la historia, el medio ambiente y las características del *homo sapiens*, y se propone elaborar esta monografía siguiendo la evolución histórica de los habitantes y sociedades del Ucayali hasta el presente, haciendo hincapié en las soluciones adoptadas para utilizar sus recursos abundantes y para enfrentar los problemas producidos por un río poderoso. Así para llevar a cabo este proyecto se considera necesario tomar en cuenta las características del medio ambiente y la trayectoria histórica de estos pueblos. Además se preguntará si unos aspectos de estas soluciones escogidas por los hombres del Ucayali no se encuentran en otras culturas, conformándose a unos «universales» biológicos y psicológicos de la especie *homo sapiens*. Por ende, llamamos a continuación a esta estrategia : «tripode».

## LA HISTORIA Y SUS CONTINGENCIAS

Contingente: «Que puede ocurrir o no, ni necesario, ni imposible. J. Maritain: los sucesos se ubican en la realidad existencial, concreta, individual, abierta a la interferencia mutua de líneas causales independientes» (Foulquié 1962). La contingencia se opone a la imanencia donde «todo se halla en el interior de todo».

Las ciencias humanas son contingentes como la biología: «Un físico experimentado, quien por primera vez se familiariza con los problemas de la biología, se desconcierta por la circunstancia de que no hay 'fenómenos absolutos' en la biología. Todo está localizado en el tiempo y el espacio. Los animales, las plantas o los micro-organismos con que trabaja no son sino escalones de una cadena evolutiva de formas en constante cambio, ninguna con una validez permanente» (Max Delbrück, 1949).

Las contingencias dieron forma a la historia humana así como lo hicieron con la evolución biológica: catástrofes naturales, cambios climáticos, también epidemias, invasiones de poblaciones humanas antes lejanas y sin interacción, introducción de técnicas y herramientas de afuera. ¡Qué suceso más contingente y dramático para las sociedades amerindias como el de la conquista de América por los europeos!

## EL MEDIO AMBIENTE

La formulación «interacciones hombre-medio» es más neutra que la de «la adaptación del hombre a su medio». Sin embargo, hablamos de adaptación tomando en cuenta que no siempre equivale a optimización. Varios factores ligados a la historia o a las características de la especie biológica *homo sapiens* interfieren con la adaptación. Por ejemplo, esta especie no puede volar para recolectar los frutos de un árbol.

Unos antropólogos utilizan la palabra «adaptación» en sentidos algo imprecisos y diferentes de los de Darwin. Para decir la verdad, los conceptos darwinianos de adaptación y de competencia serían poco productivos en antropología puesto que la gran mayoría de las poblaciones humanas actuales no compiten con poblaciones de otras especies animales, salvo con los microorganismos. Sin embargo, la mayoría de los antropólogos se alejan de esta definición y consideran que una población está adaptada a su ambiente cuando hace un uso razonable y durable de éste y el medio ambiente no cambia demasiado en la escala temporal de unas generaciones : « Cualquier proceso que tiende a conservar variables decisivas entre ciertos límites, o tiende a hacerlas volver dentro de estos límites, en caso de haber salido fuera de ellos, puede ser considerado

como adaptativo » (Rappaport 1968: 384). Según esta definición, una población en crecimiento demográfico sería mal adaptada: una contradicción con la definición biológica.

Para otros, la maximización del rendimiento energético para procurarse recursos es el criterio de la buena adaptación, varios autores lo demostraron con la «teoría del aprovechamiento máximo» («optimal foraging theory») (Beckerman 1983, Hames y Vickers 1982).

El hombre dispone de varios mecanismos para adaptarse:

1. Adaptación genética, proceso lento que necesita numerosas generaciones.
2. Adaptación somática no genética, un ejemplo sería el mejoramiento de las hazañas del deportista por el entrenamiento.
3. Adaptación cultural, es un proceso mucho más rápido que se puede activar un gran número de veces en el lapso de una vida. Esta capacidad cultural permite adaptarse muy rápido a los cambios del medio, a los contactos con otras poblaciones humanas y otras contingencias históricas. Los caracteres culturales adquiridos se pueden heredar; pero, por otros mecanismos diferentes a los de caracteres genéticos.

Sin embargo biólogos y antropólogos pueden caer en dos errores:

— Todos los elementos y componentes de un fenotipo o de una cultura son adaptativos. Los antropólogos «funcionalistas» buscan un carácter adaptativo para todos los rasgos culturales, sin considerar que muchos pueden ser el resultado de la historia conyuntural.

— Confundir adaptación y optimización. El mismo Darwin (1859: 201) había abandonado el perfeccionismo o la optimización en la selección natural: «La selección natural tiende sólo a hacer de cada ser orgánico tan perfecto como, o ligeramente perfecto, a los otros habitantes del mismo país con los cuales tiene que luchar por su existencia». Existen numerosas razones para que no haya optimización considerada desde el punto de vista del ingeniero: accidentes y contingencias de la historia, apremios neuro-psicológicos...

## HOMO SAPIENS: SU CAPACIDAD FISIOLÓGICA Y PSICOLÓGICA

El hombre como producto de una larga historia evolutiva tiene características fisiológicas y neurobiológicas. Los tiempos en juego en la



evolución biológica son de orden diferente a los de la evolución histórica: «La transición del *Australopithecus* hasta el *homo habilis*, como la del *homo habilis* hasta el *homo sapiens* se produjo probablemente en lapsos respectivamente de un millón de años o sea aproximadamente 50 000 generaciones » (Changeux 1983: 327). Hay 7 000 años entre el inicio de la agricultura y la informática, la centésima parte de la transición de una especie de *homo* a otra.

Los vertebrados superiores tienen una capacidad para la cultura, pero en el hombre esta capacidad para adquirir rasgos culturales y transmitirlos es muy superior a la de otras especies. «La capacidad del cerebro para producir y recombinar los objetos mentales, para memorizarlos y comunicarlos, se despliega de manera fulgurante en la especie humana. En varias formas codificadas estas representaciones mentales se propagan de un individuo a otro y se perpetúan, en el hilo de las generaciones, sin necesitar ninguna mutación del material genético» (Changeux 1983: 295), puesto que como adjunta este autor: «El darwinismo de los synapsis se sustituye al darwinismo de los genes» (*ibíd.*: 331).

Si, por definición, los rasgos culturales no son transmitidos directamente por los genes, las formas de su adquisición y ciertas estructuras cognitivas «universales», lo pueden ser. Los antropólogos están divididos sobre este problema. La idea de una plasticidad sin límites es compartida por muchos antropólogos, Lumsden y Wilson (1981:1) la llaman «the promethean-gene hypothesis»: una vez adquirida por el hombre esta capacidad cultural ya escaparía completamente del programa genético. Los comportamientos, los conocimientos son adquiridos por imitación y aprendizaje de reglas culturales propias de cada sociedad.

Un biólogo de la evolución descarta esta idea: «¿Después de nacer seríamos nosotros tabla rasa, o una pizarra blanca imaginada por unos filósofos empiristas del siglo XVIII? Como biólogo evolucionista no puedo adoptar esta posición nihilista sin negar la idea fundamental de mi profesión. La unidad evolutiva del hombre con todos los demás organismos es el mensaje cardinal de la revolución de Darwin que concierne a la especie más arrogante de la naturaleza» (Gould 1986: 324).

En la mayor parte de su historia evolutiva, unos 400 000 años, el hombre fue un cazador-recolector que vivía en pequeños grupos, y se puede considerar que casi toda su capacidad genética de adaptación, su herencia, proviene de este período. Lo que nos lleva a la búsqueda de «universales». La obra de Noam Chomski con una capacidad o función especial para el aprendizaje lingüístico abrió nuevas perspectivas a la antropología. B. Berlin hizo un aporte cabal a la etnobiología con sus «generalizaciones empíricas» sobre las nomenclaturas y clasificaciones populares.



## LAS ESTRATEGIAS DE LA ANTROPOLOGÍA

Se puede escribir una historia de la antropología mostrando la negligencia de uno o dos de estos factores: la historia, el medio ambiente, las características del *homo sapiens*.

En general, las obras etnográficas enfocan un aspecto de la realidad, de la cual se da una visión truncada, y explicaciones que dejan una impresión de insatisfacción por la incapacidad de dar un modelo de los grandes rasgos de una sociedad, de su cultura y de su evolución. Marvin Harris revisa varios de los «paradigmas» que aparecieron en la historia de la antropología: «Si la historia de la ciencia es la de paradigmas que compiten entre ellos, es lógico exigir del científico individual que sea capaz de elaborar una relación consciente y coherente del paradigma bajo el cual uno conduce su investigación... Una suposición crucial es que el objetivo global de la ciencia es descubrir la cantidad máxima de orden inherente en el universo o en cualquier campo de la investigación» (M. Harris 1979: 25). Él propone su propio paradigma: el «materialismo cultural» que pone énfasis en las condiciones de producción y reproducción de la sociedad. Él hace hincapié en los factores ambientales y su evolución durante la historia de una población, pero no parece poner mucha atención en las características biológicas del *homo sapiens* (Harris 1979: 62-63):

«Es mejor empezar con un conjunto mínimo de principios bio-psicológicos selectivos del hombre que con uno que trata de dar una relación completa de lo que es propio del hombre. De los cuales voy a citar cuatro :

1. La gente tiene que comer y en general va a escoger dietas que ofrecen más y no menos calorías y proteínas y otros nutrientes.
2. La gente no puede quedarse completamente inactiva, sino que al enfrentar una labor, prefieren llevarla a cabo gastando menos energía.
3. La gente es muy sexual y en general encuentra más placer en relaciones sexuales y más comúnmente heterosexuales.
4. La gente necesita amor y afecto para sentirse segura y feliz, y los otros factores permaneciendo igual, actuarán para incrementar el amor y el afecto que los otros les pueden proporcionar »

Se queda muy corto y no puede presentar la «cantidad máxima de orden», como lo pretende, pues es ignorar todos los trabajos de los psicólogos y neurobiólogos. Como lo escribe Lumsden y Wilson (1981: 353): «Del análisis de la información disponible sobre la cognición y el desarrollo humanos, hemos concluido que la mente humana está más estructurada de lo que había postulado Harris y otros activos en la teoría de la antropología, la economía y la sociología».

Expusimos estas generalidades para justificar la estrategia de esta etnografía de los Shipibo-Conibo del Ucayali que se puede llamar «trípode» que considera:

1. Factores del medio ambiente y de sus recursos. El ciclo anual de crecidas y mermas del Ucayali necesita una serie de adaptaciones específicas, pero el valle es rico en recursos vegetales y acuáticos con una biodiversidad elevada, vegetal y animal.
2. Historia de la población estudiada. En el caso del Ucayali, disponemos de evidencias arqueológicas y de fuentes históricas a partir del viaje de Juan Salinas de Loyola.
3. Características biológicas y neurobiológicas del *homo sapiens*, que se revelan como posibles «universales». Es más delicado ponerla en evidencia.

## MÉTODOS

En sus ensayos Dan Sperber lamenta la poca fiabilidad de muchos trabajos etnográficos: «Podría parecer que la masa inmensa de datos recolectados por los etnógrafos no tengan utilidad científica por dos razones: ahora por falta de hipótesis antropológicas que corroborar o invalidar; y para siempre porque el carácter interpretativo de estos datos les quita, si no toda fiabilidad, al menos la fiabilidad necesaria. Pero, sin datos etnográficos una ciencia de la cultura no se concibe » (Sperber 1982: 17).

Fue sumamente difícil trazar un cuadro de la historia de la sociedad y de la cultura nativa a través de los siglos a partir de fuentes tan heterogéneas, tanto históricas que provienen de autores diversos como misioneros, viajeros, administradores, como de los trabajos de los etnógrafos del siglo XX que muy a menudo no respetan los criterios de Dan Sperber: «Los etnógrafos persisten en hacer como si las presentaciones, de las cuales dan una interpretación sintética, fueran todas auténticas y verídicas descripciones amablemente proporcionadas por los que se suelen llamar de manera ligera, y sobre todo ingenua, los informantes» (Dan Sperber (1982: 32).

Marvin Harris muestra la importancia de distinguir si los datos han sido conseguidos a partir de operaciones directas del etnógrafo o a partir de los discursos de representantes de la población estudiada, datos que llama respectivamente «éticos» o «émicos» (1979: 33): «Menciono el gravamen de los términos no operacionalizados, que impide a los científicos sociales resolver enigmas o aun comunicar efectivamente sobre sus investigaciones. El primer paso para operacionalizar conceptos como

status, función, clase, casta, tribu, estado, agresión, explotación, familia, parentesco..., es especificar si el conocimiento manifestado al respecto ha sido adquirido por operaciones émicas o éticas. Toda posibilidad de duplicar y comprobar desaparecen cuando el mundo como visto y descrito por el observado es caprichosamente mezclado con el visto y descrito por el observador ».

Sin embargo esta distinción émica/ética fue rechazada por Lévi-Strauss 1983: 162): «No se puede dudar que los mecanismos para codificar y descodificar estimulaciones externas, por medio de varias claves inscritas en forma de oposiciones binarias en el sistema nervioso, no existan también en el hombre. Por ende, los datos inmediatos de la percepción de los sentidos no son un material bruto, una realidad ética que, estrictamente hablando, no existe en ninguna parte; consisten desde el inicio en propiedades distintas abstractas de la realidad, y por lo tanto competen al nivel émico. Para salvar la distinción, habría que invertir los sentidos respectivos que se le dan con más frecuencia a los dos términos. El nivel ético, considerado como único real por autores llenos de un materialismo mecanista o de una filosofía sensualista, se reduce a una apariencia, una figura accidental, en inglés se diría un artefact. El nivel «émico», al contrario, es ahí donde las operaciones sensibles y el funcionamiento más intelectual del espíritu se encuentran y, al fundir junto, expresan su común adecuación a la naturaleza de la realidad». Pero Marvin Harris no quiere entrar en los mecanismos de la percepción y de la codificación en el sistema nervioso central; sino distinguir dos categorías de datos conseguidos por dos métodos distintos. Es una cuestión de metodología científica y no de filosofía como lo pretenden varios antropólogos de la escuela estructuralista francesa. Además la codificación en el sistema nervioso central no es siempre de oposiciones binarias. Sin embargo, la distinción émica/ética es insuficiente y resultados obtenidos por varios métodos émicos (o éticos) pueden dar resultados distintos como lo veremos por ejemplo en el estudio de la medicina Shipibo-Conibo.

En cada caso hay que precisar los métodos utilizados. Así como lo escribe G. Bachelard, 1960: 213): «Finalmente, el científico describe más su método de medida que el objeto de su medida».

## PLAN

El plan de esta monografía refleja la estrategia tripodea que explicitamos arriba, y consta de:

1. Historia que retoma los testimonios sobre el Ucayali y sus habitantes. En estas fuentes se encuentran descripciones etnográficas, p. ej. de los

recursos y sus aprovechamientos, el hábitat, el chamanismo, las fiestas, la organización de la sociedad nativa, y la formación del grupo Shipibo-Conibo actual o etnogénesis. Esto permite seguir su evolución, a través de los siglos, y evita considerar su cultura como «tradicional», es decir intemporal.

2. El medio ambiente, el río Ucayali y su valle, la flora y la fauna, como conocidos y aprovechados por los Shipibo-Conibo. Esta parte sintetiza los resultados de otros autores y también los que provienen de las investigaciones de campo del autor y de sus colaboradores.
3. La antropología social y la cultural, esencialmente basada en trabajos personales. Sin embargo, esta sección se apoya en parte sobre la historia para dar una visión diacrónica de la cultura y la sociedad nativas.

# I. PREHISTORIA E HISTORIA DEL UCAYALI

## 1. LA PREHISTORIA DEL UCAYALI

La investigación arqueológica en la Amazonía es muy difícil por sus espacios poco poblados, la divagación de sus ríos, su clima cálido y húmedo, sus suelos ácidos que no permiten la buena conservación de los restos óseos. Por eso la región amazónica siempre fue considerada como marginal en la historia del América del Sur. J. H. Steward pensaba que las sociedades se habían quedado en el nivel tribal, como las civilizaciones marginales del América del Sur y habrían adquirido la mayor parte de su cultura en las sociedades andinas o *circumcaribes*: «Las tribus de la región de los bosques tropicales difieren de las poblaciones *circumcaribes* por su falta de sociedades estructuradas en clases sociales. Al contrario su sociedad era mucho más como la de las tribus marginales, basada en la familia extendida o el linaje. Las tecnologías esenciales y la cultura material de los grupos humanos de los bosques tropicales derivan de los pueblos *Circum-Caribes*» (Steward 1949).

D. Lathrap (1970) ha sido sin duda uno de los primeros en tratar la arqueología del Alto Amazonas y del Ucayali. He aquí la nota necrológica de Weber (1991): «El 13 de mayo de 1990 la antropología (especialmente los que se interesan en la cuenca amazónica) perdió uno de sus investigadores más dinámicos... Sus trabajos en el Ucayali central enseñaron que el Alto Amazonas había sido ocupado muy temprano por agricultores y que las tierras bajas no habían sido sólo un rincón perdido que había recibido influencias de la región andina, sino al contrario; en el período formativo, había sido una zona importante de influencias para el desarrollo cultural de América del Sur. Su libro, *The Upper Amazon*, es el único libro de síntesis sobre el desarrollo de las tierras bajas». La obra de D. Lathrap es impresionante, pero trata sobre todo de la Prehistoria, y muy poco de la Historia desde la conquista.

D. Lathrap (1968) propone una teoría general del poblamiento de las tierras bajas de América del Sur. Los pueblos cazadores de América Central habrían ocupado primero las regiones de sabanas o de estepas arbóreas, sus técnicas de caza debían estar muy poco adaptadas a la selva amazónica. El poblamiento habría empezado por las riberas del Amazonas y de sus afluentes. Antes de la agricultura los recursos hidrobiológicos abundantes

(pescados, mamíferos y reptiles acuáticos) permitían una población más densa que en las zonas interfluviales. Después, las tierras aluviales permitieron una agricultura permanente. Las poblaciones ribereñas en expansión habrían migrado hacia el Alto Amazonas y sus afluentes como el Ucayali. Así, unos grupos habrían sido empujados hacia las zonas interfluviales y el piedemonte de los Andes. Estas zonas tienen mucho menos recursos que las ribereñas: suelos pobres, pocos recursos acuáticos, animales terrestres poco abundantes, y animales arbóreos difíciles de cazar.

Descubrimientos recientes parecen confirmar la teoría de Lathrap:

— Cerámicas muy antiguas de 7 000 - 8 000 a. C., en el bajo Amazonas (Roosevelt 1991).

— Indicios del cultivo del maíz en la Amazonía ecuatoriana 8 000 a. C. (Bush *et al.* 1989).

— Vestigios de ocupación humana muy antiguos en cuevas de la región de sabanas del Brasil (Guidon y Delibrias 1986).

Como las zonas ribereñas del Amazonas, las del Ucayali han conocido una mayor densidad de habitantes que las interfluviales; pero el arqueólogo se enfrenta con otros problemas: los meandros se desplazan muy rápido y borran los restos después de cien años. Donald Lathrap y sus colaboradores estudiaron sitios de 4 000 años; así, dieron inicio a la arqueología del Ucayali. Sus investigaciones se realizaron cerca del lago de Yarinacocha, a 7 km de Pucallpa, en las riberas del lago de Imiría y en la comunidad de Cumancaya en el Alto Ucayali.

### **Las culturas Tutishcainyo**

Tutishcainyo está ubicado a sólo 1 km del lago de Yarinacocha. D. Lathrap (1970) encontró allí huellas de ocupación humana con restos de cerámica.

Las primeras cerámicas, Primero Tutishcainyo, serían contemporáneas de las de Kotosh en el departamento de Huánuco, entre 2000 y 1600 años a. C. Son cerámicas elaboradas con incisiones y decoraciones de grecas y, a veces, de cabezas felinas, signos de una antigua tradición. «Representaciones de figuras eran muy escasas. El único ejemplo encontrado hasta la fecha es de gran interés. Es la cabeza de un felino grabada sobre la extremidad de un tazón oval, y una de las representaciones más antiguas de felinos en el Nuevo Mundo, muy anteriores a las representaciones obsesivas de jaguares en el horizonte Chavín del Perú» (Lathrap 1970: 87).

Serían ollas, recipientes para líquidos y platos o fuentes para sólidos. Se encuentran en este sitio restos de moluscos y de pescados, así como pedazos de grandes jarras para servir el masato: «Unos pocos cascotes de



bordes indican que las urnas grandes eran parte del repertorio cerámico del Tutishcainyo temprano, y donde recipientes de este tamaño y esta forma han sobrevivido hasta la fecha en la América del Sur tropical. Sirven de tinajas para elaborar cerveza. La presencia de la cerveza de yuca es fuertemente sugerida, y hay también indicación del cultivo de plantas con tubérculos. Por otro lado están ausentes las formas específicas asociadas con la yuca amarga» (1970: 88). Estos antiguos ucayalinos tenían una cocina variada a base de productos vegetales e hidrobiológicos, cercana a la de las comunidades actuales. Conocían el cultivo de la yuca y preparaban el masato. La presencia de hachas de piedra es otro signo de la existencia de la agricultura.

En contraste, sus habitaciones no se parecen a las de los Shipibo-Conibo contemporáneos (1970: 88) puesto que las paredes parecen haber sido hechas de adobe, no para protegerse del frío, sino de los zancudos, que sin duda ya reinaban hace 4 000 años. Como lo explica bien D. Lathrap, los amazónicos se defendían de dos maneras, ya sea con casas bien cerradas y ahumadas, o con mosquiteros y ropa de noche envolvente. Los pisos elevados pueden indicar que dichas casas estaban instaladas en zonas inundables como la mitad de las comunidades contemporáneas.

D. Lathrap puso en evidencia una cerámica posterior de 450 años con la presencia de pedazos de roca volcánica provenientes de regiones aledañas, un índice de intercambios a larga distancia. Ahora son muy característicos de los grupos del bosque tropical.

### **La cultura Shakimu**

D. Lathrap realizó investigaciones también en Shakimu, cerca de Yarinacocha. La cerámica, con 650 a. C., está todavía en la tradición Tutishcainyo; pero, muestra también una fuerte influencia de Chavín. Una prueba más de los intercambios entre los Andes y la Amazonía.

### **La cultura Hupa-iyá**

Alrededor del año 200 a. C. aparece en Yarinacocha una cerámica muy distinta de las anteriores, del estilo «Barrancoide» como las de los Medio y Bajo Amazonas. D. Lathrap deduce que una nueva población ha llegado de Amazonía central. Se nota la presencia de recipientes hondos, sin duda para la preparación de «fariña» y de pan de yuca. Por otro lado, la existencia de numerosos basureros atestiguan la presencia de comunidades de 500 a 1000 habitantes durante unos 200 años, que él identifica con los Arawak, los antepasados de los Asháninka y Piro.

Encima de los restos de la cultura Hupa-iyá, se encuentran los de una cultura parecida a la de Shakimu. Se deduce que las poblaciones de Shaki-

mu fueron empujados por las Arawak de Hupa-iya, en zonas interfluviales, y luego volvieron a Yarinacochoa.

### Llegan los Pano

D. Lathrap excava otros sitios cerca de Pucallpa, Pacacocha (400-500 d. C.), Cashibocaño y Nueva Esperanza (770 d. C.). Encuentra una cerámica divergente, menos elaborada que las anteriores. Se encuentran placas para preparar el pan de yuca amarga, el casabe, soportes de vajillas parecidos a los actuales y grandes jarras para preparar el masato. Todo indica una cultura basada en la yuca que Myers (1970) atribuye a los primeros Pano. De hecho, las formas y los adornos son muy parecidos a los que hacen los Pano interfluviales contemporáneos: Amahuaca, Cashibo, Mayoruna, Iscoaque.

Dos conjuntos de datos podrían indicar que venían del sur:

— Datos arqueológicos. Esta cerámica tiene afinidades con la antigua cerámica «preguaraní» de los valles Paraguay-Paraná, estudiada por Brochado (1984).

— Datos lingüísticos. Los idiomas Pano están estrechamente emparentados con los de la familia Tacana del oriente boliviano (Loos 1987). Además, tienen afinidades con los idiomas de la familia Mataco del Chaco.

D. Lathrap (1985: 49) y sus colaboradores afirman que estos Pano llegaron del Sur por vía terrestre: «Ronald Weber y Robert Braun desarrollaron una discusión convincente sobre los Panos que involucraron el este peruano caminando del sur, apropiándose todas las zonas interfluviales entre los ríos principales antes de invadir la varzea más deseable» (1985: 52).

Entre los panohablantes sólo los Shipibo-Conibo del Ucayali son ribereños, los demás Pano (Amahuaca, Cashibo, Mayoruna, Remo Sharanahua Yaminahua) son típicamente «interfluviales» y como lo había ya presentado Carneiro, por sus culturas están más cerca de los antiguos Pano. Según este modelo, los Shipibo-Conibo serían descendientes de interfluviales que se habrían instalado en zonas ribereñas del Ucayali desplazando a poblaciones de habla arawak. La distribución étnica se ha invertido, puesto que la mayoría de los Arawak peruanos (Asháninka, Machiguenga, Amuesha), excepto los Piro, son interfluviales y los Shipibo-Conibo ribereños.

### Modelo de A. M. d'Ans

Este autor hizo un estudio glotocronológico de los idiomas de la familia lingüística Pano, y estableció un modelo para el poblamiento Pano de la región distinto del anterior (d'Ans 1973: 364). La glotocronología

mide la divergencia de los vocabularios entre varios idiomas, con varias hipótesis evalúa las épocas de sus divergencias; además de las separaciones de las poblaciones correspondientes.

D'Ans aplica dichos métodos a diez idiomas Pano y propone seis divergencias que podrían explicar la situación actual de dichos idiomas. La primera habría sido hace 19 siglos, aproximadamente, con la separación del protocashibo, por un lado, y del protochacobo, por otro. La cuarta divergencia habría sido la más importante. «Hace 12.5 siglos, tuvo lugar el fenómeno más espectacular en la prehistoria de los pueblos panohablantes: al mismo tiempo que el proto-Preandino se separaba del proto-Ucayalino, también hubo como una explosión de las protolenguas de las Cabeceras, separándose bruscamente de las protolenguas ucayalinas y aislándose mutuamente».

Hasta aquí nada que criticar: es un trabajo que aporta elementos nuevos a una prehistoria poco conocida. Pero, más adelante este autor se pregunta: «¿Son los Pano ucayalinos autóctonos o inmigrantes recientes, y desde cuándo ejercieron su dominio en el Ucayali Central? Los datos glotocronológicos evidencian que los pueblos panohablantes estaban en el Ucayali hace 1250 años, cuando se produjo la 'explosión' migratoria de los Proto-Cabeceras y Proto-Preandinos. Este fenómeno es explicable solamente por una migración centrífuga».

Esto no tiene nada de evidente puesto que dichos datos permiten dar fechas a las separaciones de poblaciones pero no situarlas en el espacio. D'Ans propone que esta «explosión», o mejor dicho, esta fragmentación de los grupos Pano del Ucayali, estuvo ligada a un cambio drástico del modo de vida: la adopción de una agricultura intensiva en las zonas ribereñas (1973: 367).

Es interesante ver que esta fecha, 1250 años a. C. corresponde más o menos con las culturas de Pacacocha (400-500 años d. C.), Cashibo Caño y Nueva Esperanza (770 d. C.), o sea, las primeras culturas Pano según D. Lathrap. Sin embargo Lathrap y d'Ans difieren en la fecha de llegada de los Pano al Ucayali. Según Lathrap ellos habrían llegado 400-500 años d.C., y adoptaron el modo de vida fluvial. Según d'Ans, se instalaron mucho antes (1973: 368): «Más bien la observación de la repartición de otras lenguas indígenas de la zona... hace que prefiramos sostener la hipótesis de que los pueblos panohablantes inmigraron al Ucayali Central hace más de dos milenios, empujando hacia la Cordillera a los ocupantes anteriores, probablemente de lengua arawak». Pero, este modelo explica con dificultad cómo los Pano del Ucayali han esperado de 2000 a 1250 años en zonas ribereñas antes de adoptar la agricultura intensiva ribereña, ya que la arqueología muestra que las características de esta agricultura estaban fijadas desde el período Tutishcainyo, o sea 2000 a 1600 a. C.

Otra dificultad de este modelo sería explicar las afinidades lingüísticas de las familias Pano y Tacana. Según el modelo de d'Ans los proto Tacana habrían emigrado del Ucayali hasta el sur-este. Según el modelo de Lathrap el «*macrophyllum*» Pano-Tacana sería oriundo de esta región del sur-este de la Amazonía.

D'Ans no consideró los idiomas Pano más al norte, entre el Bajo Ucayali, el Javari y el Itui en el Brasil: Mayoruna, Matis, Matses, Marubo (Erikson 1989). Estos podrían ser los más divergentes de toda la familia Pano. En cambio las lenguas de los grupos Capanahua e Isconahua un poco al sur están muy cerca del Shipibo-Conibo actual.

Sin embargo, A. M. d'Ans no rechaza definitivamente el modelo de Lathrap: «No se puede excluir que los trabajos que tenemos en curso... entreguen algún día argumentos para sostener que la diversificación interna de las lenguas pano, previa a su fragmentación geográfica, tuvo lugar en un proceso migratorio lento y no en el hábitat ucayalino: los datos no excluyen tal posibilidad. Sin embargo, consideramos menos probable que la hipótesis que sostenemos ahora» (1973: 368).

En efecto, el modelo de la migración del sur-este, no incompatible con los resultados de la glotocronología, es el que parece más aceptable. Los Pano habrían venido del sur-este de la Amazonía practicando una agricultura de maíz de roza y quema; además de la caza (Lathrap 1985: 58). Habrían ocupado, o más bien utilizado, las regiones interfluviales al este del Ucayali. El grupo Mayoruna-Matses habría avanzado más al norte; los demás grupos (Isconahua, Capanahua, Amahuaca, Yaminahua, Cashinahua) se habrían espaciado del sur al norte. Un grupo importante pudo instalarse a las riberas del Ucayali: los antepasados de los Shipibo-Conibo.

Los Cashibo forman un problema aparte: es el único grupo Pano de la ribera izquierda; así, se puede suponer que trataron de instalarse también en las riberas del Ucayali, pero fueron desplazados por los proto Shipibo-Conibo.

### Llegan los «Incas»

Cumancaya es una comunidad Conibo del Alto Ucayali en la cual abundan los mitos, también es un sitio arqueológico investigado por D. Lathrap y sus colegas. La cerámica que allí se encuentra es considerada la predecesora de las cerámicas Pano contemporáneas (Lathrap 1970: 140). Sin embargo, un trabajo posterior distingue dos estilos y orígenes (Lathrap, Gebhardt-Sayer, Mester 1985: 66). La segunda, provendría de poblaciones quechuahablantes de las alturas del Ecuador. Esta influencia ha sido puesta en paralelo con los mitos sobre el «Inca» que circulan en la región y que A. Gebhardt-Sayer y otros autores han recogido en las comunidades del

Ucayali. Según estos autores una clase dirigente quechua hablante se habría impuesto entre los Pano del Ucayali. Esto no es muy convincente puesto que es difícil entender cómo estos quechuas se habrían impuesto en estas poblaciones ribereñas con tradiciones agrícolas complejas y antiguas. Además, origina escepticismo la utilización, para la historia, de mitos relacionados con los Incas. Unos dicen que los Incas introdujeron entre los Shipibo-Conibo plantas cultivadas, como la yuca y el mani. Éstas son especies de las tierras bajas de América del Sur y no tienen nada que ver con los Andes incaicos. Estos ejemplos muestran que se necesita ser muy prudente antes de identificar hechos míticos a los Incas históricos.

### Llegan los Tupis

Los últimos actores antes de la llegada de los españoles fueron los Cocama quienes vinieron del Medio Amazonas. Las poblaciones Tupi-Guarani desempeñaron un papel dominante en la cuenca amazónica. Entre otras cosas desarrollaron una organización militar que les permitía movilizar miles de guerreros para expediciones lejanas; llegaron al Perú alrededor de 1200 d. C. Cuando Juan Salinas de Loyola entró al Ucayali habían poblaciones Tupi en las riberas del Amazonas (Omagua y Cocama), del Bajo Marañón y Huallaga (Cocama y Cocamilla) y en el Bajo y Medio Ucayali (Cocama). Río arriba habrían alcanzado Imiriacochoa, un extenso lago con abundantes recursos que desemboca en el río Tamaya, un afluente oriental del Ucayali. D. Lathrap encontró ahí evidencias de una ocupación de varios miles de Tupi, alrededor de los años 1320-1375 d. C. (Lathrap 1970: 145). Los Cocama habrían sido antropófagos; esta época debió ser difícil para los Pano: «Se supone que los Cocama emprendían constantes guerras con esas poblaciones, comían a todos los adultos, y capturaban a mujeres y niños para aculturarlos completamente en pura estética y tecnología Cocama» (Lathrap *et al.* 1985: 93).

Con esta invasión los Pano tuvieron que dejar el Bajo y Medio Ucayali, y se pueden proponer las siguientes situaciones en la víspera de la conquista española:

— Los Pano del Bajo Ucayali replegados a las riberas del Cushabatai, afluente occidental del Ucayali, son los antepasados de los Shetebo, grupo fusionado con los Shipibo desde el inicio del siglo.

— Los Pano del Medio Ucayali replegados a las riberas del Pisqui y del Aguaytía son los antepasados de los Shipibo, y quizá de los Pisquibo.

— Los Pano del Alto Ucayali, antepasados de los Conibo, probablemente pudieron quedarse en las riberas de este río.

La diversidad lingüística de la región amazónica es superior a la de Europa. C. Renfrew (1989: 82-90) propone que los indoeuropeos avan-



zaron hacia el oeste de la Eurasia con un «paquete tecnológico» basado en el cultivo de los cereales y la crianza de caprinos y ovinos. Estas sociedades agrícolas habrían absorbido a los cazadores-recolectores. Con esta expansión los idiomas indoeuropeos habrían eliminado a los anteriores, a excepción del vasco y de unos idiomas del cáucaso. Se puede explicar la diversidad lingüística en la Amazonía por un escenario opuesto al de Eurasia. En la Amazonía unos cultivos son autóctonos y otros llegaron de varias regiones: el maíz probablemente de la costa del Pacífico, la yuca de las regiones periamazónicas... Así, en lugar de un solo paquete tecnológico controlado por una sola población de la misma familia lingüística fueron varios paquetes tecnológicos con cultivos distintos, cada uno proveniente de una población de familia lingüística distinta. En esas condiciones ninguna familia lingüística se pudo imponer en toda la Amazonía.

## 2. LA HISTORIA ESCRITA Y LA HISTORIA DE UNA ETNOGRAFÍA

La historia del Ucayali ha sido abordada y escrita por varios autores ya sea como un tema particular o bien en el marco de la historia de la Amazonía peruana (D. Lathrap (1970), F. Morin (1973), Jesús San Román (1975, 1994), A. M. d'Ans (1982), Cárdenas T. (1989), P. Bertrand (1994).

### ¿Es necesario tratarla una vez más?

Decidí que sí, porque la historia es uno de los fundamentos de la estrategia presentada en la introducción. Con el objetivo de asociar la historia con el medio ambiente quise poner de relieve todos los testimonios sobre el hombre, su medio y los recursos naturales.

F. Morin (1973) consagró un capítulo de su tesis a la historia del Ucayali, y representa una de las primeras síntesis históricas sobre esta región. Cita autores como Castañeda, Karsten, Stahl y Tessmann, en esa época poco conocidos. Su primer mérito es que opta por un acercamiento pluridisciplinario con la «asociación de la etnología, de la historia y de la psicología». Otro mérito es que considera la dinámica de la sociedad Shipibo desde la conquista. «Nuestra proposición no era de reconstruir el punto 'cero' o de esbozar el rostro de la sociedad en el momento del primer contacto con los conquistadores, sino de poner en evidencia los distintos tipos de aculturación que se han sucedido, libre, forzada, planificada, según los agentes y de entender qué tipo de cambio ha producido toda la serie de reacciones en cadena y cuál era la razón» (1973: 26). No se puede sino aprobar esta visión dinámica de la etnología. Pero, otros momentos parecen contradecir esta intención:



«Para medir el estado de crisis actual necesitamos conocer la civilización shipibo tal como se presentaba antes de cierta desorganización y de cierto cambio» (1973: 48). Primero, no es seguro que la sociedad, en 1973, hubiera estado más en crisis que en los años anteriores. Es la famosa ilusión de los etnógrafos que siempre llegan en un momento de «transición» o de «crisis». Además, esta «cierta desorganización» y este «cierto cambio» no están situados en la historia.

El pasaje siguiente acentúa este error de perspectiva: «Después, a la luz de nuestro conocimiento de la realidad sociológica actual, trataremos en el capítulo IV de reconstruir como en un rompecabezas el cuadro de relaciones que los Shipibo pudieron mantener antes del contacto» (pp. 94-95). Estas hipótesis implícitas se encuentran en otras monografías americanistas. El autor puede pensar en los contactos con la sociedad española; pero, los Shipibo habían tenido otros contactos decisivos: con las culturas andinas preincaicas, con el Imperio Inca, y con los Tupi-Guarani del Medio Amazonas poco tiempo antes de la conquista. Además, el autor no precisa si el contacto decisivo fue con la expedición de Juan Salinas de Loyola, en 1557; el breve testimonio de este español proporciona poca información sobre los ribereños del Ucayali. Reconstruir la sociedad nativa en estas épocas requeriría un importante trabajo arqueológico, como lo hizo D. Lathrap; pero éste no era el proyecto de F. Morin.

También es posible situar este «contacto» en una época posterior, por ejemplo, en la de los viajeros del siglo XIX, tres siglos después de la primera entrada de Juan Salinas de Loyola. ¿Sería este estado de civilización, reconstruido a partir de documentos, y que se extiende a lo largo de un siglo, la civilización Shipibo original? A propósito, es divertido ver que los rasgos culturales que podrían parecer típicos de los Shipibo-Conibo, como la fabricación de sus textiles, no eran tan «tradicionales»: «Estos Conibo... no hilan ni tejen ropa, sólo se visten de lo que roban» afirma el Padre F. Francisco de la Huerta en 1686. Hay incluso autores que propusieron que los Shipibo-Conibo pudieron adoptar el estilo de las cerámicas actuales, con sus adornos policromos, en las misiones jesuitas al contacto con otros grupos como los Cocama (Lathrap *et al.* 1985).

A. M. d'Ans (1982) consagró un capítulo de 143 páginas a la historia de la Amazonía peruana indígena. Está bien escrito, pero se notan lagunas importantes como la ausencia del testimonio de Juan Salinas de Loyola, de 1557, y en general el medio ambiente es poco tomado en consideración.

Con la llegada de los europeos aparecen los primeros documentos escritos sobre el Ucayali. Son numerosos los escritos que mencionan a los Shipibo-Conibo del Ucayali, por la importancia estratégica de este lugar. Son mencionados en pocas líneas en algunos escritos de misioneros o de oficiales de marina. En cambio, ciertas obras les consagran cientos de

páginas. La calidad de los escritos es muy variada, y la información no siempre está en proporción con el número de páginas.

Con estos testimonios uno tiene una tarea mucho más delicada que con la física o la biología, puesto que ambos observadores y objetos de observación cambian. En efecto, ¿qué hay en común entre las observaciones de los misioneros y de los antropólogos norteamericanos contemporáneos? Los primeros se esfuerzan en salvar almas, los segundos en medir el consumo de proteínas e hidratos de carbono. Sin embargo, a través de estos documentos dispares hay que esforzarse en seguir la dinámica y la evolución de la cultura y de la sociedad indígena desde 1557 hasta la fecha.

### Métodos

Esta historia ha sido escrita sucesivamente por un conquistador del siglo XVI, por los misioneros de los siglos XVII y XVIII, por viajeros, geógrafos, funcionarios, marineros de los siglos XIX y XX. Sólo en el siglo XX entran los etnólogos y antropólogos.

En este capítulo trataremos de desenmarañar dos historias. Por una parte, la de las poblaciones del Ucayali, sus sociedades y sus culturas; por otra, la de las percepciones: los prejuicios, las ideologías de los autores. Esta segunda historia refleja la mentalidad occidental.

Paralelamente, haremos una historia crítica comparando, confrontando y criticando las fuentes; analizando los métodos utilizados para evaluar la validez y la credibilidad de sus datos y testimonios. Cuando dos autores aportan la misma información, eso puede reforzar su credibilidad. Pero, en algunos casos se verifica que un autor ha copiado una información sin citar la fuente original. También examinamos si se trata de un testimonio de primera mano. Muchas veces el autor no precisa si ha visto la fiesta, el rito en cuestión o si se apoya en otro testimonio.

Los autores tienen que ser examinados según el estado de la ciencia de su época. Se puede reprochar más a los viajeros del siglo XIX, como Castelnau o Saint-Cricq, que a los misioneros de los siglos XVII y XVIII, cuando malogran los nombres botánicos, puesto que llegaron treinta años después de Humboldt y Bonpland, y debieron haber aprendido de sus ilustres predecesores. Son cosas que una historia crítica tiene que analizar.

Creo haber examinado la gran mayoría de los textos accesibles en las bibliotecas de París (Musée de l'Homme, Muséum National d'Histoire Naturelle, Bibliothèque Nationale), las tesis publicadas en los Estados Unidos y en Alemania; además de las no accesibles en dichas bibliotecas. No he investigado en archivos. Si la consulta de esos textos es a veces frustrante, aportan momentos de regocijo cuando se reconoce en un autor

de los siglos pasados una descripción que ilumina algo que uno mismo ha visto.

He traducido las citas del alemán, francés e inglés.

### Las épocas

Distinguimos cuatro épocas:

- 2.1. Primera época: el conquistador, los misioneros.
- 2.2. Segunda época: el siglo XIX desde la independencia hasta la época del caucho.
- 2.3. Tercera época: la época del caucho y el inicio del siglo XX.
- 2.4. Cuarta época: después del caucho hasta el presente.

#### *2.1. El conquistador: Juan Salinas de Loyola, 1557*

La breve descripción del Ucayali hecha por este conquistador es fundamental puesto que es el único relato conocido sobre las sociedades del Ucayali antes de sus dramáticas transformaciones por las epidemias y misiones. Esos apuntes son de casi un siglo antes de los testimonios de los misioneros.

Como todo conquistador, Juan Salinas de Loyola está a la búsqueda de oro. Baja el Marañón y llega a la boca del Ucayali, allí oye hablar de una ciudad río arriba llena de oro. Surca el río y en el Alto Ucayali se dará cuenta que dicha ciudad no es otra que el Cuzco de los Incas.

Surcando el río, Salinas de Loyola describe tres grupos humanos ribereños del Ucayali: los Cocama, los Pariache y un tercer grupo que no denomina.

Los Cocama, así se llaman todavía, se han confundido en parte con la población mestiza ribereña. Según Myers (1974) los Pariache serían los antepasados de los panohablantes y más precisamente de los Conibo. La población no nombrada sería el origen de los Piro actuales. Así que las tres poblaciones vistas por Salinas de Loyola tendrían idiomas pertenecientes a tres familias lingüísticas: arawak, pano y tupi-guarani.

Las informaciones siguientes permitieron a Myers identificar a los Pariache con los Conibo:

— «Dí en un despoblado que sería de hasta cincuenta leguas (280 km) y al cabo dellas dí en tierra poblada y poblaciones de naturales que se dicen los Pariaches». Esta zona despoblada se encontraba arriba de la zona habitada por los Cocama y antes de la zona de los Pariache. Myers

la considera como una zona neutra, tierra baldía entre dos territorios de dos poblaciones que podían tener relaciones conflictivas y hostiles.

— «De diferente lengua, que hasta entenderse, se padeció harto trabajo». Estos Pariache hablaban un idioma muy difícil para los Cocama, por lo que se deduce que no pertenecen a la familia lingüística Tupi-Guarani.

Juan Salinas de Loyola consagra un sola página a los Pariache. Por su importancia será citada *in extenso*. El texto es desordenado, aquí se agrupan las líneas por temas.

### **Importancia de la población agrupada en pueblos**

«Era tierra de muy buenas poblaciones; todos los pueblos asentados sobre la ribera del río...».

De los datos arqueológicos, Myers deduce que esos pueblos ribereños podían tener de 4000 a 8000 habitantes. Todavía en 1685 una pequeña expedición al mando del padre Biedma encuentra un pueblo de 1500 a 1800 habitantes en 40 grandes casas (Tibesar 1981: 40). Debían ser casas polifamiliares de tipo «maloca» con 40 ó 45 personas en cada una.

### **Sociedad con autoridades políticas**

«Y los naturales de mucha policía y razón, así en los trajes como en lo demás... Tenían sus caciques en cada pueblo a quien obedecían y respetaban...».

Gracias a esta organización social, los españoles, una vez aceptados en el primer pueblo, pudieron viajar sin problemas en todo el territorio pariache:

«Al entrar en esta provincia y tierra se pusieron en una manera de resistencia, la cual se convirtió luego en paz, y la guardaron y sustentaron todo lo que duró la dicha lengua y provincia, que fueron muchas leguas (1 legua = 5,6 km) y bien pobladas, por la misma orden que lo primero, todo género de mantenimientos...».

Así que no sólo cada pueblo tenía su cacique sino que había una sola política respecto a los forasteros, lo que puede implicar una autoridad política común. Myers (1974) deduce de esta relación que los Pariache habían alcanzado una etapa de organización que debía corresponder a la de jefatura («*chiefdom*»), extendida a todos los asentamientos pariache.

### **Los recursos naturales abundaban**

La provincia era «muy fértil y abundosa y de frutas, pescados de diferentes maneras en gran abundancia, y así mismo carne de montería y caza...».

### La artesanía y el comercio estaban desarrollados

«Los vestidos y ropas eran de algodón muy pintadas y labradas... En todas estas provincias se adornan los naturales dellas de joyas de oro y plata traídas de otras partes, porque en la propia tierra no tienen disposición de que tenga metales».

Esto indica que los Pariache tenían una artesanía textil muy desarrollada que impresionó a los españoles. Además, tenían relaciones comerciales con otras regiones. El oro podía provenir de los afluentes de la Cordillera Azul, entre los ríos Ucayali y Huallaga, o de la Cordillera del Sira, entre el Ucayali y el Pachitea, donde se encuentra ahora, pero más probablemente venía del Cuzco, quizá por intermedio de los Piro asentados más arriba. En cuanto a la plata debía venir de la Sierra.

Con esas líneas aparece una sociedad integrada en una región de varias «leguas» y de pueblos de miles de habitantes, muy distinta de la suposición de Steward y Métraux (1948). Ellos atribuían a los Pano ribereños del siglo XVI una civilización como la de los Pano «interfluviales» actuales (Amahuaca, Cashibo, Cashinahua...) con un patrón de asentamiento muy diseminado, viviendas con familias extendidas. Error común que consiste en atribuir a poblaciones de la misma familia lingüística el mismo tipo de organización social y de civilización. El asentamiento de los Pano ribereños en las épocas siguientes parece una consecuencia de la conquista y de la caída demográfica de las poblaciones indígenas después de la conquista.

Los Pariache no deben ser los antepasados de todos los Pano ribereños actuales, sino sólo de los Conibo del Alto Ucayali. Vimos que D. Lathrap (1970) y W. R. DeBoer (1981) presentaron evidencias que poco antes de la llegada de los Españoles, en el siglo XIV, los Cocama llegaron del medio Amazonas y empujaron a los Shetebo al río Cushubatay y a los Shipibo a los ríos Pisqui y Aguaytía, afluentes del lado occidental del Ucayali. Alrededor del año de 1650 los Cocama serían diezmados por las epidemias importadas de Europa. Con el reflujo de los Cocama, Shetebo y Shipibo habrían podido volver al Bajo y al Medio Ucayali. Los sobrevivientes fueron agrupados en las misiones jesuitas de la provincia de Maynas. Las fuentes históricas sobre este período han sido revisadas por T. P. Myers (1974). Según D. Lathrap la cerámica de los Cocama habría influenciado en la de los Shipibo-Conibo, como se puede ver ahora.

T. P. Myers (1974) considera los territorios de las «naciones» observadas por Juan Salinas de Loyola y trata de localizar las zonas fronterizas que separaban a unas de otras. Con el desplazamiento de los Cocama la zona fronteriza entre Cocama y Pariache-Pano se habría desplazado río abajo y el Ucayali se habría convertido en un río esencialmente pano.



Distintos grupos étnicos buscaron el acceso a los territorios ribereños por sus abundantes recursos. Ya vimos que los Shipibo y Shetebó pudieron ingresar sólo después de la retirada de los Cocama. Los Cashibo no lo pudieron puesto que se enfrentaron a los Shipibo quienes les habían precedido. La literatura oral de los Shipibo incluye relatos de combates sangrientos entre Shipibo y Cashibo (Tournon, 1995, Anexo). Indica largas luchas para el control de las zonas ribereñas y de sus recursos.

## *2.2. los misioneros: siglos XVII, XVIII*

Durante dos siglos los misioneros tienen el monopolio de la colonización del Ucayali. Hasta ahora se tiene que escribir la historia de los siglos XVII y XVIII, basándose sólo en sus relaciones.

F. Morin (1973: 25) muestra con acierto los problemas con los que el investigador tenía que enfrentarse: «los catorce volúmenes del Padre Izaguirre editados en 1929 y que relatan la historia de la penetración franciscana en la selva dan sólo fragmentos de textos de los manuscritos originales que él utilizó y quizá interpretó parcialmente».

Antes del decreto del gobierno del General Velasco Alvarado que abrió el archivo religioso, estas fuentes eran pocos accesibles: «El trabajo en el archivo eclesiástico era hasta 1972 en el Perú muy difícil para el investigador. Los Jesuitas no querían abrir su biblioteca; los Franciscanos, que tienen más de 30 000 documentos en su biblioteca del convento de Ocopa en la Sierra y más de 12 000 en el de San Francisco de Lima, se muestran más acogedores pero abren sus armarios sólo a los investigadores masculinos durante un tiempo limitado y bajo los ojos vigilantes del Padre Provincial y del Padre Guardián» (F. Morin 1973: 24).

Este subcapítulo tiene dos objetivos:

— A partir de los textos de los misioneros, cuyos datos son muy fragmentarios y orientados, dar una imagen de las sociedades y culturas indígenas del Ucayali en estos dos siglos.

— Dar una idea de las políticas y de los métodos de los misioneros jesuitas y franciscanos y sus resultados, en base a sus escritos apologéticos.

### **Los misioneros en la Selva**

Primero, se explica por qué la conquista de la Amazonía se hizo bajo la responsabilidad de los misioneros. En efecto, se sabe que la conquista del resto del Perú, costa y sierra, fue realizada casi exclusivamente por aventureros y militares.

Una explicación se puede encontrar en la dificultad de las primeras tentativas de penetración en la selva: «En la sierra lograron dominar con las



armas a los habitantes, pero no ocurrió lo mismo en la selva, donde no había caminos, ni tambos provistos de forrajes y alimentos, ni tampoco estaba habitada por agricultores sedentarios. Los caballos en esos lugares constituían más bien una carga que una ventaja» (A. Tibesar 1981: 11).

La dificultad de estas entradas daban mal augurio a cualquier empresa en la selva. Las autoridades civiles dudaban en invertir en estas regiones alejadas y difíciles, en donde no aparecían minas. Habían rumores de reinos fabulosos, de Enim y de Paititi; pero nada concreto.

Por falta de medios el virrey decidió que las expediciones a la selva debían ser pacíficas: «El virrey Toledo, en una carta a la corona de 1572, especifica estos fracasos. El avance de la frontera requería de otro tipo de hombre: un hombre de paz. La real cédula de 1573 indica claramente que la corona pretendía la expansión del imperio por la persuasión, seguida del asentamiento de las poblaciones pacíficas en aldeas» (Tibesar 1981: 13).

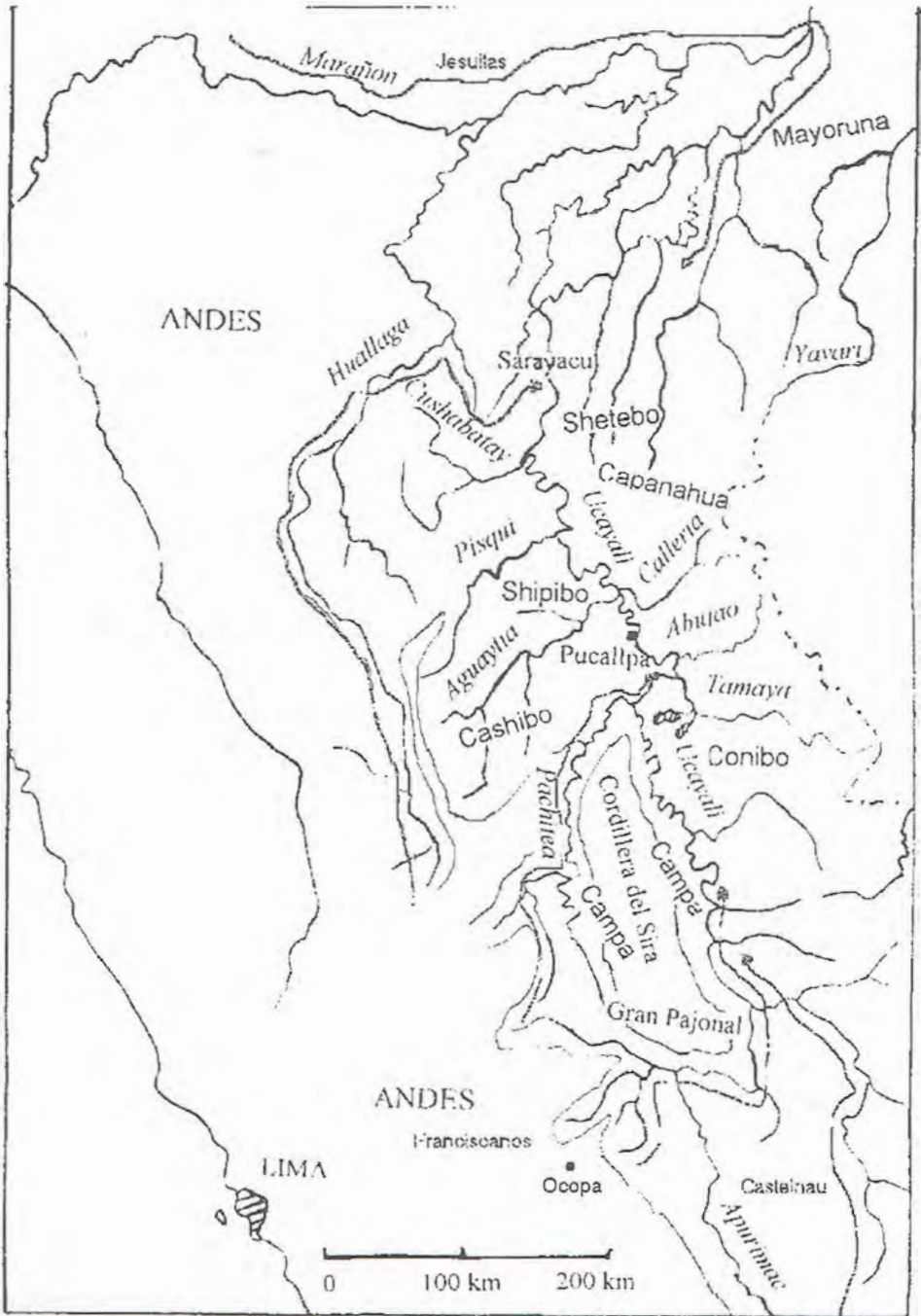
No siempre fue así. Hubo empresas civiles y «encomiendas» en el piedemonte oriental, en las regiones donde vivían los Asháninka al este de Tarma y de Jauja. La relativa participación de los soldados en la expansión de las misiones fue más por falta de tropa disponible que por política o ideología, como lo admite, y quizás lo deplora, Tibesar (1981: 13): «Tampoco podía disponerse fácilmente de soldados españoles a los que tanto criticaron los primeros frailes y que, sin embargo, hicieron tantos servicios cuando la población indígena emprendió la resistencia».

### **Los protagonistas: Jesuitas y Franciscanos**

Los agustinos y los dominicanos comenzaron a aventurarse al este de los Andes a partir de la ciudad de Tarma (Tibesar 1981: 14). Sin embargo fueron esencialmente los jesuitas y los franciscanos quienes evangelizaron la selva peruana.

Cuando las misiones abordan el Ucayali, ya tienen un siglo y medio de experiencia en América. Marzal (1984: 12) analiza las tres actitudes adoptadas por el clero español:

1. Bartolomé de las Casas y su escuela pensaban que sólo los misioneros debían venir a América, los demás españoles tenían que volver a Europa.
2. Con el desarrollo de la colonización, los jesuitas optan por construir un modelo pastoral que «minimice las relaciones coloniales». Con la amenaza de los esclavistas portugueses, llegan a fundar pequeños estados autónomos con milicias. Dicha autonomía no siempre fue del gusto de la autoridad colonial y, finalmente, provocó la expulsión de los jesuitas, en 1767.



Mapa de la Amazonía peruana con los grupos etnicos mencionados en las fuentes históricas de las vías de penetración

3. La tercera actitud en relación con el Estado español fue de índole pluralista, una colaboración con el virrey más o menos declarada, basada en intereses comunes. Las órdenes religiosas trataron de humanizar el destino de los indígenas. Pero, en muchas ocasiones ellos se quejaron de eclesiásticos demasiado cercanos al poder colonial.

Se pueden distinguir tres épocas en la historia de las misiones en Ucayali :

- 2.2.1. La presencia misionera: Primeras entradas, primeras reducciones, primeras rebeliones.
- 2.2.2. El reflujo de las misiones. 1765: alzamientos indígenas en la selva peruana. 1767: el rey de España expulsa los jesuitas.
- 2.2.3. La reconquista del Ucayali por las misiones. Nuevas entradas de los jesuitas y franciscanos.

Esta historia termina con la independencia del Perú, los misioneros de origen extranjero tienen que salir del país.

### *2.2.1. La presencia misionera: Primeras entradas, primeras reducciones, primeras rebeliones*

#### **Los Jesuitas**

Cuando los jesuitas empiezan a interesarse en el Ucayali, ya tienen una larga experiencia misionera en el Alto Amazonas.

Tres temas serán objeto de una atención particular:

- Las expediciones y entradas.
- La política de las reducciones.
- La obra científica de los jesuitas.

Los jesuitas llegan al Perú en 1589 (Armas Medina, 1953). A mediados del siglo XVII ya están instalados en el Marañón y el Alto Amazonas donde han establecido las misiones de Laguna y Maynas además de haber reducido a los Omagua y Cocama, dos poblaciones de idioma tupi. Utilizaron a estas poblaciones en la conquista del Ucayali. En esta primera época, los Jesuitas no se atreven con el Ucayali; pero, a menudo ven llegar a la misión de Maynas nativos Conibo trayendo sus botines adquiridos en la piratería contra otros indígenas: «Pues como éstos con la continua piratería que ejercitan contra las naciones que habitan en las margenes de los ríos que desaguan en el gran Paru, suelen coger muchas

mantas de algodón, cusmas, plumajes y otras cosas que ellos aprecian, con los despojos de sus presas bajaban a Laguna, cabeza de las conversiones de Maynas, que ellos llamaban la gran Cucama, y lo trocaban por sal y alguna herramienta» (Amich, tomo 1, cap. XV: 76). Parece que los Conibo codiciosos de sal y de herramientas de metal (hachas, cuchillos...) se dedicaron a las correrías por ser más rentables que la misma artesanía.

Pero, los jesuitas no habían emprendido todavía la «conquista espiritual» por las distancias y la falta de medios (Amich, tomo 1, cap. XV: 76).

En 1685, el padre H. Richter llega a Maynas y ve a unos Pano del Ucayali ya integrados en la misión. Pero, una epidemia de viruela estalla y los nativos sobrevivientes se dispersan en el Ucayali (Maroni 1738: 281). Entonces, los jesuitas deciden ir a su búsqueda: «Cesada la peste, como no aparecieron muchos dellos, fué preciso enviar armadillas de españoles e indios amigos a buscarlos en sus retiros». Lo que muestra que los jesuitas utilizaban plenamente la fuerza militar. H. Richter y dos misioneros deciden subir al Ucayali. «Todos mostraban particulares deseos del martirio, como lo decían claramente, y fueron con esperanza de conseguirlo».

Una vez en el Ucayali los jesuitas fundan una reducción destinada a las poblaciones Pano presentes. En ésta, el padre Richter tiene conocimiento de varios problemas, que atribuye al diablo. Una vez él trata de «traer la peste» lo que hace huir a varias mujeres con sus niños, otra vez una bruja trató de matarlo; pero, sin éxito. Un brujo pretendía hacer creer que «el espíritu maligno» daba oráculos, pero se trataba de una anciana escondida en una cabaña.

Sin embargo, unos Conibo, conducidos por jefes permanentes o de circunstancia, se resistían a ir a estas reducciones: «... Unos Cunivos que de su principal llamabanse Turcaguanes; pertinaces estos en sus costumbres gentílicas».

Philippe Erikson (1993) se pregunta si la entidad «Conibo» no fue forjada por los primeros misioneros a partir de la denominación de uno de los numerosos subgrupos locales. Esta corta citación parece mostrar que estos nativos disidentes permanecían identificándose como Conibo, pese a que los franciscanos los distinguían por el nombre de sus jefes e instigador *Turcaguan*. Pero, después Richter cita otros grupos Pano ribereños del Ucayali como los Manambo (gente de las alturas), cerca del Pachitea, y los Comabo (gente de las aves de la familia Tinamidae), quienes vivían río arriba de los Conibo no lejos de los Piro, en conflicto con los Conibo. Lo que coincide con la hipótesis de P. Erikson. Después ya no se habla más de estos Manambo y Comabo. ¿Habían sido absorbidos por los Conibo? Se puede proponer un modelo: unidos bajo el nombre de Pariache, en 1557, en 1685 los Pano ribereños del Alto Ucayali ya se habían dividido en varios grupos, siendo el principal el de los Conibo.

Para Ann Golob (1982) estas reducciones eran «pozos demográficos». Los jesuitas agrupaban nativos que morían por epidemias; después, organizaban nuevas expediciones para llenarlas otra vez, provocando así un «genocidio involuntario». Por ejemplo, el grupo de los «Mananbo» fue reducido en una misión por H. Richter, hasta que una epidemia se declaró ahí y los «Mananbo» se escaparon. El padre se fue a buscarlos en el espesor de la selva (Maroni 1738: 291), los encontró y los hizo volver. Sin embargo, unos Mananbo permanecieron rebeldes a las reducciones y prefirieron conservar su libertad, viniendo a la misión sólo para robar las herramientas de los Pano reducidos (Maroni 1738: 395).

H. Richter no se contenta con esta primera misión y decide subir al Ucayali para llegar hasta los Comabo y los Piro. Maroni nos da la relación de una expedición organizada y llevada a la baqueta con soldados españoles: «Así lo ejecutó poco después subiendo con una armadilla de cerca de 40 canoillas y algunos soldados españoles que tenía en su compañía para la seguridad y respeto entre aquellos bárbaros, que se preciaban de muy valientes y eran todos muy inclinados a las traiciones y matanzas».

La tropa española podía salir sola en busca de nuevos nativos sin ningún control de los Jesuitas, como lo atestigua el padre Manuel Uriarte (Marzal 1984: 22): «Había su alférez y sargento de Milicia, con sus insignias, y estos juntaban a la gente para las entradas, convidando unos quince días antes con tambores a los soldados que bastasen... Estos iban o con el padre o solos (si el padre no podía) habiendo antes todos confesado, al monte en sus canoas, con armas para la defensa».

«Supai» (demonio en quechua), así llamaban a los soldados, lo que permite imaginar el miedo que inspiraban a los nativos y los abusos y las exacciones que perpetraban.

Después de reducir a los ribereños H. Richter va incluso a buscar nativos Pano no ribereños como los Amahuaca: «Entró el Padre Enrique con 60 Cunivos y tres españoles a la nación de los Amenguacas, que vive en el río Imiria repartida en muchas provincias y parcialidades, de las cuales las más conocidas son las que llaman Inubaqueu (hijos de tigre) y Viuvaqueu ( desconocido/ hijo)». Esta búsqueda tuvo consecuencias graves, creó hostilidades entre los Conibo y sus vecinos no ribereños. Los Conibo se van a dedicar a la piratería y continuarán incluso hasta la época del caucho.

Richter murió en 1695 durante un alzamiento de los Conibo y Piro. Los jesuitas mandaron una expedición de represalia: «Sucedió casi al mismo tiempo el alzamiento de los Cunivos y Piro del Río del Cusco, llamado Ucayale, que por el año de 1695 mataron alevosamente al venerable mártir P. Heinrich Richter con seis soldados españoles y un



sacerdote seglar, con que fue preciso acudir prontamente con armada de españoles, indios amigos a fin de reprimir la ferocidad de aquellos bárbaros, que con mucho orgullo amenazaban destrozos y muertes a todo lo restante de la misión» (Maroni 1738: 280).

Pero, esta expedición no tuvo el éxito esperado: «... después de pocos días vino el mismo Superior con las reliquias de la tropa desgraciada que había ido al castigo de los Cunivos. Perecieron en aquella función por la mala disposición del capitán Don Diego de Armas, diez y nueve españoles y ciento siete indios, quedando los infieles dueños del campo» (Maroni 1738: 345).

Los jesuitas retornan al Ucayali al inicio del siglo XVIII; pero el padre Andrés de Zárate se quejó que por falta de soldados españoles ellos no pueden conquistar toda la población indígena. Salir sólo con «Indios cristianizados» era demasiado riesgoso: «Por falta de escolta se han visto también precisados nuestros misioneros a desistir por ahora de la conquista de algunas naciones que a más de su natural fiereza, inconstancia tienen el sobre escrito de alzadas y apóstatas, cuales son los Xibaros, Pirros, Cunibos, Abijiras y otros, que los años pasados mataron alevosamente a españoles, indios y algunos de nuestros misioneros. Por lo contrario con tres o cuatro españoles que los acompañen con armas de fuego, cobran al punto grandes alientos y se muestran prontos a cuanto dispusiere el misionero. Del mismo modo los infieles siguen prontamente al Padre, ejecutan cuanto se les manda, no se atreven a armar sus traiciones y emboscadas y se efectúa en pocos días lo que no se alcanza en muchos años con ayuda de sólo los indios» (Maroni 1738: 414).

Para compensar el número insuficiente de soldados españoles los jesuitas se lanzan con una política de regalos: «Pues uno de los medios importantísimos para atraer a aquellos bárbaros a vida racional y cristiana es el repartirles de continuo con animo liberal cuanto piden y necesitan, en especial herramientas, muy costosas en estas partes, y es lo que más apetezen, para hacer sus casas y sementeras.»

Esta política de regalos de herramientas metálicas (cuchillos, hachas, machetes) fue realizada tanto por los jesuitas como por los franciscanos, y es utilizada todavía por las misiones protestantes.

En el año 1760 se dieron una serie de alzamientos de los Shipibo. Por esto los jesuitas debieron retirarse hasta el Huallaga. El gobierno de Madrid los va a expulsar del Perú en 1767 y serán sustituidos por el clero secular de Quito, el cual tenía poca experiencia en la región.



### La obra científica de los Jesuitas

Desde su fundación, la Compañía de Jesús se proyectó como una orden docente para preparar a la juventud de las clases dirigentes europeas, dentro las cuales la Reforma protestante había ganado influencia. La Compañía se preocupaba por mandar a las misiones a individuos de alto nivel intelectual, a los que formaba durante varios años en sus centros (Golob 1982). Por eso, no sorprende si ella ha producido trabajos de gran valor sobre la Amazonía peruana.

Dos jesuitas de cultura alemana, Heinrich Richter y Franz Xavier Veigl, dejaron documentos de primera importancia sobre la Amazonía.

Heinrich Richter publica en 1688 *Vocabulario y catecismo* de los idiomas campa, piro, conibo y cocama; además traza el primer mapa del valle del Ucayali.

Franz Xavier Veigl es el último Superior de la misión de Maynas. Sale de Maynas para evangelizar las tribus del Ucayali y del Pachitea. Publica, en 1768: «Informaciones precisas sobre la constitución de la región de Maynas en América del Sur hasta 1768». Se puede encontrar esta obra en su versión original, con caracteres góticos, en la Biblioteca Nacional de París, de la que he traducido varias páginas. Sus datos sobre las sociedades indígenas son escasos y no distingue los distintos grupos étnicos. Sin embargo, se destaca por sus precisiones sobre el medio amazónico, los recursos vegetales y animales, y su explotación por los indígenas.

Así, encontramos tanto los datos más tempranos sobre la etnobotánica, como menciones sobre el «piri piri» (Veigl: 190): «Creen que frotando de una manera especial la raíz de uno de los numerosos tipos de piri piri, pueden atraer en un instante miles de truenos».

Y la primera mención de la, ahora famosa bebida alucinógena, «ayahuasca» (Veigl: 189): «Dentro de las plantas dañinas se encuentra el dicho ayac-huasca, que es una caña amarga, o más bien una liana. Sirve para mistificar y embrujar. Esta planta crece como una cinta de corteza sobre los árboles más elevados. Los Indios beben constantemente una preparación de su jugo y en un instante pierden los sentidos». En esta descripción F.X. Veigl menciona dos plantas. Una que llama «ried» (caña en alemán), podría corresponder a la *Psychotria viridis* aunque no es una caña sino un arbusto que crece a la orilla de los lagos y las tahuampas. La otra descrita como una liana es con certeza la *Banisteriopsis*. F. X. Veigl menciona también el «Floripondio», *Solanaceae psicótropa* muy tóxica.

Todavía se utilizan estas plantas a pesar de los siglos y de tantos cambios sociales y culturales.

Las tortugas acuáticas constituían recursos alimenticios muy importantes. Tenían la ventaja de poder ser conservadas vivas en corrales, para

las épocas de escasez, en general durante las crecidas (Veigl: 262): «Las traían al pueblo, donde las guardaban en estanques preparados y bien cerrados, en caso de necesidad». Los viajeros del siglo XIX habían visto también estos parques de tortugas «charapa» (Castelnau 2<sup>a</sup> partie, Vues et Scènes, Pl. 53 «Village des Conibos»).

### Los Franciscanos

La historia de las misiones franciscanas ha sido escrita, o reescrita, por Amich (1883, 1988) y completada por Izaguirre. Se basa en documentos de las bibliotecas franciscanas de Lima y del Convento de Ocopa. En 1981 se publicó la relación de 1682 de Fray M. Biedma al Virrey Marqués de la Palata (Biedma 1981). Además de estas obras utilizaremos publicaciones como el *Mercurio Peruano* y el *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*.

Ciertos franciscanos, como los padres Alcántara y Girbal, nos dejaron informaciones valiosas sobre los Pano, pero en general estuvieron más preocupados en contabilizar las almas de los infieles y a sus propios mártires que en describir las sociedades y culturas indígenas. Como lo dice S. Varese (1968: 31), estos documentos dan pocas descripciones de tipos humanos y pocas informaciones etnográficas, pero más sobre los números de indígenas. En cambio, estamos ampliamente informados sobre las mentalidades de los misioneros de la época. Parece que los franciscanos no tenían la curiosidad y la capacidad de percepción de los jesuitas. La sociedad española, de la cual eran oriundos en general, estaba en los siglos XVII y XVIII un poco apartada de los grandes movimientos intelectuales europeos.

### Entrada de los Franciscanos en el Bajo Ucayali: Shetebo y Shipibo

En 1533 los franciscanos están en Quito. En 1546 fundan un convento en Lima. Es la primera orden religiosa llegada al territorio actual del Perú.

En 1650 ya están en el Huallaga y han convertido a los Payanso; ahora se van a interesar en las poblaciones del Ucayali: «Era un hecho que toda la numerosa provincia de los Payansos se había convertido a la fe católica... Logrado esto, los misioneros extendieron su solícita mirada a las naciones limítrofes hasta el Ucayali. Al sur quedaban los Callisecas o Shipibos, nación de arraigada fiereza, hostil a todos los vecinos, de indómita cerviz, que refunfuñaba a sola propuesta de todo yugo ajeno» (Izaguirre tomo 1: 134).

Estas primeras entradas en el Ucayali pasan por el Marañón hasta su confluencia con el Ucayali. Fue el camino de Juan Salinas de Loyola, y después de los jesuitas que venían de Quito (ver Carta). Otro camino posible es por el Huallaga. Este valle está separado del valle del Ucayali por

una cordillera que no sobrepasa en general los mil metros, cuyo nombre actual es «Cordillera Verde». Los franciscanos la cruzaron hasta el Ucayali por un camino conocido desde hacía tiempo por los indígenas: subir en canoa el río Chipurana, afluente oriental del Huallaga, caminar por un «varadero», y bajar el río Cushabatay («río de corriente fuerte» en shipibo), llamado también Manoa, que lleva al Ucayali, a los 6,5° de latitud sur. Este camino les permite alcanzar el Bajo Ucayali, terreno de los jesuitas.

En el Bajo Ucayali encuentran a los Shetebo, el grupo pano de río abajo. Un poco arriba se encuentran los Shipibo. Unos años después llegaron al Alto Ucayali, por el Perené y el Tambo, más al sur; así encontraron a los Conibo, el tercer grupo pano ribereño.

Parece que la primera entrada ocurrió en 1657. Los franciscanos reducen a los Shetebo en dos pueblos: «Consta por dicha relación que en el año 1657 el padre fray Alonso Caballero en una entrada que hizo por los Payansos, llegó a los Callisecas y Settebos, y aunque con poco fruto por entonces, con esperanzas de conseguirlo dejó en aquellas naciones cinco religiosos, los dos sacerdotes y tres legos, acompañados de doce españoles y ocho indios cristianos de Panatahuas. Estos religiosos con su tolerancia y fatiga fundaron dos pueblos, y tenían ya reducida mucha gente.» (Amich, tomo 1, cap. III: 11).

En 1661 se organiza una verdadera expedición militar: un capitán con veintiséis soldados españoles e «indios cristianos de guerra» llegan por el camino del Huallaga hasta los Shetebo: «En breve tiempo redujo más de dos mil almas en dos pueblos con sus iglesias y padrón, donde acudían todos a la doctrina» (Amich, tomo 1, cap. III: 11-12).

Unas décadas más tarde estos Shetebo serán diezmados por sus vecinos Shipibo: «De estos Shipibo por los años 1736 habían padecido tal destrozo, que de todos los Settebos que salieron a la batalla (que fueron casi todos) solo escaparon muy pocos con vida. De esta guerra resultó un odio mortal entre las dos naciones; y obligó a los Settebos a vivir en un terreno cenagoso con mil incomodidades, para estar más resguardados y a cubierto de los insultos de sus enemigos» (Amich, tomo 1, cap. XXXII: 188).

Es posible que la reducción realizada por los franciscanos haya sido la pérdida de los Shetebo. Los Shipibo pudieron ver en la entrada de los españoles una agresión. Además, las herramientas metálicas que los Shetebo recibían de los franciscanos despertaban la codicia de los Shipibo.

Los Shipibo parecen más recalcitrantes que los Shetebo: «Pero una parcialidad de Callisecas se amotinaron, gobernados por un cacique acometieron a los dos pueblos, y mataron a los religiosos, a los españoles y a los indios cristianos, sin dejar alguno.» (Amich, tomo 1, cap. III: 11-12).

En cambio, otro grupo solicita a los misioneros: «Una parcialidad de ellos salió en 1661 en demanda de operarios. Fué allí el padre Cristóbal Carrillo: ganóles mucho la voluntad con mil halagos y caricias, de modo que le cobraron respeto y amor. Logró que se reuniesen más de tres mil familias» (Izaguirre, Libro 1, cap. XI: 136).

El mismo hecho de reducir una parcialidad y no la otra, una tribu y no la otra, creaba graves conflictos en el Ucayali. Como escribe Juan José Vega (1993) a propósito de las guerras incaicas: «A la osada voluntad de aventura, sumaron los castellanos, como ya está dicho, la treta y la trampa, prácticas corrientes en aquellos tiempos y que el occidente aplicó por igual en cada nueva conquista emprendida alrededor del mundo. En el Tahuantinsuyo los españoles, dotados de una experiencia guerrera de casi medio de siglo en América, emplearon eficientemente una antiquísima máxima: dividir para vencer».

Que una «parcialidad» de Shipibo cuente tres mil familias, o sea, entre doce y quince mil personas, indica la importancia de la población indígena del Ucayali en estos años, cuando las grandes epidemias no habían diezmado todavía a los Pano ribereños.

Al parecer, en 1663 los franciscanos se habían establecido más firmemente entre los Shipibo (Amich Tomo 1: 13). Pero esas misiones del Bajo Ucayali conocerían pronto serios problemas. En 1667 los Shipibo matan a tres misioneros y cincuenta laicos, en 1670 una epidemia de «viruela» se declara y diezma a la población (Izaguirre tomo 1: 138).

Los franciscanos habían utilizado a los Payanso del Huallaga para evangelizar a los Pano del Ucayali. La reacción no se hace esperar y en 1704 los Shipibo pasan a la contraofensiva e irrumpen en las misiones de los Payanso, matan al padre y acaban con todo.

### **Resumen de la situación de los Pano del Ucayali al final del siglo XVII:**

— Los Shetebo vivían en las orillas del Cushabatay (o Manoa), los Shipibo en las del Aguaytía y del Pisqui. Estaban separados de los Conibo, ribereños del Alto Ucayali, pero desde hace poco tiempo como lo mostraba la proximidad de sus idiomas.

— La llegada de los misioneros provoca conflictos:

- Competencia por las herramientas metálicas. Se puede pensar que los Pano se interesaban en las misiones sobre todo para conseguir herramientas y armas de Fierro. La civilización de Tihuanaco de las orillas del lago Titicaca había desarrollado el bronce antes de la llegada de los españoles, y las hachas de bronce habían llegado al Ucayali (hacha de bronce en

la colección del Dr. U. Reátegui en Pucallpa), pero los nativos no conocían la metalurgia del hierro.

- Por las expediciones siempre a la búsqueda de nuevas almas que salvar e indios que reducir lo que implicaba violencias. Estas reducciones eran verdaderos «pozos demográficos», que había que llenar después de cada epidemia según la expresión de A. Golob.

### **Informaciones etnográficas sobre los Shetebo**

En 1660 los Pano no parecían tener un culto organizado, ni ídolos, como los de los Andes. Tenían brujos, augurios y adivinadores para la guerra y las enfermedades. Se puede dudar que hayan tenido el concepto de un dios único.

Los Shetebo coleccionaban cabezas trofeos: «Las casas son bastante ordenadas: tienen en ellas cargamentos de arcos, flechas y dardos, así como gran número de cabezas humanas, considerando más valiente al que más trofeos ostenta de despojos humanos. Estos son en la guerra los capitanes y éstos son los preferidos para que se casen con las jóvenes más estimables de la tierra». Sus vecinos río abajo, los Cocama, y otros grupos de idioma Tupi, hacían lo mismo. Parece que esta costumbre desapareció poco después en el Ucayali.

### **Entradas de los Franciscanos en el Alto Ucayali: los Conibo**

Desde Lima se puede llegar al Ucayali cruzando los Andes en la región de Jauja, y de allí hasta el valle del Perené, de donde la navegación es posible por el Tambo y después por el Alto Ucayali. Por este camino los franciscanos no encontraron a los Shetebo y Shipibo; sino a los Conibo (Lehnert, 1974).

Así, el padre Biedma, en 1676, va a recorrer el Tambo y una buena parte del Alto Ucayali hasta el Pachitea (Izaguirre, Lib. III, Cap. XXIX: 248). En esta primera entrada Biedma decide organizar una expedición de conquista del Ucayali. Convince al virrey de su importancia: «El virrey, duque de la Palata, fue el primero en encomiar la labor del padre Biedma, y en disponer que fueran secundados sus planes en orden a entrar por el Pangoa al Perené, por el Perené al Tambo, y por el Tambo al Ucayali, y formar un plan de conquista espiritual de aquellas vastas regiones. El virrey impartió órdenes al corregidor de la provincia de Jauja, Francisco Delzo y Arbizu, para que él mismo entrase hasta donde pudiese en la montaña, cooperase en la ejecución de los planes del padre Biedma, y organizase con el infatigable misionero aquella obra, en que interesaba a un mismo tiempo el aumento de la Religión cristiana y los progresos de la nación y reino» (Izaguirre, Lib. III, Cap. XXIX: 248).



Se trata no sólo de salvar almas sino también de conquistar territorios para la corona española. El virrey entiende la importancia de esta conquista y va a proporcionar los medios necesarios. Sin embargo, el corregidor de la provincia de Jauja no manda enseguida al padre. En 1685 manda a tres jóvenes, todavía no ordenados (Izaguirre, tomo 1: 249-250). Cruzan sin problemas las regiones ocupadas por los Campas y Piro. El 29 de septiembre de 1685, día de San Miguel, se acercan a la boca del Pachitea y ven «una gran cantidad de canoas de indios Cunivos, que eran a la sazón los árbitros de aquel río» (Izaguirre tomo 1: 251). Los Conibo reciben bien a los exploradores, aceptan sus «ofertas generosas» y aprenden el catecismo con «talento y buen humor», y deseo de conocer al verdadero Dios. Los franciscanos llegan a un pueblo que llaman «San Miguel de los Cunivos» (Izaguirre tomo 1: 252), ubicado a «diez leguas al sureste de la boca del río Pachitea» (Amich, tomo 1, cap. XV: 81). Este pueblo fue durante largo tiempo el principal centro misionero del Alto Ucayali. La expedición se quedó una semana, breve lapso para convertir tantos Conibo. Se puede imaginar que también machetes, hachas y cuchillos hicieron su efecto.

Izaguirre (tomo 1: 252-253) hace una breve descripción de los Conibo en 1685: «Eran corpulentos, gastaban poca vestimenta, su cushma no pasaba de las rodillas, las mujeres no usaban sino la estrecha pampañilla, que de la cintura les colgaba hasta las pantorrillas». Todavía hoy las mujeres se visten con la pampañilla a la cual agregan una blusa hecha de piezas de tela de colores vivos.

Su ropa era en parte botín de guerra: «No gustaban de trabajar o hilar para vestirse; preferían hacerlo de los despojos de sus enemigos». Estos enemigos pueden ser los otros gupos pano: Shetebo y Shipibo, o los antepasados de los Piro actuales, de idioma arawak, todos ribereños con artesanía textil desarrollada. Pero tejían: «fajillas y cordones de varios dibujos», que se pueden imaginar parecidos a los que ponen ahora en sus cinturas, muñecas y tobillos.

Practicaban la deformación craneana como sus vecinos los Cocama y la nobleza Inca del Cuzco: «Llevaban la frente y la nuca aplanadas con tablillas desde la primera infancia, pelo corto hasta debajo de las orejas».

Según los franciscanos, los Conibo de este tiempo eran una nación guerrera que se dedicaba a la piratería: «A la sazón vivían del corso, y tenían tantos enemigos como naciones colindaban con las relucientes aguas del Alto Ucayali y con las espumantes del Pachitea». Esas continuas hostilidades les inducía a agruparse bajo la autoridad de jefes locales: «Para cautelar sorpresas de enemigos vengativos, a pesar de sus instintos de libertad selvática, se redujeron a población: vivían repartidos por galpones a la obediencia de tres caciques, Cayampay, Sanaguami y Samampico: forma-



ban un poblado de más de 2000 almas. Los Piro del Tambo les tenían rencor o satirria, entre los cuales hicieron prisioneros, que llevaron a cultivar sus campos». Como en los siglos posteriores, estos prisioneros eran bien tratados y se podían integrar al grupo: «A los vencidos trataban los Cunivos con blandura, y aquellos acababan por casarse con las mujeres cunivas». La cifra de 2000 personas podría corresponder a la población Conibo de la boca del Pachitea y no a la población Conibo total.

Con estos piratas estamos lejos de la sociedad organizada, pacífica y dedicada a los artes de los Pariache que vió Juan Salinas de Loyola en 1557.

Esta primera expedición entre los Conibo fue un éxito y el gobierno decidió organizar una mayor: «El capitán Francisco de Rojas y Guzmán, con doce soldados y dos negros. A quienes se agregaron voluntariamente los capitanes Francisco de la Fuente y Bartolomé Beraun. Para los gastos se libraron de las cajas reales cuatro mil pesos» (Izaguirre, lib. III, cap. XXX: 256). La expedición salió del confluente del Ene con el Perené el 25 de agosto de 1686 y llegó a San Miguel de los Cunivos el 4 de septiembre, rápido para la época. Tantos religiosos como militares celebran el éxito del viaje, entonan cánticos y toman posesión de esas tierras en nombre del rey de España Carlos II (Izaguirre, lib. III, cap. XXX: 257-258).

### **La confrontación Franciscanos-Jesuitas**

Los franciscanos que venían del sur y los jesuitas del norte, los dos grupos viajando por las aguas del Ucayali tenían que encontrarse algún día. Sabiendo que los franciscanos habían llegado a San Miguel, los jesuitas quieren entrar en la competencia y mandan al padre H. Richter, al hermano Herrera, a nativos Omaguas, y a dos intérpretes (Amich, tomo 1, cap. XV: 76-81). Los Conibo de San Miguel los reciben al parecer mal porque no traen suficientes herramientas metálicas y el padre vuelve a buscar más en la misión de Laguna, río abajo. Al mismo tiempo, el hermano Herrera, con cuatro Conibo y sus intérpretes decide subir el río pese a los avisos de otros Conibo. Les costó caro: el 19 de junio de 1686 fueron atacados y sólo los dos Omagua se escapan.

En septiembre los franciscanos vuelven con un capitán quien retoma posesión de «aquellas tierras en nombre del rey, y a sí mismo se la dio a los religiosos y a la religión de nuestro padre San Francisco.»

De repente llegan los Conibo quienes habían avisado a los jesuitas de la misión de Laguna. Informan que los jesuitas están por venir «con mucha gente y muchos españoles con su capitán Nicolas Sánchez, con ánimo de subir a castigar a los Piros y Campas por haber muerto al jesuita: que los había de destruir, y después pasar arriba y fundar pueblo en San

Luis de Perené, donde pondrían fragua, y lo necesario para el avío de los demas pueblos.»

No queriendo enfrentarse a los jesuitas y con el temor de ser dominados por ellos, los franciscanos deciden dejar San Miguel. El padre Biedma se asegura de la colaboración del curaca conibo *Caya-bai* (camino el alma) para organizar el viaje de regreso. Le regala cuarenta hachas, machetes y cuchillos, y perlas de vidrios o chaquiras a las mujeres. A cambio, el curaca le da una escolta, víveres y treinta canoas. La expedición sale el 22 de octubre de 1686, sube el Ucayali, el Tambo y el Perené. Aprovechan el viaje para castigar a los Piro, quienes habían matado al jesuita (Amich, tomo 1, cap. XV: 87). Llegan el 17 de noviembre al puerto de San Luis, «dos leguas» (11 km) río arriba del confluente del Perené con el Ene.

En julio 1687, el padre Manuel Biedma realiza una nueva expedición para prestar socorro al padre Antonio Vitral, quedando solo en el pueblo Conibo de San José de Camari-nahue, palabras Shipibo-Conibo todavía en uso: *Camari* es el «tamshi», liana utilizada como cuerda y *nahue* es la «purma», o barbecho en español clásico. La expedición sale del puerto de San Luis del Perené con unas herramientas, una fragua, vino de misa, trigo y víveres. Pero caen en una emboscada de los mismos Piro quienes habían atacado el año anterior.

### Fundación del Convento de Ocopa y multiplicación de las misiones

En 1724-1725 ocurre un acontecimiento importante para el futuro de las misiones franciscanas: la fundación del Convento de Ocopa. Este convento servirá de base y hospital para sus entradas en la selva. En esta época, las expediciones de los franciscanos parecen multiplicarse con incursiones cada vez más importantes.

Después del alzamiento de Juan Santos Atahualpa, en 1742, la entrada clásica de los franciscanos por Tarma, San Ramón, el Perené y el Tambo estaba prohibida por los Asháninka (Amich XXVI, XXVII). Se descubre otro camino un poco más al norte, por el Palcazu y el Pachitea. Desafortunadamente, los franciscanos deben pasar por el territorio de los «feroces» Cashibo con fama de antropófagos. El padre Francisco Francés y sus compañeros esperaban convertir a los Cashibo; pero, desaparecieron y nunca más se supo de ellos.

En 1760 los franciscanos van al Cushabatay, o Manoa, en las zonas recorridas por los jesuitas, con ochenta indios, veintiséis soldados españoles, y una joven Shetebo. En este caso, el llamado vino de tres neófitas, lo que era muy poco para representar a todos los Shetebo. Además, no precisan cuándo y cómo dichas neófitas habían hecho «numerosas demandas».

En 1764-1765, el padre Frezneda y el hermano Gorostiza salen del Cushabatay y suben el Ucayali. Llegados al Pisqui lo suben dos días con canoas y encuentran unos Shipibo espantados: «La nación de los Shipibos, aunque numerosa, pues tenía cerca de mil almas, no tenía pueblos, mas vivían por familias esparcidas por aquellos montes; de suerte que ocupaban más de veinte leguas de norte a sur, y diez o doce desde el Ucayali para las tierras altas...» (Amich tomo 1: 200).

Establecen una misión en el Bajo Pisqui, Santo Domingo del Pisqui, y dos más en la boca del río Aguaytía, Santa Cruz de Aguaytía y en la del río Archani, Santa Bárbara de Archani (Amich tomo 1: 204). El río Archani sería un pequeño afluente del Pisqui, según el mapa de Amich (tomo 2).

Los franciscanos cantan victoria: han establecido misiones entre los tres grandes grupos de Pano ribereños: Sarayacu y Manoa con los Shetebo, Santo Domingo del Pisqui y Santa Bárbara de Archani con los Shipibo, San Miguel con los Conibo. Pero es un castillo de naipes.

### 2.2.2. *El reflujó de las misiones. 1765: alzamientos indígenas en la selva peruana. 1767: el rey de España expulsa a los Jesuitas*

La rebelión de Juan Santos Atahualpa empieza en 1745 en la «ceja de selva» y la región de Tarma. No está aislada. A partir de 1740 una serie de rebeliones indígenas estallan en el Perú. Forman parte de un gran movimiento histórico, relacionado con la recuperación demográfica y cultural de los indígenas, y los serios problemas en la misma administración española.

En 1766 los padres Frezneda y Francisco de San José se proponen desarrollar aún más las misiones. El segundo se va a Lima para solicitar refuerzos (Izaguirre tomo 2: 245). Son docenas de padres y hermanos, acompañados de cientos de «Indios cristianizados» de Cajamarquilla, quienes llegan al Ucayali. Ante esta invasión se produce un alzamiento conducido por un Shetebo, de nombre Runcato.

El padre Salcedo informa de la emboscada tendida por Runcato (Amich tomo 1: 211): «había salido para Santo Domingo del Pisqui el padre fray Roque Aznar y el hermano donado Manuel Ranero con indios de Pampa Hermosa, Valle y Sion, y llegando a Yapa-ati, los recibió el traidor Runcato y su parcialidad con extrañas demostraciones de afecto, trayéndoles yucas, plátanos y maíz en abundancia. Y al ponerse el sol, vinieron todos, y cogiéndolos descuidados empezaron a macanazos, y mataron al padre el primero, al donado y dieciséis indios. Esto es lo que han hecho los Yaubos (así llaman a la parcialidad de Runcato), los mansos, y los que teníamos por mejores... Lo que encargo es que nadie venga por esta vía

hasta que avisemos». «Yaubos» puede venir de *yahua*: huangana y *bo*: un pluralizador.

Este mismo Runcato en 1760, cinco años antes de su rebelión fue uno de los primeros Shetebo en tomar contacto con los franciscanos y en ser favorables a los misioneros; anteriormente había parado su gente en el camino de la guerra (Amich tomo 1: 190-191). Amich e Izaguirre se indignan de que Runcato haya conocido bien a los franciscanos y a los españoles en las misiones. A menudo son los que están más en contacto con los colonizadores quienes se transforman en los primeros rebeldes. Runcato organiza este alzamiento general en 1766, primero con los Shetebo del Manoa, luego con los Shipibo del Pisqui y del Aguaytía, y hasta con los Conibo de San Miguel en el Alto Ucayali. Se distinguió como jefe de guerra y pudo unificar y movilizar a los Shetebo, Shipibo y Conibo, tres poblaciones antes en conflicto constante. Ahora Runcato es considerado por los Shipibo-Conibo como un héroe.

Pocos misioneros se escapan de la matanza: «La persecución sacrificó en Manoa catorce víctimas, dos misioneros y doce cristianos; en Pisqui tres misioneros y cinco cristianos; en Archani tres misioneros y tres cristianos; en Aguaytía dos misioneros; en San Miguel de los Cunibos cinco misioneros, el gobernador, un español y varios cristianos» (Izaguirre tomo 2: 263).

La noticia de las matanzas llegan el mismo año a Cajamarquilla; en Lima se decide enviar una expedición de socorro. Los franciscanos creen que los Conibo del Alto Ucayali no se han rebelado todavía, y deciden bajar el Pozuzo para ganar la confluencia del Pachitea con el Ucayali, en pleno territorio Conibo.

La expedición de socorro sale en julio de 1767, con dos padres franciscanos, dos marineros y once soldados «fronterizos» (Izaguirre tomo 2: 263). Al llegar al Ucayali ven a numerosos Conibo quienes vienen a su encuentro. Tratan de escaparse bajando hacia la misión de Manoa; pero, los rebeldes los alcanzan: los nativos de Manoa se habían unido a los Conibo. Se dan cuenta que todo el Ucayali está en llamas: «... No sólo era Runcato el que se había sublevado, sino que la sublevación era general; que no sólo habían quitado la vida a los conversores Aznar y Ranero, sino también a todos los misioneros» (Izaguirre tomo 2: 256).

Curiqui-bari (*cori*= oro, *bari*= sol), curaca de los indios de Manoa, les avisa que los Conibo los quieren matar, como lo hicieron con todos los religiosos y «viracocha» que sorprendieron río abajo, cerca de la misión de Manoa: «están convenidos de mataros, porque han muerto a todos los padres y viracochas que se acogieron a ellos, y que no había otro medio para escapar con vida que regalarles herramientas» (Amich tomo 1: 215).

Los franciscanos no pueden bajar a las misiones del Pisqui o del Manoa, como informa Curiqui-bari: «A Pischqui no es posible pasar, porque los Shipibos os matarán: puedes volver para arriba, que yo hablaré al curaca de los Cunibos para que no os maten, y os dejarán pasar, porque somos amigos» (Amich tomo 1: 218).

Los españoles tocan la retirada, suben el Ucayali, poco antes del Pachitea son alcanzados por Pano quienes parecen escoltarlos: «De esta suerte navegaron tres días arriba, acompañados de los Cunibos y Settebos, con los celos que se deja discurrir con la experiencia de la inconstancia de los indios gentiles» (Amich tomo 1: 220).

Curiqui-bari había respetado su palabra, la expedición de socorro escapa por poco a la matanza, retoma el mismo camino e igual que a la bajada los «infieles Cashibos» los hostigaban.

¿Por qué esta sublevación? Los Pano se asustaron por la llegada de tantos misioneros, españoles religiosos y militares, «Indios cristianizados» del Huallaga. En esta rebelión de Runcato podía haber también un rechazo a los misioneros. Así, Ignacio Torote, indígena Asháninka contemporáneo de Runcato, está por flechar a un franciscano: «Pues estando el padre Fray Manuel Bajo en las agonías, atravesado su cuerpo con las flechas, le dijo al curaca: «Pues Ignacio, porque nos matais?» Y respondió el malvado: «Porque tú y los tuyos nos estais matando todos los días con vuestros sermones y doctrinas, quitándonos nuestra libertad. Predicad, pues, ahora, que ya nosotros somos los padres» (Amich tomo 1: 131-132), y: «el motivo que había tenido Ignacio Torote para quitar la vida a los religiosos y a sus familiares era porque les amonestaban continuamente a vivir como buenos cristianos, porque les mandaban asistir a la doctrina, y estar de rodillas en la iglesia durante la misa, finalmente, porque les prohibían estar casados con muchas mujeres, y también para hurtar las herramientas que estaban en el convento» (Amich tomo 1: 137).

### **Runcato y Juan Santos Atahualpa**

Se ha escrito mucho sobre Juan Santos Atahualpa (Loayza 1942, Castro Arenas 1973, Varese 1973).

¿Runcato había conocido la rebelión de Juan Santos Atahualpa, y había sido influenciado por él? F. Morin (1976) deja pensar que los Pano participaron en masa en la rebelión de Juan Santos Atahualpa. En Amich hay una sola referencia a la participación de los Pano en esta famosa rebelión: «Pues tuvo la maña, que con varias promesas supo engañar a los Indios, que vinieron a su favor los Simúrinches, Piros, Mochubos y Cunibos, todos los del Pajonal y todos los Andes de las conversiones» (Amich, tomo 1: 149). «Mochobo» debe ser una palabra Pano, en Shipibo-Conibo con-



temporáneo *mochó* designa un pez (turushuqui, *Oxydoras niger*, Doradidae, Siluriforme), y *bo* es el pluralizador, si suponemos que *mochobo* es un «auto-epónimo», este grupo sería de idioma pano. Los Conibo eran ribereños del Ucayali; pero podían subir el Tambo, lo que explicaría la participación de individuos Conibo en la rebelión de Juan Santos. En cambio, no parece haber ninguna mención de la presencia de Shipibos o de Shetebos con Juan Santos, probablemente porque sus territorios estaban en el Medio y Bajo Ucayali y en sus afluentes.

Otro indicio sería una mención que el padre Alcántara hace del Mesías «Santosi», quien había tenido contactos con Juan Santos Atahualpa. Este Mesías daba una nueva versión de las Escrituras y trataba de convencer a Conibo y Piro para que mataran a los misioneros (Alcántara: 449). Esta inquietud para adaptar o peruanizar el catolicismo también era parte de la ideología de Juan Santos Atahualpa.

No hay, pues, muchas evidencias de que la rebelión de Juan Santos hubiera provocado directamente la de Runcato; pero, es muy probable que hayan habido ecos en el Ucayali de la rebelión de Juan Santos.

Estos movimientos nacen en el mismo contexto histórico del fin del siglo XVIII con una recuperación demográfica de la población indígena, y una aceleración de las expediciones españolas en la selva.

Indirectamente, la rebelión de Juan Santos facilitó la de Runcato al cortar el camino del Perené. Los franciscanos tuvieron que tomar el camino del Pachitea, menos conocido y siempre expuesto a los ataques de los «feroces Cashibo».

Runcato y Juan Santos encabezaron dos grandes rebeliones en contra del colonialismo español, bajo sus formas administrativas, militares y misioneras. Tenían en común ser indígenas. Juan Santos, «un Indio del Cuzco» (Amich, tomo, 1: 146), encontró apoyo sobre todo entre las poblaciones de la Sierra y también del piedemonte andino. Runcato movilizó sólo a los Pano del Ucayali. Ambos supieron reunir etnias a menudo enemigas; Juan Santos con los Quechua, Asháninka, Amuesha, y mestizos; Runcato con los tres grupos Pano del Ucayali: Shetebo, Shipibo, Conibo, que estaban a veces en conflicto.

Sin embargo, se diferenciaban en numerosos aspectos. Juan Santos había recorrido el mundo, conocía incluso España: «sirviendo a un padre jesuita había ido a España con su amo, y volvió al Perú más ladino de lo que conviniera» (Amich, tomo 1: 146). Se cuenta que había viajado hasta Angola. Conociendo la geopolítica, había buscado ayuda de los ingleses. Su rebelión era también ideológica: rechazaba el colonialismo español y los misioneros europeos; pero, no el cristianismo, además estaba a favor de un clero indígena: «Que enviaría a los frailes a España en navíos, en los cuales



vendría licencia de Roma para que se ordenasen sus hijos los Incas. Que no había de haber más clérigos que los indios y los padres de la Compañía, porque eran muy provechosos para la república» (id.: 148). Hay que anotar que los jesuitas eran aceptados por Juan Santos.

En cambio Runcato nunca había dejado el Ucayali, y del mundo exterior conocía sólo a los franciscanos. Supo movilizar a los Pano por medio del rechazo popular de la conquista española y de la imposición cultural de los franciscanos. La rebelión de Runcato era más étnica en comparación con la de Juan Santos. Desarrollándose en una región de difícil acceso, la corona española no pudo reprimirla.

Vimos que los misioneros habían avivado indirectamente los conflictos entre los Shetebo, Shipibo y Conibo. Ironía de la historia, la rebelión en contra de los misioneros permitió la primera unificación de estos mismos grupos.

### 2.2.3. *La Reconquista del Ucayali por los misioneros. Nuevas entradas de los Jesuitas y Franciscanos*

A fines del siglo XVIII hay tentativas de reconquista del Ucayali por las misiones, con nuevas estrategias y consignas. Los misioneros encuentran entre los Shetebo del Manoa a una joven nativa: Ana Rosa. Ella sería su intérprete y aliada.

El padre Manuel Sobreviela, guardián del Convento de Ocopa, da instrucciones precisas en 41 puntos sobre la manera de fundar y organizar una misión en el Ucayali (N. Girbal, 1792, 151). He aquí los más significativos:

«2º- Apenas hayan llegado a las tierras de los Gentiles Panos y Manoitas, se informarán de Ana Rosa y de los Curacas, del sitio más proporcionado para establecer su residencia y población, advirtiendo que sea cerca de algún río que tenga abundante pescado, buenas tierras, y que no sean anegadizadas, y que puedan sembrar y mantenerse en ellas hasta mil Indios.

3º- Elegido el sitio, se irá formando la población con sus calles y cuadras a cordel, disponiendo que una cuadra se divida entre cuatro Indios, y que cada casa tenga su buena huerta.

4º- La iglesia, el Convento y Casa de Cabildo se fabricarán en la Plaza, con arreglo en todo lo posible a la disposición que tienen las Iglesias y Edificios de las conversiones de Caxamarquilla.

5º- El convento deberá tener una huerta grande, en que puedan criarse yucas, plátanos, maíz, legumbres, yerbas etc... para sustensarse en caso necesario, y para dar a los sirvientes, a los huéspedes, y a los enfermos del pueblo, é inhábiles para el trabajo».

Unos artículos consideran las medidas de seguridad, la defensa con soldados «fronterizos». «Para el caso de no poder defenderse había que preparar una balsa para refugiarse en la misión de Maynas».

Las misiones tenían que hacerse más amenas con regalos de herramientas, sin imposición de trabajos o de carga que los pudieran convertir en «odiosos o sospechosos», o con regalos de herramientas si los nativos trabajan voluntariamente. Los veinte «fronterizos», pagados por el Colegio de Ocopa serán suficientes para hacer los trabajos.

«Para aumentar la población, convendrá regalar con toda caridad y amor a los Infieles», especialmente a los Curacas para que vengan con sus «parciales». El modelo era la misión de Laguna «donde viven las cuatro naciones de Cocamas, Cocamillas, Aguanos y Panos: y cada una es dirigida por el Curaca, Alcaldes y Fiscales de su nación». Otra sugerencia es de admitir Indios de Tarapoto y Cumbaza en turnos de seis meses para que enseñen la «subordinación», a hilar y tejer como los Lamistas.

Los misioneros tendrán que aprender los idiomas «Pano y Manoita», «pues de saber la lengua con perfección depende la conversión de los Infieles».

Estas misiones tenían también como objetivo la extensión del reino de España y la corona española las tomaba bajo su protección.: «En todas las ocasiones que se les ofreciere, ensalcen la grandeza, poder y majestad del mayor Monarca del Mundo, el Señor Don Carlos IV y del Excelentísimo Señor Virrey del Perú, diciéndoles que nosotros somos enviados por ellos para enseñarles buenas costumbres, apartarlos de los vicios, instruirlos en la verdadera Fe, sin la que no pueden ir al cielo, y que serán auxiliados y defendidos de sus enemigos como los demás vasallos de nuestro Soberano». Nombrarán «Alcaldes, Capitan y Regidores en nombre del Rey».

La política era establecer un sistema de recompensas y castigos: «Hachas, machetes, cuchillos, abalorios» serían regalados para recompensar a los que más «les ayuden en sus trabajos, a los que más se adelanten en su obsequio, y en aprender la doctrina, mejorando y distinguiendo los Curacas y Principales». Los franciscanos «juntarán con sagacidad y con regalos a los niños por la mañana después de la Misa y media hora antes de la oración para que aprendan la doctrina ... y cuidarán de que en toda concurrencia estén separados los de un sexo del otro».

Una disciplina será establecida: los convertidos no deberán ausentarse largo tiempo sin la autorización del padre, lo que era muy difícil de aceptar por los nativos acostumbrados a viajar por todo el Ucayali para buscar recursos, intercambiar productos o visitar familiares. Desde luego se combatirá la poligamia: «jamás bauticen algún adulto sin que haya

aprendido la doctrina, y que deje la pluralidad de mujeres ratificando su matrimonio con la primera».

Todo esto tenía un precio. La extensión del estado español sería acompañada de la instalación de «carcel y cepo para los delincuentes». Pero los franciscanos deberán dejar la carga de castigar a los indígenas convertidos.

Sigue una serie de indicaciones a las cuales los indígenas tendrían que obedecer: saludarse con «Alabado sea Nuestro Señor Jesucristo» a lo que tendrán que contestar «Por siempre sea alabado, Ave María Purísima, Sin pecado concebida». Tendrán que llevar agua bendita y cruces al cuello.

Así, los indígenas tendrían que depender de los misioneros y perder su independencia, a cambio de unas ventajas y, sobre todo, la adquisición de herramientas. En la actualidad esta política es todavía seguida por algunas iglesias protestantes. En cambio, los padres católicos en el Ucayali la abandonaron y no dan regalos sino servicios sociales y de salud.

De esta manera los franciscanos se establecieron de nuevo en el Ucayali y estas medidas les permitieron quedarse hasta el siglo XX.

Unos años después, los llamados «Pano», identificados como los Shetebo, fueron reducidos en las misiones cerca de Sarayacu. Los Conibo «querían ser reducidos»; pero no lo podían hacer en el mismo Sarayacu, debido a viejas hostilidades con los Shetebo. No se dice nada sobre los Conibo río arriba, cerca de la confluencia con el Pachitea. Los últimos irreductibles son los feroces Cashibo que forman un obstáculo entre el Bajo Ucayali y el Mayro.

### Etnografía

Los franciscanos evolucionan con su siglo y se vuelven mejores etnógrafos. De esta época proviene un documento interesante sobre los Pano, el del Padre Dueñas quien viajó a la Selva en 1792 (Izaguirre 1924, Tomo 8: 229-255). Para llegar a Sarayacu baja el Huallaga hasta el Yanayacu, pasa el varadero hasta el Cushabatay, bajó esta quebrada hasta el Ucayali, sube unas 10 «leguas» hasta la quebrada Sarayacu, sube hasta la misión del mismo nombre.

El padre Dueñas estableció la distinción de estos tres grupos: Shetebo, Shipibo y Conibo y proporcionó información sobre cada uno de ellos.

### Los Panos y los Setebos

«La nación de los Panos, Manos o Setebos, es una misma...». Manoa es otro nombre de la quebrada Cushabatay. Dueñas cuenta 40 familias en la misión de Sarayacu. Los demás vivían diseminados y el padre Dueñas

reúne 60 familias en un pueblo. Dueñas opina que la reducción estaría mejor ubicada en el río Cushabatay «para que sirva de descanso y auxilio a los caminantes en la entrada y la salida desde Manoa a Cumbasa». Así, los franciscanos ubican las reducciones en las vías de acceso al Ucayali, en un plan global de control. Pero los indígenas podrían tener otros criterios como el aprovechamiento de los recursos.

Dueñas menciona setenta familias en Sarayacu, veinte en la vía del Huallaga y quince en el Cushabatay, en total 105 familias. Contando cuatro personas por familia llegamos a una población Shetebo de 420, y con cinco personas llegamos a 525. Es muy poco. De los tres grupos Pano ribereños, los Shetebo son los menos numerosos a fines del siglo XVIII.

### Los Shipibos

«La Nación de los Chipeos no se atreve a llegar a nosotros, temerosos de los Panos... dicha Nación es muy crecida, de manera que si bajan los que viven en las riberas de los ríos Pixi (Pisqui), Tamaya, y Aguaitía se juntarán hasta unas cien canoas», pero las relaciones no eran muy buenas entre Shetebo y Shipibo. Dueñas nos confirma que la mayoría de los Shipibo no vivían en las riberas del Ucayali sino en las de los tres afluentes Pisqui, Tamaya y Aguaytía. La población total podía llenar cien canoas. Pero ¿cuántas personas cabían en un canoa? En la página 242 nos da una idea al respecto: «En compañía de seis Indios Cumbasas, y dos niños ... nos embarcamos en una canoa...» Con los franciscanos iban diez por canoa, lo que da en total un número aproximado de mil Shipibo.

### Los Cunibos

Los Conibo vivían dispersos en las riberas del Ucayali, y no querían vivir con los Shetebo: «... Los Conibos, establecidos la mayor parte en una península que forma el río Ucayali, los demás de esta nación viven derramados en varias partes, y aunque prometieron al principio con los Panos, después resolvieron vivir en pueblo separado». Otro franciscano decide establecer a los Conibos en una misión: «que si juntaba en aquel sitio todos los Conibos de su parcialidad, pasaría a vivir con ellos para hacerlos cristianos. Inmediatamente convocó toda su gente y se convinieron en reducirse a pueblo, y vivir bajo la dirección de dicho Padre y en prueba de su palabra principiaron desde luego a fabricar la iglesia y convento, concurriendo todos los hombres y mujeres, grandes y chicos, a limpiar el terreno que al Padre le pareció más oportuno, arrancando la yuca y camote que tenían plantados en dicho sitio... esperamos que se juntarán más de doscientos matrimonios». Siguiendo el mismo método de cuenta llegamos a una población entre 800 y 1000 habitantes.

Puede sorprender ver cómo los indígenas aceptaban vivir en misiones, pese al trabajo adicional para edificar la iglesia y el convento, cultivar las chacras de los padres. Cómo explicarlo si no por la fascinación de los objetos occidentales, en particular hachas y machetes. El mismo proceso funciona en nuestros días. He visto en los años ochenta a Asháninka tumbar frutales, mangos y caimitos en plena producción, para preparar una pequeña pista de aterrizaje para un avión del Instituto Lingüístico de Verano.

Población :

- 420 a 525 Shetebo

- 800 a 1000 Conibo

- 1000 Shipibo

O sea, en total entre 2220 y 2525 Pano del Ucayali, en 1792.

### **Etnografía**

Dueñas nos da informaciones sobre «los usos y costumbres de los Panos y Conibos que son unas mismas».

### **Aspecto físico**

«Así los hombres como las mujeres de ambas naciones, son corpulentos, más blancos y bien afeitados que los Peruanos (los habitantes de Cuzco), a excepción de algunos a quienes las madres les entablillan las cabezas». La deformación craneana no era general.

### **Hábitat**

«Sus casas son unos grandes galpones cercados de caña o de palos, con su cubierta de palmas muy unidas y vistosamente entretejidas: en cada galpón viven cuatro o cinco familias sin más distinción ni división que el sitio que ocupa la cama y el fogón de cada una; los más duermen en el duro suelo, cubierto solamente con esterillas de palma, y su toldo de tocuyo para liberarse de los zancudos, siendo pocos los que usan de barbacoas». Eran casas multifamiliares; ahora, la mayoría de las casas abrigan una sola familia nuclear. Según este testimonio, las casas no tenían pisos de pona; en cambio ahora todas tienen, lo que muestra que no estaban edificadas en terrenos inundables. La ocupación de los terrenos inundables podría ser reciente.

«Todos sus haberes y alhajas se reducen a un hacha, machete, cuchillo, fisga y anzuelos para pescar; macanas, arcos y flechas para pelear,

ollas para cocinar y conservar el masato...». Los Pano contemporáneos utilizan generalmente los mismos objetos, a los cuales pueden adjuntar una radiograbadora, una escopeta de un solo cañón para cazar.

### Inseguridad

Los nativos temían sobre todo a los blancos y a los soldados españoles: «que los llaman Yuxi que en su idioma quiere decir diablo». Hay que ver en «Yuxi» la palabra *yoshin* que significa espíritu, malo o bueno.

Para no ser sorprendidos instalaban centinelas: «Con este fin tienen apostados sus centinelas así en las inmediaciones de los ríos como en otros lugares interiores de la montaña, y apenas advierten algún rumor o llegada de gente extraña, corre la voz hasta los pueblos y se juntan prontamente en unas rancherías que les sirven de fortalezas, las cuales están bien surtidas de arcos, flechas y macanas, y velan siempre en su custodia seis u ocho hombres de los más esforzados».

Los Pano elaboraron varias técnicas de defensa: «En los costados de dichas rancherías que miran hacia los ríos o partes por donde puede acometerles el enemigo, tienen abiertas muchas ventanillas para poder divisarlos por ellas, y manejar estando a cubierto, sus armas en caso necesario. Con el mismo intento crían así en los pueblos como en las referidas rancherías muchos y grandes perros, los cuales al menor rumor los despiertan con sus aullidos, y oyéndose éstos se ponen inmediatamente todos en arma». También tenían posiciones de repliegue con cultivos en el monte: «Para cuando llegue el caso de no poder defenderse por ser superiores las fuerzas enemigas, tienen formadas en lugares apartados y ocultos de la montaña, grandes chacarías de todo comestible, para retirarse en ellas y surtirse de lo necesario durante la persecución». Cuando eran invadidos y sumergidos por un enemigo superior practicaban la política de la tierra quemada: «Y cuando temen las tales invasiones, destruyen las chacras confinantes con sus pueblos, para que no hallando los enemigos que comer, se vean precisados a retirarse prontamente, como sucedió cuando esperaban nuestra llegada; pues sospechando que tal vez iríamos con soldados para aprisionarlos, destruyeron varias chacras de yuca y plátanos y botaron al río más de treinta arrobas (1 arroba= 11.5 kg) de cacao que nos había prevenido.»

De la misma relación del misionero Dueñas se ve que los soldados españoles, que acompañaban a los misioneros, representaban el principal peligro.

Las poblaciones interfluviales más dispersas no podían movilizar tantos guerreros y canoas como los Conibo ribereños. Éstos capturaban prisioneros de guerra, a quienes trataban bien: «Y la que vence conduce a



su pueblo los prisioneros por esclavos suyos, de los cuales hay varios entre los Panos de las naciones de los Nianaguas, Remos, Mayorunas o Barbudos, Panataguas, Amaguacas y Chipeos, que viven muy contentos porque los tratan con tanto amor y cariño como si fueran sus hijos, y los casan con sus hijas y ellos se juntan en matrimonio con las mujeres cautivas, lo que practican de esta manera; porque su fin es aumentar el número de los individuos de su nación.» Se trata de un mecanismo de etnoabsorción de las etnias Pano interfluviales por los Shipibo-Conibo.

Pese a la inseguridad los Conibo bajaban el río hacia las misiones, empujados por el deseo o la necesidad de herramientas: «Es tanto el aprecio que hacen de las herramientas que por un hacha o machete daban una canoa, cuya fábrica les había costado muchos meses de indecible trabajo y fatiga.»

### Agricultura

En 1792, los Pano utilizaban numerosos cultivos americanos o introducidos: «Todas las tierras inmediatas a las poblaciones están rozadas y divididas en chacras en las cuales abundan las yucas, los plátanos, los camotes, la piña, la caña, el maíz, el maní, los zapallos, las sandías, el tabaco, el ají, y todo el terreno es muy a propósito, no sólo para dichos efectos, sino también para el arroz y los frijoles». Se alimentaban principalmente de «plátano, yuca, camote, zapayo».

Para la roza y quema de la chacra se organizaban mingas: «Cuando alguno tiene necesidad de hacer alguna chacra, se juntan todos los del pueblo, rozan el sitio correspondiente, después concurren a quemarlo y limpiarlo». Así, rozada y preparada la chacra era entregada a su «dueño» quien les pagaba por su trabajo, y debía organizar una fiesta con masato: «convidándoles a beber masato en un galpón, en donde se divierten y bailan al son de sus cajas, con grande algazara y bulla, hasta que comúnmente embriagados se retiran a sus casas.» Todo esto es muy actual.

### Pesca y caza

El padre Dueñas está impresionado por los recursos hidrobiológicos del Ucayali: pescados, vacas marinas y tortugas acuáticas. Las tortugas acuáticas, las charapas, formaban un recurso muy importante. Las tortugas se capturaban sobre todo en la estación seca y las mantenían vivas en corrales. Formaban un excelente recurso de carne fresca durante las crecidas cuando la pesca se volvía muy difícil.

### Ritos funerarios

Dueñas trata de convencer a los Conibo a cambiar de costumbres funerarias. Ponían los cuerpos en urnas, en adelante deberán ponerlos en cajas, enterrar a los bautizados en la iglesia, y a los no bautizados afuera.

En 1807 el padre franciscano Fray **Tomás Alcántara** viaja por la región, y nos da apuntes etnográficos. Saliendo del Convento de Ocopa, toma el mismo camino que el padre Dueñas.

Dejemos al padre hablar de los impresionantes recursos del Ucayali: «El Ucayali que compite con el caudal de sus aguas con el Marañón o Amazonas y los innumerables ríos y lagunas que le entran por una u otra parte de la inmensa Pampa del Sacramento, cría infinita variedad de peces muy grandes y de particular gusto, cuales son las gamitanas, las doncellas, los peces, los zúngaros y otros; de los cuales cada uno pesa más de una arroba, y se pescan con tanta facilidad y prontitud, que no cuesta más trabajo que el echar el anzuelo, y tirarlo afuera; pues seguramente se saca alguno de los dichos pescados y los gentiles con sus flechas o fisgas cogen en media hora pescado para una semana. El más delicado y sabroso es el Paise (paiche)... He tenido la curiosidad de medir la longitud de algunos, y la he hallado de tres varas de largo, y dos de grueso (1 vara = 0.835m). Las vacas marinas son unos pescados que abundan infinito y tan grandes que pesan cuatro quintales. Ni es menos abundante la especie de charapas o tortugas de más de una vara de largo y media de ancho... La pesca de dichas tortugas se hace principalmente en las playas, adonde salen millares cuando es tiempo de poner los huevos, y en un instante quedan aseguradas cuantas quieran cogerse con sólo el trabajo de voltearse de arriba abajo; luego matan los gentiles las que necesitan para su manutención, y las demás conducen a sus charaperas, que son unas pequeñas lagunas formadas de propósito para conservarlas y para que no salgan tienen cerradas con palos las referidas charaperas.»

Tomás Alcántara observa las misiones del Ucayali en pobre estado. El colmo, entre los «infieltes Shetebo» hay un asesino o «*retemis*», a quien llaman *capuenbuxi* y que traduce como «miembro de caimán» (*capen boshi*= pene de caimán). Este Shetebo de aspecto monstruoso habría matado a varios misioneros y hasta llevado la cabeza del padre Roque Arnaz como trofeo. Las malas costumbres no se habían perdido todavía. En el pueblo Conibo de «Canchanhuaya» estaban dedicados a la brujería, ahora se diría al chamanismo: «Cuando enferman llaman luego a alguno de aquellos graduados de más diestros en la brujería; estos, para curarlos, fuman un gran cigarro procurando tragar todo el humo hasta que se les revuelve la flema, dan arqueadas como uno que tiene grandes ansias de vomitar, y luego chupan al enfermo en la parte que le duele fingiendo sacarle algún pedacito de piedra, palo, chaquira u otra cosa que para el

efecto suelen esconder en la boca esos médicos del diablo». Es una de las más antiguas descripciones de la sesión con el *meraya*, que Alcántara califica como el «brujo que habla con el demonio.»

A pesar de todas sus bondades el Ucayali no era un paraíso por la abundancia de zancudos: «La facilidad con que se cogen los peces con anzuelos, fisgas, o flechas, ocasiona un sopor en los habitantes del pueblo que parece aspiran sólo a una vida sedentaria y llena de vicios; y las picazones de los zancudos, que podrían servir de silicio para dar a Dios alguna satisfacción de las culpas, sólo les permiten el descanso dentro del toldo.»

### 2.3. La independencia, el siglo XIX

1802 es un año crucial para la Amazonía peruana. El rey de España atribuye directamente al Virreinato del Perú la «Comandatura General de Maynas»; es decir, todas las regiones pertenecientes ahora a los departamentos peruanos de Amazonas, Loreto y una parte del Ucayali. Antes, la administración de esta región dependía de Quito. Se decide esto después de las recomendaciones del gobernador Don Francisco de Requena. El padre franciscano Sobreviela le había demostrado que el acceso por Lima era más fácil que el de Quito. Sin esta decisión, el territorio de los Pano del Ucayali podría haberse dividido entre el Perú y el Ecuador.

#### La Amazonía peruana y la independencia del Perú

En 1824 el Perú gana su independencia; pero, la Amazonía peruana seguía estos cambios con atraso. Los franciscanos de origen español son expulsados del Perú. Volvieron al Colegio de Ocopa en 1838 y trataron de reestablecer misiones. En el Ucayali el padre Plaza, oriundo de Quito, se queda solo. Los sacerdotes católicos ya no tienen el monopolio de las descripciones de la selva; con la independencia, el Perú se abre a los extranjeros no españoles, europeos y norteamericanos, los viajeros y los exploradores escriben sus relaciones y aportan un nuevo tono.

Los cambios producidos por la independencia afectaron también a la sociedad Shipibo-Conibo:

1. El sistema misionero de los jesuitas y franciscanos se derrumba. Los indígenas de las misiones se dispersan.
2. El sistema paternalista-autoritario de las misiones deja lugar al sistema mercantil-capitalista. Es el inicio de los grandes ciclos de la economía extractivista.
3. Llegan colonos de otras regiones del Perú y del extranjero.  
Una parte de los indígenas deja las misiones para buscar una vida

independiente. Desafortunadamente, muchos se vuelven presas fáciles para los esclavistas del Brasil.

Una nueva clase se desarrolla: los comerciantes ambulantes o «regatones», y muchos caen en la dependencia de los «patrones». Ambos, regatones y patrones, son los agentes locales del sistema mercantil-capitalista. El regatón se aprovecha de la ignorancia que los nativos tienen de los precios.

El patrón los explota como mano de obra para extraer materias primas. Establece con ellos relaciones a veces muy personalizadas de «compadrazgo» y utiliza un sistema de adelantos de dinero: la habilitación.

Jesús San Román escribió una excelente relación de la situación social y económica en estos años de transición. Se venden los productos: «Bálsamo, copal, pescado salado, esteras de shapaja, zarza, manteca de charapa, hamacas de chambira, brea, cera» (San Román 1975: 99). Alrededor de 1855 se empieza a exportar la «zarzaparrilla» (*Smilax sp.*). Se la consideraba como activa contra la sífilis. Se la utiliza todavía en el Ucayali como medicina. El cultivo y la exportación del algodón empezaba. Los productos importados eran las herramientas metálicas, las alfarerías, las perlas de vidrio y un poco de ropa, también las bebidas alcohólicas (San Román: 1975: 102). La mayor parte del comercio pasa por el Brasil.

Para aportar algo nuevo a la historia de esta época se van a utilizar otros testimonios, en particular los de viajeros extranjeros.

Ya en 1827, este sistema mercantil-extractivista parece instalado, como lo muestra el testimonio de **Henry Lister Maw** (1829). Este oficial de la Royal Navy baja el Huallaga y el Marañón y se detiene en el pueblo de Lagunas, antes misión de los jesuitas, ubicado cerca de la confluencia con el Ucayali. No sube este río, pero proporciona información sobre toda la región. «Es posible que mi diario contenga algo de información que pueda servir al público, y quizás tienda al mejoramiento de los países y de la gente desdichada por los cuales he pasado». La ideología ha cambiado, ya no se trata de salvar almas sino de traer el progreso material y cultural.

H. L. Maw describe unos recursos locales: «El distrito de Laguna produce maíz, yucas, plátanos, zarzaparrilla, y cera de abeja blanca. Los patos de la India, salvajes en esta parte, valían desde un dólar hasta cuatro reales cada uno. Se convierte la grasa de la vaca marina en aceite, y se seca la carne como reserva» (Maw 1829: 156). El comercio de los productos animales se hacía sobre todo con el Brasil: «El tráfico de Laguna consiste en mandar cera de abeja, pescado salado y tortugas hasta Moyobamba,

recibiendo tocuyo en cambio, y zarzaparrilla, aceite de vaca marina a Tabatinga, de donde reciben cuchillos, anzuelos, hachas, azadón y perlas» (Maw 1829: 151).

Antes de la llegada de los aceites vegetales y del kerosene, la grasa de la vaca marina (*Trichechus inunguis*) y el aceite de los huevos de tortugas acuáticas, charapa y taricaya (*Podocnemis expansa*, *Pelomedusidae*) fueron utilizados para el alumbrado. Pero, debido a la excesiva explotación, tanto la vaca marina como las tortugas se volvieron escasas. «Se agarra la vaca marina con el arpón cuando se acerca a las orillas del río para alimentarse de una hierba llamada gamitola (debe ser el gramalote). La temporada para esto es cuando el río crece. Se corta su carne en rebanadas, espesas de unos tres cuartos de pulgada y se la seca la sol sobre un tablado de cañas». He visto, en 1980, la carne de una vaca marina secándose así al sol.

En Lagunas, Maw pudo ver a unos Panos del Ucayali que venían para realizar intercambios: «El viejo sacerdote nos contó que los indios salvajes, así llaman a los infieles, bajan el Ucayali de Junio a Agosto, trayendo aves, arcos y flechas, que cambian por hachas». Maw le preguntó al padre sobre la consecuencias de la expulsión de los jesuitas: «Le pregunté si pensaba que los indios habían bajado desde el tiempo de los jesuitas. Dijo que sí lo pensaba, que los jesuitas se habían dedicado mucho a enseñar a los indios el sembrío de maíz y otras plantas, y recolectar goma y bálsamo natural del país, para los cuales siempre trataban de conseguir un precio justo». Los amazónicos no habían esperado a los jesuitas para sembrar maíz.

**W. Smyth**, teniente de la marina británica, y **M. F. Lowe**, viajaron al Perú en 1834-1835. Para alcanzar el Ucayali tomaron el «varadero» entre los ríos Huallaga y Ucayali como lo hicieron los franciscanos. Camino que en nuestro tiempo sirve para transportar la pasta básica de cocaína. Llegan al Ucayali por el río Catalina. La boca de esta quebrada está muy cerca de la misión franciscana de Sarayacu («río del maíz» en quechua). Smyth y Lowe ven al padre Plaza, quien dirigía esta misión desde hacía 35 años. Cuando pasaron Smyth y Lowe vivían unos 2000 indígenas en la misión: Pano, Shetebo, Conibo, Shipibo y Sensi, y todos hablaban un idioma pano. Las viviendas seguían a lo largo de las orillas del río Sarayacu, separadas por platanales. Los residentes podían escoger dónde establecerse; pero, en general, se agrupaban por «tribus».

Los dos británicos describen los objetos comunes, los cuales podemos ver todavía. Sólo han desaparecido las cerbatanas, las frazadas de corteza del árbol Yanchama (*Moraceae*) y ya no «se guardan jóvenes tortugas en jarras de barro».



Como Saint Cricq, unos años después, los dos británicos tienen la impresión de que las mujeres son las únicas que trabajan: «es el destino de la mujer hacer los trabajos más pesados cuando su marido va a montear o si está en la casa se queda ocioso, medio borracho, a balancearse en una hamaca». Se trata de un error de perspectiva puesto que las tareas masculinas se hacen en general fuera del espacio doméstico y lejos de los observadores. Esta frase es contradecida por lo siguiente: «cuando hay una boda, el marido limpia un espacio suficiente para una plantación de plátanos». El trabajo de limpieza «no es sólo del dueño porque invita a un grupo de amigos, que se reúnen y alrededor de una jarra de masato o chicha decide dónde ubicar la plantación; y al día siguiente se reúnen y la limpian. Una vez limpia, se la confía a una mujer, que de vez en cuando la maneja sola». Es la mujer la que hace el mantenimiento de la plantación, limpia las malezas y cosecha los productos; para el trabajo más pesado se organizaba una minga con los hombres, a ellos también les correspondía la construcción de la casa y de la canoa.

Las tortugas acuáticas se encontraban durante las mermas en grandes cantidades en todos estos ríos: «En la temporada seca cada ribera y cada playa está cubierta de tortugas, y componen la mayor parte de la subsistencia de los nativos». Para servir en los tiempos de escasez de las crecidas: «Eran agarradas y depositadas en estanquitos, cercadas y guardadas para todas las temporadas del año... El Convento disponía de un estanque más grande, que el Padre llamaba un corral, en el cual guardaba de una a doscientas tortugas (que los nativos llaman charapa), que proporcionan abundantes víveres». De sus huevos se extraía un aceite utilizado para alumbrarse: «el artículo principal del comercio río abajo, hasta el Marañón, llamada manteca». Esta comercialización ha provocado una disminución radical de las poblaciones de charapas.

Las «vacas marinas» antes abundantes, ahora son muy escasas en el mismo Ucayali. Los dos británicos estaban impresionados también por la variedad de los peces: «Hay cinco tipos de peces que se cogen en el río y que alcanzan grandes tamaños, pero desafortunadamente podemos dar sólo sus nombres indios: el paiche, la gamitana, el paco, el sungaro, y el torre... Hay otros doce o trece tipos de pescados menores, que dicen que son excelentes». Todavía se utilizan estos nombres (Ortega H. y Vari R.P., 1986, Tournon y Cauper, 1994). Se utilizaban también los ictiocidios «barbasco». Se nota que los nativos continuaban sus prácticas de explotación de los recursos en un contexto social muy diferente de la misión.

Reportan informaciones sobre las «tribus» vecinas: Mayoruna, Capanahua, Sensis, Remo y Amahuaca al este del Ucayali, los Shipibo, los Shetebo, los Conibo, dos pequeños grupos: los Mapari y los Puina (sin



dudas los Poinahua o «gente excremento») y los «antropófagos» Cashibo en las riberas y al oeste. Nombres y grupos que se encuentran todavía, salvo a los Mapari, los Poinahua, los Remo, los Senci. Los Senci debían ser también de idioma pano como lo indica un pequeño léxico en la página 229. «Sencis» sería «Sshentsis» o «dientes negros», un nombre antiguo para los Shetebo (Angel Soria, comunicación personal, 1996). Los «Remos» son citados por varios autores hasta la época contemporánea podrían ser los antepasados de los «Iscobaquebo» o «Iscobaque» del río Callería. Castelnau, Marcoy y Herndon citan los mismos nombres ya que todos provienen del padre Plaza.

Pero, Smyth y Lowe no pudieron ver mucho de los alrededores de Sarayacu. Pasaron en la época desfavorable de la crecida de las aguas, y además el padre Plaza no parecía muy deseoso de que los británicos conozcan más la región: «Nuestros desplazamientos dependían enteramente de la voluntad del padre, y no parecía inclinado a animarnos en explorar el río y las cercanías; porque cada vez que pedíamos la asistencia de los indios para hacerlo, nos contestaban con unas excusas». Así que la mayoría de la información que tenían era de segunda mano, ya que provenía del padre Plaza y de sus asistentes. No se sabe si el padre temía la influencia británica, como país de mayoría protestante, o si se preocupaba por la seguridad de los británicos.

Smyth y Lowe querían subir el Ucayali y el Pachitea. Conversaron con el padre Plaza, quien, para que la expedición tuviera éxito, les aconsejó contratar entre doscientos a trescientos hombres y llevar víveres para tres meses. Cada hombre tenía que ser pagado con un hacha. Esto sería justificado por el peligro que representan los Cashibo. Los dos británicos no pudieron pagar esta expedición, fue una lástima para ellos y para nosotros. Veinte años después, el norteamericano Herndon conoció el mismo problema. Los sucesores del padre Plaza le aconsejaron llevar 150 hombres para poder enfrentar a los Campa del Perené. El pobre Herndon no puede ni siquiera reunir veinticinco hombres y renunció subir el Ucayali. En cambio Castelnau, Saint Cricq y Carrasco antes de Herndon, Ordinaire después, bajaron todo el Ucayali con unos guías y remadores escogidos entre los ribereños. Tres o cuatro extranjeros no podían espantar a los nativos, mientras que las grandes expediciones de varias decenas o centenas de hombres, provenientes de poblaciones a veces hostiles, podían ser percibidas como expediciones militares de conquista.

Los dos se marcharon de la misión con once nativos. La gruesa lancha estaba cargada de «zarzaparilla, tocuyo, manteca», todos productos comercializados por el padre Plaza, quien los había intercambiado por objetos de pacotilla traídos de Inglaterra.

En la bajada del río pararon en un pueblo mestizo «Tierra Blanca», y varios pueblos Conibo y Setebo. Uno de ellos se llamaba *repinti*, o «puerto» en idioma Shipibo-Conibo; y el otro *atumposa*, el cual tenía dos casas y entre cincuenta y sesenta habitantes. Este tipo de casa, llamadas también malocas, cada una con cuatro o cinco familias «nucleares» desapareció de las riberas del Ucayali. También encuentran una casa con diez nativos Piro. Esto muestra que los grupos étnicos ribereños no tenían territorios bien delimitados como en el tiempo de Juan Salinas de Loyola. Sabemos que habían Piro incluso en la misión de Sarayacu.

### Una expedición peruano-francesa por el Ucayali: Saint Cricq-Marcoy y Castelnau, 1843-1847

Esta expedición peruano-francesa bajó por el Urubamba para llegar al Ucayali, camino que los misioneros no conocían. Éste era muy nuevo y arriesgado en la época y la hazaña impresionó a la opinión pública. También fue una expedición con una ambición científica. Por el lado peruano participaban el Capitán de la Marina Peruana D. F. Carrasco y el padre Bousquet. Por el lado francés fue ordenada por el gobierno y puesta bajo la orden del Conde Francis de Castelnau, L. Saint-Cricq participó.

Hay varias relaciones de este viaje: la de Francis de Castelnau, la de L. Saint-Cricq, la de Paul Marcoy, y el de D. F. Carrasco. Fueron publicadas a inicio de 1850. En realidad, Paul Marcoy es el seudónimo de Saint-Cricq. Él tuvo la buena idea de publicar bajo dos personalidades diferentes para dirigirse a dos públicos: con el nombre de Saint-Cricq escribió una relación científica en el «*Bulletin de la Société de Géographie*»; y con el de Paul Marcoy escribió en el «*Journal des Voyages*», revista destinada a un mayor público, que hacía soñar con viajes lejanos a la juventud francesa e inspiró a Jules Verne. Saint Cricq ya conocía el Perú y se había juntado a la expedición dirigida por Castelnau, en la cual llegaría hasta Sarayacu.

Castelnau mide y anota las temperaturas del aire, de las aguas del Ucayali, de las alturas del río sobre el nivel del mar: «El 29, a las ocho de la mañana, la temperatura del río era de 26 °C, mientras que en el aire el termómetro marcaba 24 °C» (Castelnau 1850: 333). En cambio, Marcoy con su doble talento de contador y de dibujante, hace una relación donde sostiene el interés del lector por su sentido de la observación y su humor. Con Castelnau y Saint Cricq vemos aparecer palabras en los idiomas nativos. Al texto de Marcoy se agregan pequeños léxicos.

Con razón Castelnau escribió (p. 332): «El estudio de las tribus indias se vuelve muy difícil por la confusión de sus nombres; la misma población es casi siempre designada por cada tribu vecina por apelaciones diferentes».

Después de pasar por el país de los «Anti», como eran conocidos los Asháninka, y de los «traidores Chontaquiro», los Piro, los exploradores llegan al Ucayali. Hasta la confluencia del Pachitea el Ucayali se llamaba *Apu-Paro*. *Apu* en quechua significa «grande». *Paro* es un término Shipibo-Conibo para designar el Ucayali, sus afluentes se llaman *tae* o *huean*, «quebradas» en español local. Sobre la etimología del Ucayali, Marcoy agrega al pie de la página 151: Antes los indígenas daban el nombre de Ucayali al lugar donde se unían los ríos Apu-Paro y Marañón. Los misioneros y los geógrafos tomaron la parte por la totalidad y dieron el nombre de Ucayali al Apu-Paro, desde su unión con el Pachitea». La etimología del Ucayali podría ser «Auca Yale»: «auca» es enemigo o salvaje en quechua y «yale» sería «río» en idioma cocama (P. Erikson, comunicación personal).

Ahora vamos a examinar las informaciones sobre los Conibo, proporcionadas por estos autores; agrupados por temas.

### Los Conibo

El territorio de los Conibo tenía una extensión aproximada de 280 kilómetros: «El territorio actual de estos indígenas se delimita al sur por el sitio de Paruitcha, donde terminan las posesiones de los indios Chontaquiros (los Piro), al norte por el río Capoucinia, donde empiezan las de los Shipibos» (Marcoy). En el mapa de P. Marcoy (p. 148) el río Capoucinia se encuentra entre los ríos Abujao y Utiquinia. En cuanto al río Paruitcha, no se le pudo ubicar. Actualmente Betijay, unos veinte kilómetros abajo del pueblo de Bolognesi, es la comunidad Conibo más sureña. En la época de Saint Cricq el territorio de los Conibo «había muy disminuido, sea por los avances de sus vecinos Shipibo, sea por el mismo abandono de los Conibos para alejarse de las Misiones de Belén, de Sarayacu y de Tierra-Blanca para sustraerse a su influencia...» (Marcoy).

Sin embargo, ambos grupos entraron, en el siglo XX, en un proceso de etnofusión, y no hay que interpretar estos cambios como un verdadero desplazamiento de fronteras.

Cuando gran parte de los Shipibo y Shetebo estaban en Sarayacu, los Conibo ocupaban una parte de los afluentes de la orilla izquierda del Ucayali y lo recorrían libremente hasta su confluencia con el Marañón.

Los Conibo eran más confiables que los Piro o Chontaquiros: «Estos naturales parecían de temperamento linfático y de buen humor, eran menos hábiles que los Chontaquiros en el manejo de los remos, pero en cambio poseían calidades de dulzura, de paciencia, de amenidad, totalmente desconocidas en nuestros saqueadores de Santa-Rosa». De hecho, la expedición no tuvo con los Conibo los problemas que había conocido con los Piro.

Vienen unos indicios sobre la estructura social: «La tribu Conibo, decaída del rango que ocupaba en el siglo XVII entre los pueblos de la Pampa del Sacramento, está dividida en clanes de dos o tres familias que dependen sólo de sus jefes naturales y viven dispersos en las orillas del Ucayali y de sus afluentes de la orilla izquierda». Quizá por «jefes naturales» Saint Cricq quiere decir jefes pertenecientes a esas mismas familias. Se debía tratar de grupos familiares locales más que de «clanes de linajes», para los cuales Saint Cricq no da más evidencias.

### Los Shipibo

Conibo y Shipibo «salidos de un mismo tronco, hablan la misma lengua, tienen el mismo rostro y las mismas costumbres y a pesar de estar separados desde hace siglos viven en bastante buena inteligencia» (p. 158). Pero vimos que estaban a menudo peleando en los siglos anteriores. Saint Cricq es un fino observador; pero, ligero historiador.

A unos 40 kilómetros de la confluencia con el Tamaya, la expedición encuentra «la primera casa de la nación de los Sepibos» (Shipibo). Esta «nación estaba, en todos sus aspectos mucho más civilizada que los otros pueblos del Ucayale; sus armas consistían principalmente en tremendas sarbacanas con las cuales lanzaban pequeñas flechas envenenadas»

«Paramos a almorzar en una casa de Conibos». En este territorio, que se decía de Shipibo, vivían también Conibo. Sin embargo, los guías de Castelnau y Saint Cricq podían distinguir a los Shipibo de los Conibo. Ahora esto no sería posible, los dos grupos viven en las mismas comunidades y han hecho numerosas alianzas.

A media legua río arriba del Cushabatay la expedición encontró un pueblito Shetebo: «cuatro grandes chozas ubicadas en la orilla izquierda, y que pueden contener unas sesenta personas». Una evidencia más de que las casas ribereñas contenían más de una familia nuclear.

Un pueblito Shipibo estaba a un día de viajarío arriba en el Cushabatay. Según los misioneros, los Shipibo vivían en general en los afluentes de la orilla izquierda. Entonces, los Conibo eran los verdaderos ribereños del Ucayali.

### Ribereños e interfluviales

Volvemos a la distinción de Betty Meggers (1971) sobre ribereños e interfluviales. Los grupos interfluviales Pano eran todavía numerosos en los afluentes del este (Amahuaca, Remo, Capanahua, Mayoruna) y del oeste (Cashibo) del Ucayali. Los enfrentamientos entre ribereños e interfluviales eran muy frecuentes. Los Conibo estaban establecidos en la orilla izquierda del Ucayali. En la derecha, pero un poco adentro, vivían

poblaciones interfluviales hostiles: los Remo y los Amahuaca. Pero, como eran malos navegantes no cruzaban el río y la orilla izquierda era segura tanto para los Conibo como para los viajeros. Por eso, Castelnau y sus compañeros acampaban siempre en la orilla occidental: «Nuestros indios temían un ataque de los Impeteneres quienes a veces aparecían en el otro lado». Del río Pisqui, al oeste, Castelnau dice (p. 363): «Hacia sus cabeceras habita la nación de los Cashibos, que es antropófaga». En el Bajo Ucayali tenían que cuidarse de los Mayoruna quienes vivían al este (p. 365).

P. Marcoy nos describe un incidente, (p. 158) que podía ser común entre Conibo ribereños y Remo interfluviales. Los Remos robaron una canoa a los Conibo, quienes organizaron una expedición punitiva por el «río Abujao hacia la primera casa de los Remos. Los cazadores se jactaban de poder cogerlos en su madriguera. Pero, el ruido de los remos, el remolino del agua, el roce de la canoa contra las cañas, ruidos imperceptibles para el europeo dieron la alarma a los salvajes. Mientras los Conibo maniobraban para sorprender a los Remo por delante, ellos huían por atrás; su choza tenía dos salidas. En espera de la oportunidad de una venganza más completa, los Conibo saquearon la vivienda del enemigo y la quemaron».

Los Conibo se apoderaban a menudo de jóvenes de esos grupos interfluviales: «Entre ellos se encontraba un joven esclavo Impetenero. Después de haber distribuido a los varios miembros de la familia collares de chaquiras y espejos, también yo le regalé uno, pero se apresuró en remitirlo a su dueño; le di otro regalo que tuvo el mismo destino, el pobre esclavo no podía poseer nada» (Castelnau: 350).

### Vida espiritual, religión y chamanismo

«Simulacros de divinidades talladas en madera o hechas de arcilla, hachas de obsidiana con dos orejas para atarlas a un mango, fueron encontrados entre ellos (los Pano) por los religiosos quienes los evangelizaron. Prácticas misteriosas relativas al doble culto al sol y al fuego, la costumbre de enterrar a sus muertos en jarras pintadas, después de haberlos pintado y comprimido con ataduras, usos sin equivalentes también entre los pueblos del Sur y sobre cuyo origen los Panos guardaban un secreto profundo, atrajeron la atención de los primeros misioneros». No se sabe si estos apuntes provienen de lecturas de documentos misioneros o de conversaciones. Esta imprecisión es típica de Marcoy-Saint Cricq.

«Los Conibos tienen la idea de un ser omnipotente creador del cielo y de la tierra, el que designan indiferentemente, cuando se les ocurre dirigirse a él, Papa el padre y Huchi el abuelo. Se lo representan en la forma humana llenando el espacio, pero oculto a su vista, y dicen que después de haber creado este globo voló hacia regiones siderales de donde sigue



vigilando su obra. No le rinden ningún homenaje y lo recuerdan sólo cuando ocurre un terremoto». «A este Dios creador y omnipotente pero indiferente, que vive en las regiones siderales, se opone *yurima* que permanece en el centro del globo y al cual se le atribuyen los males que acosan a la nación. Los Conibo le temen tanto que evitan pronunciar su nombre». El término *yurima* podría venir de *yorama*, literalmente «sin cuerpo». Sería como un espíritu diabólico. Saint Cricq es el único que reporta estas creencias que parecen inspiradas por los misioneros. Autores posteriores, como von Steinen y G. Tessmann, hablaron de «patrañas».

En cambio, sus informaciones sobre los brujos y chamanes son más vigentes: «Estos grandes hombres, a la vez brujos, ilusionistas y médicos, tienen en su bolsa todo tipo de trucos que muestran a su ingenuo público. Curan de las picaduras de serpientes, de rayas y de insectos, despachan amuletos de buena o mala fortuna y hasta filtros de amor, con la carne y los ojos del cetaceo *cuchusca* (*Delphinus amasoniensis*). Gracias al misterio con el cual se rodean estos *yubués* o doctores en magia, a sus escasas palabras y a las conferencias secretas que fingen tener con *yurima*, su patrón, por un letargo producido por un narcótico, su prestigio y crédito son sólidos en la opinión pública».

Aquí reconocemos el término *yobe*, un tipo de chamán. Parece que estamos ante una mención muy temprana del uso de un alucinógeno; la que primero se conoció es la del padre Veigl. Lástima que no nos de más detalles. Este tema no estaba de moda en el tiempo de Saint Cricq como lo está ahora, con bastante literatura sobre alucinógenos y el chamanismo.

**Ernest Grandidier** (1861), joven francés, auditor del Consejo de Estado, proporciona en su libro de viaje otras informaciones sobre los adivinos Shipibo-Conibo. Estos demiurgos pueden mandar el bien o el mal, producir lluvia, inundaciones o el buen tiempo y buenas cosechas, su prestigio estaba basado en el uso de plantas, en particular del piri piri. Pareciera que hubiera visto una sesión chamánica. «El método de curación más común consiste en poner dos hamacas casi juntas, una para el enfermo y la otra para el adivinador. Éste empieza por balancearse, llamando con sus cantos de voz aguda a pájaros, cuadrúpedos y plantas para curar al paciente. De vez en cuando se sienta, escribe sobre la cara del enfermo mil signos cabalísticos, le administra sus polvos, le aplica plantas o le chupa sus llagas». En la actualidad también se podría hacer la misma descripción de la sesión con el *onanya* o el *meraya*. El chamán canta con una voz de contralto, invoca a las plantas y pájaros para hacer el diagnóstico y la curación; por efecto del ayahuasca ve figuras geométricas sobre la cara y el cuerpo del paciente. Al final no chupa sus llagas sino el dardo mágico o «virote», que parece extraer. Este dardo puede tomar la forma de una

espinas de palmera, de una plumita, de un plumón etc... (Gebhart-Sayer 1982, 1986, 1987, Illius 1987, Tournon 1991b).

F. de Castelnau describe después los funerales de los adultos, los cuerpos se ponían en urnas las que se enterraban debajo de las casas. Da cuenta de un indicio de endocanibalismo, medio sublimado, en relación con los rituales de entierro de los niños: «las mujeres cortan el cabello del niño, lo queman, una mitad se mezcla con pescados, la otra mitad con una bebida, que son ingeridos». Formas menos sublimadas de endocanibalismo han sido observadas entre los Cashibo, los Cashinahua (P. Deshayes, comunicación personal), los Marubo (P. Erikson, comunicación personal). Según un mito actual las cenizas de cabellos darían origen a un tipo de piri piri (Tournon J., Raynal-Roques A., Zambettakis C., 1986b, Tournon J., Cauper S., Urquía R. 1998).

Castelnau observó la deformación craneana: «La nación de los Conibo tiene la costumbre de comprimir el cráneo de los recién nacidos entre dos tablitas que les aplasta la frente. Nos decían que teníamos cabezas de monos, mientras las suyas tenían la forma de la luna». Así esta deformación permitía una autoidentificación de los Conibo puesto que sus cráneos, les distinguía no sólo de los monos sino también de los demás pueblos de la región: Anti-Campa, Impetenere-Amahuaca ..., todos interfluviales a menudo capturados como esclavos.

Castelnau menciona (p. 379) la «circuncisión» de las muchachas según información recogidas entre los misioneros.

Cuando los guías de la expedición encontraban a otros nativos seguían todo un ritual: «Tan pronto como nuestros indios encontraban a otros, pasaban horas enteras en conversaciones durante las cuales no paraban de comer. Les vi en estas circunstancias vomitar sucesivamente cuatro o cinco veces el contenido de sus estómagos sin parar por esto. Olvidé de hablar de una costumbre de los pueblos del Urubamba y del Ucayali que a menudo había probado nuestra paciencia. Tan pronto como alcanzábamos un establecimiento o que encontrábamos a otros indios, todos nuestros guías se ponían en círculo, y uno de ellos articulaba con una voz monótona un largo discurso, cuando había terminado, el más anciano de los recién llegados tomaba la palabra y repetía, con una exactitud escrupulosa, lo que acababa de escuchar, si se equivocaba, le corregían al instante, y volvía a repetir, más de una hora podía pasar así. Supimos después que se contaban unos a otros, con detalles minuciosos, todo lo que nos concernía. Así se perpetúan las tradiciones entre los salvajes» (Castelnau, p. 352-353).

## A la búsqueda de una escritura perdida

¿Tenían los Pano del Ucayali una forma de escritura? Ha sido un tema muy discutido. Si existían varias escrituras en México y América Central, en América del Sur es tema de controversia. Así, la presencia de una escritura en las tierras bajas de América del Sur sería una gran sorpresa, y habría que considerar con mucho cuidado los testimonios.

La primera mención proviene del gran Alexander von Humboldt, la segunda de Castelnau y Saint Cricq. Las demás son plagios como lo demostraré.

Todo empieza con este texto de Alexander von Humboldt al citar el testimonio de un franciscano quien habría visto un libro que se perdió... La relación es bastante novelesca:

«El padre Narciso Gilbar, religioso franciscano, honorablemente conocido por su valencia y su espíritu de investigación, encontró entre los indios independientes Panos, en las orillas del Ucayali, un poco al norte de la boca del Sarayacu, cuadernos de pinturas que por su forma exterior tenían una perfecta semejanza con nuestros libros in-cuarto: cada folio tenía tres decímetros de largo por dos de ancho; la portada de esos cuadernos estaba formada de varias hojas de palmeras pegadas juntas, y de un parénquima muy espeso, pedazos de telas de algodón, de un tejido bastante fino, y constituían los folios, reunidos por hilos. Cuando el padre Gilbar llegó entre los Panos, encontró a un anciano sentado al pie de una palmera, y rodeado de varios jóvenes a los cuales explicaba el contenido de esos libros. Primero los salvajes no quisieron tolerar que un hombre blanco se acerque al anciano: hicieron saber al misionero, por intermedio de los indios del Manoa, los únicos que entendían la lengua de los Panos, que estas pinturas contenían cosas escondidas que ningún extranjero debía aprender. Con mucha dificultad el padre Gilbar pudo procurarse uno de estos cuadernos que mandó a Lima para que los vea el padre V. Cisneros, un sabio redactor del periódico: *El Mercurio Peruano*, traducido en Europa. Varios conocidos tuvieron en sus manos este libro del Ucayali, cuyas páginas estaban cubiertas de pinturas: se distinguían figuras de hombres y animales, y un gran número de caracteres aislados, que se creyeron jeroglíficos, y que estaban arreglados por líneas, con un orden y una simetría admirables: sobre todo asombró la vivacidad de los colores; pero como nadie en Lima había tenido la oportunidad de ver un fragmento de manuscritos aztecas, no se pudo juzgar de la identidad del estilo entre pinturas encontradas a una distancia de ochocientas leguas unas de otras. El padre Cisneros mandó llevar este libro al convento de Ocopa; pero la persona a la que se le confió lo perdió al cruzar la Cordillera, o fué sustraído y enviado furtivamente a Europa; lo cierto es que nunca llegó a su primer destino: todas las investigaciones para encontrar un

objeto tan curioso fueron inútiles, y se lamentó demasiado tarde no haber copiado estos caracteres. El misionero Narciso Gilbar, con el cual he tenido vínculos de amistad durante mi estancia en Lima, me prometió tratar con todos medios de procurarse otro cuaderno de esas pinturas Pano: sabe que hay varios entre ellos y que dicen que han sido transmitidos por sus padres. La explicación que dan de estas pinturas parece fundada en una tradición antigua que se perpetúa en unas familias. Los Indios de Manoa que el padre Gilbar encargó investigar sobre el sentido de esos caracteres, pensaron que indicaban viaje y antiguas guerras con hordas vecinas» (A. von Humboldt, *Vues des Cordillères*, p. 210).

Alrededor del año 1900 el etnólogo alemán Karl von den Steinen encontró un diccionario manuscrito Pano-Español, escrito por un franciscano. Va precedido por un texto, «De las tradiciones de los jeroglíficos Pano», en el cual discute sobre los testimonio de A. von Humboldt: «Los Panos de Sarayacu, los ubicados más al norte son aquellos cuyos antepasados han tenido desde 1670 las relaciones más estrechas con los jesuitas. Así los parientes de donde provenían esos cuadernos se habían sentado en la escuela de la misión de 'Laguna': habían aprendido no a leer y escribir sino las prácticas de la iglesia, los cantos prescritos, la música instrumental y también la artesanía. Entonces no nos sorprende que ese cuaderno haya tenido la apariencia de los in-quarto de los misioneros... Pudieron pintar sobre sus textiles representaciones pictográficas de las «guerras con hordas vecinas» y otros sucesos anteriores, a la manera de los cuadernos de los misioneros. Sería muy interesante oír hablar de tal cuaderno con las explicaciones necesarias. Tendríamos un documento etnográfico único en América del Sur. ¿Estas imágenes coloradas corresponden a una escritura jeroglífica? Tenemos que examinarlo friamente, pero la atribución anterior de numerosos petroglifos de América del Sur a jeroglíficos nunca ha sido confirmada. En todo caso se puede pensar que estos pictógrafos, así observados en una tribu de salvajes, son poco compatibles con su ausencia de cultura, y tuvieron que ser transmitidos de una época prehistórica dotada de una cultura superior. ¡Y no hablamos de los papeles de corteza de los autores posteriores! Dudosa es la restitución perjudiciada de las relaciones entre los indígenas de Manoa y los Pano, que probablemente proviene de la voluntad de los franciscanos de ignorar la relación ya larga de los Pano con los jesuitas. Hay que tomar en cuenta la viva imaginación de Girbal, como lo muestran los relatos de su vida» (Karl von den Steinen 1904, traducido del alemán). Sobre esta cuestión tan importante Von Steinen se ubica entre los escépticos, al igual que G. Tessmann (1928).

Saint Cricq- Marcoy también alude a esta escritura: «Fabricaban un papel de corteza que hacía recordar el papiro mexicano o maguey». No es

así, los mexicanos hacen un «papel» con corteza de un árbol del género *Ficus*, el «amapate». «Sobre este papel ellos recordaban con signos jeroglíficos las fechas memorables, los hechos importantes y las divisiones del año». Es una lástima que Marcoy-Saint Cricq no haya tratado de saber más sobre estos jeroglíficos, o lo que quedaba de ellos en 1848. Pareciera que esta mención no estuvo basada en una observación personal sino que fue directamente inspirada de Humboldt.

Francis de Castelnau menciona escrituras sobre cintas de tela (1850: 384): «Cuando un niño alcanza la edad de diez a once años, sus padres se van a buscar ancianas famosas por su santidad, y les mandan tejer cintas muy finas de algodón, de setenta centímetros de largo y quince-dieciséis de ancho, las pliegan en cuatro como las hojas de un libro, y reciben el nombre de 'quellca' (libro en quechua). Mientras esas ancianas trabajan, tienen que ayunar y sobre todo abstenerse de chicha; inscriben en algodón caracteres raros y lo entregan al padre del niño; entonces él corta una rama de árbol del cual hace un bastón y una cruz que pinta en rojo». La mención de caracteres es digna de consideración porque no copia al texto de Humboldt. Pero, unos caracteres sobre una cinta de algodón no equivalen a todo un libro.

Otra referencia es la del ingeniero peruano **Pedro Beltrán** quien viajó con Smyth y Lowe en 1834-1835: «En el nacimiento se reúnen los ancianos i dan al niño el nombre de un animal regularmente, i lo soplan muchas veces, para que se separen de él las enfermedades. En dos o tres hojas escriben los ancianos algunos caracteres, i guardan este libro... Cuando mueren, en los últimos momentos le entregan sus deudos el libro que en el día de su nacimiento escribieron los ancianos» (Beltrán en Larrabure i Correa 1907).

Una mención a la escritura de los Pano mucho más reciente es la de **S. y R. Waisbard** (1958: 27). Voy a mostrar que es una copia, mal disfrazada, del testimonio de Francis de Castelnau, que ni siquiera citan. Por eso no puede ser considerada como un nuevo testimonio de una forma de escritura: «Uno de nuestros guías nos declaró que los Shamas tienen la costumbre de enterrar a sus muertos con la 'quillca' (o quellca). El término despertó inmediatamente nuestra atención, puesto que es idéntico a la palabra quechua, utilizada por los cronistas de la Conquista española, al hablar de una antigua forma de escritura sobre hojas de maguey o de plátano, que habrían sido utilizadas por los Incas antes de prohibirla y reemplazarla, con Pachakutec, por los Kipus».

Humboldt escribió que los Toltecas pintaban jeroglíficos en hojas de maguey. Los Waisbard sólo han cambiado a los Toltecas por Incas, conservado el maguey y agregado el plátano. El maguey tiene hojas carnosas que no se prestan para la escritura, por otra parte los Incas no disponían del



plátano.

Según S. y R. Waisbard: «De vuelta a Lima, nuestras investigaciones nos permitieron recoger testimonios concordantes. Sin embargo misioneros y otros especialistas dignos de confianza no se deciden sobre el momento de la vida en que se compone esta quillca. Unos dicen al nacimiento, otros durante los ritos de pubertad o sea entre 10 y 12 años». Tampoco dicen de qué testimonios «dignos de confianza» se tratan.

Ellos mismos mencionan las cintas de algodón: «Las ancianas de renombre de las tribus Conibos, Shipibos y Shetebos tejen una cinta de algodón, muy fina, larga de unos setenta centímetros por unos quince centímetros de ancho, el niño debe ayunar y sobre todo no beber chicha alcohólica. Ciertos dibujos jeroglíficos están pintados y después se remite a los padres un bastón en una rama de árbol, lo pintan en rojo con achiote, y esculpen una cruz con los mismos motivos geométricos. Quillca y cruz se guardan toda la vida: la cruz colgada al techo de palmas de la choza, la cinta ilustrada conservada en una cestita, en una bolsa de algodón blanco, hasta los últimos momentos de su dueño o dueña, y serán enterrados con él o ella».

Los Waisbard han reunido los datos de Humboldt con los de Castelnau, la quillca se convierte en cinta de algodón. Las dimensiones de dichas cintas son exactamente a las que da F. Castelnau en 1850, lo que implica que ellos han copiado la información de Castelnau. Desafortunadamente tales documentos pueden engañar a investigadores posteriores, como ocurrió con A. Gebhart-Sayer (1985), quien se apoyó en parte en este artículo para estudiar la problemática del sentido de los dibujos geométricos de los Shipibo-Conibo.

Pregunté a varios indígenas respecto a estas cintas de algodón, sin ningún éxito. Para una cuestión de tanta importancia las evidencias parecen ligeras.

Un «extraordinario incidente» que le ocurrió a Claude Lévi-Strauss cuando estaba con los Nambikwara del Brasil, nos puede conducir a una explicación: «Se puede inferir que los Nambikwara no saben escribir; pero tampoco saben dibujar, salvo unos punteados y rayados sobre sus calabazas. Sin embargo como entre los caduveo, yo distribuí hojas de papel y lápices de los cuales al inicio no hicieron nada; luego un día vi a todos ocupados en trazar sobre el papel líneas horizontales onduladas. ¿Qué querían hacer? Me di cuenta: escribían, o más exactamente, trataban de hacer con sus lápices el mismo uso que yo, el único que podían concebir, puesto que todavía no había tratado de distraerlos con mis dibujos. Para la mayoría, el esfuerzo se paraba allí; pero el jefe del grupo iba más allá. Él solo, sin duda, había entendido la función de la escritura. Entonces me reclamó el bloc que tenemos los dos cuando trabajamos. No me comunica

verbalmente las informaciones que le pido, sino que traza sobre su papel líneas sinuosas y me las presenta, como si tuviera que leer su respuesta. Él no se engaña con su misma comedia; cada vez que su mano termina una línea, la examina ansioso, como si su significado tuviera que salir, y la misma desilusión se ve en su cara. Pero no lo admite; y entre nosotros está sobre entendido que su libro tiene un sentido que no puedo decifrar; el comentario verbal sigue de inmediato, y me dispensa de reclamar los esclarecimientos necesarios» (C. Lévi-Strauss 1955: 314). Esta observación puede apoyar la explicación de Karl von den Steinen.

### Pinturas y dibujos

En cambio, las pinturas faciales son siempre actuales (Marcoy: 166): «Los días de fiesta y de gala aplican sobre sus caras y sus cuerpos arabescos, de una ornamentación muy complicada, por un proceso de estampado semejante al que empleaban los Etruscos para decorar sus vasos con elegantes y admirables siluetas».

Un grabado representa «una mujer Conibo haciendo alfarería» sin torno, con el método siempre actual de los cilindros: «Con las grecas, los rombos, los trazos y otros motivos de adorno, que emplean en la decoración de su alfarería, tienen jeroglíficos raros y encantadores inspirados por la garza (*Ardea helias*). Los interesantes rayados de esta ave ... dieron a las mujeres conibo la idea de arabescos muy especiales para su alfarería y sus tejidos». Estas líneas de Marcoy podrían describir los dibujos, *quene*, actuales. Sin embargo, en la misma página figura una «mujer conibo pintando alfarería». Las tres jarras representan simples rectángulos y no los dibujos elaborados que se ven actualmente. Hay, pues, una seria contradicción entre la descripción y la ilustración; no estamos seguros de la existencia en el tiempo de Saint Cricq de los dibujos que se pueden ver actualmente.

DeBoer y Raymond (1987) notan que los viajeros del siglo XIX no mencionan estos dibujos elaborados, hasta suponen que la cerámica actual con su decoración fue adquirida por los Pano en el siglo XIX en misiones como la de Sarayacu, en contacto con otras culturas amazónicas: ¿los Cocama?

### Viviendas

«Llegamos en la mañana a grandes chozas ubicadas en la orilla izquierda, y a una media legua más a un pueblo de Conibos llamado Cibiya (puede ser Sipiria), ubicado en el mismo lado. Está formado por dos inmensas casas, la mayor tenía 11 metros de largo, 7 de ancho y 6 de alto» (Castelnau). Estas casas de una superficie en el suelo de 77 m<sup>2</sup> son más

grandes que las casas actuales. En 1992 se midieron seis casas del Alto Ucayali: 8x4, 7x5, 9x4, 6x3, 7x4, 8x5 m<sup>2</sup>, o sea, con una superficie promedio de 31.5 m<sup>2</sup>.

¿Qué parentesco abrigaban esas casas? Es una lástima que Castelnau no nos diera el número de habitantes de esas dos casas. Sin embargo, en la página 351 él nos da la información de otra: «Llegamos a una casa de Conibos, en la cual los habitantes nos consideraron con desconfianza, las mujeres y los niños huyeron, y los hombres, en total siete, agarraron sus armas». Esta casa podía abrigar siete familias nucleares, y si se cuenta una mujer y cuatro niños por hombre, un total de 42 personas.

Un dibujo representa una casa muy diferente de las actuales: no tenía piso emponado sobre postes. Suponemos que debía estar edificada en una zona no inundable de «altura».

### La misión de Sarayacu

Castelnau escribe: «Sarayacu significa río de la avispa, y proviene de un árbol grande cubierto de estos insectos». En realidad en quechua significa «río del maíz».

Sarayacu fue fundada por el Padre Girbal en 1791, en un sitio que conoció una larga ocupación como lo mostraron las investigaciones arqueológicas de T. P. Myers (1972). El padre franciscano Plaza, por ser ecuatoriano y no europeo, había podido perpetuar dicha misión un largo tiempo después de la independencia. Cuando vinieron Castelnau y Saint-Cricq, el padre Plaza como lo había hecho con Smyth y Lowe, les informó sobre los distintos grupos de nativos de la región. Saint-Cricq siempre anticlericalista critica al padre Plaza por atraer a los «Indios» con alcohol de caña.

### Ideologías de Castelnau y Saint Cricq

Castelnau expresaba una ideología evolucionista y racista, común en su época: «Ahora la América tropical ha conservado de su población aborigen sólo tribus errantes de hombres de color cobre y ligeramente rojizo, quienes por pequeñas familias recorren selvas sin límites, tienen idiomas diversificados al infinito, están siempre en guerras unos contra los otros y parecen ser los instrumentos ciegos de un decreto misterioso de esta providencia que destruye por miles todo lo que se ha vuelto inútil para sus fines; así que cuando un nuevo brote se eleva fuerte y activo, las viejas ramas se secan y se deshacen, puesto que unas veces la naturaleza protege la conservación de la especie, y en otras trata con indiferencia todo lo que concierne al individuo. Para el que ha estudiado a fondo esta raza, ahora representada sólo por unos individuos de cada una de las mil naciones que

la componían antaño; esta variedad de la especie humana que desaparece rápidamente de la superficie terrestre quizás fue el origen del tipo humano que por mil causas exteriores, hubiera generado por una parte hasta el negro, y por otra hubiera avanzado hasta la rama caucásica» (Castelneau, 1850: 7).

### W. L. Herndon y L. Gibbon

Era la gran época de la caza de ballenas. Numerosos barcos norteamericanos las persiguen en el Pacífico. Uno de ellos lleva a Herman Melville quien visita Lima y el Callao. Este viaje le inspira su famoso cuento: *Benito Sereno*. En otro barco llegan a Lima dos oficiales de la marina norteamericana W. L. Herndon y L. Gibbon. Ponen los pies en tierra, se aventuran y cruzan los Andes. *Explorations of the Valley of the Amazon* (1854) se presenta como el diario de ese viaje hecho en 1851: un capítulo trata sobre el Ucayali, que sube desde su confluencia con el Amazonas, el 25 de septiembre, hasta la misión de Sarayacu, a la que llega el 18 de octubre.

Es una época de transición entre el sistema misionero y el sistema extractivo mercantil. Ellos encuentran nativos de distintas etnias, religiosos y comerciantes.

El interés de su relación es que fue muy factual. Da las dimensiones de las casas vistas el 7 de octubre: «entre 30 y 40 pies de largo (9-12 m) y 10-15 de ancho (3-4,5 m). Consisten en inmensos techos de pequeños palos y cañas, cubiertos con palmas... ». Sus superficies sobre el suelo medían entre 27 y 54 m<sup>2</sup>, más pequeñas que las descritas por Castelneau, y de dimensiones cercanas a las de las casas actuales. Pero, se distinguen por sus «inmensos techos» y la ausencia de pisos, que corresponden al dibujo de Saint Cricq-Marcoy (*Habitation de Conibos à Tumbuya* p. 146). En un caserío ven cuatro casas abrigando a ocho hombres y veinticinco mujeres y niños. Si repartimos esta población igualmente en las cuatro casas, tendremos dos hombres y seis mujeres y niños por casa. Si se toman en cuenta también los datos de Castelneau, pareciera que las dimensiones de las casas y la distribución familiar eran muy variables. Podían depender del grado de permanencia del hábitat. Actualmente todos los Shipibo-Conibo están establecidos en comunidades y sus casas tienen dimensiones menos variables.

Como buenos oficiales de la marina miden el Ucayali, sus dimensiones, su profundidad de 10 a 15 pies, la velocidad de su corriente, 1.8 a 2 millas náuticas por hora.

La población nativa que encuentran fuera de las misiones (Tierra Blanca y Sarayacu) es muy escasa:

## Conibo:

- el 4 de octubre cinco familias de Conibo en un caserío;
- el 5 de octubre tres hombres, seis mujeres y un número indeterminado de niños, en un «rancho»;
- el 6 de octubre ocho hombres y veinticinco mujeres y niños, en cuatro casas;
- el 10 de octubre un hombre, su mujer y dos niños en una playa;
- el 12 de octubre 25-30 individuos en un caserío;
- el 13 de octubre un bote con una tripulación de Conibo, dos casas con 15 Conibo;
- el 17 de octubre diez canoas de Conibo, un total de 28 hombres, mujeres y niños.

Con un promedio de cuatro niños por mujer podemos estimar la población total encontrada alrededor de 165 y 175 Conibo. Es realmente reducida.

## Shipibo:

- el 11 de octubre tres hombres Shipibo con 23 nativos Remos en dos casas,
- el 13 de octubre un pequeño establecimiento con 25 individuos,
- el 17 un caserío de Shipibo llamado «Cushmuruna», sin número de personas.

Suponiendo que el caserío tenía un máximo de cincuenta personas, el total sería de 78 Shipibo.

## Individuos sin precisión de etnia, probablemente Conibo:

- el 7 de octubre 4-5 hombres y mujeres en dos casas.

## Piro:

- el 9 de octubre 150 personas en un establecimiento.

Aparte de nativos de estos grupos considerados como «ribereños», Herndon y Gibbon ven a nativos de grupos «interfluviales», el 6 de octubre un número indeterminado de Amahuaca: «Pasamos un barranco, en el cual hay un asentamiento de indios Amajuacas. Estos hombres son cazadores que viven en el interior y rara vez bajan a los ríos. Los Piro y los Conibos a veces les hacen guerra y les llevan prisioneros». El 11 de octubre también encuentran Remo: «Nos paramos para desayunar en una playa de la orilla izquierda, en la altura, detrás, habían dos casas de indios



Remos. Habían venidos —hombres, mujeres y niños— con tres hombres de la tribu Shipebo... Los Remos eran bajos y pequeños, los Shipebos más altos» (p. 202).

Es decir, que vieron entre 416 y 426 individuos nativos. Las orillas del Bajo Ucayali estaban desiertas. Es posible que la población nativa se hallara a orillas de los meandros por donde los dos marineros no pasaron.

— Distinguen a los Conibo de los Shipibo, lo que sería imposible en nuestros días por la fusión entre los dos grupos.

— Encuentran pocos Shipibo en el Medio Ucayali y no mencionan a los Shetebo en el Bajo Ucayali, una explicación sería que todos los Shetebo y la mayoría de los Shipibo estaban todavía reunidos en las misiones. Otra es que muchos Shipibo vivían en los afluentes Pisqui y Aguaytia. En cambio, los Conibo tenían más establecimientos en el Alto Ucayali, fueron poco reducidos en las misiones y viajaban libremente hasta el Bajo Ucayali.

— Ven un pueblo importante de Piro, que en el tiempo de Juan Salinas de Loyola vivían mas arriba que los Conibo.

### **Herndon y Gibbon dan más informaciones sobre las poblaciones**

Las mujeres tejían su ropa de algodón y las pintaban después. Los hombres llevaban sus «cushmas» como los «patricios romanos sus togas». Se habían convertido a la artesanía después de un siglo de piratería. Los viajeros encuentran a un Conibo que se pintaba la cara: una ancha raya roja debajo de cada ojo, tres estrechas rayas azules de una oreja a otra pasando por el labio superior, una con «figuras». La mandíbula inferior y el mentón con una cadena de figuras parecidas a las chinas. Sus demás adornos eran un collar y un pectoral de perlas o de dientes de monos, un adorno nasal de plata. También tenía un adorno en el labio inferior en forma de remo, que parece casi haber desaparecido en nuestros días. Este «dandy» Conibo había conseguido estos adornos de plata en el Cuzco, en un viaje de cuatro meses. Pero, los Piro eran los grandes especialistas de estos intercambios con el Cuzco. Cambiaban pájaros raros y animales por perlas, anzuelos y pequeños adornos de plata que se ponían en la nariz

Cultivaban algodón, maíz, maní, camote, yuca, plátano; criaban pollos y pescaban. Hacían y utilizaban arcos y flechas, lanzas, macanas, remos. El paiche (*Arapaima gigas*) salado, era también objeto de un comercio importante: «Uno de los naturales de Moyobamba me dijo que un Indio le entregó ochenta piezas de pescado salado, por ocho yardas (7.31 metros) de tocuyo... Cuando una yarda (0.914 metros) de tocuyo vale en general tres piezas de pescado salado» ya el intercambio es desigual.

Describen dos plantas medicinales «En la huerta del padre había un árbol pequeño con una fruta más o menos del tamaño de nuestra nuez de

pecán, y adentro una semilla pequeña de forma oblonga, llamada 'piñón'. Tenía una cáscara blanda, y su sustancia es un purgativo suave y eficiente pero seguro. Había también un arbusto llamado 'guayusa', una decocción de sus hojas sería bueno para los resfríos y los reumatismos. También creen que cura la esterilidad». Se utiliza todavía el «piñón» (*Jatropha curcas* y *J. gossypifolia*) como purgante; pero, no es «suave» puesto que como muchos *Euphorbiaceae* tiene cierta toxicidad. El «guayusa» es un *Piper sp.*

Pasan por la misión de Tierra Blanca y llegan a la de Sarayacu. El padre Plaza ya no estaba, pero los nuevos padres franciscanos proporcionan las mismas informaciones sobre la situación étnica de la región.

Esbozan una psicología muy estereotipada de los nativos de Sarayacu: «Los indios acá, como en otros lugares, son borrachos y perezosos. Las mujeres hacen la mayor parte del trabajo: llevan las cargas de las chacras y canoas; preparan el masato, y los recipientes de arcilla en el que se lo toma; hilan el algodón y tejen las telas, cocinan y cuidan a los niños. Y de recompensa son maltratadas por sus maridos, y en sus borracheras pegadas cruelmente y a veces heridas». Esta descripción no corresponde en nada con el comportamiento de los Shipibo-Conibo que se puede observar en las comunidades. Pueden emborracharse en las fiestas o a veces cuando el regatón pasa con su aguardiente; pero no son ni perezosos ni violentos. También fue la opinión de Stahl y Castañeda al inicio del siglo XX. Una explicación sería que los franciscanos hacían un retrato muy negativo de los nativos de la misión de Sarayacu; otra, que los nativos habían cambiado de comportamiento por esta política paternalista que les quitó todo sentido de responsabilidad. Es también el retrato que hizo G. Tessmann en la misión de Yarinacocha un siglo después.

Aparte de los nativos, ellos encuentran comerciantes brasileños o sus empleados: «pasamos dos balsas cargadas de zarzaparilla, recolectada en el río Aguaytía, una con un negro Brasileiro, la otra con un Portugues», «encontramos tres negros, con un equipo de Conibos, quienes habían subido el río para buscar zarzaparilla». Los nativos se habían integrado como lancharos a este sistema extractivo mercantil. Un tal señor Cauper, un comerciante brasileño, tenía un establecimiento en el que empleaba 25 «indios» de Nauta para pescar y salar pescados en «factorías». Los patrones brasileños, ya habían empezado la explotación de los recursos de la Amazonía peruana. Los franciscanos habían conseguido del prefecto del Departamento de Amazonas «el derecho exclusivo de recolectar la zarzaparilla en el Ucayali y sus afluentes». Sin embargo padres franciscanos y comerciantes brasileños no se enfrentaban en una guerra comercial: «Los padres extraen unos cientos de arrobas de zarzaparilla de los pequeños ríos arriba, y las venden al Señor Cauper en Nauta».

Lo que llama la atención es que los dos viajeros no ven colonos «chacrer» establecidos en las orillas de Ucayali. Posiblemente el comercio era más provechoso que la agricultura.

Quieren subir río arriba, pero en esta misión no pueden conseguir suficientes marineros para acompañarlos y abandonan este proyecto. Como lo hicieron con Castelnau y Saint Cricq, Smyth y Lowe, los misioneros de Sarayacu les mencionan las «tribus» del Ucayali: Cocama, Conibo, Shipibo, Amahuaca, Remo, Sensi, Pano cerca de Sarayacu, Mayoruna más abajo, Cashibo en el Pachitea.

### El Estado Peruano y el Ucayali

Al final del siglo XIX el Estado peruano tiene una mayor presencia en la región. Un teniente de la Marina y un prefecto visitan el Ucayali, critican la política misionera y buscan soluciones que implican una mayor presencia del Estado Nacional, que podría provocar un desarrollo económico y social. Ven muchos abusos de parte de los comerciantes y empresarios contra los nativos.

La población que ve, en 1865, el teniente de la Marina D. Luis Sandi parece más mezclada que las descritas por los observadores anteriores. Se encuentran con Pano, y también con Cocama quienes habían huído del Amazonas: «Los Cocama han fijado su residencia; huyendo de la acción de la justicia, por algunos delitos que han cometido en sus pueblos, i otros huyendo del trabajo i por gozar de esa vida sin freno que tanto les place, pues allí viven entregados a sus propios instintos, sin gobierno i sin religión».

Otras poblaciones empiezan a venir del valle del Huallaga: Tarapoto, Lamas y Moyobamba, agricultores y pescadores para establecerse en el Ucayali donde: «se ocupan todo el año en trabajar chacras i en salar peje». Van a formar un importante componente de la población.

Los comerciantes ahora están más presentes y las contradicciones entre ellos y los religiosos se agudizan y estallan en conflictos: «...comenzaron a afluir varios comerciantes i a entablar sus especulaciones. Conforme iba aumentando el número de comerciantes, aumentaba también el disgusto de los padres, i so pretexto de que aquellos introducían el desorden en el pueblo, comenzaron a desplegar la mayor hostilidad contra ellos. De aquí resultó una continua i encarnizada lucha entre los negociantes y los padres. Los primeros trataban de halagar a los indios por medio de dádivas i el buen trato para que se prestasen a coayudar en sus especulaciones, i los segundos a oponerse a ellos, instigando a los indios para que no consintieran a ningún blanco en el pueblo».

Los franciscanos viendo que ya no podían controlar las misiones, deciden evacuarlas: «Por último, no pudiendo ya los padres ejercer públicamente i con entera libertad su poderío absoluto, i hacer arrojar a los blancos del pueblo, tomaron la medida de abandonar Sarayacu, i fijaron su residencia en el lejano punto de Callería. Al efecto, sacaron de Catalina, Yanayaco i Tierra Blanca un considerable número de familias, i con ellas formaron un pueblo, en aquel punto; i a los indios de Sarayacu adictos a ellos, los hicieron resolver a que abandonaran el pueblo, lo que verificaron llevándose consigo los santos é imágenes que tenían en la iglesia, las campanas i cuanto pudieron, siendo ese un día de terror en el pueblo; pues no se veía ni un solo indio de los alzados, que no estuviese bien armado i amenazando de muerte al que trataba de oponerse a la realización de sus intentos. Todos ellos en masa se dirigieron al punto de Cachiboya en el interior del bosque, vociferando contra los blancos, i allí han fijado su residencia amenazando de muerte al que vaya a ellos. De este modo ha venido a quedar el pueblo casi desolado i perdidos todos los esfuerzos hechos anteriormente para planificarlo y mejorarlo».

Sandi pensaba que las misiones podían ayudar al desarrollo del Ucayali, y se desola del abandono de Sarayacu. «Mui conveniente sería tomar medidas para que los indios regresen al pueblo; pues de lo contrario, i con el transcurso del tiempo, mui en breve, de Sarayacu sólo se verá el lugar donde existe, i se perderá un numero considerable de indios, que moralizandolos, serían útiles a la industria i al comercio».

El prefecto de Loreto, **Lino Olaria**, escribe al «Ministro de Gobierno, Policía i Obras Públicas» después de una inspección del Ucayali en 1870, que ha subido con un vapor en veinte días hasta Cashiboya, a 30 leguas río arriba de Sarayacu. Su objetivo es examinar todos los lugares habitados e informarse sobre las «correrías» y el escandaloso tráfico que se hace de «infieles». Estos tratamientos contra los nativos tienen ya una larga historia y se desarrollarán aún más con la explotación del caucho.

La estructura de la población ha cambiado desde la visita de Herndon y Gibbon. La de Sarayacu ha bajado de dos mil hasta doscientos habitantes. El país le parece bien poblado pero no hay verdaderos pueblos. «Puede calcularse la población general del Ucayali desde su desembocadura hasta Santa Rosa... en tres mil habitantes por lo menos diseminados en una extensión de más de doscientas leguas tal vez, i acostumbrados a vivir completamente independientes, sin Dios i sin autoridad, lo que hace imposible que pueda establecerse un Gobierno debidamente organizado, porque, ¿cómo sería posible que el gobernador del distrito de Sarayacu, única autoridad que existe en el Ucayali, pueda hacer efectiva su acción en tan vasto territorio i con una población tan repartida, indómita, que no permite el establecimiento de tenientes ni

de inspectores? El mismo inconveniente se encuentra para plantificar escuelas i todos los demás ramos de la administración pública» .

Para facilitar la administración y la educación Lino Olaria recomienda la reagrupación de los nativos en pueblos bajo la autoridad de los misioneros. «Conociendo que a los padres misioneros es a quienes los indios guardan más respeto y obediencia, he procurado robustecer la autoridad de ellos, aconsejando a los indios que siempre les obedezcan i respeten, lo mismo que a las autoridades, para, por este medio, conseguir con la constancia i la persuasión el que se reúnan en pueblos».

Sin embargo, la población tenía la tendencia de dispersarse por su baja densidad y para aprovechar mejor los recursos naturales. Sólo una coacción política conseguía agrupar a los nativos.

Este prefecto era un humanista, estaba escandalizado por las «correrías»: «Esto también es la causa para que continuamente se cometan en el Ucayali horrorosos crímenes que quedan impunes, i para que se hayan extendido a tan grande escala las correrías que hacen a los infieles del interior de las quebradas para arrancarles a sus hijos i venderlos en seguida». Sin una buena administración era muy difícil terminar con estas correrías en una región tan extensa y poco poblada.

### Últimos testimonios antes del ciclo del caucho

El padre franciscano **Luis Sabate** hizo un largo viaje por el Ucayali en 1874. Vio un grupo de 15 canoas de Shipibo que vuelve de una incursión entre los Cashibo. «Fracción fiera y antropófaga de esta tribu que vive en uno de los ríos confluentes del Ucayali». Los Cashibo avisados de la llegada de los Shipibo, prepararon una emboscada y mataron a muchos a flechazos. Este suceso le conmocionó más sabiendo que los Shipibo se habían ido con mujeres y niños, de los cuales varios perecieron.

Pero, le llamó la atención la mención de una fiesta. Los Shetebo bebían grandes cantidades de «chicha», se herían con «una especie de cuchillo de forma curva», el *ushate*, que tenía como función la expulsión de la «chonta», una palmera con espinas especialmente peligrosas. Los Shetebo creían que éstas, lanzadas al cuerpo por los brujos, podían causar todo tipo de males. Pareciera que hace una confusión entre la fiesta del *ani sheati*, en la cual los hombres se cortaban con sus *ushati*, y la práctica de los chamanes de extraer espinas de chonta «metafóricas».

Las líneas que Sabate consagra a la excisión femenina informa más sobre sus concepciones en relación a esta costumbre: «Tienen además las tres tribus Cunibos, Sipibos, y Cetebos, una ceremonia religiosa que es un remedo de la circuncisión, con la diferencia de haber equivocado el sexo, pues sólo se circuncida a las mujeres desde los siete hasta los catorce años,



acompañando esa ceremonia con una gran borrachera. Teniendo todos los indígenas de América un solo origen común, según lo más verosímil, y habiendo venido de Asia por el estrecho de Behring, traerían la ceremonia adulterada de la circuncisión de los pueblos de la India, quienes la recibirían del pueblo de Dios, conservándose esa verdad adulterada en medio de las tribus salvajes y a través de tantos siglos, como los restos de un hermoso buque se conservan en la superficie de las aguas, después de un naufragio». El padre franciscano tenía ideas modernas sobre la llegada del hombre en la América; pero, rastrear la excisión femenina entre los Pano como una transformación de la circuncisión masculina de los pueblos semíticos era un difusionismo extremo.

Observa la deformación craneana entre los Shipibo-Conibo: «Debido a dos tablitas que colocan a las criaturas recién nacidas hasta cierta edad, en la frente y en el occipucio, atadas y fuertemente apretadas, de manera que el cráneo blando de las criaturas está como en una prensa y toma la configuración ahora dicha y una consistencia y dureza que no tenía, debiéndose por tal causa alterar la primitiva configuración del encéfalo. A mi modo de entender, esa operación y amoldamiento de la cabeza, es muy eficaz para embotar las facultades mentales». Esta explicación frenológica llega a contradecir las «verdades reveladas». Sin embargo, si se conserva el dualismo alma-cuerpo, el alma necesita un cerebro en buen estado y la deformación del cráneo puede alterar el funcionamiento del alma: «El alma para ejercer sus actos en el orden espiritual, por cuya razón necesita ésta, como condición indispensable, de cierta disposición en el cerebro, para que desembarazadamente pueda producir sus actos, que llaman los moralistas, elícitos o imperados, se sigue de aquí, que la presión en los cráneos de los indios, puede modificar o disponer de tal modo el estado de los órganos, que no sea el mejor y quizá el menos a propósito para que el alma pueda funcionar del modo más conveniente».

El padre concluye que el uso de estas tablitas como la creencia en la brujería de chontas son obras de Satanás, «enemigo cruel del hombre, a quien no sólo quiere impedir la consecución del último fin de su creación ... se vale de todos los medios para mantener a los salvajes en el estado de embrutecimiento e idiotismo en que los vemos». Veremos que G. Tessmann, 50 años después, atribuía la deformación creneana a la falta de creencias religiosas.

El padre quería visitar la misión de Tierra Blanca, «reducción de los RR. PP. Misioneros de Santa Rosa de Ocopa». Pero, la nube de zancudos lo hizo renunciar.

Más abajo ve a «muchos tarapoteños, todos cristianos, que se ocupaban en salar pescado durante la estación en que no llueve», más población mestiza venía del Huallaga. Casi en la confluencia del Ucayali con el

Amazonas él ve a seis familias Piro quienes «en su mayor parte han recibido el sacramento del bautismo y tienen el nombre de cristianos, pero se han olvidado de lo que la fe les enseña, y no practican nada de lo que la religión católica les impone».

A inicios del siglo XIX los Pano ribereños parecían dejar de lado la artesanía, telas y cerámicas y saqueaban a las poblaciones vecinas para procurárselas. Pero en 1887 **Olivier Ordinaire**, cónsul de Francia en el Callao, se aventura en la Amazonía, y puede admirar las cushmas, y las cerámicas, cubiertas de «dibujos simétricos, de trazos y diseños de varios colores, que indican un gusto y una destreza extraordinarias entre estos salvajes». Revela un renacimiento de la artesanía en este fin de siglo, antes de la época del caucho.

En el resto de su artículo Olivier Ordinaire mezcla información de primera mano con referencias a datos de misioneros, de oficiales de la marina, de relatos de caucheros. Es difícil distinguir lo que ha visto de lo que ha leído o escuchado.

Sus apuntes más numerosos se refieren a lo que llama la religión: «La religión de los Conibo es un espiritismo mezclado de magia negra. Designan a sus sacerdotes, medium o brujos con las palabras *mucroya* y *yutumis*». Son los *meraya* y *yotemis*, el primero es el chamán de la categoría superior y el segundo es el especialista de virotos, flechitas chamánicas, que tienen efectos etiológicos. Se pretende que los *yutumis* comunican con *yurima*, el «diablo». Hay pocas dudas de que esas palabras hayan sido copiadas de su paisano Saint Cricq-Marcoy.

Como dice Ordinaire, el *yutumis* es también el médico: «si por su colaboración con *Yurima*, puede botar las enfermedades, puede aún con más facilidad atraerlas». Es la índole ambivalente del chamanismo, anotado por numerosos etnólogos.

El cónsul ha visto una sesión de «evocación de los espíritus» por el *meraya*. La relación tiene un interés etnográfico particular, puesto que si los *onanya* son todavía muy comunes entre los Shipibo-Conibo, y han sido estudiados por varios autores (A. Gebhart-Sayer 1982, B. Illius 1987, C. Cárdenas 1989, J. Tournon 1991), los *meraya* parecen haber desaparecido en gran parte, o al menos «ya no tienen la fuerza que tenían antes» como me comentó uno.

La sesión chamánica se le dedica a un Conibo gravemente enfermo, cuya «causa» hay que buscarla entre los *yotomis*: éstos lanzaron un «virote» a su cuerpo. La sesión que describe Ordinaire parece mucho más teatral que las actuales. El *meraya* está con la «cabeza ornada con una especie de pantalla», sale de su choza y se presenta ante la asamblea, se comunica con los espíritus, los evoca en una lengua especial. Si el espíritu no contesta, «se

agita como un energúmeno, da gritos desesperados»; pero, si el espíritu se le presenta «lo anuncia triunfalmente a la asistencia». Esta sesión aparece mucho más cercana de la de un chamán siberiano que de la de un *onanya* contemporáneo, quien recibe el enfermo en su casa, donde la asistencia se reduce a uno o dos discípulos, uno o dos familiares, y eventualmente el etnólogo de paso. El cónsul no nos dice nada sobre esos espíritus. En cambio el aprendizaje del *meraya* era muy parecido al del *onanya* actual: dos meses de aislamiento durante los cuales comía sólo plátanos sancochados y fumaba desde la mañana hasta la tarde.

«Cuando dos salvajes se encuentran, la costumbre exige que se cuenten mutuamente y por turnos la narración de todo lo que vieron y oyeron desde el último encuentro. Y se admira la paciencia con la cual escuchan, sin interrupción, discursos que duran a veces casi una hora.- Gracias a esta costumbre, a pesar de no conocer ningún sistema de escritura, conservan la tradición de los sucesos notables». Esta descripción es tan parecida a la de F. de Castelnau, utilizando incluso los mismos términos: «paciencia, una hora, tradición», que es difícil no inferir que sea una copia. También aparecen palabras nativas que Saint Crique-Marcoy había anotado, con errores de transcripción: los *huchi* y *yurima*.

En este fin de siglo, en 1885, el Peruano Carlos Fry observa que Conibo y Shipibo ya estaban bien avanzados en su proceso de fusión étnica: «Conivos y Sipivos muy poco se diferencian» y han avanzado en el proceso de civilización: «ya no les corresponde el calificativo de salvajes, porque cómo llamarles tales a los que visten telas europeas, usan escopetas, herramientas extranjeras, toman licores importados, hablan algo de español o portugués y viajan en vapores». Ya entran en el comercio: «Son saladores del Paiche y de la Vaca marina, extractores de productos espon-táneos con que compran lo que quieren de sus patrones o del vapor, cuya marcha detienen acercándoseles en canoas, con lo que obligan al comandante a soltar anclas y contentarlos, dándoles pedidos en trueque de caucho u otro producto». Ya empezaba el *ciclo del caucho*.

Vemos que los términos para designar a la poblaciones más o menos aculturadas, cambian con la época. Los misioneros distinguían entre «cristianos» e «infiel». Desde la independencia, la pérdida de influencia de las misiones y el desarrollo del comercio, llegan nuevas categorías, «civilizados» opuestos a «bárbaros» y «salvajes». Carlos Fry evalúa el grado de aculturación con los usos de herramientas y objetos occidentales, y también con criterios lingüísticos como el conocimiento del español. De paso por un pueblo en 1885, como yo preguntaba si se hablaba Shipibo-Conibo, me contestaron: «No, acá son civilizados». Para estos «mestizos» los que hablaban un idioma nativo no eran civilizados, incluso si también usaban el castellano.

Carlos Fry nos confirma que los Shipibo-Conibo hacían «correrías» entre los Amahuaca de la orilla derecha y sugiere que los prisioneros pudieron ser objeto de trueques: «Herramientas en trueque de muchachos». Se empleaban estos muchachos como domésticos, pero podían tomar un consorte Conibo y acceder así a la «ciudadanía conibo» cuando mayores de edad: «La nación Conivo es una república, se asemeja a las antiguas: allí por ley transmitida de padres a hijos, 'es Conivo el que nace en la tribu de su nombre'; vamos a explicarnos: las familias conivas poseen domésticos campos y amahuacas a los que tratan con la mayor dulzura, igualdad; cuando éstos llegan a la edad competente les dan un consorte de su misma tribu, aunque no es extraño que un doméstico campo se case con una amahuaca de la misma condición, si es que la hay en la misma casa; en uno u otro caso es de suponer que hablan el conivo y han olvidado quizás su dialecto primitivo. Los hijos de esto, sean campos o amahuacas, que nacen en casa de sus patrones los conivos, son achatados de la cabeza con la práctica general, hablan el conivo, están circuncidados, aprenden las mismas costumbres y son conivos, ya pueden tomar por consorte a algún miembro de la familia principal; muerto el 'papa' o patrón del doméstico, éste queda libre, puede retirarse, pero no lo hacen así, prefiriendo quedarse entre los conivos».

Entonces, la sociedad Shipibo-Conibo sería una «república» igualitaria, en la cual la identidad étnica se podía conseguir por nacimiento y también por adopción. Es un elemento que explica su dinámica. Era una sociedad en expansión cuya población aumentaba por capturas y asimilación de otras poblaciones, como las interfluviales.

El idioma, la deformación craneana y la mutilación sexual femenina son criterios de identificación étnica: «Cuando nace un conivo le deforman la cabeza con dos tablitas, la una puesta en la frente y la otra en la nuca, ajustadas con cuerdas que pasan por encima de las orejas del niño de modo que pocas semanas después resulta con el craneo achatado, algo ovalado de oreja a oreja, o largo elíptico e informe». La deformación craneana ha persistido hasta estos años. En 1980 he visto a una madre que llevaba a su niño con la cabeza entre una tablita sobre la frente y una pieza de tela sobre la nuca; pero, no entre dos tablitas como lo escribe Carlos Fry. Parece que entre los Pano los Shipibo-Conibo tenían el monopolio de la deformación craneana, ésta era practicada por los Cocama y fuera de la Amazonía por la oligarquía Inca cusqueña. Se puede pensar que esta práctica era de gran valor entre los grupos dominantes.

Carlos Fry habla también de la mutilación sexual de la mujer: «Otra costumbre dañosa de la tribu coniva es la de circuncidar a la mujer».

Carlos Fry simpatizaba con los Conibo, los presentaba como pacíficos, amables y hospitalarios: «Hasta hoy no tienen la menor mancha de

asesinatos, infamias o rebeliones contra los blancos... ». Sin embargo ellos supieron rebelarse contra los españoles en los siglos anteriores y hacían «correrías» contra otros grupos nativos. Y admira también su franqueza y dignidad: «Son tan francos que sin rebozo dicen al patrón o a otros 'eres muy apurado, nos fastidias', 'eres mentiroso' o 'mezquino' o 'malo', 'te aborrezco', etc., esa liberalidad es hermosa, no tienen pues, la abyección y vergonzosa humillación de los indios de la sierra, los que avasallados por el español y esclavizados por el criollo, se quitan la montera, se cruzan de brazos, se descalzan, casi se arrodillan para saludar a algún sátrapa que con ínfulas de rico o de autoridad, les hacen decir: 'taita, primero tú y después Dios'; aquí infeliz del blanco que lleve sus manos al rostro de un salvaje, éste le devuelve en represalia un saetazo en el corazón».

Sin embargo, todo no era color de rosa porque denuncia la costumbre de matar a niños: «Otra costumbre dañosa como feroz y en la que han fallado todas las reglas de los sabios al examinar el corazón humano, es la de enterrar a sus hijos si éstos han nacido llorando o son muy fastidiosos; en tal caso la misma madre, abre un hoyo en el suelo, coloca en él a su hijo como en una cuna y lo entierra vivo... ». Esto puede sorprender; pero una mención de **Sotomayor** (1901: 175) parece confirmarlo: «Cuando tienen hijos gemelos los entierran vivos a los recién nacidos; lo mismo hacen cuando el hijo no es querido por el padre». Pero, es posible que Sotomayor haya retomado la mención de C. Fry.

En 1890 el francés **M. Monnier** baja el Huallaga, luego el Marañón, y pasa delante el Ucayali sin subirlo. Hace una descripción interesante de la economía extractiva en este fin de siglo.

«Qué es la factoría amazónica? A la orilla del río, sobre una fanega de tierra rozada al ventón, algunos cobertizos entre las cepas carbonizadas. Ahí se acopian plantas medicinales, ceras, marfil vegetal, caucho traídos por la canoa india. Como ejemplo examinamos lo que pasa con la zarzaparrilla. Se paga al indígena cien libras de esta raíz con cuatro varas (3,55 m) de tocuyo, que tienen un valor de veinte cinco «cents» o un schilling en los mercados de Liverpool y de New York, y como máximo sesenta «cents», o sea, una piastra, entregados a la factoría. En cambio las cien libras de zarzaparrilla, en Manaos o en Pará, van a valer de veinte a veinte cinco piastras, y más del doble en Inglaterra». Pero la operación es riesgosa, el nativo hace que le paguen casi siempre con anticipación y a menudo no cumple, lo que ilustra Monnier con la historia de uno que recibió dinero adelantado por un comerciante y después vendió sus productos a otro.

Él argumentó que la Amazonía se convertiría en una colonia de poblamiento, donde los «blancos» se mezclarían con los indígenas.



Le impresionan los bosques y sus maderas, caobas, jacarandas, palisangres, palo de rosa; habla en favor de su explotación para después trabajar la tierra. No piensa en la silvicultura.

Monnier denuncia una tentativa de los Estados Unidos para apoderarse de la Amazonía peruana: «Un poderoso sindicato se formó unos años atrás en los Estados Unidos para lograr del gobierno peruano la cesión de este extenso territorio. Las negociaciones iniciadas se intensificaron después de los desastres de la guerra del Pacífico. Las ventajas pecuniarias ofrecidas por los americanos eran considerables; proporcionarían al país los medios para más que compensar las pérdidas de las provincias confiscadas por el vencedor, y de reestablecer sus finanzas. Por otra parte las concesiones solicitadas equivalían a un puro y simple abandono de soberanía, monopolio de la navegación sobre los ríos y canales, facultad de mantener una fuerza armada, dizque para proteger la colonia en contra de los indígenas; era de hecho la anexión, la influencia norteamericana implantada en el corazón de la América Latina».

#### 2.4. El ciclo del caucho y el inicio del siglo XX

El ciclo del caucho fue el más exacerbado de todos los ciclos mercantil-extractivistas y el que tuvo las consecuencias más funestas para las poblaciones indígenas (Bonilla 1974, Collier 1968, San Román 1975, 1994).

La extracción del caucho empezó en los años 1860 a pequeña escala. Su utilización para los neumáticos fue posible por el proceso de vulcanización, cuya licencia fue depositada por Charles Goodyear en 1844. Así que la gran época del caucho empezó realmente en la Amazonía peruana en el año 1880, como lo muestran las cifras siguientes (Larrabure y Correa 1905):

Años	1862	1870	1884	1890	1900	1910
Cantidades en kg	2 088	58 584	540 529	1 095 625	2 246 967	4 500 000

Este ciclo se terminó a inicio del año 1920 con la plena producción de las plantaciones de Malasia. Wickham, mandado por el gobierno británico pudo sacar 70 000 semillas de Hevea, base de las plantaciones del sur-este asiático. El caucho silvestre de la Amazonía ya no podía competir.

#### Etnobotánica del caucho

El caucho era conocido y utilizado desde largo tiempo atrás en América Central y del Sur. Los antiguos mexicanos y mayas jugaban con

pelotas de caucho. La Condamine, viajero y naturalista del siglo XVIII, reporta su uso en jeringas entre los Omagua de la Amazonía peruana.

Varias especies botánicas son o han sido utilizadas por su látex elástico.

— *Hevea brasiliensis* (Willd.) M. Arg., *Euphorbiaceae*, llamada localmente «shiringa», «siringa» o «jebe». Fue descrito por primera vez por Gonzalo Fernández de Olivo y Valdés en 1536. La Condamine manda muestras a París en 1736 y hace una descripción científica de la planta en 1751. Esta especie es la que da el caucho de calidad. Es explotada por incisiones en el tronco sin derribar el árbol. Este *Hevea* está todavía presente en los bosques bajos cerca del río Ucayali. Así, en una parcela de una hectárea de bosque no inundable se puso en evidencia 6 *Hevea* por 516 árboles de más de 10 cm de diámetro (proyecto RENACO). Es la especie implantada en el sur-este asiático.

— *Hevea guianensis* Aubl., *Euphorbiaceae*, «shiringa débil», «shiringa del cerro» es una especie de la Selva Alta». Es común en el valle del Ucayali en los 300 y 500 metros. Se encuentra en el Alto Huallaga, Alto Pichis, Pachitea.

Podían haber otras especies menos cotizadas y comunes: *Hevea nitida* Mart., *Hevea paludosa* Ule, *Hevea pauciflora* Spruce M. Arg. (Flora de McBride, padre Soukup p. 203).

### Otros géneros botánicos:

*Castilla ulei* Warb o *Castilla elastica*, *Moraceae*, «caucho negro», descrito por primera vez por Gonzalo Fernández de Olivo y Valdés, en 1536. Asimismo La Condamine mandó sus muestras a París, en 1736, e hizo una descripción científica de la planta, en 1751. Se utilizó su látex para los neumáticos y la gutapercha. El proyecto RENACO no ha detectado aún *Castilla sp.* cerca del Ucayali. Esas especies eran más comunes en los valles de sus afluentes: «Se extrae de dos maneras: al derribar el árbol se hacen cortes longitudinales y se cubren con hojas hasta que coagula, después se sacan estas cintas formando ovillos y se dice que el caucho es trabajado en semambí, en esta forma es más puro; o mediante incisión se extrae el látex en vasijas y después se vacía en cavidades abiertas en el suelo; en esta forma es más impuro y de menos valor» (Contreras citado por el padre Soukup).

El látex del *Castilla elastica* tomó una gran importancia en el Alto Ucayali. Auguste Plane, un viajero francés de inicios del siglo XX, hizo una descripción precisa de su explotación: «Todo el comercio y la navegación en el Alto Ucayali y sus afluentes son, por el momento, generados por un único producto, el caucho. El caucho es una goma elástica de calidad sensiblemente inferior al para o goma de hevea. Es el producto del *Castilla*

*elastica* y de dos o tres más ficus, árboles que producen una gran cantidad de látex pero que nunca se encuentran en tan alta densidad como los heveas en la selva. Los «caucheros» o recolectores de «caucho» tumban los árboles y recogen el látex en pequeñas bandejas metálicas de 20 centímetros de abertura y 10 centímetros de profundidad, llamadas «tazas». Por la baja frecuencia de dichos árboles en la selva y porque el látex no está presente sólo en la corteza sino en la madera, la tumba es el único proceso remunerador de cosecha. Sin embargo, los indios cosechan el látex por incisiones hechas sobre las raíces, las cuales son muy accesibles y están encima del suelo en el caso de los «castilloas» (*sic*), en cambio el hevea tiene una raíz pivotante.»

El látex de estos árboles no se coagula por el humo como en el caso del hevea, sino sólo por el jugo de ciertas lianas, como el «sacha-camote»: «El caucho es generalmente coagulado, y aglomerado en forma de tablas del tamaño de una piel de res y espesas de diez centímetros; así lo recogen siempre los indios, a veces en forma de estrechas correas, enrolladas y apretadas como el tabaco rollo, es el sernambi de caucho, y al revés de lo que pasa con el para, el sernambi de caucho tiene más valor porque es más seco que el caucho en tablas que por el sistema de coagulación empleado absorbe mucha agua. El caucho es más resinoso y menos elástico que el para, y se pone grasoso con más facilidad» (Plane 1903: 315-317).

— *Sapium sp.*, *Euphorbiaceae*, estas especies producen látex utilizado como guta percha o caucho de menor calidad.

— *Cryptostegia grandiflora*, *Asclepiadaceae*, ha sido utilizado como caucho durante la segunda guerra mundial (*Soukup*).

### El ciclo del caucho y sus tragedias

La shiringa (*Hevea sp.*) no crece en poblamientos monoespecíficos, los ejemplares de esta especie no son escasos sino diseminados entre cientos de otras especies. Los patrones del caucho necesitaron una mano de obra especializada, capaz de vivir semanas seguidas en el bosque, de orientarse, reconocer las shiringas y volver a encontrar las ya zanjadas. En esta época eran los nativos los que tenían estas capacidades, con unos mestizos «ribereños», para sus desgracias.

**Jorge M. von Hassel** (1905) era un ingeniero alemán contratado por la «Junta de Vías Fluviales» del Gobierno peruano. Fue uno de los primeros en denunciar el genocidio generado por el ciclo del caucho. La extracción del «oro negro», la llegada de la «civilización» con el alcohol, las armas de fuego, las enfermedades epidémicas han devastado a las poblaciones indígenas. Los nativos eran capturados en las 'correrías', esclavizados y

vendidos como simples mercancías: «Es un hecho conocido por todos que se cotizan allí como cualquier mercadería, están expuestos, sin amparo de la ley, a los ataques de los blancos que los persiguen y cazan como animales del monte, reconociendo su valor solamente por la suma que representan en la venta: a ellos corresponde dar pasos para amparar a estos infelices, y contando con los poderosos auxilios de la civilización, conquistarlos y agregar a estos verdaderos dueños de tan ricas regiones a la sociedad civilizada. Sin eso la historia, ese juez justo de los hechos de los pueblos, va a condenar a nuestra generación que expulsa a esos pueblos indígenas... Los enérgicos esfuerzos para acercar estas lejanas regiones al mundo civilizado y especialmente la industria del oro negro como se llama allí el caucho, han producido intensas revueltas en las tribus salvajes del Oriente, algunas que han aceptado la civilización ofrecida por los caucheros, siendo otras aniquiladas por ellos. Por otra parte, el alcohol, la bala y la introducida viruela, han hecho tantos estragos, que su completa desaparición es cosa de pocos años»

**H. Fuentes**, el subprefecto de la provincia del Bajo Amazonas, en 1903, denuncia estas prácticas: «A fin de ahuyentarlos, periódicamente se organizan correrías en las que la peor parte cabe siempre sobre el indio, pues si le cogen con vida es llevado lejos y sometido al trabajo como verdadero esclavo y frecuentemente vendido como tal, y si opone resistencia y defiende su cabaña y a sus menores hijos, objeto de la rapacidad de los asaltantes, entonces halla la muerte sin misericordia. A decir verdad, el objeto principal de estas indignas correrías, es el de coger mujeres y muchachos para, enseguida, venderlos a buen precio. Un chico de diez a doce años vale, por lo regular, quinientos soles, y si es campá mucho más. Una muchacha de la misma edad cuesta trescientos soles y algo menos la mujer de más de veinte años. Esta diferencia se explica por la dificultad con que se tropiezan para que se habitúen en su nueva vida los indios de cierta edad naturalmente inclinados a huirse en la primera coyuntura; en cambio los chicos llegan a olvidar sus salvajes costumbres, aprenden el castellano y son muy útiles a sus patrones, si es que viven, pues estas infelices criaturas, arrancadas del lado de sus padres, a quienes quizás vieron morir por defenderlos, caen con frecuencia en profunda melancolía y sucumben sin enfermedad aparente» (H. Fuentes II: 141 citado por San Román 1975: 144).

Los infelices cautivos podían ser vendidos o cambiados como mercancías: «Tráfico de carne humana... por doloroso que sea decirlo, es lo cierto, que en Loreto, tan monstruoso comercio se efectúa, encubierto con el nombre de traspaso de cuentas; si estos curiosos trasposos se efectuaran en el interior del país, serían siempre dignos de castigo; pero lo que sorprendería a cualquiera es saber que muchos loretanos pudientes y otros que no

lo son, se llevan clandestinamente a los ríos de Brasil, cantidades de infelices indios, cuyas cuentas son traspasadas y cuyos totales arrojan cifras increíbles por valor de artículos, muchos de los cuales jamás recibieron; estos indios con el nombre de personales, son internados después por sus nuevos patrones al fondo de las selvas vírgenes, fuera del alcance de la sociedad y donde no existe más ley que el látigo o la bala» (H. Fuentes citado por San Román 1975: 148-149).

Por increíble que parezcan estas prácticas han seguido hasta los años ochenta en lugares alejados de la Selva como en Atalaya, jefatura de distrito en el Alto Ucayali. «En enero de 1986 se presentó ante la organización nacional indígena, AIDSESP, por primera vez, denuncias de indígenas Asháninka sobre los maltratos infligidos por los patrones de Atalaya». Estos indígenas estaban sometidos al sistema del enganche. (J. Dahl y A. Parellada en P. García Hierro, Sören Hvalkof, Andrew Gray 1998).

El vicario apostólico del Ucayali monseñor F. Irazola denunció las correrías (citado por San Roman 1975: 146): «En Ucayali es conocido por todos lo que significan las correrías: es el asalto armado a familias salvajes y criaturas resultando de ello muertos y heridos por parte de los asaltados, los que quedan abandonados. Ordinariamente los asaltantes son también salvajes y obedecen las órdenes de patrones civilizados, quienes facilitan las armas de fuego, terminado el golpe, jóvenes y criaturas son llevados y entregados a los patrones, quienes los venden, según la edad y aptitudes, término medio por 20 libras peruanas cada cabeza».

Estas condiciones horribles de explotación fueron puestas al conocimiento de la opinión por el informe del británico Casement, publicado en 1912, desafortunadamente muy tarde.

San Román (1975: 128) describe el sistema económico de la producción del caucho basado en la habilitación. En la cumbre estaban las grandes sociedades extranjeras, en medio las «Casas principales de Iquitos», los «patrones caucheros»; y abajo los «peones caucheros». Cada nivel adelantaba dinero al inferior, con tasas de interés elevados de: 5%, 10% y 20%. Así que al «peón cauchero» se prestaba al 20% de interés anual el dinero necesario para comprar equipamiento y víveres. Éstos eran en general entregados por el mismo «patrón cauchero» a precios abusivos.

A lo largo de los ríos principales (Amazonas, Napo, Ucayali,... ) la sociedad tomó una forma feudal y hasta esclavista: «La casa señorial o feudal se constituyó en eje de la nueva estructura. A su alrededor, y generalmente no muy distantes, se levantaban los tambos y cocameras de los indígenas. Pronto, estos grupos humanos, de característica feudal, poblaron los principales ríos. El pueblo en su forma tradicional perdió vigencia, y de hecho muchos de ellos desaparecieron. En su lugar se impuso



esa forma dispersa y servil, llamada fundo o hacienda» (San Román 1975: 155).

El hundimiento del ciclo del caucho provocó una profunda crisis económica en la Amazonía.

### El caucho y los Pano del Ucayali

El coronel **Pedro Portillo** fue testigo de la violencia que reinaba en el Ucayali más o menos en 1900. Un enfrentamiento «a balazos» tuvo lugar por la posesión de una canoa comprada por 50 soles a un «chama» y dejó dos heridos que la expedición atiende. Esto da una idea del estado de desorganización y la falta de seguridad. No hay autoridades legales. El más fuerte, quien tiene más escopetas, es el dueño de la justicia. El comercio de esclavos es común, se venden niños y mujeres como mercancías. No habían títulos de propiedad. La ausencia de estos títulos y de catastro es uno de los males persistentes no sólo en las regiones «fronterizas», sino también cerca de urbanizaciones.

Los Conibo no escapan a este trabajo, sus patrones caucheros son a menudo extranjeros: «A las cinco de la tarde acampamos en Atahualpa, puesto fundado en enero del presente año, por Narciso Lima, portugués y Manuel Ferreiros da Silva, brasileiro, donde fuimos bien atendidos. Estos señores tienen treinta y seis indios conibos civilizados, con los que sacan caucho». Los «indios civilizados» son los que ahora trabajan para un patrón; es decir, los integrados en el sistema económico dominante; siglos anteriores fueron los que vivieron en una misión.

Los Pano ribereños del Ucayali participaron en la extracción del caucho de diversas maneras:

1°.- Trabajaban como obreros «libres» en el sistema de «enganche», en el cual se endeudaban, a veces por vida, con los patrones: «Se les da un machete, un hacha, la farriña, unos utensilios de caza y pesca, hasta una escopeta. Al mismo tiempo se establece su cuenta. Pagan en caucho. Pero tienen que abastecerse. Se les hace conocer también el aguardiente y la ginebra. Cualquiera que sean sus esfuerzos nunca pueden cancelar sus deudas. Muchos ni siquiera lo piensan. Si a sus patrones quieren hacer una operación comercial y dejar el país, los venden, o lo que es equivalente venden su deuda. Así cambian a menudo de papá» (Ordinaire 1887).

**German Stiglich**, oficial de la marina peruana (1904: 299), vio patrones caucheros españoles quienes empleaban mestizos y nativos Pano: «Los peones son mozos caucheros, indios conibos i shipibos cargueros».

2°.- Los nativos ribereños del Ucayali organizaban «correrías» para traer indígenas de los afluentes (Amahuaca, Campa, Remo) a los patrones. «Los shipibos i conibos han hecho frecuentes correrías en este río antigua-

mente (el Tamaya), i posteriormente los caucheros peones llamados mozos» (Stiglich 1904: 297).

Así, Hugo Ochavano recogió la relación de una correría tardía contra los Cashibo en el año 1930 (Tournon 1995, Anexo).

D'Ans (1982: 163) explicaba que estos Pano ribereños «tenían desde siempre la costumbre de hacer correrías para tomar prisioneros en las tribus vecinas ... En esta época de mercantilismo de la Amazonía, esta institución tradicional está recuperada, reciclada y cambia de sentido. Puesto que a cambio de un mediocre estatuto de intermediarios privilegiados y para asegurar su propia salvaguarda, estos pueblos ribereños se muestran listos a dar rienda suelta a su belicosidad tradicional adaptándola al nuevo contexto histórico y seguían atacando a los pueblos vecinos para hacer cautivos, volviéndose los mejores proveedores de esclavos para los blancos... ». Pero, este autor no dice que los misioneros jesuitas y franciscanos ya habían estimulado estas correrías con la práctica de buscar a los infieles para concentrarles en misiones. Siempre desconfío cuando veo el término «tradicional», que sería un «invariante étnico». Juan Salinas de Loyola no describe a los Ucayalinos como belicosos sino todo lo contrario: organizados y pacíficos. A pesar de que la posible presencia de tierras desocupadas, entre los distintos grupos Cocama, Conibo y Piro indican conflictos interétnicos (DeBoer 1981).

3º- Sin embargo, los mismos Shipibo-Conibo son víctimas de estos desplazamientos de poblaciones. Así, familias del Ucayali son llevadas por patronos hasta el Madre de Dios, regiones ya pobladas por otros indígenas, Mashco y Yaminahua, que resistían a los caucheros.

Utilizando a la vez fuentes escritas y relaciones de los últimos testigos, **Klaus Rummenhoeller** (1988) estudió la historia de las familias Shipibo desplazadas por el cauchero español Máximo Rodríguez (1873-1943). Él tenía una concesión sobre un inmenso territorio de 4000 km<sup>2</sup> cerca de la frontera con Bolivia, en el cual reinaba como jefe absoluto. El sistema económico era casi autosuficiente puesto que producía alimentos gracias a los cultivos y a la ganadería. Se exportaba caucho hasta el Brasil. Existían tres estratos sociales:

- El personal de control, formado por unos veinte españoles.
- Unos cientos de obreros «shiringueros» libres, «loretanos, bolivianos y brasileños», funcionaban por endeudamiento.
- El tercer estrato social era el de los nativos que contaba con unos 200, en 1930, en su mayoría Shipibo. Eran tratados como esclavos. Hombres, mujeres y niños tenían que trabajar desde las cuatro de la madrugada hasta las seis de la tarde, seis días por semana. Se consagraba el domingo a los trabajos de las huertas para la autosubsistencia. Además, como buen

esclavista el dueño abusaba de las mujeres. Se practicaban sistemáticamente los castigos corporales: el látigo, la picota, la cárcel. A veces incluso la pena de muerte. Estos nativos no estaban autorizados a dejar el dominio, ni a tener contacto con los extranjeros. Este sistema perduró hasta 1943. En esta fecha norteamericanos interesados por el caucho silvestre de la Amazonía compraron el fundo y lo modernizaron, puesto que el caucho había retomado una importancia estratégica durante la segunda guerra mundial. Liberaron a los Shipibo y repatriaron a quienes lo querían a su región de origen: el valle del Ucayali. Unas familias prefirieron quedarse en Madre de Dios.

Sin embargo, un gran número de Conibo quedaron libres y siguieron su vida de agricultores y pescadores. El oficial de la Marina, Stiglich, vio que cultivaban plátanos, yuca, ajíes, pescaban y salaban el paiche para la venta. «A la boca de una gran laguna interior donde se sala paiche por una partida de indios conibos, durante el verano. Esta laguna es llamada la Tipishca por cuanto se comunica con el Bajo Ucayali. Antes de esta laguna hai un gran roce donde viven los indios Conibos que por acá son llamados chamas i el lugar de civilizados, deshabitado hoi por ser inundables, llamado Santa Rosa». Hacían grandes jarras de cerámica que vendían a los mestizos: «No se usan en lo menor los filtros sino cántaros de barro ó mocaguas i tinajas hechas por los indios conibos ó shipibos para reposar agua i mui finas» (Stiglich: 296). Pero, Stiglich no comenta sobre las decoraciones de las jarras.

Del testimonio de Stiglich se deduce que los Conibo habían conservado más independencia que los Shipibo: Stiglich había visto Conibo libres, el cauchero Rodríguez había llevado Shipibo a su fundo.

### **Las Fuerzas Armadas, la Marina, en el Ucayali**

Las Fuerzas Armadas, sobre todo la Marina, mandaron expediciones a los principales ríos y hacia las fronteras nacionales.

El **coronel Portillo** se preocupó por una comunicación entre el Ucayali por su afluente el Chessea, o Sheshea, con el Yurúa. Los patriotas peruanos siempre se han preocupado en comunicar los valles del Yurúa y del Purús que corren hacia el Brasil, con la cuenca del Ucayali.

**Germán Stiglich** tenía como misión examinar las comunicaciones fluviales en el departamento de Loreto; además de estudiar los mejores trazados para un posible ferrocarril a partir de la costa y la sierra. En 1904 sube el Pachitea y observa que los vapores pueden alcanzar la localidad de Baños en tiempo de aguas altas: «Entre Baños i la boca del Pachitea hai más de diez lugares donde en septiembre las lanchas con dos pies i medio de calado tocan fondo». Él se preocupa de la pesca y de las tortugas, hoy se diría del manejo sostenible de los recursos naturales: «Por aquí se podría

iniciar sistemáticamente una explotación lucrativa; pues como el paiche reúne las mismas cualidades del bacalao extranjero no dudo que exportándolo a la costa por un ferrocarril, tendría gran consumo dadas sus poderosas cualidades alimenticias. Este pescado prefiere para su multiplicación i criadero las cochas del Ucayali i como estas son tantas se ve que hai para negocio en gran escala. Esta explotación dura siete meses del año durante la época en que los ríos bajan ... veo que este negocio representa mui desahogadamente medio millón de soles. Si a esto se agrega el consumo de la vaca marina i de su aceite así como también la caza de tortugas en las playas (charapas, charapillas, motelos, cupisos, o sea, cuatro clases distintas) se tienen otros 200 000 soles. Como por ahora nadie se dedica seriamente a este negocio, sino es destruyendo las crías pronto nos veremos en el triste caso de ver al Ucayali sin estos grandes artículos que constituyen la vida sana i barata de las regiones ribereñas del oriente» (Stiglich 1904). Un patrón, establecido en la boca del Pachitea, tenía doce «salvajes cocama» del Alto Marañon para pescar y salar el paiche, el cual se vendía en Iquitos.

### Llegada de los colonos mestizos

Si la población indígena sufrió mucho en la época del caucho, la población no indígena de la Amazonía peruana, la «mestiza», crece de 18 000 en 1876 a 120 000 en 1920. La mayoría de estos inmigrantes vienen de otras regiones del Perú como el valle del Huallaga, de la costa, y unos del extranjero, había hasta treinta y cinco franceses (San Román 1975: 139).

G. Stiglich ve a mestizos cerca de la confluencia del Pachitea con el Ucayali: «A 2090 metros de la boca del Pachitea i en este mismo río está un lugar llamado puerto Independencia. Pertenece a civilizados». Stiglich utiliza sistemáticamente el término «civilizados» para referirse a los mestizos.

Y **Auguste Plane** (1903) llegando al Ucayali por el Pachitea ve el pueblo de Masisea, poblado de mestizos: «Masisea tiene cultivos de caña y produce un poco de aguardiente, también hay cultivos de maíz, de plátanos y de yuca, y una centena de bovinos, la pesca del pirarucu es un recurso importante del Amazonas (un pescado que se conserva como el bacalao y abundante en este lugar «. «Pirarucu» es el nombre brasileño del «paiche». Masisea fue largo tiempo el pueblo mestizo más importante del Alto Ucayali, y Pucallpa creció sólo con la construcción de la carretera hacia Lima, en el año 1940.

### Demografía al inicio del siglo

Auguste Plane cuenta cerca de 5000 individuos entre los Conibo y los Piro (que llama Mípiro). Pero, es probable que bajo la denominación de

«Conibo» incluya a los Shetebo y Shipibo, que no podía diferenciar: «Los Cunibos y Mipiros componen los tres cuartos de las tribus chunchos del Ucayali y su número sobrepasa probablemente 5000; están desde hace largo tiempo en contacto con los blancos con quienes trabajan para extraer el caucho; su raza terminará por fusionar porque aceptan rápidamente las costumbres y la cultura de los colonos. Los Cunibos, Chipivos y Cachivos se pintan todo el cuerpo con dibujos geométricos, sus cerámicas son grabadas con los mismos dibujos».

En la misma época, el cura español **Francisco Sagols** distinguía en la población del Ucayali a los salvajes, los bárbaros y los civilizados, en parte las mismas categorías que utilizaron Marx y Engels. Pero, los criterios de Francisco Sagols no se fundan en las fuerzas y las relaciones de producción:

— «Salvajes: calificados de tales, a aquellas familias y hordas que viven acaso como los irracionales, errantes, buscando el sustento en las producciones espontáneas de la naturaleza, sin más vínculos que las simpatías nacidas del instinto social del hombre y sin ejercitar arte alguno reproductivo con qué atender a su ulterior subsistencia».

— «Bárbaros: Pueblos bárbaros, llamo a aquellos cuyos gobiernos, leyes, creencias, ideas morales, costumbres y hábitos, son más o menos conformes a la verdad y a la justicia, ocupando por consiguiente un término medio entre los salvajes y civilizados».

— «Civilizados: Gracias a los constantes desvelos, esfuerzos y abnegación de los RR. Misioneros, no faltan en la Pampa del Sacramento algunos pueblos civilizados, y no hay duda que habría muchos más, si el Gobierno hubiese cooperado siempre con su protección, y no hubiese mirado con tanta indiferencia un país que más tarde ha de labrar la felicidad de toda la República». Y enumera ocho pueblos que son los vestigios de las misiones.

### **Cuatro etnografías, cuatro visiones**

Cuatro autores nos dan visiones de la sociedad y cultura de los Shipibo-Conibo a inicios del siglo XX: César Díaz Castañeda, W. C. Farabee, G. Tessmann y E. G. Stahl. Divergen en muchos aspectos, lo que exige explicaciones.

### **César Díaz Castañeda (1910)**

La descripción de los Conibo por César Díaz Castañeda ha sido publicada primero por Izaguirre y después, ligeramente modificada, por la revista *Inca*, en 1923. Nos referimos a la primera versión.



El joven Díaz Castañeda pasó varios años con los Conibo cerca de la confluencia Ucayali-Pachitea: «Viviendo en santa paz y armonía con los indígenas del lugar, especialmente con los Conibos» (Izaguirre 1922, tomo 1: 297). El texto de Díaz Castañeda es aún más interesante ya que contiene muchos términos en idioma Conibo. Puede ser el primero en hacerlo de manera sistemática.

Empieza por unas notas históricas, que suponemos basadas en tradiciones orales indígenas, todavía vivas en 1910. Los Conibo, antes una tribu inmensa, ocuparon las orillas del Ucayali desde Tahuania, río arriba, hasta el río Tapiche, abajo. Hace más o menos tres siglos los Shipibo habrían peleado contra los Conibo para establecerse en el Ucayali, esto después de una serie de desplazamientos de poblaciones y de conflictos en cadena al oeste del Ucayali. Primero, los Cashibo huyen de las orillas del Pachitea bajo la presión de los Campa: «Campas del gran Pajonal, que bajándose de la cadena de Iparia, les hacían sangrientas correrías». Entonces, los Cashibo llegados al Aguaytía, empujan a los Shipibo de su territorio, y los persiguen hasta las orillas del Ucayali. Shipibo y Cashibo libran una batalla y los primeros exterminan a los segundos.

Esto no contradice otras fuentes. Cuando Juan Salinas de Loyola recorre el Ucayali ve en las orillas poblaciones Tupi hasta el Alto Ucayali, y a los Pariache (según Deboer los antepasados de los Conibo) río arriba. Más tarde, los misioneros constatan la presencia de Shipibo en el Aguaytía y el Pisqui, y de los Shetebo en el Cushabatay. Se puede suponer que estos dos grupos Pano habían sido empujados hacia estos afluentes occidentales por los Tupi, poco antes de la conquista española. Después, los Tupi fueron diezmados por las epidemias y el Ucayali es reconquistado por los Pano. Díaz Castañeda recogió el recuerdo de batallas entre Pano que ocurrieron tres siglos atrás y correspondían a la bajada de los Shipibo de los afluentes Aguaytía y Pisqui hasta el Ucayali. Esto nos sitúa alrededor del año 1610, justamente la época de la caída demográfica de los Tupi. La llegada de los españoles produjo dos efectos, por una parte las epidemias entre los Cocama, los sobrevivientes abandonan el Medio Ucayali; por otra, un movimiento de los Campas del piedemonte amazónico bajo el empuje de los conquistadores. Estos Campas buscaron nuevos territorios en el Pachitea y por eso se enfrentaron con los Cashibo. En efecto, los Campa de la región de Iparia, establecidos en el Alto Ucayali, están emparentados con los del Pajonal. Ambos efectos contribuyeron a la distribución actual de los Conibo y Cashibo.

Como «distintivo de la Tribu» Díaz Castañeda cita y describe la deformación craneana, el *panchaque*: «manera de achatar la frente de los niños de ambos sexos, por la aplicación de un aparato *ad hoc*, que consta de las siguientes piezas: una tableta cuadrada en forma de rectángulo *abi*,

sobre la cual se coloca un almohadoncito de arcilla, *buitanoti*, adaptable a la frente del niño; este almohadoncito está forrado en tela de algodón y atado a una ranura practicada en ambos extremos de la tableta, en la misma que se ata el *tuibanoto*, liga que abraza la cabeza por el cerebro y la coronilla». Se trata de *betaneti*, el prefijo *be* viene de *betonco*, la frente, y *taneti* es mantener.

La deformación craneana conduciría a «una disposición civil de individuo, reprimiendo los caprichos personales y las ideas rebeldes».

Él hace una relación entre la costumbre de la deformación craneana y el uso de hierbas: «Es de suponer que los efectos desastrosos del *panchaque* entorpecen el desarrollo de las criaturas cuya debilidad es manifiesta en los primeros años; pero como los Cunibos cifran la verdadera hermosura en la robustez de los músculos y la dignidad del hombre está en relación directa con sus fuerzas físicas se preocupan mucho por su desarrollo, sometiendo a sus hijos a procedimientos a cual más extravagante: una hierba debe enseñarlos a andar, otra a hablar, otra a preservar al niño de embrujamientos; y por último, cuando ya está joven, la corteza de un arbusto le dará fuerza, otra lo pondrá gordo, otra le dará buena vista y buen oído, y por el estilo otros muchos a que se les atribuye extraordinarias virtudes. El uso de todos estos vegetales requiere una dieta rigurosa, debiéndose alimentar el paciente durante meses y meses sólo con plátanos asados y carne asada también, solamente de ciertos animales... ». Incluso, en nuestros días los Shipibo-Conibo utilizan toda una serie de plantas *rao* para aplicaciones muy variadas como las citadas por Díaz Castañeda, seguidas de una dieta (Tournon 1984, 1986, 1988).

Díaz Castañeda nos proporciona unos apuntes sobre la medicina y el curanderismo. La medicina familiar, «casera», a base de plantas está desarrollada. Sin embargo, los casos difíciles, en que se muestra poco eficaz, son atribuidos a la brujería. Entonces, se va al *meraya* quien diagnostica el embrujo y puede hasta denunciar al brujo, que puede ser castigado con toda su familia o puede acusar a animales, vegetales ... (ver el capítulo 1-3).

Según Díaz Castañeda, los Conibo no eran hombres sin dioses y menciona dos divinidades: *habi*, la suprema divinidad y el Inca. El término *habi* ya no es reconocido ahora. Es posible que Díaz Castañeda lo hubiera confundido con *ibo*, dueño. Un chamán puede ser dueño de una planta, una anaconda, de una cocha... Otra interpretación nos fue dada por Philippe Erikson: en «chacobo», idioma pano de Bolivia, *habi* se puede traducir como «costumbre», lo que es intrínseca, con una idea de norma. En cuanto a «Inca»: algunos mitos contemporáneos atribuyen la adopción de las principales plantas cultivadas a la intervención del Inca (Tournon, 1995, Anexo), también es invocado por los *onanya* y *meraya* (Illius 1987, 1999, Tournon 1991b).

El texto termina con unos apuntes sobre la mitología astronómica, el origen de la luna, de las pléyades, de la cruz del sur y de la vía láctea.

Díaz Castañeda hace una descripción de la fiesta de la «gran libación», que analizaremos líneas abajo.

### W. C. Farabee (1922), un etnógrafo norteamericano

W. C. Farabee consagra doce páginas a los Pano del Ucayali. Algunas de sus informaciones son dudosas, de orígenes no precisados, de primera o de segunda mano. Ciertas han sido criticadas por G. Tessmann. Así, en el acápite «religión»: «Los Conibo creen en un creador, quien estuvo antes en la tierra y creó a los hombres, los animales, las plantas, cerros y valles, pero que ahora se encuentra en el cielo, de donde observa las acciones de los hombres. Se llama *Otcipapa*, o abuelo. No le ofrecen ni homenaje ni otro tipo de devoción. Creen en un espíritu malo llamado *Urima*, quién vive en la tierra. Todos los males son atribuidos a su influencia. Le temen y se abstienen de mencionar su nombre, pero le dirigen sus demandas». La palabras *Otcipapa* y *Urima* vienen de Marcoy-Saint Cricq como lo vimos arriba.: «La mayor falla de Farabee es que sólo utilizó Marcoy y lo hizo en grande... Pero Farabee al contrario del antiguo viajero Marcoy es un científico, lo que agrava las cosas» (G. Tessmann, 1928: 226).

El mismo año, 1928, se publican dos documentos sobre los Shipibo-Conibo, un libro de G. Tessmann y un artículo de E. G. Stahl. Ambos son de gran interés por aportar informaciones precisas de primera mano, que no se cargan de informaciones de segunda o tercera mano. G. Tessman se interesa más en los recursos y en la vida material y E. G. Stahl en la vida social. El primero acarrea todos tipos de prejuicios contra los nativos, el segundo simpatiza y hasta se identifica con ellos.

### Günther Tessmann, Los hombres sin Dios, 1928

La lectura de *Menschen ohne Gott (Los hombres sin Dios)* de Günther Tessmann, nos hace oscilar constantemente entre la admiración y el horror. Horror de declaraciones tan negativas, y hasta racistas, sobre los Shipibo a quienes llama «Chama», y admiración por lo serio y la precisión de los datos etnográficos: numerosos términos en idioma shipibo, descripciones detalladas de objetos culturales, determinaciones botánicas sobre la base de colecciones de herbario. Tessmann llegó a la etnografía por las ciencias naturales, y antes de venir al Perú ya había realizado un trabajo importante en Africa sobre los Pangwe del Camerún (Klockmann, 1988).

*Los hombres sin Dios* tiene 243 páginas y contiene diez capítulos, numerosas ilustraciones y fotos. Al inicio de cada capítulo encontramos el

dibujo de una pequeña escena con unos nativos y Günther Tessmann observándolos: el colmo del egocentrismo.

### La admiración

Esta obra proporciona una descripción minuciosa de la cultura material de los Shipibo-Conibo. Combina descripciones del lago de Yarina, «Yarinacocha», y de su región, anécdotas sobre la vida del etnólogo, datos muy precisos y de primera mano sobre la vida material de ellos: agricultura, caza y pesca, etnobotánica, artesanía, herramientas y armas.

G. Tessmann es un buen naturalista y un precursor de la etnobotánica moderna de la cual muestra su importancia (p. 77): «¿Qué tiene que hacer la botánica con la etnología? Preguntarán varios. ¡Mucho! La economía de los indígenas satisface gran parte de sus necesidades gracias al dominio vegetal. Numerosas herramientas son hechas de madera, buena parte de las plantas proporcionan frutas y víveres. Las frutas son utilizadas para el adorno, los látex y resinas son utilizados de varias maneras, los venenos vegetales sirven para la pesca, las hojas y demás partes de las plantas para la medicina. Así el etnólogo que se ocupe de botánica, debe proporcionar información sobre las plantas utilizadas por los indígenas. Pero, todo esto es posible sólo a base de una rica colección botánica. Desafortunadamente, no he permanecido suficiente tiempo en el país de los Chama (*sic*) para conseguir muestras completas, con flores y frutas de las plantas más importantes. Árboles y lianas tropicales tienen sus épocas precisas de floración, algunas demasiado cortas para que encontremos flores». G. Tessmann alude a la necesidad del etnobotánico de ir a su campo de investigación en distintas épocas para encontrar las fenologías.

Numerosas especies son citadas por sus nombres en español local, que llama «loretano», en idioma Shipibo-Conibo, y con sus nombres científicos. Pudimos encontrar y confirmar muchas de estas identificaciones. Así, Tessmann describe la preparación de una estera con la corteza del árbol «Yanchama» (p. 81). Esta preparación parece haber desaparecido, pero en el Alto Ucayali se recordaba que el «yanchama» servía para confeccionar frazadas, no es un *Llicus* sino el *Poulsenia armata*, también una *Moraceae*.

Proporciona información sobre la nosografía y la terapia indígenas. Sin embargo, Tessmann cita dos plantas medicinales, *bustirau* y *himarau*, sin analizar estas palabras, y no puso en evidencia el concepto de *rau* o *rao* (J. Tournon *et al.*, 1983, 1984).

Su trabajo debería ser el punto de partida obligatorio de todo análisis de la vida material de los Shipibo-Conibo.

### El horror

Este libro da una ilustración espectacular de los numerosos prejuicios de G. Tessmann, desafortunadamente muy comunes en esa época.

Desde el principio de su estadía Tessmann muestra sus hostilidad contra los Shipibo. Asiste a la misa en la misión de Yarinacocha. El «Padre» predica a sus feligreses shipibo: «No deben tomar y deben trabajar duro para pagar sus deudas». Las deudas a los «patrones» que practicaban el sistema del enganche. Después de la misa el padre toma a Tessmann aparte y le declara: «Me ocurre, ahahah, esto le interesará, una vez encontré en el convento de Ocopa un juicio sobre el carácter de los indios». Y le enseñó un documento que enuncia «33 verdades sobre los indios» (p. 229). Citamos algunas:

1. El indio es vigilante en sus negocios; lento y negligente en los ajenos.
5. Se dice pobre y siempre tiene por demás.
13. Piensa y emprende más de lo que puede hacer.
22. Obedece sólo al rigor.
23. Persevera en la idolatría y afecta ser religioso.
26. Escucha la doctrina pero no la guarda.
27. Parece orar y murmura.
29. En unión con muchos es valiente, pero sólo es cobarde.
32. El indio es el centro de la malicia, el esclavo de la traición y padre de la mentira.
33. Al indio no se le puede hacer bien por que se vuelve peor ni mal por que es contra la caridad».

Esas «verdades» aparecen universales y no específicos de los «Indios».

G. Tessmann pasa días enteros con los Shipibo en el lago de Yarina, pero nunca les oye hablar de sirenas, de genios de las aguas u otros seres mitológicos habitantes de las profundidades lacustres: «El lago tiene su mundo animal, que conocen y que nos pueden describir, que explotan. El lago está rodeado de árboles y arbustos, pero nombran sólo los que pueden ser útiles. Es todo. El resto no tiene sentido. No tienen imaginación. ¡No sean ridículos los que pueblan las aguas, los bosques, las cavernas de ninfas y sirenas seductoras, de peligrosos genios y hasta de dioses!». Este último comentario nos sorprendió mucho porque los Shipibo-Conibos contemporáneos tienen una abundante mitología acuática (Bertrand, Fabre, Gebhardt, Illius, Novati, Roe, Odicio Román, Tournon, Urteaga). ¿Cómo explicarlo? ¿Porque esta mitología acuática apareció después de 1928 o G. Tessmann no la pudo recoger? La primera explicación es difícilmente sostenible



puesto que viajeros como Marcoy y Grandidier, habían descrito antes ciertas ideas sobrenaturales de los Shipibo-Conibo. Se puede pensar que G. Tessmann, muy minucioso cuando se trataba de recoger datos materiales, no sabía hacer una encuesta sobre lo que creía y pensaba la gente. También es muy posible que los Shipibo de la misión de Yarinacocha se hubieran censurado ellos mismos. Sus «supersticiones», marcas de sobrevivencias «paganas», debían ser reprimidas por el padre, y los nativos le habían visto con el padre. También se puede pensar que los Shipibo estaban en un estado tal de anomia en esa misión que habían perdido todos estos aspectos de su cultura.

Vale la pena mencionarsu explicación del uso de las drogas psicótropas (p. 185): «Al inicio de mis investigaciones, lo más difícil de entender en la psicología india era el porqué usan estos remedios para caballo. Estos no sólo son prescritos por los aprendices brujos sino también en otros casos, para los cuales los africanos practicarían la abstinencia sexual; me parecían en efecto incomprensibles estos ayunos, estas mortificaciones, estos auto-envenenamientos al borde del suicidio. Luego entendí que este ‘fakirismo’ debía ser interpretado como una búsqueda de la fuerza espiritual, de la percepción y de la voluntad. Las otras razas estan dotadas por la naturaleza de estas fuerzas, pero ellos las deben obtener de la materia coriacea de cerebro atrasado. Para esto hacen trabajar sus estómagos e intestinos y se inyectan narcóticos, que les sacuden la médula espinal y el sistema nervioso central». Es cierto que los amazónicos en general, y no sólo los Shipibo, utilizan drogas para aumentar la fuerza espiritual, el poder de percepción y la voluntad. Pero es muy dudoso que se puede hacer esto sólo con la abstinencia sexual. Además toda la frase supura racismo.

Los prejuicios de G. Tessmann son tan fuertes que cuando ve las cerámicas y las admira, no las considera obra de los Shipibo y tiene que repetir las mismas palabras racistas: «No es correcto suponer que una tribu pertenece a una raza superior porque consigue impresionarnos con tales ornamentos. Como lo decía el cura, toda la cultura que vino para fecundar este rincón del planeta ha sido traída de un mundo superior hasta este desierto inculto poblado de creaturas sin sensibilidad y casi simiescas. Ante estas lindas copas se podía exclamar: la materia puede todavía brillar con nuevas llamas cuando el alma ya murió».

G. Tessmann considera a estos Shipibo como materialistas particularmente obtusos, sin ninguna creatividad, ni imaginación, e incapaces de llegar a la noción de Dios, ni siquiera de tener una mitología. «Su imaginación es de índole pesada e insípida, y nunca parecen movidos por emociones como el amor, la tristeza, la admiración, el miedo, el asombro, la felicidad y el entusiasmo». Para explicarlo Tessmann llegó a una tesis que se puede resumir así: los «Chama» tienen una baja capacidad craneana,

causada por la costumbre de la deformación craneana, por eso no tienen facultades mentales superiores, ni religiones, ni mitología, en suma sin vida espiritual: «La pobreza espiritual de los indios del río de los zancudos (así llama al Ucayali) es por el desarrollo defectuoso de su cerebro. A este desarrollo defectuoso corresponde la formación defectuosa de la bóveda craneana. Lo que entraba en los cráneos alargados de los africanos no lo puede en los cráneos aplastados del indio. El antropólogo americano S. G. Morton midió, en 1839, los volúmenes de las bóvedas craneanas de 250 peruanos, y determinó un promedio de  $1234 \text{ cm}^3$ , cuando su valor para los africanos es de  $1364 \text{ cm}^3$ » (Tessmann, capítulo 9). Lo que se puede reducir a la ecuación siguiente: «Menschen ohne Kopf = Menschen ohne Gott»; es decir, «Hombres sin cabeza = Hombres sin Dios».

Se puede refutar a G. Tessmann en su mismo terreno. En «Crania Americana» (1839) S. G. Morton da dos cuadros con las capacidades craneanas medianas del hombre «caucásico» y del «americano» (en «inches cúbicos»): 109 y 100 en el primer cuadro, 92 y 79 en el segundo. En *Mismeasure of Man* (1981: 53-60), S. J. Gould demuestra cómo Morton manipula los datos: había escogido en su muestra americana 25% de cráneos «incas», de menor capacidad y sólo 2% de cráneos iroqueses de mayor capacidad, más cráneos mexicanos. El error de Morton ha sido medir el promedio de todos estos cráneos sin hacer subgrupos y dar pesos estadísticos iguales a estos subgrupos. En cuanto a los Caucásicos, Morton cometió más de un error puesto que no quiso considerar en el muestreo los cráneos de la India porque ... eran demasiado pequeños. Después de tomar en cuenta todos esos errores Gould encuentra una capacidad craneana de 83,79 «inches» cúbicos entre los «amerindios» y 84,45 entre los «caucásicos», en lugar de los 82 y 87 de Morton, una diferencia insignificante.

El racismo de G. Tessmann escandalizó al lector y pocos antropólogos citan *Menschen ohne Gott*. Sin embargo, no se puede descartar su mina de datos de primera mano, de alta calidad y precisión que se utilizarán en el presente trabajo. Es también la tarea del antropólogo tratar de explicar tales antropologías, sin justificarlas.

### **E. G. Stahl: La tribu de los Cunibos en la región de los lagos del Ucayali**

En 1928, el mismo año de *Menschen ohne Gott*, aparece en el *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* un largo artículo de 28 páginas, de E. G. Stahl: «Cunibos del Ucayali. La Tribu de los Cunibos en la Región de los Lagos del Ucayali». El autor es un buen conocedor del Ucayali que dice visitar desde finales del siglo anterior.

E. G. Stahl estima el número de Conibo del Alto Ucayali en 10 000, quienes ya se habían fusionado con los Shipibo, que vivían en la parte del

valle entre los afluentes Pisqui y Cushabatay. En cuanto a los antiguos Shetebo del norte, «ya existían sólo en la tradición».

El autor muestra una gran familiaridad y simpatía con los Conibo, hombres pacíficos y virtuosos. «Rechazan decididamente el hurto... El comunismo de la propiedad raíz sirve para alejar el peligro de la codicia personal, como la más peligrosa gangrena de la sociedad, en la adelantada vida social del indio. El sentido de propiedad se refiere solamente a los objetos de fabricación y uso personal» (p. 147).

### Medio ambiente y recursos

Él hace una excelente descripción del valle, sus medios anfibios con sus laberintos de islas, lagos, canales y también de la adaptación de los Conibo al medio. La dinámica de los meandros del Ucayali no permitía el establecimiento de pueblos: «Este movimiento de tierra aparentemente no obedece a ley o a regla alguna... Por eso los indios autóctonos de la región preferían vivir en las orillas de los lagos; ni formaron nunca poblaciones» (p. 143). Los factores ambientales no explican todo, si no cómo se explica que ahora hay pueblos sobre el Ucayali o los lagos, y Juan Salinas de Loyola los había visto también. Hay que tomar en cuenta también los factores históricos como la mayor inseguridad en la riberas, y la densidad poblacional en estos años.

E. G. Stahl es sensible a la ecología del Ucayali: «Hay que tener presente que las inundaciones duran solamente un par de meses y salvan de un posible empobrecimiento a la tierra, actualmente en extremo feraz. Maíz y arroz se pueden producir en vasta escala, dos veces al año el arroz y tres, cada 90 ó 100 días el maíz» (p. 145).

Se puede decir que es un buen «futurólogo». Examina una organización adaptada a este medio y a los cambios anuales del nivel del río: 9 a 10 meses de trabajo en el río, seguidos de 2 meses en las casas ubicadas en zonas no inundables. En 1984 se podía ver en una comunidad Conibo del Alto Ucayali, una familia de ribereños que seguía este ritmo. Se instalaba en la comunidad de mayo a setiembre, el padre de familia cultivaba unas hectáreas de una isla frente a la comunidad, los niños iban a la escuela comunal. Al inicio de las vacaciones escolares, que justamente correspondían con las crecidas, la familia se iba a su casa de Pucallpa.

Ya el plátano era el principal recurso vegetal. «Los Conibos plantan mayormente platanales, cuyo fruto, de calidad especial en el terreno que ocupan, es el vegetal que más usan en su alimentación... Solamente, en segundo lugar, cultivan yuca y en pequeña cantidad algodón peruano y maíz blanco». Stahl no ha visto ni el frijol, ni el arroz, ni los otros tubérculos. Comen «frutas y nueces silvestres». Ahora las frutas silvestres no tienen

mucha importancia, salvo las de palmeras, y es posible que él confunda con nueces los frutos con piel dura de las palmeras.

Le impresiona la abundancia de recursos hidrobiológicos, peces, vaca marina, tortugas: «Tengo la seguridad, que en ninguna parte del mundo hay tal abundancia de pescado de inmejorable calidad, que todos los años se derraman, surcando los ríos de cabecera, por inmensos cardúmenes, cuando principian a mermar las aguas... De manera que, en vista de la gran abundancia de pescado y caza, se puede asegurar que los Chamas del Ucayali gozan de una alimentación natural perfecta».

### **El hábitat**

La dinámica de las orillas hace que las comunidades no permanezcan en el mismo sitio más de seis u ocho años: «La naturaleza de la región determina como consecuencia una vida seminómada a sus habitantes autóctonos».

«Las casas de comunidad se contruyen para el uso de diez a veinte familias». En ese entonces las casas debían ser análogas a las llamadas ahora «malocas». Ahora la casa abriga en general una familia nuclear, a veces dos familias. «No habiendo paredes, de día, cuando todas las camas están recogidas, no parece sino una vasta nave de techos, toda vacía y limpia. Al oscurecer, cada familia ocupa una parte del ámbito, sin división de especie alguna; tienden una estera, de 4 a 5 metros por lado y cuelgan sobre ésta los mosquiteros de forma cuadra, como medio de reclusión. Dentro quedan: alguna manta de algodón, alguna almohada de madera o terracota, y las criaturas de corta edad». Así son la mayoría todavía, pese a que cada año más casas tienen paredes como las de los mestizos. En cambio, parece que han desaparecido «columnas artísticamente talladas y techos tejidos en forma de cuadros con curiosos dibujos».

Sin embargo, algo importante ha cambiado en la vivienda: «el piso está cubierto de una capa de 3 ó 4 pulgadas (15 ó 20 cm) de arena blanca y nueva del río». Me parece que una capa de arena no puede ser puesta sobre los pisos actuales de pona, lo que implica que las casas vistas por Stahl, como las que vio Castelnau en 1845, no tenían estos pisos. El padre franciscano Tomas Alcántara viajó por el Ucayali en 1807: «Además de tener los infieles las casa sin una silla, banco ni otra alhaja, acostunbran dormir en el suelo sin más colchón que una estera que hacen de palma; les sirve de sábana un toldo que tienen para guarecerse de los zancudos ; recuestan la cabeza sobre un palo que llaman de balsa» (Alcántara 1899-1900: 454). De esto podemos deducir algo importante para la ecología humana de esa época: las viviendas no se edificaban en las zonas inundables; ahora la mitad de las comunidades están en zonas inundables.

## La medicina

Stahl proporciona una información interesante sobre la medicina y la fitoterapia, como el uso de cosméticos de «aceitillos finos del monte», y de galactógenos: «La abuela, aún logra, por medio de ciertas bebidas, amamantar algo a la criatura, durante las ausencias de la madre, en las diarias excursiones con el marido». Son las mujeres de más edad las mejores curanderas: «Las viejas son las médicas de la comunidad. Son las que curan las heridas, irritaciones, etc., que son los accidentes más frecuentes. Conocen y aplican muchos y bastantes remedios, principalmente de vegetales silvestres y aplican también la greda, tanto exterior como interiormente, una costumbre que no es desconocida en la medicina europea». Actualmente todavía las mujeres de edad son las mejores *raomís*.

Él menciona la existencia de interdicciones alimentarias y de espíritus. Porque cuando dicen que tal animal tiene un espíritu, muchos entienden que es para designarlo como alimento impuro.

Una anécdota muestra la existencia de plantas para modificar los comportamientos no conformes: «He tenido ocasión de observar que un mozo por haber respondido a su hermana en tono irritado, se humilló de rodillas ante otra mujer de mayor edad, que estaba presente para pedirle que le administre un remedio para el hígado que él mismo en seguida se fue a buscar. Después de tomar el cocimiento del vegetal, preparado por la vieja 'quien nada le decía al mozo', éste cumplió durante 24 horas con la dieta, para después presentarse sonriendo amablemente a su hermana» (p. 146). Se trataba de un *tanti rao* o planta tranquilizante, todavía los *tanti rao* permiten calmar a los hombres violentos, a los borrachos y a los ... mestizos (Tournon y Silva 1988). Las dietas son todavía consideradas muy importantes después de la ingestión de ciertas plantas medicinales. Con esta anécdota se ve también el poder de las mujeres en la vida doméstica, y el respeto de que gozan. Los Conibo son muy «civiles» y critican a los no nativos de no serlo: «En sus casas de comunidad jamás se oye una riña; todo pleito de familia que observen en los 'civilizados' les repugna». Es la impresión que da todavía la vida familiar de los Shipibo-Conibo.

Ya los Shipibo-Conibo hacían cerámicas con dibujos elaborados: «Las tinajas, ollas y tasas, que siempre fabrican en abundancia, no difieren, ni en calidad ni en aspecto de los huacos finos, que se encuentran en la costa. Los tintes de complicados dibujos se componen de jugos vegetales y ciertas tierras» (p. 153).

Según Stahl, los Conibo han estado en contacto con los Incas de los cuales habían adoptado «lo que les convenía»; pero, nunca fueron sujetos del Inca. En cambio pudieron visitar los centros de la cultura incaica de



Huánuco, a sólo 80 ó 100 km de distancia del confluente Ucayali-Pachitea. «Los Conibo serían descendientes de una gran civilización de tipo incaica que no dejó ni fortalezas ni monumentos de piedra, sólo subsisten estas costumbres antiguas».

Stahl evoca la época del caucho: «Cuando ya conocí a los Cunibo, hacía fines del siglo pasado, estos indios aún estaban en todos los sitios a lo largo del río, en la región que he descrito... Los indios serán muy útiles, como transportadores de estas mercancías, proveedores de víveres, constructores de casas, etc... muy al contrario de las tribus de las montañas del caucho, que en muchos casos se manifestaban hostiles a las expediciones caucheras y aun causaron muchísimas muertes de valiosos productores de la nación» (p. 151). El autor se identifica tanto con los Conibo que no quiere considerar la terrible explotación sufrida justamente por las «tribus de la montaña», víctimas de las correrías, en las cuales los Conibo habían participado.

¡Qué diferentes son los testimonios casi contemporáneos de Stahl con los de Tessmann! El primero muestra mucha simpatía por los Conibo; el segundo, una incompreensión total. El primero menciona una vida espiritual, el segundo describe con mucha precisión su vida material y pretende que no tienen vida espiritual, ni siquiera mitos. ¿Cómo explicar tanta discrepancia? El primero había estudiado a los Conibo del Alto Ucayali, el segundo a los Shipibo de Yarinacocha en una misión católica. Los dos eran buenos etnógrafos, pero diferían en cultura y percepción.

La situación de los indígenas preocupaba a los viajeros de inicios del siglo XX: «¡Sea como fuere en el futuro! ¿Quién podrá pronosticar el porvenir? Entre otras cosas: ¿Qué será de los indios autóctonos de la región de los lagos, los Cunibos, cuando gradualmente ingresan más civilizados a aquel especial territorio, que solamente cincuenta años atrás fue ocupado exclusivamente por ellos? Creo que la tribu desaparecerá. Está condenada a desaparecer» (Stahl: 146). Los Cunibo «se van retirando a los lagos alejados», para evitar el contacto con los colonos que acusan de hurtar. V. Oppenheim predecía también su desaparición (1936): «La extinción que amenaza a todas las tribus indígenas de esta región es probablemente causada por su incapacidad a adaptarse en un lapso relativamente corto a los cambios radicales y las condiciones impuestas por la civilización; o quizás por falta de una asistencia cultural organizada». Afortunadamente fueron malas predicciones. Ahora los Shipibo-Conibo llegan a 35 000 individuos.

### Un etnólogo en los años cincuenta

El etnólogo R. Karsten, finlandés de idioma sueco, es conocido sobre todo por sus trabajos sobre los Jívaro. Viene al Ucayali «para completar los datos de G. Tessmann». Reconoce que éste ha hecho un estudio cabal de la cultura material de los Shipibo: «Su cultura material ha sido suficientemente estudiada por el mismo Tessmann». Pero, pone en duda que los Shipibo no tengan religión y que tengan una cultura espiritual tan pobre, así nos va a hablar de «ciertos aspectos poco conocidos de su cultura» y en particular de sus creencias «mágico-religiosas» negadas por Tessmann.

Permaneció sólo dos meses en 1952 y su artículo sufre de esto. R. Karsten no es ni un «viajero», ni un oficial de la marina, sin embargo su artículo no tiene el rigor que se podría esperar de un «profesional» de la etnología. Dejemos de lado comentarios como «ahora pueden ser considerados como medio-civilizados, pues han estado bajo la influencia tanto de misioneros católicos como protestantes». ¿Qué significa «medio-civilizados»? Durante una reunión en una comunidad, un discípulo Shipibo del Instituto Lingüístico de Verano empezó su intervención con: «Somos civilizados desde hace 30 años». Quería decir con la llegada de este instituto a la región.

A la inversa de Tessmann, Karsten opina que los Shipibo-Conibo tienen una forma de religión. Si no creen en un Dios único, creen en la existencia de espíritus, los *joshin* (los *yoshin*), y que los humanos tienen una alma, *caya*. R. Karsten describe brevemente la brujería, el chamanismo terapéutico con el «icaro» y la fiesta de la «gran libación».

Sin embargo surgen varios problemas. Primero Karsten no dice si ha presenciado estos rituales, si son descripciones de primera o de segunda mano. En cambio Stahl escribió haber asistido a la fiesta de *ani ssheati* («gran libación»). Además, Karsten no cita a Díaz Castañeda ni a Stahl quienes ya habían publicado descripciones de estas «creencias mágico-religiosas».

Es muy poco riguroso en la toma de sus datos lingüísticos, unos provienen de G. Tessmann. Los analizamos con S. Cauper, entonces estudiante Shipibo-Conibo. Por ejemplo *kitonti* en vez de *chitonti*, la pampañilla, en la misma página *tokonki* en vez de *tokonti* que significa: masticar la yuca cocida y ponerla en la jarra para preparar el masato. Éste es *atsa ssheati*, literalmente bebida de yuca, y no *atsa theati* que no quiere decir nada. «Este tipo de bambú se llama *paca* y el cuchillo *köntsö*», se trata de *paca-quenssho*, siendo *paca* una especie de bambú, y *quenssho* un sufijo que significa cortante o filo (p. ej. *yami-quenssho*: filo de hacha). Los espíritus no se llaman *joshin* que es rojo sino *yoshin* (p. 158, 164, 165, 170). Llama la covada *wake muikiki*, debe ser *baque mequeti* que significa: «dieta y cuidado del niño». En la misma página encontramos: *vuitanete*, que debe ser escrito

*betaneti*, examinado con Díaz Castañeda. A veces Karsten confunde el idioma Shipibo-Conibo y el español local, así *pihuai* es la mala transcripción de «pijuayo» el nombre en español local de una palmera, y no su nombre Shipibo-Conibo que es *huanin*. Cita dos árboles «aná» y «catahua», este último identificado como *Erythroxylum paraensis*. *Aná* es el nombre shipibo-conibo y «catahua» el nombre en español local del mismo árbol (*Hura crepitans*). Esta confusión es poco comprensible ya que Tessmann ya había descrito y determinado este árbol y sus usos (1928: 111). Estos errores han sido copiados por los Waisbard. Ellos, a pesar de los diez meses pasados en el Ucayali, no analizan bien los nombres nativos, por ejemplo «Conibo» es analizado como *oni* = gente, en realidad gente es *joni*; *coni* es anguila y *bo* es el sufijo pluralizador. El colmo es que la buena etimología es descartada por los Waisbard (p. 35): «La Smithsonian Institution traduce: Konibo, gente de los peces. «Sin dar más explicación ni verosimilitud; nuestra opinión es que ningún nombre de pez se asemeja a lo que pretenden en idioma pano».

Karsten menciona un ritual que parece haber desaparecido en estas últimas décadas: la fiesta de la «gran libación», que analizaremos después.

## 2.5. El periodo contemporáneo: después de 1950

Desde el año 1940 se observan importantes cambios:

- El desarrollo del Ucayali por la construcción de la carretera Lima-Pucallpa a fines de los años cuarenta.
- La influencia norteamericana, con el Instituto Lingüístico de Verano.
- Los movimientos de emancipación de las minorías nativas.
- El crecimiento demográfico de las poblaciones nativas.
- La abertura hacia el exterior de la sociedad Shipibo-Conibo y su mayor integración en la política nacional con una mayor organización.
- Desarrollo de la educación primaria y secundaria.

### Desenclave y crecimiento de Pucallpa

Lathrap (1970) mostró que cerca de Pucallpa las orillas de Yarinacocha han sido siempre ocupadas, o frecuentadas, por los Shipibo-Conibo. La ciudad es mencionada por primera vez en 1874 por el teniente Sandi como un pueblito, y toma alguna importancia al inicio del siglo, con Contamana, gracias a los colonos del departamento de San Martín venidos para la explotación del caucho.

El aventurero francés Fernand Fournier-Aubry visitó Pucallpa en dos ocasiones: antes y después de la construcción de la carretera, en los

años cincuenta. «Pucallpa, en esta época (1935), a pesar de ser una aglomeración más importante que Masisea, no era nada más que un pueblito perdido en la selva a orillas del río Ucayali. Ahora, una carretera transitable la vincula con Tingo María, de creación reciente y ella misma vinculada por una carretera con los Andes y Lima. En esos días Pucallpa tenía un hotel, aserraderos, instalaciones comerciales. Y los indios vecinos —los Cashivos— quienes en aquella época estaban considerados como feroces y peligrosos, están totalmente pacificados. La carretera desarrolló esa región, pero mató su encanto y su misterio» (Fournier-Aubry 1953: 107). Él quiere ir a Yarinacocha, ubicado a siete kilómetros de Pucallpa, para cazar unos lagartos: «Yo pregunté esta misma tarde a mi amigo Fernández si conocía cerca cochas con lagartos

— ¿Cochas con lagartos? Me contestó. ¡Claro! Ellas no faltan por acá. A un día de Pucallpa, encontrará YarinaCocha. Allá hay muchos como gusanos. Me fui y es cierto...

Le pregunté si se podía ir a pie.

— Sí, me contestó, pero la trocha, en el monte, es muy mala y penosa para un blanco.

Fernández trató de disuadirme, diciéndome que no era prudente. Pero ya había tomado mi decisión. Tenía ganas de entrar solo en la selva» (id.: 158).

La carretera Lima-Pucallpa, construida en los años cuarenta, es la primera que comunica la costa del Pacífico con la selva. Llegó a Pucallpa en 1945 y provocó un flujo de poblaciones. De un pueblito de 4000 habitantes hace 60 años, Pucallpa y su satélite de Yarinacocha crecieron hasta una ciudad de cerca de 250 000 habitantes, con los inmigrantes de los regiones vecinas de los departamentos de San Martín, de Huánuco y, en los años ochenta, de gente de la sierra huyendo de la violencia.

Actualmente, cerca de 7000 Shipibo-Conibo viven cerca de Pucallpa y de Yarinacocha. Este número puede fluctuar, por ejemplo en 1994 las inundaciones hicieron afluir ribereños del Ucayali. A veces los nativos de las comunidades se instalan en Yarinacocha sólo por unos meses.

### **Las misiones protestantes norteamericanas y el Instituto Lingüístico de Verano**

En la segunda mitad del siglo XX la influencia de los Estados Unidos empieza a dominar en la región con la llegada de las misiones protestantes, de las cuales la más importante es el Instituto Lingüístico de Verano («Summer Institute of Linguistics»).

La organización misionera protestante fundamentalista: «Wycliffe Bible Translators» (WBT) fue creada en 1930 por William Cameron

Townsend, un ciudadano norteamericano de los medios conservadores de California. El objetivo de la «WBT» es traducir y difundir la Biblia en todos los idiomas del mundo. Alcanzado este objetivo, Cristo volvería por un período de mil años. La «WBT» decide especializarse en los grupos «que pueden quedar más largo tiempo al margen de la Biblia». El método es el siguiente: primero se estudia el idioma, después se alfabetiza el grupo indígena para que puedan leer la Biblia, su traducción es la última etapa del trabajo» (Pierre de Zutter en Rumrill y Zutter 1976: 187).

Ante los problemas de implantación de misiones protestantes en los países de tradición católica de América Latina, Townsend decide crear una organización paralela de carácter no-religioso sino científico: el Instituto Lingüístico de Verano («Summer Institute of Linguistics»). Presentándose así el ILV pudo atravesar las barreras de los países de mayoría católica (D. Stoll 1983). Por eso el ILV se presenta como una institución científica con vocación lingüística cuyo objetivo es la traducción de la Biblia en los idiomas indígenas y su difusión. Extiende su actividad por varios continentes: América Latina, África y Asia del Sur-Este.

El ILV se estableció en la Amazonía peruana después de la Segunda Guerra Mundial, utilizando la tecnología moderna: aviación y radio, que le permitieron alcanzar los pueblos y los grupos más aislados. Su política era muy distinta de la de las misiones católicas franciscanas y jesuitas, en vez de agrupar poblaciones indígenas de culturas e idiomas distintos en una misión imponiendo un idioma común: quechua o guaraní por los jesuitas, español por las demás órdenes.

Como lo escribe A. M. d'Ans (1982: 204): «A partir de 1945, los protestantes atacaron el problema según una estrategia del todo distinta: con vigor, a la americana, con una ostentación casi militar y todo el relumbrón de la maquinaria tecnológica moderna, una secta evangelista estadounidense conocida en América Latina bajo el nombre del Instituto Lingüístico de Verano logró sumergir el conjunto del bosque amazónico. En unos años estos traductores de la Biblia instalaron una infraestructura impresionante: una verdadera base aeronaval provista de un centro de radiocomunicaciones perfectamente autónoma del sistema nacional se edificó en Yarinacocha, de donde aviones e hidriones despegan constantemente con destinos a cientos de aeropuertos de campo, establecidos en las comunidades indígenas. En cada una de ellas un profesor formado por el Instituto difunde al mismo tiempo la palabra divina y una cierta enseñanza en idioma indígena».

El ILV quiso cambiar aspectos de la cultura nativa, por ejemplo prohibieron las fiestas en las cuales se tomaba masato y la ingesta de



alucinógenos. A inicios de los años 1980 el ILV organizó en Pucallpa una conferencia en contra de las drogas en la cual quiso condenar el ayahuasca, utilizado por los curanderos indígenas y mestizos. Un misionero quiso demostrar que esta bebida era tóxica, en particular para el hígado. Un curandero de setenta años le respondió que a pesar de tomar el ayahuasca todos los días tenía una excelente salud. El chamán Manuel Córdova Ríos habrá tomado el Ayahuasca «camaranti» (el más fuerte) unas quinientas veces en su carrera, a los 80 años estaba en perfecta condición física (Roger Rumrill, comunicación personal). Sin embargo no tenemos datos médicos estadísticos.

Sin embargo, su política no fue «etnocida». Por sus programas de evangelización en idiomas nativos el ILV contribuyó al desarrollo del Shipibo-Conibo como lengua escrita y a la enseñanza bilingüe. Algunos de estos profesores bilingües se quedaron varios años bajo su influencia ideológica. Estos profesores formaban una clientela del ILV en el medio indígena.

R. Girard (1963: 203) visitó al pueblo Shipibo de Maputay donde Mac Gregor y Lauriault, misioneros del ILV, parecían llevar una vida tranquila en buenas relaciones con los nativos: «viven acá desde hace muchos años. Prefieren la tranquilidad y el encanto de la vida en la selva al modo de vida agitada de los Estados Unidos».

En la época del gobierno militar del General Velasco Alvarado y del **SINAMOS**, años 1969-1975, se hicieron muchas críticas al ILV.

Por una parte se criticaba un posible etnocidio. P. de Zutter (Rumrill y Zutter 1976: 189) afirmaba que «hay incompatibilidad entre los modos de pensamiento y de conducta impuestos por el ILV y el respeto de las tradiciones, valores y costumbres de los nativos como lo proclamaba la revolución peruana de la época».

Por otra parte, el ILV fue acusado de trabajar para la «Central Intelligence Agency», sin que se mostraran pruebas contundentes. Sin embargo, tenía una coloración política de derecha norteamericana. Unos «hombres de negocio cristianos con intereses económicos en América Latina ocuparon escaños en el consejo de «Wycliffe Bible Translators» (D. Stoll 1983).

La NACLA, un grupo de la izquierda norteamericana de aquellos años, mostró que la WBT recibía fondos de la derecha californiana y habría sido subvencionada por la USAID para sus actividades en Vietnam, Perú y Nepal: «Esto explica que, mientras la casi totalidad de las agencias misioneras protestantes disminuyeran su presupuesto a partir de 1969, WBT-ILV haya aumentado el suyo en poco tiempo de 6 a 8,7 millones de dólares, transformándose en la agencia misionera más grande del mundo y desplazando así a los bautistas del sur de los Estados Unidos».

El gobierno de Velasco Alvarado habló varias veces de la expulsión del ILV. Pero, tuvo que admitir que cumplía una misión útil de formación de maestros bilingües y que pocos lingüistas peruanos les querían reemplazar.

El ILV formó promociones de profesores bilingües asimilados a su ideología. Un profesor bilingüe criticó al SINAMOS («Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social») que «había dividido familias y comunidades», olvidando el papel histórico del SINAMOS en la lucha de los indígenas por sus derechos a la tierra. La mayoría de estos profesores se liberaron pronto de la ideología del ILV. Alfabetizados, con unos conocimientos del manejo de las cooperativas, de los precios de los productos agrícolas en Pucallpa y un poco de contabilidad, ellos contribuyeron a liberar sus pueblos del sistema económico del «patrón» y del sistema del «enganche».

En general, poco tiempo después de la salida de un misionero de una comunidad, ésta volvía a sus costumbres anteriores. He visto varios *onanya* quienes habían abandonado el chamanismo bajo la influencia de un misionero, volviendo a practicarlo unos años después de su salida. Pareciera que como en el tiempo de los franciscanos y jesuitas la influencia misionera se perpetúa si las comunidades ven su interés.

El ILV produjo algunos manuales escolares de enseñanza bilingüe: «Quirica 1, 2 ... ». James A. Lorient y Erwin H. Lauriault recolectaron 33 textos en los años cincuenta con traducciones en español, en parte disponibles en microfilms (1975). Éstos son unos de los pocos documentos sobre la mitología Shipibo-Conibo de los años 1950. Hace unos años fue publicado *Bosquejo etnográfico de los Shipibo-Conibo del Ucayali* de 100 páginas (Eakin, Lauriault, Boonstra 1980): una obra de divulgación. Se publicaron dos artículos técnicos de lingüística (Lauriault 1948, Lorient y Hollenbach 1970), y unos trabajos de divulgación: *Lecciones para el aprendizaje del idioma Shipibo-Conibo* (Faust 1973), y el *Diccionario Shipibo-Castellano* (J. Lorient, E. Lauriault, D. Day 1993).

Otras iglesias protestantes como los adventistas y los evangelistas están presentes en el Ucayali. Las comunidades influenciadas cambian una parte de su manera de vivir: no comen cerdo ni peces sin escamas, no toman alcohol ni practican el curanderismo.

### Los Shipibo-Conibo y la política nacional

«Puede afirmarse, probablemente sin incurrir en una gran imprecisión, que el actual modelo institucional que tipifica las relaciones entre la Sociedad Nacional y el Estado del Perú con las sociedades indígenas, ha tenido una definición e incorporación en la vida pública de la Nación a

través de un largo proceso de luchas y contradicciones, avances y retrocesos» (R. Roldán y A. María Tamayo 1999: 57). En esta excelente obra *Legislación y derechos indígenas en el Perú* los autores analizan todos los cambios en las constituciones del Perú (1920, 1933 y 1974) concernientes a los derechos indígenas.

Desde la independencia, dos tendencias políticas se enfrentan en relación con los indígenas:

— Considerar que gocen de los derechos de todos los ciudadanos peruanos, excluyendo cualquier tipo de discriminación.

— Promulgar leyes especiales para tomar en cuenta la situación de los indígenas y otorgarles derechos especiales.

Entre dichas leyes están los «Derechos a la Identidad y al Mantenimiento del Patrimonio Cultural», los «Derechos al Gobierno Propio con un Margen Razonable de Autonomía», el «Derecho a la Tierra en forma Colectiva», los «Derechos a los Recursos Naturales», el «Derecho a la Educación Ajustada a su Cultura y sus Necesidades», el «Derecho a mantener la unidad en Áreas Fronterizas» para los grupos ubicados en ambos lados de una frontera, y el «Derecho a definir y construir su propio futuro» (R. Roldán y A. M. Tamayo 1999: 84-99).

Es la Constitución de 1920 la que marca el mayor cambio legislativo con la incorporación de los derechos especiales de las comunidades indígenas y la formulación de un modelo de relación del Estado y de la Sociedad Nacional con estas poblaciones.

El *artículo 41* estipulaba: «Los bienes de propiedad del Estado, de instituciones públicas y de comunidades indígenas son imprescriptibles y sólo podrán transferirse mediante título público en los casos y forma que establezca la ley».

Y el *artículo 58*: «El Estado protegerá a la raza indígena y dictará leyes especiales para su desarrollo y cultura en armonía con sus necesidades. La Nación reconoce la existencia legal de las comunidades indígenas y la ley declarará los derechos que les corresponden».

Desde los años sesenta los gobiernos que se sucedieron en el Perú tuvieron políticas que afectaron a los Shipibo-Conibo en diferentes grados.

### **La primera presidencia de Belaunde Terry, 1964-1969**

Este presidente (1965-1969), arquitecto de formación, estaba en favor de la colonización de la selva; lanzó grandes proyectos como el de Puerto Bermúdez y la carretera «La Marginal» que debe seguir el piedemonte de los Andes. No se tomó en cuenta ni los intereses de los indígenas ni la preservación de los ecosistemas.

### Los militares progresistas, 1969-1975

El General Velasco Alvarado, líder de un grupo de militares progresistas, toma el poder en 1969. Quiere terminar con los últimos sectores feudales de la sociedad peruana. Decreta una reforma agraria para distribuir las tierras de los latifundios de la sierra y las haciendas de la costa a las «comunidades campesinas».

En 1974 se decreta la «Ley de Comunidades Nativas» la cual marcó un cambio hacia una política en favor de las comunidades nativas amazónicas y sus derechos sobre sus tierras como lo muestra el Artículo 6: «El Estado reconoce la existencia legal y la personería jurídica de las Comunidades Nativas».

El Artículo 7 se define a estas comunidades: «Las Comunidades Nativas tienen origen en los grupos tribales de la Selva y ceja de selva y están constituidas por conjuntos de familias vinculadas por los siguientes principales elementos: idioma o dialecto, caracteres culturales y sociales, tenencia y usufructo común y permanente de un mismo territorio, con asentamiento nucleado o disperso».

El tamaño de esa definición muestra la dificultad de definir «comunidades nativas», la organización social variando de un grupo étnico al otro y hasta en el mismo grupo. El hábitat puede ser agrupado (poblaciones que viven en zonas ribereñas), o disperso (grupos «interfluviales»). Este artículo trata de hacerlo tomando en cuenta varios tipos de factores: territorio y hábitat, idioma, cultura. Pero, no considera la autoidentificación étnica de un grupo.

El gobierno militar crea el SINAMOS (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social) para organizar las transformaciones sociales, que va a movilizar a sociólogos y antropólogos.

Yo recogí el testimonio de un «promotor social», quien había trabajado con el SINAMOS en el Ucayali entre 1969 y 1972, él distinguía dos periodos

— El primer periodo comprende desde 1969 hasta 1971. El movimiento empezó por «arriba», pero los nativos entendieron rápido lo que estaba en juego. Vinieron a inscribir a sus dirigentes al SINAMOS. Es la época de gloria del SINAMOS que cumple un trabajo considerable con la inscripción de las comunidades nativas y la delimitación de sus tierras. Este trabajo se extiende por todo el valle del Ucayali desde Bolognesi, río arriba, hasta su confluencia con el Marañón, río abajo. Es decir, todo el territorio Shipibo-Conibo. El SINAMOS invita a las comunidades a escoger a sus dirigentes o autoridades y a organizarse como las demás comunidades campesinas peruanas. Sus comunidades son representadas ante la administración del país por las autoridades y logran una identidad jurídica. Florecen numerosos festivales de arte y de folklore indígenas.

— El segundo periodo comprende desde 1971 hasta 1974 cuando se termina el SINAMOS. A partir de 1971 la Marina de Guerra, la fuerza que domina en la Amazonía, empieza a marcar su «indisposición». También la pluralidad de instituciones que se ocupaban del problema indígena pudo ser un factor negativo, estas instituciones eran:

- el Ministerio de Agricultura,
- el Ministerio de Educación, con el Departamento de Educación bilingüe,
- el Ministerio de Industria y Turismo,
- el SINAMOS,
- el ILV.

El Estado peruano tenía que garantizar la integridad territorial de estas tierras indígenas. Los funcionarios tenían que dar curso a las denuncias de las comunidades sobre las ocupaciones ilegales de sus tierras. El SINAMOS debía también controlar las actividades extranjeras. El trabajo del ILV estaba cuestionado.

Los Shipibo-Conibo estuvieron entre los primeros indígenas amazónicos en reconocer su derecho a sus tierras. Fue el inicio de un gran movimiento histórico que todavía continúa. Desde los años del SINAMOS decenas de comunidades son reconocidas cada año en la selva peruana. Son nuevas comunidades de grupos en plena expansión demográfica como las de los Shipibo-Conibo, o las de grupos étnicos aislados que entran en contacto con la sociedad peruana. Ahora, todas las comunidades ribereñas del Ucayali tienen una escuela primaria, muchas comunidades tienen colegios secundarios, y colegios técnicos. El libro *Los Shipibo-Conibo del Alto Ucayali: Diagnóstico socio-económico* (A. Chirif, C. Mora, R. Moscoso 1977) y el *Atlas de las Comunidades Nativas* describen la situación de la sociedad nativa y las realizaciones del SINAMOS.

Antes de la creación de estas «comunidades nativas», los ribereños panos vivían en «caseríos» o grupos de varias familias alrededor de un curaca fundador. Las «colonias», grupos de familias alrededor del «fundo» de un patrón, fueron creaciones del sistema extractivista. Ahora, las comunidades pueden tener de cien a mil habitantes, como se lo puede imaginar en la época de Juan Salinas de Loyola, en 1557.

En la conferencia de Medellín, de 1968, la Iglesia Católica se preocupó de los graves problemas sociales de América Latina. Sectores de la Iglesia se dieron cuenta de la explotación de los nativos amazónicos. F. Morín (1992) cuenta la historia del primer congreso Shipibo-Conibo en mayo 1971, y el papel importante que jugaron sacerdotes católicos, en la toma de conciencia étnica de este pueblo. El padre Gaston Villeneuve regaló treinta



galones de gasolina que permitieron a los curacas visitar unos cincuenta caseríos del Ucayali para movilizar a los nativos (Morin 1992: 62). Estos sacerdotes mostraron grandes cualidades humanas, y mucha valentía. Sin embargo, presentarlos como los principales actores sería olvidar el contexto político de la época y la dinámica de la revolución velasquista y el SINAMOS. Además hay que tomar en cuenta los factores propios de los Shipibo-Conibo con su crecimiento demográfico y el desarrollo de la educación que confiere su dinamismo a este grupo étnico.

El gobierno del General Velasco Alvarado comete errores como una mala aplicación de la reforma agraria que produce una baja de la producción agrícola. También conoce presiones de sectores militares ligados a la oligarquía peruana y hostil a esta política. Sobre todo es víctima de presiones internacionales. La agresión económica de parte de Estados Unidos fue llamada «Vietnam económico». En agosto de 1975, el General Velasco Alvarado debe ceder el poder a Morales Bermúdez, un general más clásico y bien visto por la embajada de los Estados Unidos, quien va a preparar la transición a un gobierno civil

De 1978 a 1980, al final de los gobiernos militares y con el General Morales Bermúdez, Pucallpa conoce momentos históricos con las tres huelgas generales: los «Pucallpazos». En 1980 la población de Pucallpa consigue:

- la «departamentalización» del Ucayali con prefectura en Pucallpa, y su separación del departamento de Loreto;
- una parte de los beneficios del petróleo, el «canon petrolero»;
- la creación de la Universidad de Pucallpa, donde ingresan los primeros estudiantes Shipibo-Conibo.

### **La segunda presidencia de Belaunde Terry (1980-1985)**

En Mayo 1980 vuelve Belaunde Terry. Él tiene una idea fija: desarrollar la infraestructura vial como medio para desarrollar el Perú: «Tenemos a toda costa que desarrollar nuestra nueva frontera, conquistar la totalidad de nuestro espacio. Lo que hacemos es fomentar nuestros recursos de manera moderna. Durante mi primer gobierno, hemos construido el trazo norte de la Marginal. Ya está hecho y los resultados son satisfactorios. Estamos ahora en la parte central. En Tarapoto y Moyobamba, la transformación ya esta visible» (entrevista al presidente Belaunde por Marcel Niedergang, *Le Monde* 30 de noviembre de 1981). El «visionario» Belaunde quiere ir más allá y piensa en una intercomunicación de las tres cuencas fluviales: Orinoco, Amazonas y Paraná-Paraguay: «Presas gigantes y carreteras, completando este sistema, permitirían vincular un día el Atlántico con el Pacífico». Propuso su plan a representantes de nueve países sudame-

ricos interesados. Un plan grandioso, que una comisión técnica empezó a estudiar con el objetivo, según Belaunde, de garantizar la paz en el hemisferio occidental, al abrir en el subcontinente nuevos recursos complementarios del complejo industrial de los Estados Unidos. «Autosuficiente y vulnerable, este hemisfero de paz sería capaz, por su poder y sus recursos de prevenir una nueva conflagración mundial» (*ibid.*).

Ahora, esas declaraciones parecen irónicas puesto que la infraestructura vial hecha en esta época sirve, sobre todo, para la ampliación de los cultivos de coca. Además estas carreteras y la edificación de la ciudad «Constitución», ahora desaparecida, han endeudado más al Perú.

En resumen la presidencia de Belaunde Terry incentivó la colonización de la Amazonía por poblaciones de otras regiones. Una colonización que no tomó en cuenta el medio ambiente y sus recursos, que preconizaba la deforestación y la ganadería extensiva sin criterios de rentabilidad. Además se consideraba que los indígenas eran incapaces de participar en este desarrollo y que eran un freno al «progreso».

### La presidencia de Alán García Pérez y el APRA (1985-1990)

En 1986 el gobierno aprista organizó el «V Rimanakuy» en Pucallpa. Esta gran reunión de tres días convocada por el gobierno congregó a treinta etnias, con jefes y delegados de quinientas comunidades indígenas (*El Trueno*, octubre 1986).

En este gran «Rimanacuy» los indígenas expusieron sus problemas que correspondían a ocho temas:

1. Recursos naturales
2. Recursos y producción forestal
3. Propiedad y tenencia de la tierra
4. Producción agropecuaria
5. Producción minera y artesanal
6. Financiamiento y crédito
7. Intercambio y comercialización
8. Organización comunal

La existencia de este conjunto de denuncias y demandas muestra que muchos indígenas pueden analizar sus necesidades y tomar la palabra. Todos los grupos étnicos no llegan al mismo nivel. Los Shipibo-Conibo, Aguaruna y Huambisa, Asháninka son los grupos más numerosos y mejor organizados. Es cierto también que el CAAAP ayudó a las federaciones indígenas a expresar sus demandas.

Ciertas demandas y denuncias nos parecen justificadas: más tierras, control de las invasiones de colonos y religiosos, defensa de la fauna terrestre y acuática, condena de ciertas prácticas como el uso de sustancias tóxicas y de ciertas redes, creación de reservas naturales, de piscigranjas. Otras pueden ser negativas para el medio ambiente y los recursos naturales como la generalización de las escopetas, el desarrollo de la ganadería. Las demandas de formación en comercialización, manejo de empresas comunales, formación técnica, demuestran el dinamismo de la mayoría de los indígenas presentes y sus deseos de participar en la vida y el desarrollo económico del país.

Desafortunadamente, las realizaciones no fueron más allá del nivel de las buenas intenciones. Buena parte del dinero entregado a las comunidades ha sido mal gastado, poco fue invertido en obras comunales. El mal manejo desconsideró esta política reformista, lo que preparó la política neoliberal de los gobiernos posteriores.

### **La subversión terrorista**

Dos movimientos subversivos se desarrollaron en el Perú a inicios de 1980:

— «Sendero Luminoso» con una ideología de tipo maoísta, era muy secreto, militarizado y jerarquizado. Se estableció en la sierra, ciertos pueblos jóvenes de Lima, y en la selva sobre todo en el valle del Huallaga, donde pudo controlar una buena parte de la producción cocalera.

— El movimiento «MRTA» («Movimiento Revolucionario Túpac Amaru») de ideología «guevarista».

La subversión y el terrorismo llegaron al Ucayali muy tarde, a fines de los años ochenta, cuando en la sierra de Ayacucho las primeras acciones de Sendero Luminoso habían empezado en 1980. En Pucallpa la violencia terrorista se desarrolló a inicio de 1989 después de la represión violenta de una manifestación pacífica de campesinos con demandas económicas. Parece que el MRTA se pudo establecer en unos pueblos «mestizos» ribereños; pero no en las comunidades nativas del Ucayali.

En junio 1995 de regreso al Alto Ucayali recogí testimonios de comuneros Shipibo-Conibo. Una primera columna llegó por el río a una comunidad, reunió a los habitantes y pidió la formación de un «comité revolucionario». El «jefe vitalicio», fundador de la comunidad, rehusó esta demanda: «Somos democráticos y escogemos nuestro partido». Esta comunidad de 400 habitantes, la mayoría Shipibo-Conibo y con unas familias de comerciantes mestizos, había sido influenciada por misioneros evangelistas hasta el punto que un avión les solía llevar ropa y herramientas cada 2 ó 3 meses. Hasta cierto punto había escogido el «modernismo», p. ej. tenía

un generador de electricidad para alumbrar la avenida del pueblo. Los subversivos, quizá al corriente de esta influencia, denunciaron la «explotación por los extranjeros». Si la explotación del Perú durante cinco siglos es innegable, su percepción por los Shipibo-Conibo no es siempre muy clara puesto que hay muchos programas de tipo asistencialista de iglesias y de ONGs. Así, el discurso de los subversivos no fue bien recibido.

Esta misma columna llegó a una segunda comunidad, treinta minutos río abajo. Ésta no tenía las mismas influencias, por ejemplo, las mujeres se vestían con sus pampanillas típicas. Era mediodía y los adultos estaban trabajando en sus chacras o pescando. Fueron informados de la llegada de la columna que llamaba a una reunión, y se alistaron: «Niños y mujeres avisan a los hombres en sus chacras y en la pesca que los subversivos convocaban a una reunión. Un centenar de hombres vinieron con sus arcos y flechas, cada uno con 50 flechas. Las mujeres venían con machetes y hachas. Los senderistas dijeron: 'por qué vienen con armas'. Nosotros contestamos: 'ustedes también llevan armas, si las depositan, nosotros las depositamos también'. Sendero quería reclutar dos jóvenes, lo que la comunidad rechazó».

Esta columna bajó el Ucayali. En la confluencia del Pachitea se acercó un bote de la Marina disfrazado de colectivo. La columna de senderistas fue exterminada. Supe después que murieron un joven Shipibo-Conibo y un profesor.

El mismo año una segunda columna pasó a pie por el Alto Ucayali, pero no se detuvo en las comunidades.

En 1991 la Marina pretendió organizar y armar grupos de auto-defensa. La FECONAU (Federación de las Comunidades Nativas del Ucayali) se opuso a esta iniciativa.

Los Shipibo-Conibo supieron llevar una política de neutralidad, y vivieron estos años difíciles sin sufrir las violencias, en contraste con los Asháninka. Los Asháninka vivían en asentamientos familiares o en pequeños caseríos y no podían enfrentar a las columnas de los subversivos como lo hicieron los Shipibo-Conibo.

Una consecuencia de la violencia fue el fin del turismo en Pucallpa y su región. Los turistas compraban la artesanía, cerámicas y textiles. Esto procuraba ingresos a las artesanas, especialmente las de Yarinacocha y comunidades de las orillas de esta cocha: San Francisco, Santa Clara. Ahora, las artesanas viajan para vender su producción a Iquitos, a Lima y otras ciudades de la costa. Asistimos a un nuevo fenómeno social entre los Shipibo-Conibo: el nomadismo comercial, o «gitanería comercial» según la expresión de Róger Rumrill. Este tipo de migración puede tener un efecto sobre las estructuras familiares, al adquirir las mujeres un nuevo status.

R. Rumrill, escritor especialista en selva, resume la situación política a fines del periodo de la subversión terrorista: «hay una total desconfianza en la institucionalidad: sea ésta el Estado, erosionado por la crisis; las ONGs, algunas de ellas paternalistas, manipuladoras; las iglesias, con frecuencia asistencialistas; la Fuerza Armada, pretendiendo avasallar sus formas autónomas de organización a través de rondas que no son sino aparatos paramilitares; la subversión, que intenta, doctrinariamente o a viva fuerza, incorporarlos a la lucha armada» (*La República*, 1 de enero de 1992). Esta crisis de confianza hizo surgir una afirmación de la identidad étnica, y la búsqueda de la autonomía. Ahora se ven más indígenas electos alcaldes de distritos o electos en las asambleas regionales.

### **Las dos presidencias de Fujimori, 1990-2000**

El presidente Alberto Fujimori conduce una política económica neoliberal, que puede tener consecuencias negativas para los indígenas. En 1991, de un día para otro, el precio de los combustibles en Pucallpa fue multiplicado por cinco, con el objetivo de reestablecer la «verdad de los precios». Los indígenas tuvieron que volver remando a sus comunidades por no haber podido comprar gasolina para los motores de sus botes y lanchas.

Los comuneros, como todos los peruanos que se dedican a la agricultura, padecen de la falta de apoyo al agro. Los precios de los productos agrícolas no son garantizados y las tasas de crédito son altísimas.

Otra consecuencia de esa política neoliberal es el cambio del estatuto de la tierra de las comunidades nativas de la selva. En este caso, cada comunero podría adquirir una parcela de las tierras comunales y disponer de ella, incluso venderla a un individuo extraño a la comunidad. La ideología subyacente sería que los estatutos de las tierras comunales serían de carácter paternalista e impedirían a los indígenas entrar en el mercado. Varias organizaciones se movilizan en contra de esta ley. «A pesar de que el Perú ha firmado y ratificado la mayoría de los Tratados de Derechos Humanos, así como el Convenio 169 de la OIT relativo a los pueblos indígenas y tribales en países independientes; la actual Constitución del Perú recorta el derecho a la tierra al eliminar el régimen de protección de las tierras comunales. Esta situación vuelve más vulnerables a los indígenas, que se ven amenazados de perder sus tierras y territorios, fundamental para su existencia como indígenas y como pueblos» (Adda Chuecas Cabrera en Roldán y Tamayo 1999). R. Roldán y A. M. Tamayo (1999: 134-143) analizan los riesgos implicados en esta «Nueva Ley de Tierras», artículo por artículo.



Otro peligro viene de la nueva política forestal. Con el afán de explotar los recursos primarios, durables o no, se decidió acelerar la explotación de los bosques amazónicos. Así, se decidieron las subastas de las extensiones boscosas del río Biabo, que pueden afectar a cinco comunidades Shipibo-Conibo y Cacataibo-Cashibo de los altos ríos Pisqui y Aguaytía, por incluir zonas de caza, pesca y recolección de plantas de esas comunidades. Además las condiciones de explotación de esas concesiones forestales no permiten su explotación por pequeñas y medianas empresas locales.

Sin embargo, los dos factores de la demografía y del desarrollo de la educación y de la conciencia política trabajan en favor de la población Shipibo-Conibo. La población se diferencia, puesto que si la mayoría vive de agricultura y pesca en las comunidades ribereñas, una parte de ella está urbanizada en Pucallpa y en Yarinacocha donde vive de trabajos asalariados y venta de artesanía. Se desarrolla también el chamanismo «profesional» con consumidores en Yarinacocha o afuera, hasta en Europa o América del Norte. Hay una pequeña clase que participa en proyectos gubernamentales o no gubernamentales.

El congreso y la feria de los «Pueblos indígenas» de diciembre 1999 reveló la nueva importancia del grupo shipibo-conibo, tanto que otros grupos indígenas de menor importancia demográfica como los Cacataibo-Cashibo se quejaron de cierto grado de «imperialismo». Las mujeres se vestían de pampanillas con colores y dibujos distintos para cada comunidad. Se organizaron entre las comunidades concursos de danzas, de arquería y de bandas militares con instrumentos regalados por la Marina de Guerra. Se puede ver en esto un cambio de la etnicidad con un fortalecimiento de la identificación al nivel de la comunidad. Es posible que en el futuro, con el aumento de la población, empiece la escasez de tierras y que se restrinja la movilidad de una comunidad a otra lo que no es el caso ahora (ver III. 7).

### Resumen historico

A pesar de todas las incertidumbres, trataré de resumir la historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali.

— Antes del siglo XIII. Los Pano, antepasados de los Shetebo, Shipibo y Conibo, ocupaban las orillas del Ucayali los cuales tenían abundantes recursos, tierras aluviales con suelos fértiles y gran cantidad de recursos hidrobiológicos. Tenían una sociedad jerarquizada con curacas y unificada sobre un extenso territorio.

— Siglos XIII-XIV-XV. Poblaciones del Medio Amazonas, de idioma Tupi, antepasados de los Cocama, Cocamilla y Omagua, marineros y

guerreros expertos, llegan al Ucayali. Los Shetebo y Shipibo se refugian en los afluentes occidentales de los Bajo y Medio Ucayali, los Conibo se quedan en el Alto Ucayali.

— Siglos XVI-XVII. La llegada de los españoles provocó epidemias que diezmaron a las poblaciones Tupi, quienes refluyen hasta el Bajo Ucayali y el Amazonas. Los Pano Shetebo y Shipibo empiezan a bajar al Ucayali, los Conibo recorren todo el Ucayali.

— Siglos XVII-XVIII. Los misioneros acompañados por fuerzas del ejército español, entran en la selva. Franciscanos y jesuitas tratan de evangelizar a las poblaciones indígenas agrupándolas en pueblos: las «reducciones». Esta política provoca las epidemias y un aumento de la mortalidad. Al final del siglo XVIII unas rebeliones de los Pano expulsan a las misiones.

— Siglo XIX e inicio del siglo XX. Llega el capitalismo de tipo mercantil-extractivista, o semifeudal con fondos y patrones. Los Pano ribereños siguen una política oportunista, víctimas pero también responsables de la explotación de los grupos étnicos interfluviales. La época del caucho es la culminación de este sistema. Los Pano ribereños sufren, pero salen de esta época sin las pérdidas demográficas de los grupos interfluviales. Tienen que compartir el valle con inmigrantes de otras regiones del Perú y del mundo.

— Segunda mitad del siglo XX. El índice de mortalidad disminuye con las vacunaciones y la asistencia médica básica. La tasa de natalidad es elevada y la población Shipibo-Conibo sube de aproximadamente 3000 hasta 35 000. Se organiza y accede al sistema educativo peruano. Se libera del sistema económico anterior con acceso directo al mercado de Pucallpa. Recibe también ayuda exterior, misiones protestantes y ONGs. Pueblos o comunidades se forman y pueden tener hasta 1000 habitantes, y tienen tierras reconocidas. Los Shipibo-Conibo comparten las orillas del Ucayali con una población de agricultores-pescadores hispanohablantes.

### **Los grupos indígenas y el desarrollo sostenible**

El futuro de la Amazonía radica sobre todo en su biodiversidad, y su riqueza genética, que empiezan apenas a ser conocidas. Los Shipibo-Conibo es una de las últimas poblaciones indígenas ribereñas de estos grandes ríos. Como excelentes concededores y utilizadores de estos ecosistemas pueden jugar un papel considerable en su defensa y aprovechamiento y así tener un rol preponderante en la Amazonía del siglo XXI.

## II. LAS POBLACIONES DEL UCAYALI

### 1. LOS SHIPIBO-CONIBO Y SU ESPACIO ÉTNICO

En los testimonios históricos el término «Pano» designa ya sea a un grupo del Bajo Ucayali, o a los tres grupos: Shetebo, Shipibo y Conibo. Los Shetebo se han fusionado con los Shipibo, y los Conibo están en el mismo proceso; se puede hablar ahora del grupo Shipibo-Conibo, o sólo del grupo Shipibo. Éste corresponde a una población que se reconoce como tal. Ahora, los antropólogos utilizan el término «pano» para designar a todos los grupos pertenecientes a esa familia lingüística. Una decena de grupos descritos viven en el Perú, en Bolivia y en el Brasil. En un artículo de título adecuado «Una nebulosa compacta: el macroconjunto pano», P. Erikson (1993: 45) hace notar la «cohesión» de la familia pano: «Tanto más notable que a pesar de cierta debilidad demográfica (apenas 35 000 locutores), la familia pano cubre una inmensa área geográfica incluyendo, además de las cuencas del Ucayali y del Javari, la región del Alto Jurúa y del Alto Purús».

Siguiendo la distinción de Betty Meggers entre los amazónicos ribereños e interfluviales se puede clasificar a los Conibo, Shetebo y Shipibo como Pano «ribereños», de las riberas del Ucayali, los demás grupos Pano son «interfluviales» (Lathrap 1970, d'Ans 1982, Erikson 1993). Sin embargo, vimos que en los últimos cinco siglos no siempre fue así.

En nuestros días, dichos Pano ribereños están presentes en las riberas del Ucayali desde Betijay, abajo del pueblo mestizo de Bolognesi, latitud 10° sur, hasta poca distancia de la confluencia con el Marañón, latitud 5° Sur. El Ucayali tiene muchos meandros y se puede estimar en cerca de 700 km el curso del río a lo largo del cual se distribuyen las comunidades. En este largo curso los Shipibo-Conibo no ocupan un territorio continuo, sino que lo comparten con otras poblaciones y otros grupos étnicos.

Sin embargo, no es absoluto. Cuando se trata de poblaciones humanas es difícil poner etiquetas como «ribereños» o «interfluviales». Entre unas 120 comunidades que se identifican como «Shipibo-Conibo», unas diez de ellas no están establecidas en las riberas del Ucayali, de sus meandros o de sus canales, son las de los cursos medianos de los ríos Aguaytía, Pisqui, Tamaya, y las del lago Imiría que desemboca en el

Tamaya, con hábitats que no son «ribereños» en el sentido de Betty Meggers. Pero, dichas comunidades no tienen una población separada de la del Ucayali, sus habitantes se mueven de una región a otra.

Para complicar un poco más la geografía hay que mencionar las comunidades establecidas en los altos cursos de los ríos Pisqui y Aguaytía, son los «Pisquibo». Estas poblaciones hablan un «dialecto shipibo», pero se pueden comunicar con los Shipibo del Ucayali con los cuales se identifican. Su producción artesanal, esencialmente su cerámica, difiere ligeramente de la de los otros Shipibo. Su economía depende más de la caza y menos de la pesca (Campos 1977, Behrens 1982, 1984, 1986, 1989).

## 2. CREACIÓN DEL GRUPO SHIPIBO-CONIBO, HISTORIA DE UNA ETNOFUSIÓN

En este siglo muchas etnias amazónicas desaparecieron, víctimas de invasiones de sus territorios, sobreexplotación y exterminio. Se habla de etnocidio a veces vinculado con un verdadero genocidio como en la época del caucho (Jaulin 1970, 1972). Al proceso de etnocidio se opone el de la etnogénesis. Los dos procesos pueden ser correlacionados al desaparecer varias etnias en un proceso de fusión y produciendo una sola etnia. Es lo que observamos desde inicios del siglo XX con la formación de la entidad Shipibo-Conibo a partir de los tres grupos Shetebo, Shipibo y Conibo y de otros grupos más pequeños.

Los Shetebo fueron los primeros en entrar en este proceso. Vimos que la misión de Sarayacu habría contado hasta con dos mil personas, en su mayoría del grupo Shetebo. En 1865 el teniente Sandi vio sólo doscientos. Los «indios» de Sarayacu se habrían diseminado en el Bajo Ucayali: «Llegué un día al punto de Puinahua, i aquí encontré más indios reunidos... Cocamas, Sarayaquinos, Cunibos i Shipibos». Después de salir de Sarayacu los indígenas se fueron a vivir en autarcia o a practicar actividades que habían aprendido en la misión: «En un día de viaje llegué a 'Samán' ... aquí hai también reunidos algunos indios sarayaquinos, pero todos contratados por el señor Martínez para que le ayuden en el cultivo de la caña de azúcar, en la fabricación de aguardiente i en la salazón de pejes» (1865: 254-255). Ya no se les llamaba Shetebo sino «Sarayaquino». Se puede pensar que una parte de ellos se fundió con los «Shipibo» y otra con los mestizos.

Shipibo y Conibo están ahora terminando un proceso de fusión, ya avanzado en 1970: «En la actualidad, la línea divisoria parece estar un poco al sur de Pucallpa. Las mezclas interraciales parecen haber ocurrido en mayor escala en el territorio Conibo: los Shipibo se han ido al sur; pero los Conibo se han trasladado al norte en una proporción mucho menor. La fusión

es el resultado tanto de los matrimonios mixtos como del traslado de familias y aún de pueblos enteros» (Eakin *et al.* 1970: 39-41).

A mediados del siglo XIX Marcoy-Saint Cricq observa tres territorios para los tres grupos ribereños: «El territorio de los Conibos se extiende de Paruitcha a la orilla izquierda del río Capoucinea, incluyendo cerca de setenta leguas (280 kilómetros) de río; al territorio de esos indígenas va a suceder el de los Shipibo del Capoucinea al Cushabatay, ocupando una extensión de cincuenta y nueve leguas, más allá empiezan las posesiones de los indios Shetebo diseminados hasta la confluencia del Ucayali y del Marañón» (Marcoy 1864, 2.º semestre: 182).

Sin embargo, su compañero de viaje, el Conde de Castelnau (1850, tomo 1er: 450-451), ve a Shipibo y Conibo abajo de la misión de Sarayacu, muy abajo de su territorio, en varios caseríos de cinco a siete casas y treinta a cincuenta habitantes y hasta unos Piro. El primero de noviembre los Conibo buscaban huevos de tortugas, abundantes todavía. Pareciera que estos últimos eran los más viajeros.

En 1850, Saint Cricq y Castelnau podían distinguir individuos de los tres grupos. En nuestros días es muy difícil distinguir individuos de los tres grupos. También hay un cambio en los criterios de identificación étnica, se llama Conibo al que viene del Alto Ucayali y Shipibo al que viene del Medio Ucayali. Ahora la identidad depende de la localización.

Unos ejemplos van a ilustrar esta etnofusión. La comunidad de Caimito está en las orillas del lago Imiría, y una zona intermedia entre el Medio y Alto Ucayali. En el año 1950 ha sido repoblada por dos familias «extensas», una de San Francisco, Shipibo; y la otra de Caco, Conibo.

Nuevo Nazareth y Puerto Nuevo son dos comunidades vecinas ubicadas en el Alto Ucayali, en tierras históricamente «conibas». Las personas nacidas en el Bajo Ucayali se identifican como «Shipibo». En 1985 contamos en Nuevo Nazareth ocho Shipibo del Bajo Ucayali. Los demás habitantes venían de comunidades del mismo distrito del Alto Ucayali. En Puerto Nuevo la situación es muy distinta: contamos 58 Conibo y 26 Shipibo. Una razón de esa diferencia podría ser que Puerto Nuevo es una *manan jema*, no se inunda. De hecho, el Medio y Bajo Ucayali cuentan con menos zonas de altura disponibles para las comunidades, las de Pucallpa, Contamana y Masisea están ahora ocupadas por importantes pueblos mestizos o poliétnicos. De tal manera que los Shipibo con deseos de instalarse en zonas no inundables se fueron a Puerto Nuevo.

### Una etnia etnófaga

Al lado de ese proceso de etnofusión pacífica existe otro de absorción de poblaciones por capturas. Vimos que todavía a inicios del siglo XX, sobre



todo en la época del caucho, Shipibo y Conibo hacían «correrías» para capturar nativos no ribereños (Amahuacas, Remos, Asháninka). Los cautivos terminaban como miembros de la etnia.

En los años 1950 familias del grupo panohablante «Isconahua» del Alto Callería, fueron contactados por misioneros de la «South American Mission» y desplazados al Bajo Callería cerca de una comunidad Shipibo. Ahora estas familias se mezclan con las familias de la comunidad, el proceso ha sido facilitado por la proximidad de los idiomas. Este caso no es aislado y otras familias de Pano interfluviales como los Amahuaca entran en la sociedad nacional por intermedio de los Shipibo-Conibo.

Este proceso de integración puede seguir todavía. En 1981 vimos en una comunidad del Alto Ucayali una familia de Asháninka recién instalada que había llegado para aprovechar la escuela primaria de la comunidad y alfabetizar a sus niños. No tenían chacra y trabajaban como peones. Estaban anémicos y subalimentados.

También se puede ver en las comunidades a mestizos, hombres casados con mujeres Shipibo-Conibo o familias enteras.

### 3. DEMOGRAFÍA

No conocemos la importancia de la población «pariache» que vio Salinas de Loyola en 1557, sólo investigaciones arqueológicas nos podrían informar. Sin embargo, podemos imaginar que era mucho más importante que en los siglos XVII y XVIII, después de las epidemias.

Los últimos años los Shipibo-Conibo conocen una verdadera explosión demográfica, las comunidades crecen, nuevas comunidades se forman y nuevos territorios son ocupados. Vamos a tratar de evaluar los efectivos de esas poblaciones en el transcurso de los últimos siglos con la ayuda de los documentos históricos disponibles.

Los primeros censos oficiales empiezan en los años 1960. Las evaluaciones anteriores son de misioneros y viajeros y tienen que ser considerados con prudencia. En general no veían el conjunto de los asentamientos nativos. Pasando por el río, ellos anotaban los asentamientos ubicados en las riberas; pero, no siempre los ubicados en los lagos de meandros y los canales o tipishca. Muy a menudo los nativos escogían lugares más escondidos y abrigados de las incursiones españolas y después de los patrones y caucheros.

**1685:** la población Conibo en la confluencia del Pachitea es estimada por el padre Biedma en 2000 habitantes (Amich, Monumenta Amazónica 1988: 105, Izaguirre 1922: Lib. III, cap. XXIX, p. 253).

**1792:** el padre Juan Dueñas (Izaguirre vol 8: 239) da cifras sobre la población de varios pueblos y menciona la existencia de otras poblaciones distribuidas a lo largo de las riberas.

Shetebo: Él ve 40 matrimonios establecidos sobre el río Sarayacu y otros diseminados. Juan Dueñas los reúne en un solo pueblo de 60 matrimonios. En el río Cushabatay ve dos asentamientos con 35 familias. Lo que hace un total 95 familias. Si contamos 6 personas por familia hacen un total de 570 Shetebo. Es poco y puede ser considerado como un límite inferior.

Río arriba, Juan Dueñas encuentra a los Conibo: «La segunda nación que nos declaró querían amistar con nosotros y ser cristianos, fue la de los Conibos» (*ibíd.*: 240). El funda una misión a la cual se juntan 200 familias, sea con 6 personas por familia: 1200 Conibo.

Dueñas no da el número de familias Shipibo sino el de canoas en que se transportan: «Dicha nación es muy crecida, de manera que si bajan los que viven en las riberas de los ríos Pixi, Tamaya, y Aguaytía, se juntarán hasta unas cien canoas» (*ibíd.*: 241). Cuantas personas habían por canoa? En la página 248 Dueñas escribe: «... Cuando bajaban a su comercio, iban dos personas en cada canoa y después subían 8 ó 10 en cada una... ». Con diez personas por canoa la población sería de mil Shipibo.

Podemos dar las cifras siguientes, o con más rigor sus límites inferiores:

- 450 Shetebo,
  - 1200 Conibo,
  - 1000 Shipibo.
- Total= 2650 Pano

**1850:** Saint Cricq (1853: 273) escribe: «La nación Conibo, a la cual no incorporamos ni los Sipibos, ni los Chetibos, ni siquiera los Sensis, pese a que éstos sean sólo Conibos disfrazados, en nuestros días presenta apenas un personal de 2500 a 3000 individuos». Saint-Cricq se confunde y estas cifras son las del conjunto de los tres grupos pano. Lo muestran los pasajes siguientes según Marcoy (1864, 2.º semestre: 164): «El territorio actual de esos indígenas (Conibo) está delimitado al sur por el sitio de Paruitcha, donde terminan las posesiones de los indios Chontaquiros (Piro), al norte por la quebrada Capoucinea, donde empiezan las de los Shipibo. En esa extensión de cerca de setenta leguas (280 km), contamos ocho viviendas de Conibo ubicadas en la orilla izquierda del Ucayali; dos en la orilla derecha, las cuales, adjuntando el grupo de viviendas de Santa Rita y siete a ocho casas edificadas en las orillas de las quebradas Cipria y Hiparia, nos parecen reunir una población de seis a setecientos de almas».

Asimismo, proporciona una cuenta de la población del conjunto de los tres grupos: «Las fuerzas numéricas de los Shipibos, adjuntando a las catorce viviendas de esos indígenas observadas en las orillas del Ucayali, siete de sus viviendas edificadas en las orillas de la quebrada Pisqui, nos parecen ser de ochocientos hombres. En cuanto a los Shetebos, menos numerosos que sus vecinos y aliados, ocupan seis casas en el interior del río Manoa-Coshibatay, y se cuenta con tres de sus viviendas sobre el Ucayali, cinco viviendas ubicadas a orillas de canales y lagos de ese río entre el Coshibatay y el Marañón. Para completar esta cuenta de estadísticas si adjuntamos los números de Conibos, de Shipibos y de Shetebos, obtenemos aproximadamente la cifra de tres mil individuos, que viajeros engañados por la semejanza de las tres tribus y confundiéndolas en un solo grupo étnico dieron a la sola tribu de los Conibos» (2.º semestre: 190).

Total= 2500 a 3000 Pano

**1870:** Lino Olaria recorre el Ucayali desde su desembocadura en el Marañón hasta el Cashiboya. «En veinte días de surcada llegué al punto de Cashiboya, situado treinta leguas más o menos arriba de Sarayacu» (Larrabure i Correa, vol. 2: 517). Él ve ocho pueblos, se informa sobre la población: 60 Conibo, 35 Shipibo y 595 Sarayaquinos, sea en total 690 Pano. Lino Olaria había llegado a un punto cerca de la desembocadura del río Cushabatay, y había recorrido cerca de la mitad del territorio de los tres grupos pano. Si admitimos que la segunda mitad de dicho territorio tiene el mismo número de habitantes que la primera, contamos cerca 1700 habitantes pano. Esa estimación es dos veces menor que la de Saint Cricq-Marcoy cinco años antes, pero hicimos una serie de hipótesis aventuradas puesto que nada indica que la población pano del Medio y Alto Ucayali (arriba de Cushibatay) fuera igual a la del Bajo Ucayali (entre el Marañón y el Cushibatay), al contrario se puede pensar que la parte alta estaba más poblada.

Total = 1700 Pano

**1905:** Jorge von Hassel da las cifras siguientes:

— Conibo: 1000 a 1500

— Shipibo: 800 a 1000

— Shetebo: 800 a 1000

Total entre 2600 y 3500

### **Población Shipibo-Conibo contemporánea**

La dificultad de contar la población nativa proviene de que en los censos nacionales no se precisa la etnicidad.

— En 1975-1976 el SINAMOS-ONAMS (Sistema Nacional del Movilización Social) cuenta 16 000 Shipibo-Conibo. Las comunidades de Nuevo Nazareth y Puerto Nuevo tenían 61 y 94 habitantes. En 1985 contamos las poblaciones de esas dos comunidades, en 1993 el presidente de Nuevo Nazareth nos dio la cifra de 350 habitantes en su comunidad; en 1996, en el marco del proyecto RENACO, evaluamos la población de Nuevo Nazareth en 257.

	1975	1985	1993	1996
Nuevo Nazareth	167	210	210	257
Puerto Nuevo	61	94		

Si tomamos las tasas de crecimiento de toda la población Shipibo-Conibo de 1975 a 1996 igual a la de Nuevo Nazareth en los mismos años, calculamos 24 600 Shipibo-Conibo a fines de 1996. Esa cifra no toma en cuenta las nuevas comunidades ni la población en Yarinacocha y Pucallpa que no se distingue como nativa en el censo.

Hacemos una segunda estimación tomando en cuenta las nuevas comunidades creadas desde 1975. En los distritos de Iparía, Tahuanía y Masisea el censo del SINAMOS, de 1975, indica cuarenta comunidades. Las FECONAU y FECOMBU indican cincuentiun comunidades en 1992 en dichos distritos. Si extrapolamos este incremento a 120 comunidades, y con 200 habitantes por comunidad, calculamos 7200 personas más desde 1975. Entonces la nueva estimación da  $24600 + 7200 = 31\ 800$  Shipibo-Conibo. Corresponde a un promedio de cerca de 265 individuos por comunidad, lo que no es muy alto considerando que hay un número de grandes comunidades de más de 800 personas.

En 1990 un censo del IRDECOM (Instituto Regional de Desarrollo de Comunidades Nativas) da 40 000 Shipibo-Conibo, esa cifra parece elevada, pero no es irreal. Tomamos una cifra de 35 000 Shipibo-Conibo.

### Variación de la población en los dos últimos siglos:

Años	Población
1792	2 650
1850	3 000
1870	1 700?
1905	2 600 ... 3 500
1975	16 000
1993	35 000

Los datos de los dos últimos siglos muestran una población constante, cerca de 3000 hasta el inicio del siglo XX, y desde la mitad de ese siglo un crecimiento muy fuerte. Esto se debe a una tasa de natalidad muy elevada y una tasa de mortalidad que ha bajado desde los años 50, gracias al control de las epidemias infecciosas, que están bajo la responsabilidad de los servicios públicos y también de las organizaciones religiosas como el Vicariato Apostólico de Pucallpa.

## 4. OTRAS POBLACIONES

Los indígenas son una minoría en el departamento del Ucayali por el peso de la población mestiza de los centros urbanos, sobre todo en Pucallpa y en Yarinacocha. Pero, pueden ser la mayoría en varios distritos del Alto Ucayali. Hay que anotar que muchas comunidades Shipibo-Conibo tienen individuos que no son de este grupo étnico, como Asháninka y mestizos.

### 4.1. Los mestizos

En toda la Amazonía peruana se hace la distinción entre «nativos» y «mestizos». Sin embargo, esas categorías no se basan en criterios muy claros. No se pueden basar en el «fenotipo», vulgarmente la «raza», muchos mestizos son indiscernibles físicamente de los nativos. Es el caso de muchos de los que vienen del Departamento de San Martín (lamistas o tarapotinos), de la sierra, y los descendientes de las poblaciones Tupi: Cocama y Cocamillas: los «Nativos Invisibles» (Stocks 1981).

Entre los nativos es posible que hayan aportes biológicos extraamazónicos y hasta europeos recientes puesto que algunos grupos nativos



se han dedicado al rapto de mujeres y niños, p.ej. los Mayoruna hasta los años 1940-1960 (P. Erikson, comunicación personal).

Se puede distinguir a los mestizos «ribereños» de los «colonos». A menudo los primeros descienden de poblaciones de mucha antigüedad en la región, como los Cocama y Cocamillas, y de otros grupos humanos que fueron reducidos por las misiones. Vimos líneas arriba el caso de los Shetebo reducidos en Sarayacu.

### Los «Mestizos Cocama»

Una misma población humana puede ser nombrada mestiza o indígena según los interlocutores o el contexto político. Ciertos grupos se auto-identifican como «mestizos». Es el caso de los Cocama, o descendientes de los Cocama, quienes son «nativos invisibles» o quieren serlo. Como lo vimos con Salinas de Loyola estas poblaciones ocupaban el Bajo Ucayali y una parte el Medio Ucayali, al llegar los primeros españoles; pero diezmadas en un siglo por las epidemias se replegaron al Bajo Ucayali y al Marañón reubicándose en las misiones de los jesuitas; posteriormente estas poblaciones fueron utilizadas para evangelizar a los Pano.

En el siglo XIX viven cerca de la boca del Ucayali, donde los vio Sandi (1865): «Paranapura, lugar habitado por algunos indígenas Cocamas, pertenecientes al pueblo de Nauta... en todo el tránsito tienen sus tambos i labranzas, donde pasan la mayor parte del tiempo entregados a una vida holgazana, i en continua embriaguez» y más abajo señala: «El punto de Curahuaiti, es habitado por cuatro o seis familias de Cocamas, pero lo mismo que en Paranapura no tienen residencia fija. Sin embargo, rara vez deja de encontrarse alguno».

En nuestros días los descendientes de los Cocama tienen un estatus ambigüo. Los científicos sociales los mencionan, pero las autoridades locales no los consideran como indígenas, por la simple razón de que no quieren ser considerados como tales. Además, no tienen organizaciones como los Shipibo-Conibo y la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali. Quizá una razón sería que viven en pueblos multiétnicos. Por ejemplo ellos forman una parte importante de la población del pueblo de Bahuanisho, arriba de Pucallpa, de Sharahua en el Alto Ucayali y de Bella Flor a las orillas del lago Imiría.

Estando en la comunidad Shipibo-Conibo de Caimito a orillas de la cocha de Imiría, en la víspera de la fiesta de Santa Rosa del 31 de agosto de 1980, las autoridades preparaban una fiesta; pero, no hay fiesta sin música. En esos años no había todavía equipos con bocina tocando salsas y «chichas» sino un trío con una «quena», y dos tambores: el «bombo» y el «redoblador». Pero, la piel del «bombo» de Caimito se había roto. Un buen

«bombo» tenía que ser de una piel de «tigre», puma u otorongo, y no era tan fácil matar tales animales antes de la fiesta. Fuimos hasta el pueblo «mestizo» de Bella Flor para pedir prestado el «bombo». Con el músico de Caimito nos dirigimos a una casa conocida y una mujer que no se distinguía por su apariencia de las mujeres de Caimito, salvo que no se vestía con la pampanilla *chitonti*, nos entregó un «bombo». Éste estaba hecho de cerámica, no se diferenciaba por su forma de los bombos Shipibo-Conibo; sino por su decoración de flores y no de *quene*, dibujos geométricos. Sorprendido preguntó a Víctor: «¿Esa señora es una 'nativa' y no una 'mestiza'?». Él me contestó: «Es una mestiza cocama».

Muchos de ellos son pescadores profesionales y viven en Yarinacocha.

Los Shipibo-Conibo se quejan de esos descendientes de Cocama quienes se burlan de ellos, llamándoles «chama». Un Shipibo-Conibo, que tiene ya dos años de formación universitaria, me comentó: «Nos insultan. ¿Por qué? Son ellos quienes son inferiores, han perdido toda su cultura».

En la sociedad peruana ser «mestizo» puede aportar ciertas ventajas; pero, ser «indígena» puede aportar otras como el acceso a varios programas sociales, a las ONGs nacionales y sobre todo extranjeras. Así que no es imposible que estos «mestizos» cocama se vuelvan «indígenas» algún día.

### Los «Sanmartinenses»

Los primeros colonos vinieron del valle del Huallaga. Este valle, más occidental que el del Ucayali, fue conquistado y colonizado por los españoles. Vimos que los franciscanos habían utilizado a los indios Panatagua en su afán de evangelizar a los Pano. Los habitantes de la ciudad de Lamas, cerca de Tarapoto, son quechuahablantes. Llegados al Ucayali, esos colonos son considerados como «mestizos», y a veces identificados como «San Martinenses». Vinieron para explotar los abundantes recursos del Ucayali: «Hai reunidos mayor número de indios, hai también establecidos mayor número de blancos, oriundos de Tarapoto, Lamas i algunos de Moyobamba... Aquí acuden por peje salado la mayor parte de los lamistos y tarapotinos...» (Sandi 1865: 255). La explotación del caucho aceleró su llegada al Ucayali (San Román 1994: 161). En nuestros días vienen para hacer su chacra, puesto que hay más tierras libres en el Ucayali que en San Martín.

### Los Serranos

La inmigración de la sierra creció en estas últimas décadas. Los «israelistas», reclutados sobre todo en el Cuzco, han creado comunidades en el valle del Pachitea y van a vender sus productos agrícolas a Pucallpa. Tienen una política de asentamiento muy agresiva y pueden invadir las tierras de las comunidades.

Por otro lado, la violencia subversiva en la «sierra» produjo un flujo de inmigrantes en los años 80. Ellos venían a buscar tierras y más seguridad.

### Los Brasileños

La inmigración de los brasileños empezó temprano. En el siglo XIX su influencia ya era importante; vimos que habían patrones brasileños dedicados a la extracción de la madera y a la pesca como el señor Caúper. Pero, no todos tenían la misma actividad que este patrón como lo menciona Sandi (1865: 264): «La mayor parte de los blancos que viven en Roaboya son poco adictos al trabajo, especialmente los portugueses i brasileños... ».

Venían por el río Amazonas del Estado de Acre cruzaban la sierra divisora por un varadero y llegaban al Alto río Tamaya. Bella Vista es un pueblo de brasileños en el Medio Tamaya.

### 4.2. Los indígenas no Shipibo-Conibo

Otros grupos indígenas viven a las orillas del Ucayali en las cercanías.

### Los Piro

Los Piro hablan un idioma de la familia arawak. Según la interpretación de Myers (1974) cuando Salinas de Loyola surcó el Ucayali el territorio de los Piro estaba en la región donde el Urubamba y el Tambo se unen para formar el Ucayali. La mayoría de ellos viven allá todavía.

Sin embargo, se pueden encontrar poblaciones Piro más abajo en el Alto y hasta el Medio Ucayali. Es muy probable que muchos fueron por allá en la época del caucho, pero muchos llegaron antes como lo muestra el testimonio de Sandi (1865: 263): «Se llega a Roaboya donde existen varias familias blancas compuestas, unas de peruanos i otras de portugueses i brasileiros; i se encuentra una regular cantidad de infieles Cunibos, Shipivos i de la brillante tribu de los Piros». Sandi hace un panegírico de éstos que sería una lástima no citar: «Esta última raza es de las más pequeñas que tiene el Ucayali; pero son el terror de las demás. La presencia de ellos únicamente demuestra la superioridad que tienen sobre las otras: sus cuerpos son esbeltos, limpios, bien formados, de regular talla i buenos colores... Antiguamente vivían en un pueblo que llamaban Santa Rosa de los Piros. Hoi la mayor parte es diseminada por fracciones en diversos puntos del Ucayali... ». Saint Cricq-Marcoy en cambio no había conservado un buen recuerdo de los Piro, ellos trataron varias veces de agredir la expedición.

### **Los Asháninka**

Como los Piro hablan un idioma de la familia arawak. El viajero que surca el Ucayali y ya pasó la boca del Pachitea, llega a una cordillera boscosa salvo en sus pendientes más escarpadas. Esta «Cordillera del Sira» separa el Ucayali del Pachitea. Los Asháninka están instalados en las partes planas y cultivables de los dos piedemontes de esa cordillera, donde tienen un hábitat diseminado o forman pequeñas comunidades como las de Selva, Pifayal, Esperanza, Juancito situadas cerca de los afluentes del Ucayali que bajan de la Cordillera del Sira. También pueden vivir en las orillas del Ucayali. Así, la comunidad de Puerto Nuevo (1986), ahora en su gran mayoría Shipibo-Conibo, se desarrolló alrededor de dos familias asháninka establecidas en una orilla alta del Ucayali. Pero nunca vi asháninka establecidos en una orilla inundable del Ucayali.

### III. EL HOMBRE Y LA SOCIEDAD SHIPIBO-CONIBO

Desde el fin de las misiones y hasta la época contemporánea los nativos Shipibo-Conibo parecen haber tenido un hábitat diseminado o en pequeños caseríos de no más que cinco a siete casas, entre 30 y 50 habitantes, como lo vieron Saint Cricq-Marcoy y Castelnau. En nuestros días este tipo de hábitat parece haber desaparecido.

Desde los años 50 más comunidades se forman y crecen, y los nativos se agrupan alrededor de una escuela. Eakin *et al.* (1980: 38) afirman que las comunidades pueden tener entre 5 y 75 casas, 30 y 500 personas. Entre los años 1990-2000 cinco casas corresponden sólo a los caseríos nuevamente fundados, cuando unos padres de familia deciden fundar una nueva comunidad y se apartan de una comunidad importante. En 1985 Nuevo Nazareth tenía 31 casas y 209 habitantes; en 1996, 42 casas y cerca de 350 habitantes. A inicios del siglo XXI se cuentan varias comunidades con más de mil habitantes.

Hay varios factores que contribuyen a este crecimiento:

— El crecimiento demográfico.

— Las escuelas. «El establecimiento de escuelas ha sido un factor principal en el crecimiento de las comunidades. Los Shipibo le dan un alto valor a la educación y por eso se muestran dispuestos a trasladarse a una comunidad más grande para que sus hijos puedan asistir a la escuela» (Eakin *et al.*, 1980: 38). Ahora, sólo las comunidades recién fundadas no tienen escuela primaria y, en general, las de más de quinientos habitantes tienen además un colegio secundario y un colegio agropecuario.

— La titulación de las tierras iniciadas con la ley de comunidades nativas en 1969 es un decisivo factor de estabilización. Fue una victoria para una comunidad, tal vez necesitó años de trámites administrativos y marcó el reconocimiento de las tierras por parte del Estado. No las van a abandonar fácilmente.

Los grandes pueblos sobre las tierras aluviales ribereñas son perfectamente viables, disponiendo de recursos alimenticios suficientes. Pero, no es siempre el caso de pueblos ubicados sobre terrazas con suelos pobres, sean ribereños del Ucayali o de sus afluentes. Sin embargo, algunos de esos pueblos crecieron mucho y ya tienen poblaciones importantes. Por ejemplo Charashmana del Pisqui alcanza unos 400 habitantes,



Santa Rosa de Aguaytía unos 200. La alimentación de esos pueblos es poco compatible con la estructura diseminada de los recursos locales. Los pescados y la carne de monte se volvieron muy escasos en Santa Rosa de Aguaytía entre 1980 y 1981: una pesca de dos horas con tarrafa daba sólo lo suficiente para una pequeña fritura.

## 1. TIPOLOGÍA DE LAS COMUNIDADES

Betty Meggers distinguió a las sociedades ribereñas de las interfluviales. En su visión las sociedades ribereñas eran las del Bajo y Medio Amazonas. A. M. d'Ans trató de aplicar esa tipología a la Amazonía peruana y habló de «ribereños epigonales», con el argumento principal de que los ribereños de los grandes afluentes occidentales del Amazonas, como el Ucayali, no disponían de terrenos equivalentes a las «varzeas» del mismo Amazonas. No hay dudas de que el Ucayali, como río de meandros, tiene una hidrografía distinta de la del Medio Amazonas; pero, sus aguas y sus suelos aluviales ofrecen recursos abundantes comparables a las de las «varzeas».

Seguidamente se hará una clasificación geográfica de las comunidades, la cual corresponde en parte a la clasificación que los mismos nativos hacen (Tournon 1988b).

### 1.1. Las comunidades ribereñas del Ucayali

Son las comunidades ribereñas del mismo Ucayali, de sus brazos, sus canales, sus lagos de meandros que forman la parte inundable y activa de la cuenca. Son de lejos las más numerosas, más de 100 entre 120.

Entre las comunidades ribereñas del Ucayali es importante distinguir las que se inundan con la crecida del río, llamadas localmente «comunidades de bajial» (*tassba jema*); y las que no se inundan o «comunidades de altura» (*manan jema*). En general, las primeras están en las partes convexas de los meandros y las segundas en las partes cóncavas.

#### 1.1.1. Comunidades ribereñas inundables o de «bajial», *tasshba jema*

«Cada año viene una inundación, y toda la vida tiene que adaptarse. No llega como un desastre sino como una temporada del año. Cada día el río sube unos centímetros, baja un poco, luego sube más. En los años de inundaciones más fuertes, las aguas inundan lugares en los pueblos y a chacras de plátanos de las restingas hasta una altura de 15 a 90 centímetros durante un mes. Los daños a las cosechas de plátanos causan dificultades, pero son las de una estación difícil más que un desastre» (Bergman 1974:

53). Este autor hizo un excelente estudio de la comunidad de bajal de Panaillo y de sus recursos. Los cultivos se escalonan a partir del Ucayali, y cada zona tiene su conjunto de plantas cultivadas así como sus técnicas de cultivo.

En los años 1990 Nueva Betania ((Medio Ucayali, Distrito de Callería) cuenta unas cincuenta casas a lo largo de un pequeño canal que une una cocha con el mismo Ucayali. La comunidad tiene dos cochas en total, una accesible a los botes de pescadores en invierno y otra no, y dispone así de abundantes recursos de pesca. Además su anexo, «Barrios Altos» a quince minutos de camino, tiene seis casas en una zona que se inunda muy poco. Veremos abajo la importancia de este barrio para Nueva Betania.

Nuevo Nazareth (Alto Ucayali, Distrito de Iparia) cuenta treinta y cinco casas alineadas paralelamente a un brazo del Ucayali, una «tipishca» o *sshate* que significa «corte» en quechua y en shipibo. Esta tipishca está separada del brazo principal del Ucayali por una isla de unas cincuenta hectáreas. Entre 1975 y 1985, esa tipishca se había llenado en parte y estrechado de tal manera que la comunidad decidió acercarse al curso del agua para facilitar los transportes y aprovechar las playas aluviales. En 1995 la tipishca había crecido otra vez y ganaba sobre las playas. Las casas y los cultivos se disponen paralelamente a la tipishca y subiendo se ven: playas, chacras, restingas de platanales, casas, tahuampas, cocha (Tournon, 1988b, 1995).

Puerto Belén y Utucuru (Alto Ucayali, Distrito de Iparía) están ubicadas en las riberas del Utucuru, un canal con aguas blancas. Puerto Belén está en la entrada del canal, muy cerca del Ucayali. Utucuru está a la otra extremidad del canal y, por la disposición de este canal que se encurva, se encuentra a 200 metros del río. De esa manera ambas comunidades pueden aprovechar de los recursos de pesca del canal, del río y de los lagos interiores.

Nueva Dinamarca está directamente a orillas del Ucayali. En 1974 se presentaba como una cruz, su eje grande paralelo al Ucayali y a una distancia de 150 metros, además tenía 4-5 casas alineadas más cerca del río (Meyer 1974). Benito Arévalo fundó la comunidad en 1966 con 10 familias, en 1974 contaba 29. Según los comuneros el número óptimo de habitantes sería de 500. En 1993 habían 336 habitantes.

### *1.1.2. Comunidades ribereñas no inundables o de «altura», (manan jema)*

Las comunidades ribereñas del Ucayali que no disponen de suelos aluviales no corresponden a ninguna de las dos categorías consideradas por Betty Meggers. Los mismos ucayalinos las llaman comunidades

riberañas no inundables o de «altura». Se mostró que el Alto Ucayali cuenta un número equivalente de comunidades ribereñas de bajial y de altura.

Puerto Nuevo está establecido sobre terrazas de sedimentos de edad terciaria y tiene suelos ácidos (pH=4.5) y pobres en nutrientes, como los de las zonas interfluviales. Puesto que en dichas zonas se practica una agricultura de tumba y quema; los rendimientos agrícolas se derrumban después de dos o tres cosechas (Tournon 1988b). Además esa comunidad no tiene una cocha cercana y para su abastecimiento de pescados dispone sobre todo del mismo río Ucayali. Así, la pesca es mucho más difícil que en la comunidad vecina de Nuevo Nazareth.

### 1.2. Las comunidades no ribereñas del Ucayali

No inundables, son llamadas localmente también «comunidades de altura» o *manan jema*. Dichas comunidades están en sitios que Betty Meggers caracterizaría como «interfluviales». Son poco numerosas: una decena. Están ubicadas en los afluentes Aguaytía y Pisqui de la orilla izquierda del Ucayali y Tamaya de la orilla derecha, y a orillas de la cocha Imiría (Gebhart-Sayer 1987, Illius 1987). El Imiría tiene muchos recursos hidrobiológicos lo que compensa la calidad de los suelos pobres y muy ácidos de sus riberas, que permiten cultivar sobre todo yuca y piña. Estos recursos de la pesca permiten un crecimiento de la población ribereña del lago Imiría.

Sin embargo, las comunidades de «bajial» y de «altura» no tienen poblaciones separadas sino que los individuos pasan constantemente de una comunidad de un tipo a otra.

## 2. LAS INUNDACIONES Y LOS INTERCAMBIOS ENTRE COMUNIDADES INUNDABLES Y NO INUNDABLES

En el Medio y Alto Ucayali las diferencias entre los niveles extremos del río alcanzan nueve metros en la mayoría de los años. Cuando el Ucayali sube hasta diez metros, lo que es excepcional y que puede ocurrir cada diez años, produce estragos en las comunidades de bajial, matando hasta los platanales establecidos en las partes más elevadas o restingas. Inundados dos a tres semanas los platanales empiezan a marchitar y morir y esas comunidades se quedan sin recursos agrícolas durante varios meses. Cuando bajan las aguas en abril-mayo se plantan los retoños, «hijuelos», de plátanos conservados en las casas, y los platanales empiezan a producir en junio-julio.

Los comuneros buscan respuestas a esos efectos y encuentran soluciones que les permiten aliviar la escasez de alimentos de panllevar. Sin

embargo, la literatura antropológica sobre el Ucayali parece muda sobre ese tema, porque el observador tiene que estar en el buen lugar en el buen tiempo, fue mi caso en 1984. Ese año los platanales de Puerto Belén en el Alto Ucayali fueron destruidos por las inundaciones de febrero-abril. Disponiendo de un bote pudimos llevar a las familias de la comunidad de bajial de Puerto Belén a Vista Alegre de Iparía, una comunidad de altura, para que se abastezcan de yuca. Así apareció una complementariedad entre los dos tipos de comunidades: en tiempo de inundación la de altura provee yuca, afuera de estas épocas la de bajial provee plátanos y pescados. Propuse un modelo en el cual las comunidades de los dos tipos formarían asociaciones vinculadas por relaciones de reciprocidad y de intercambios dirigidos en un sentido o en otro según la ocurrencia de inundaciones (Tournon 1988b).

Otra vez en enero-febrero-marzo 1994 el Ucayali crece más que de costumbre y hasta las restingas se inundan. Nueva Betania se inunda completamente y los habitantes se desplazan de casa en casa en canoas. Informado por Samuel Caúper de esas inundaciones excepcionales le mandé hacer una encuesta. Se trataba de una etnografía de urgencia.

Samuel Caúper me manda la descripción siguiente: «Nueva Betania con una población de 400 personas, con cultivos de aproximadamente 100 hectáreas de plátanos, 40 hectáreas de maíz y de otros cultivos de menor dimensión, se encuentra totalmente arrasada por el agua. Pero familiares, hermanos (as), primos, tíos(as), sobrinos (as) y otros parientes cercanos de Nueva Betania viven en la comunidad de Limón Jema (o «Rimón Jema»), y sus cultivos no sufren de las inundaciones. Muchos comuneros de Nueva Betania se van a dirigir a estos familiares para pedir yuca y plátanos en producción. Los betanianos tienen la ventaja de tener pescados y carne de monte en abundancia, y los de Limón Jema van a realizar el trueque o cambio con su producción de plátanos y otros productos agrícolas, debido a que los de Betania no tienen ningún producto de panllevar para acompañar el pescado y la carne. Entonces, se realiza un equilibrio entre las dos comunidades».

Para tener más precisiones le envió un plan de encuesta:

— Escoger varias familias de Nueva Betania y ver cómo pasaron las inundaciones.

— Investigar sobre los productos que ha consumido la familia huésped en la familia anfitriona, si pagan o no.

El mes siguiente Samuel Caúper me envía los resultados de la encuesta .

La quebrada Aniya corre en un terreno más alto, dos kilómetros al sur, en sus riberas hay seis casas que pertenecen a los habitantes de Nueva

Betania. Este grupo de «residencias secundarias» (como se las llamarían en Europa) se llama «Barrios Altos». Esta «subcomunidad de Betania» puede producir plátanos todo el año de manera continua. En abril de 1994 Barrios Altos tenía sólo diez centímetros de agua. Al otro lado del Ucayali, tres kilómetros al noroeste se encuentra la comunidad de Santa Isabel, y a cinco kilómetros al norte la de Limón Jema. Estas dos comunidades ubicadas sobre terrenos más altos no se inundan. La ciudad de Pucallpa se encuentra más lejos, a unos treinta kilómetros al norte, se llega en cinco horas bajando el Ucayali en lancha y motor «peque peque».

Samuel Caúper mandó un mapa de los desplazamientos de las familias (Figura 1) con las explicaciones siguientes (en 1994: 1 US\$ = 2,2 soles peruanos):

La encuesta se realiza con 14 familias con el apoyo de dos informantes de esta comunidad:

- Iberio Tangoa Lopez de 17 años.
- Celso Tangoa Maynas de 18 años.

### *1. Familia Rafael Macedo*

El responsable de esta familia es el señor Rafael. Durante la inundación se fue a vivir al terreno de Barrios Altos para pasar la inundación. El Señor Rafael se fue a vivir donde su tío quien compartió plátanos con él, y en cambio Rafael compartió pesca y caza. La familia de Rafael, él con su señora y 2 hijos menores, consumían sólo plátanos, alrededor de medio racimo diario. Cuando la tierra reapareció en Betania la familia regresó para sembrar nuevos platanales y otros cultivos. Pero antes que produzcan los platanales, Rafael seguía pidiendo alimentos a su tío en Barrios Altos.

### *2. Familia Gonzalo Caúper*

El responsable de esta familia es el señor Gonzalo Caúper. También se fue a vivir a Barrios Altos en la casa de su primo. Esta casa tenía dos hectáreas de plátanos (sapo, inguiri, capirona). Gonzalo Caúper pescaba diariamente alrededor de 10 kg y los compartía con su primo que tenía plátanos. El Sr. Gonzalo Caúper, con su señora y 4 hijos menores solamente comían un racimo diario. Se regresó nuevamente a Betania cuando el suelo apareció para poder sembrar sus plátanos y otros cultivos, destruidos por la inundación. Él pidió plátanos a su primo hasta que la producción se recuperó.

### *3. Familia Paola López*

La responsable de esta familia es la Sra. Paola, viuda. Durante la inundación se fue a vivir en Pucallpa en el terreno (10x20 m<sup>2</sup>) de su



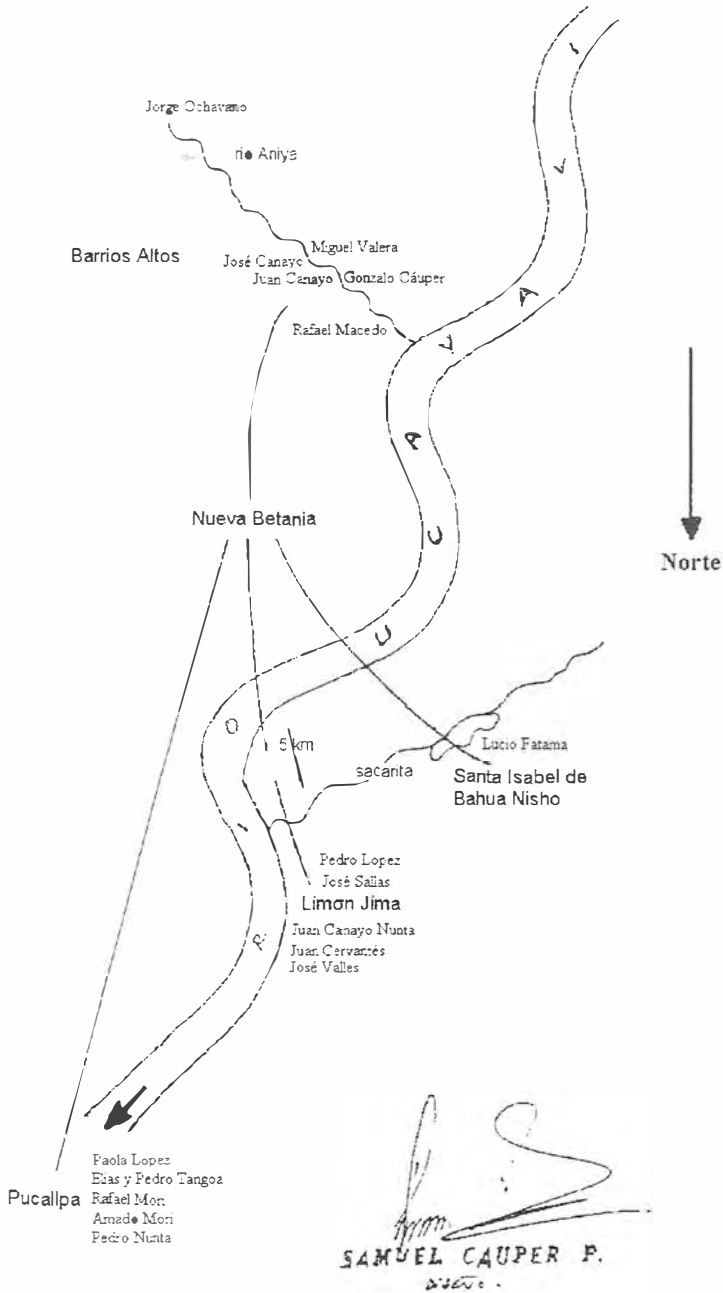


Figura 1: Desplazamientos de las familias de Nueva Betania durante las inundaciones de 1994.

hermana. Cuando el agua empezó a bajar el 30 de marzo, ella decidió no regresar a Betania para enviar a su hija a estudiar en un colegio de Pucallpa. Pero, cuando la producción se recupere regresará a Betania para pedir plátanos a sus tíos para sostener a su hija.

#### 4. *Familia Elías Tangoa*

Los responsables son Elías y Pedro Tangoa. Durante la inundación se fueron a vivir a Pucallpa, alquilando un departamento junto con su hermana Flora Tangoa, profesora bilingüe con sueldo de 250 soles mensuales (US\$125). En dicho departamento viven 8 personas. De vez en cuando Elías viaja a la comunidad para sacar plátanos de Barrios Altos. Por otro lado Elías, su señora, 4 hijos y Pedro trabajan en puestos de trabajo, ganando salarios de 60 a 80 soles mensuales para sus alimentos y vestuario. Cuando aparezca la tierra en Betania la familia Tangoa regresará para abrir nuevas chacras. Esta familia Tangoa es autoridad de Betania, y gestiona apoyos del Estado peruano.

#### 5. *Familia Jorge Ochavano Nunta*

Durante la inundación el señor Jorge pasó a la extracción de madera arriba del río Aniya. Allí instaló su campamento y llevó un poco de víveres de Barrios Altos. Cuando aparece la tierra la familia Jorge regresará del campamento a la comunidad para vivir y seguir con sus trabajos agrícolas.

#### 6. *Familia Pedro López*

El responsable de la familia es Pedro López, quien emigró hacia la comunidad de Limón Jema para convivir con su hermana. El marido de su hermana posee una hectárea de plátanos y frutales. El Sr. Pedro ayudó a limpiar las chacras, buscar peces y realizar faenas agrícolas. Con este trabajo sostiene a su hermana, a sus 6 hijos y a su esposa. En la casa de su hermana, comían 2 kg de yuca, medio racimo de plátanos, 50 gr de maíz y cítricos diariamente. Cuando aparece la tierra en Betania Pedro regresará para cultivar plátanos.

#### 7. *Familia Lucio Fatama*

El responsable de la familia es el señor Lucio Fatama. Él emigró con su esposa y sus dos hijos a la comunidad de Bahuanisho, o Santa Isabel, a convivir con su abuelo Demetrio, quien tiene 5 hijos y 4 hectáreas de cultivos (plátanos, maíz, yuca). Esta comunidad está ubicada en un terreno de altura (*manan mai*) con tierra rojo-amarillenta. Consumían un promedio de un racimo de plátanos, un kilo de maíz, un cuarto de saco de yuca diario. Para completar la dieta él pescaba y compartía su pesca con toda la familia

de su abuelo. Al mermar el río, él regresará a la comunidad de Betania donde realizará nuevamente su trabajo para recuperar su producción; pero siempre visitará a su abuelo con panllevar.

#### *8. Familia Rafael Mori*

El señor Rafael Mori se trasladó a Pucallpa para vivir en un cuarto alquilado, de 70 soles mensuales. Él recibe un pequeño salario del Estado. Rafael informó que este año sus dos hijos van a estudiar en Pucallpa y no en Betania. Rafael consigue sus alimentos vegetales por donación de sus tíos, primos y hermanos de Betania, pero cada dos o tres semanas regresa a Betania. Él tendrá el derecho de hacer sus chacras de plátanos y maíz cuando la tierra aparezca en Betania.

#### *9. Familia Amador Mori*

El señor Amador Mori es el hermano de Rafael, también emigró a Pucallpa para que estudie su hijo, quien va a estudiar medio año en un colegio de Pucallpa y el otro en Betania.

#### *10. Familia Juan Cervantes*

El responsable de la familia es el señor Juan Cervantes. Él, su esposa y sus 2 hijos se fueron a vivir con su prima y el esposo de ella en la comunidad de Limón Jema. Estos parientes tienen cuatro hectáreas de plátanos en plena producción. Para aprovechar los plátanos el señor Juan sale a pescar 4 veces por semana y regresa con 8 ó 12 kg de pescados cada vez quien comparte con la familia de su prima. Se consume medio racimo de plátanos diario, y difícilmente otros cultivos. Él también regresará a Betania al aparecer la tierra para sembrar sus productos agrícolas.

#### *11. Familia José Valles*

El responsable de la familia es el señor José Valles. Con su esposa y sus dos hijos se fue a vivir con su tío en la comunidad de Limón Jema. Su tío tiene 2 hectáreas de plátanos y media de maíz. En marzo se fue de Limón Jema a Betania para cortar maderas como bolaina, moenas, que vende directamente en el puerto de Pucallpa. José no se dedica a la pesca, pero lo hace diariamente su hijo mayor de 15 años, quien lleva pescados a la familia del tío de su papá, mientras que dicho tío proporciona diariamente un racimo de plátanos. El señor José también regresará a Betania al bajar el agua.

#### *12. Familia Juan Canayo*

El señor Juan se fue a vivir con su papá Julio Canayo en Barrios Altos. En ambos lados del río la tierra es muy fértil y apta para la

producción, tanto de cultivos de corto período vegetativo (hortalizas, hierbas medicinales, frutales), como de largo período (plátanos). El señor Julio, papá de Juan, posee unas cinco hectáreas de plátanos entre capironas, sapo, isla y inguiri. Así, Juan y su familia (su esposa y tres hijos) pueden vivir durante la inundación, para ellos es como vivir en su propia casa. Muchas veces el señor Juan apoya limpiando el platanal. Tiene también dos hectáreas de plátanos en el terreno de su papá, que el agua inunda con sólo cinco centímetros de profundidad, a diferencia de Betania.

### 13. Familia José Canayo

José es hermano de Juan Canayo. Él, su esposa y dos hijos se fueron a vivir en el territorio de su padre Julio Canayo. Cerca de la casa de él instaló su propia casa donde tiene una hectárea de plátanos y consume así su propia producción.

### 14. Familia Miguel Valera

El señor Miguel, su esposa y su hijo se fueron a vivir a Barrios Altos, a orillas del río Aniya, donde tenían anteriormente una casa y una hectárea de plátanos. Esta familia consume diariamente un racimo de plátanos y pescan entre 7 y 10 kg de pescado diario.

Samuel Caúper hizo el comentario siguiente:

«Las familias que emigraron temporalmente al inicio de la inundación, siempre visitan a sus familiares que se quedaron en Betania, trayéndoles algunos pescados y plátanos. También asisten a las reuniones comunales y justifican sus ausencias».

Las respuestas de las familias de Betania a la inundación fueron múltiples:

\* Las familias 1, 2, 12, 13, 14 se fueron a vivir en la comunidad anexa de Barrios Altos. Se pueden distinguir dos casos:

— Cultivan su propia «chacra»; la familia 13 va al terreno del padre de familia para cultivar una parcela, la familia 14 ya tiene una casa y una chacra en Barrios Altos.

— No tienen chacra pero van a vivir con parientes en una zona de altura: la familia 1 va a la casa de un tío, la familia 2 a la casa de un primo, la familia 12 con el abuelo. Instalados con sus familiares contribuyen a la economía de ellos:

- se van a pescar y cazar: 1, 2, 6, 7, 10, 11
- ayudan al trabajo de la chacra: 12.

\* Las familias 6, 7, 10 y 11 van más lejos, a los pueblos de Limón Jema, Bahuanisho. En Limón Jema van a las casas de una hermana, una prima, un tío, un abuelo.

\* Las familias 3, 4, 8, 9 van a Pucallpa, 2 casos:

— habitan con familiares: familia 3.

— alquilan un departamento y consiguen un trabajo asalariado temporal: familias 4, 8, 9.

\* El padre de la familia 5 se va a trabajar la madera. La crecida facilita el transporte de la madera del monte hasta las riberas.

Las respuestas no se reducen a la asociación de dos comunidades una de bajal (Betania) y otra de altura (Limón Jema), como el modelo del inicio, sino que hay otras:

— Solidaridades familiares.

— Casas secundarias en terrenos que no se inundan.

— Alquiler de un cuarto y trabajo asalariado en Pucallpa.

### ¿El Ucayali tendría «pisos ecológicos»?

Se conoce la famosa tesis de John Murra (1972): «El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas». Las producciones de los pisos altitudinales andinos (pisos «puna» de 3500 a 4500 metros, «quechua» de 3500 a 2000 metros, «selva alta» o «rupa rupa» de 2000 a 500 metros) son complementarias y las sociedades que se sucedieron en los Andes procuraron controlar esos distintos pisos.

Así (Tournon 1988b: 61): «... existe una forma de complementariedad y reciprocidad entre los habitantes de las comunidades de altura y bajal que nos parece muy importante tener en cuenta en cualquier plan de desarrollo del Ucayali. Esta situación nos hace recordar la forma de integración económica en los Andes entre diversos pisos ecológicos. En el caso que describimos la diferencia de nivel, sobre el río, es de sólo unos metros, una diferencia pequeña pero muy decisiva».

W. M. Denevan menciona la variedad de biotopos en los llanos inundables de la Amazonía: «Sin embargo, un concepto de la división en zonas de usos de la tierra comparable a la de la zonalización vertical en los Andes no ha sido desarrollado. El único intento claro que yo conozco para correlacionar una división en zonas ecológicas con una división en zonas agrícolas en los llanos inundables de la Amazonía es el de Bergman para los Shipibo del oriente peruano» (1985: 326). Hablar en este caso de distintos pisos ecológicos puede sorprender, puesto que los distintos tipos de hábitat



a lo largo del mismo río tienen casi la misma altura cuando en los Andes los pisos difieren de 1000 a 2000 metros. Sin embargo, los desniveles a lo largo de las riberas del Ucayali adquieren importancia en relación con los niveles máximos alcanzados por las crecidas del Ucayali. Se destaca la complementariedad entre zonas de bajial y de altura. Sin embargo, ello no es la única respuesta como lo vemos con las familias que se van a Pucallpa

### 3. DINÁMICA DE LAS COMUNIDADES

Se puede distinguir dos tipos de dinámica:

- unos individuos o unas familias cambian de lugar,
- la comunidad entera cambia de lugar.

#### 3.1. Movimiento de individuos o familias

Cuando Betania se inundó los platanales se marchitaron, las familias se fueron a buscar recursos afuera y a la merma volvieron a Betania.

Ahora muchas mujeres se van a Pucallpa, Iquitos, e incluso a Lima y Paracas para vender su artesanía.

#### 3.2. Mudanza de las Comunidades, *jema tasshqueti*

Las causas de mudanzas son distintas en los dos tipos de comunidades.

##### 3.2.1. Mudanzas de las comunidades de bajial

Una comunidad de bajial se puede inundar cada año un poco más, lo que hace la vida difícil como lo explica S. Caúper:

«Cómo y por qué las comunidades se mueven:

Los Shipibo trasladan una Comunidad Nativa (CN) de la zona de bajial por motivo de muchas inundaciones que se repiten cada año. Esto porque la población sufre hambre, el agua destruye sus productos de panllevar, a pesar de que no falta el pescado. Entonces estas Comunidades Nativas se trasladan hacia la zona de altura a donde el agua no inundable, aunque ahora la población Shipibo se resiste bastante a salir de la zona de bajial, es propio de la idiosincracia del pueblo.

Guillermo Barbarán contó (abril 1993) la mudanza de Nuevo Oriente de Chanajao a una zona de altura, un poco río arriba de la anterior, a las orillas de un lago:

«Después de sufrir varias veces inundaciones, nosotros buscamos una tierra donde se podía vivir, un terreno no inundable para sembrar cultivos de panllevar. Viendo que nuestra escuela está dañada por el

agua, y el suelo es drenado «muy barroso» y que no lo queremos pisar más, y que nuestros niños están enfermos, así pensamos juntos en movernos a un terreno de altura. Después de fundar la nueva comunidad, nosotros no dejamos totalmente nuestra comunidad y antigua tierra, allí vienen algunos comuneros, existen nuevos cultivos agrícolas y cuando el agua baja en el verano nosotros sembramos productos de panllevar en nuestra antigua tierra».

Se toma en cuenta varios factores: la escuela se inunda, los comuneros tienen que caminar en el barro, los niños se enferman. La comunidad anterior no se queda completamente abandonada, y es cultivada cuando merma.

### *3.2.2. Mudanzas de las comunidades de altura*

En terrazas altas los suelos son pobres y ácidos, y después de 3 ó 4 años las chacras tienen un bajo rendimiento, y hay que ir a cultivar otro terreno; pero ellos se pueden volver escasos cerca de la comunidad. Así, los pobladores tienen que buscar recursos afuera, entonces la comunidad parece desierta pero no desaparece todavía. Así, en abril 1993 en Puerto Nuevo (distrito de Iparía) los comuneros se habían ido a pescar, a cazar, a visitar familiares y a buscar un trabajo asalariado.

Finalmente, frente al agotamiento de sus recursos una comunidad de altura puede decidir desplazarse. Así, Meyer (1974) cuenta la fundación de la comunidad de Nueva Dinamarca: «En julio 1966 un grupo de 10 familias shipibo, bajo la dirección de Benito Arévalo, dejó la colonia de Pashainti a orillas del río Tamaya, donde el suelo permitía producir yuca pero no plátanos y llegó al sitio actual del pueblo. Ya vivían ahí Arístides García, un tío de Benito, y su primo Alejandro López».

### **3.3. Estabilización de las comunidades**

Conseguir las tierras tituladas y la escuela puede significar años de trámites burocráticos; pero, ganan valor y tienden a fijar a la población en el mismo lugar. Cuando la comunidad dispone de suficientes recursos alimenticios, una o dos cochás para la pesca y tierras aluviales fértiles, la población puede seguir viviendo largo tiempo en ese lugar. Es el caso de muchas comunidades ribereñas del Ucayali que han crecido mucho estos últimos años como Betania, Puerto Belén, Caco, Paoyan, Panaillo ... Pero en otros ambientes con recursos alimenticios diseminados en un extenso espacio, como en el hábitat interfluvial, hay una contradicción entre las necesidades de la comunidad y la estructura de los recursos y surgen problemas alimenticios cuando la población crece. Es el caso de las

comunidades ubicadas en los afluentes del Ucayali como el Pisqui o el Aguaytía donde la situación alimenticia puede deteriorarse. Antes de la formación de esas comunidades la población estaba diseminada y practicaba una agricultura seminómada, con caza y pesca.

#### 4. FUNDACIÓN DE UNA NUEVA COMUNIDAD

Cuando una comunidad se siente demasiado apretada, puede estallar. Por el crecimiento demográfico numerosas comunidades fueron creadas estos últimos años. Así, a orillas del lago Imiría, rico en recursos de pesca, en 1980 la comunidad de Nuevo Loreto se anexó a las dos existentes, Caimito y Junín Pablo. En los años 1990 se sumaron tres más: Buenos Aires, Nueva Yarina y Egipto, y se formó otra, Puerto Purin, a orillas del río Tamaya cerca de la desembocadura del lago Imiría.

Samuel Caúper dio el cronograma de la formación de una nueva comunidad:

«Un hombre viaja buscando pescados, animales de monte, madera en una zona deshabitada. Encuentra un lugar apropiado, no inundable, con cochas cercanas y un suelo de buena calidad arcilloso-arenoso. Empieza a hacer una casita con palmas, después una chacra, planta plátanos, yuca, frutales, más o menos media hectárea. Cuando la chacra produzca el fundador volverá a sus familiares para convencerlos que vengan a este terreno. Al llegar ese pequeño grupo hace sus casitas y sus chacras. Después, escogen un nombre para la comunidad, forman la junta directiva: jefe de la comunidad, teniente gobernador, agente municipal. En general el fundador se vuelve jefe de la comunidad. En una reunión de toda la comunidad se redacta el «Acta de Fundación» de la comunidad. Luego, las autoridades van a Pucallpa para comprar el «libro de actas» y pedir al Ministerio de Agricultura el título de propiedad, y tratan de conseguir la escuela y la posta médica. Para que crezca la comunidad el grupo fundador invita a otras personas para que se junten a ellos».

Sin embargo, cada comunidad tiene su propia historia. Juan Chávez (1998) evoca las historias de dos comunidades vecinas del Alto Ucayali (distrito de Iparia): Amaquiria y Nuevo Nazareth. Las dos están ubicadas a la orilla izquierda de una tipishca. La primera está en una zona de altura, la segunda de bajial.

#### Amaquiria

Los tres señores Daniel Fernández (*Pein Beso*), Roberto Fernández (*Mean Meni*) y Antonia Faquin (*Soi Nihue*) vivían en Iparia acompañados de

algunos mestizos. Poco a poco este lugar fue invadido por más mestizos. Al no soportar esta invasión los nativos fueron saliendo de a poco de ese lugar, y así *Pein Beso* se fue en busca de otro sitio donde vivir y lo encontraron en la boca de Amaquiria, donde se establecieron los tres.

Un día, después de pasar una fiesta *ani ssheati*, llegó un pastor adventista que les predicó el evangelio, además se comprometió a poner una escuela si ellos se organizaban en comunidad. Y fue así. *Pein Beso* y sus hermanos, convencidos de la prédica de pastor, establecieron su comunidad y contruyeron la iglesia y la escuela. *Pein Beso* fue el primero en aceptar la palabra de Dios. Después vinieron otras personas de otros sitios para vivir con ellos, y así esta comunidad se convirtió en la sede de la religión adventista. Angelina Ruiz (*Nihue Rama*) nos cuenta que por la permanencia del pastor y la constante visita de los misioneros obtuvieron varios apoyos de los adventistas: alimentos y ropa de segunda. Con la condición de que si no se usaba esta ropa donada, el apoyo se cortaría. Así, poco a poco las madres se acostumbraron a dejar el traje típico, lo que fue muy difícil al inicio.

Actualmente, la comunidad de Amaquiria cuenta con una población de más de 300 habitantes y 45 casas. Entre los habitantes hay varios mestizos (en 8 casas), lo que causa preocupación a la mayoría de los habitantes, tanto jóvenes como ancianos porque significa que en algún momento esta comunidad será invadida por los hispanohablantes. Los entrevistados informan también que este trato (la admisión de mestizos en la comunidad) lo hacen sólo las autoridades y nunca consultan a los moradores. También comentan que ellos (los mestizos) vienen solamente para aprovechar los recursos forestales y de la pesca; además constituyen un problema social porque se vuelven «arrechines».

Además debo comentar que esta comunidad está perdiendo mucho de su identidad cultural, la mayoría ya no utiliza su vestimenta típica, no se dedica al bordado ni al pintado de sus vestidos como el *chitonti*, la mayoría de los jóvenes no tiene nombre Shipibo, la mayoría los profesores son mestizos. La influencia de la cultura occidental es muy fuerte por la presencia constante de los madereros y pescadores.

### Nuevo Nazareth

Los señores José Saldaña Rengifo (*Huasan Bari*), su hijo Pedro Saldaña (*Chonón Rono*), y Daniel Ríos (*Sanquen Beso*), Luis Nunta (*Corin Mai*), Cecilio Maynas (*Quené Pani*), Celestino Nunta (*Resin Beso*) vivían en Nuevo Yarina (*Jepe Hueshá*) frente al pueblo actual de Sharara (Alto Ucayali). Con el tiempo este sitio se desbarrancó y por esto *Huasan Bari* y *Quené Pani* surcaron el río en busca de un lugar dónde vivir. Encontraron

un lugar con remanso, *Paro Toro*, con un terreno apropiado para vivir y cochas para pescar. De vuelta a *Jefe Hueshá* acordaron trasladarse a este nuevo terreno. Después vino *Rai Pani* de la cocha *Amen Ian*. Todos estos hombres vinieron con sus familias, mujeres e hijos. En este sitio siempre participaban en grandes fiestas: *ani ssheati*, *besteti ssheati*, *jonéti ssheati*, *yoina peoti ssheati*, y cuenta *Chonón Rono* que su padre siempre era invitado en ellas. También en esa época trabajaban con los patrones; cortaban grandes cantidades de maderas rojas a cambio de machetes, hachas, ollas, camisas y pantalones. Al final de la safra el patrón decía que la cuenta todavía no estaba cancelada. Hacían maizales, cosechaban y entregaban el maíz al patrón; pero la respuesta era la misma. *Chonón Rono* nos cuenta que en esta época era muy difícil casarse y tener una familia porque tanto el hombre como la mujer tenían que cumplir ciertos requisitos antes de ser aceptados. La mujer tocaba la palma de la mano del hombre, si estaba callosa y dura, este hombre era trabajador. Después, el padre de la novia llevaba al novio a cazar animales y a pescar paiche, charapa, taricaya y luego lo llevaba a la chacra para que tumbé los árboles más duros como el «prueba yerno» (*coman*). Luego la novia pasaba una prueba con la madre del novio. Así comprobaban si estaban aptos para casarse. Al transcurrir el tiempo este sitio se llenó de tierra (*mano mai*) hasta que los vivientes de *Paro Toro* se quedaron demasiado lejos de la tipishca para guardar sus canoas. Entonces, se trasladaron definitivamente al sitio actual para formar la comunidad como la vemos. También llegó Pedro Maldonado (*Rahua sheca*) de Margarita para vivir con ellos. Pero los comuneros seguían trabajando con los patrones: José Balarezo, Pedro Balarezo, Víctor Fuentes, Ernesto López.

La comunidad estaba creciendo poco a poco. *Chonón Rono* y *Rahua Sheca* fueron elegidos como primero y segundo curaca. Una noche *Huasan Bari* y su hijo *Chonón Rono* conversaron sobre la invitación hecha por Rosendo Diaz, el curaca de Colonia de Caco, para que formen parte de esta comunidad. Concluyeron que podrían también pedir su propia escuela. Entonces, formaron una comisión encabezada por *Chonón Rono* y encargaron a *Rahua Sheca* traducir un mensaje que llevaron a Jorge Baker, misionero en Colonia del Caco. Esto fue en 1962. La respuesta del misionero fue positiva. Pero, tuvieron que edificar un local para la escuela. Así, en 1963 se iniciaron las clases con una escuela particular, los padres de familia pagaban al profesor con el dinero de la madera.

Desde su fundación la comunidad fue gobernada por el curaca *Chonón Rono*. Con el tiempo vino la necesidad de contar con un Agente Municipal y en 1964 *Rahua Sheca* se encargó de la limpieza de la comunidad. Este sistema de gobierno terminó en 1969 y en 1970 se nombró un Teniente Gobernador, el primero fue Demetrio Ochavano. Así prácticamente se fue



desvaneciendo el poder del curaca. A partir de 1975 con la política del SINAMOS se designan a los jefes de comunidades; el primero fue Miguel Rodríguez. Nuevo Nazareth contó con sus autoridades: Teniente Gobernador, Jefe de la Comunidad, Agente Municipal.

Ya en esta época habían escuelas estatales y en 1968 las autoridades pudieron convertir la escuela privada en una escuela estatal. Se creó en 1986 una escuela del PRONEI (programa no escolarizado inicial), en 1989 una escuela inicial y en 1995 un colegio secundario.

Pero, todavía existían los problemas con los patrones mencionados ya que no pagaban los saldos de la entrega de la madera. Después de una larga lucha consiguieron la legalidad de su territorio y el título de propiedad. Pero, surgió otro problema con los señores Francisco Dávila, Pablo Arbildo y con el caserío de Margarita. Francisco Dávila y Pablo Arbildo criaban ganado que maltrataba las plantaciones y además aprovechaban los recursos forestales. Ellos utilizaban como obreros a los hermanos Asháninka y también a algunos Shipibo de otros sitios, explotándolos con salarios muy bajos (en 1985 el sueldo diario de un Asháninka era de un cuarto de dólar y de un Shipibo un dólar). La comunidad se quejaba ante las autoridades pertinentes y al Ministerio de Agricultura; pero, sin resultados. Además tuvieron problemas con pescadores. Así, la comunidad se fue consolidando más y más, pero no sin afrontar problemas puesto que en muchas oportunidades las autoridades fueron amenazadas de muerte.

## 5. LA COMUNIDAD Y SUS SATÉLITES

Nos ocupamos ahora de un aspecto de la territorialidad: la existencia de dependencias más o menos distantes de las comunidades. Un primer caso es el de los arrozales sembrados sobre los barrizales.

Las comunidades pueden también explotar recursos afuera de las «tierras comunales» y más lejos. La comunidad de Caimito tiene muchos recursos de pesca por estar a orillas de la extensa cocha de Imiría; pero no tantos recursos agrícolas porque las orillas tienen suelos ácidos y pobres. En 1980, los comuneros habían sembrado sandías sobre una playa arenosa de la cocha a 2 ó 3 horas en canoa, y maíz sobre una terraza aluvial del Ucayali a un día con bote. Cuatro a seis comuneros estaban instalados cerca de esas plantaciones para vigilarlas y protegerlas de los predadores.

Se puede comparar estas estrategias a las de unos cazadores-recolectores (Cashdan 1992: 246): «Si se necesitan distintos recursos simultáneamente, entonces moviendo el campamento entero no sería suficiente para resolver el problema de la adquisición de recursos. Binford (1980) sostiene que ese tipo de recurso es característico de las regiones de latitudes altas (bosque boreal). La respuesta típica de los cazadores-recolectores en

tales medios es lo que se llama una estrategia de «recolector»: ubicar el campamento residencial donde está el recurso y mandar grupos pequeños y especializados a lograr otros recursos. Esos grupos van a viajar largas distancias y quedarse unos días o unas semanas donde está el recurso, colectando grandes cantidades y acopiándolas». En el caso ucayalino el grupo tenía una tarea de vigilancia hasta la cosecha y estaba compuesto sobre todo de mujeres, niños y hombres de edad.

## 6. SALIDA DE LAS COMUNIDADES

El mundo exterior al Ucayali se abrió a los Shipibo-Conibo. Se estiman en 5000 el número de Shipibo-Conibo que viven en Pucallpa o la ciudad vecina de Yarinacocha. Las artesanas viajan hasta Iquitos, Lima y hasta Paracas donde encuentran turistas. Los especialistas en medicina vegetal pueden viajar hasta Europa y América del Norte. Muchos estudiantes reciben becas para estudiar en la Universidad Nacional de Ucayali, en Pucallpa, y en las universidades de Lima.

## 7. EL CAMPO POLÍTICO

Las leyes de comunidades de 1974 y el SINAMOS cambiaron el sistema político y de liderazgo de las comunidades.

En el sistema anterior, el «curaca» era jefe por un tiempo indeterminado. Vimos que, en general, el hombre que decide buscar un lugar para fundar una nueva comunidad se vuelve jefe. Él lleva toda o una parte de la comunidad. La función de jefe se transmitía de padre a hijo, o mejor dicho el jefe preparaba a sus hijos para esa función. El hijo de un jefe del Alto Ucayali nos dijo que habían tres grandes jefes o *coshi joni*, uno para el Bajo, otro para el Medio y otro para el Alto Ucayali. Es una información aislada.

A partir de 1974 un sistema de autoridad municipal se estableció según el modelo nacional peruano, con un consejo municipal, las «autoridades», compuesto de:

1. «Presidente», encargado de las relaciones con el exterior. Es nombrado por las autoridades administrativas de los distritos. Las comunidades solicitan su elección por ellas mismas.
2. «Teniente Gobernador», encargado de los problemas intracomunitarios, representa el estado peruano.
3. «Presidente de la Asociación de Padres de Familia», encargado de las relaciones con los profesores de las escuelas primaria y secundaria.

4. «Promotor de Salud», encargado de la atención primaria de la salud.
5. El «Agente Municipal» representante del «Alcalde del Distrito».
6. El «Presidente del Club Deportivo».

Los pueblos mestizos cuentan también con un «Fiscal» y un «Administrador de Caserío Mestizo».

Aun en este nuevo sistema el fundador de la comunidad, llamado «jefe vitalicio», puede conservar toda su vida activa una influencia importante. En algunas de las comunidades él fue nuestro principal interlocutor.

### 7.1. «La reunión», *tsinquíti*

La «reunión» es una verdadera institución que impresiona a los visitantes como un caso de democracia directa. En general el «Presidente» y el «Teniente Gobernador» no toman solos las decisiones, sino que toman en cuenta la opinión de toda la comunidad, reunida en una asamblea.

Una reunión puede ser convocada por las «autoridades» o por uno o varios individuos sin función especial. Se puede convocar de la tarde para la noche. La reunión puede durar varias horas en la escuela. Está presidida por las autoridades, quienes se sientan con los visitantes frente a la sala. Los otros comuneros se instalan en los bancos escolares, las mujeres y los niños sobre el piso.

Una decisión tiene que ser tomada por unanimidad, una mayoría no basta. En la práctica cada cuestión presentada por las autoridades u otros comuneros tiene que ser discutida y basta una voz en contra para que sea rechazada. De tal manera que la reunión puede durar bastante tiempo ya que todas las opiniones tienen que ser escuchadas y las autoridades tienen que convencer a todos los comuneros: grandezas y servidumbres de la democracia directa.

### 7.2. Integración de un individuo en una comunidad

En las reuniones, la comunidad puede tomar decisiones tan importantes como la integración de un individuo en la misma comunidad así como la atribución de una chacra.

Daniel Maynas, quien fue profesor en Panaillo (Medio Ucayali), explica lo que puede pasar cuando un individuo soltero o padre de familia quiere instalarse en una comunidad y pide un terreno para hacer su chacra. Él distingue tres casos:

1er. caso. Si se trata de un joven de la misma comunidad, se le dará un terreno sin problemas.

2do. caso . Si se trata de un Shipibo-Conibo de otra comunidad, tiene que venir a vivir en la comunidad a la que solicita un terreno. Por ejemplo si viene de Caco no puede seguir viviendo allá y tener una chacra en Nuevo Nazareth. (Caco y Nuevo Nazareth están a dos horas en peque peque).

3er. caso. Si el solicitante no es Shipibo-Conibo, la asamblea no le va a proporcionar un terreno. No es siempre así, hay extranjeros al grupo Shipibo-Conibo aceptados en una comunidad y tienen chacra. Personalmente, he visto varios casos como el de una familia «mestiza» en Puerto Belén, de hombres «mestizos» con esposas Shipibo-Conibo en Santa Rosa de Aguaytía, en Tabacoa. En una comunidad del Alto Ucayali pude ver un mestizo que vivía con su familia en la misma comunidad donde cultivaba un terreno en una isla frente a ella. Sus niños solían ir a la escuela, y su familia retornaba a Pucallpa en navidad para pasar allá los tres meses de crecida del río.

La flexibilidad de las reglas de acceso al suelo es posible por la disponibilidad de tierras cultivables, la atribución de una nueva chacra no es un problema todavía.

¿Cómo se va a organizar el trabajo agrícola en ambos casos? Samuel Caúper, del Alto Ucayali, explicó los dos casos posibles:

1er. caso. El joven se queda con su familia y su esposa se reúne con él.

— No cultiva la chacra de sus padres.

— Pide a su comunidad un terreno para hacer una nueva chacra.

2do. caso. El joven va a vivir con la familia de su esposa.

— Cultiva la chacra de sus suegros.

— Pide a la comunidad de su esposa un terreno para hacer una nueva chacra.

Hay una disimetría entre los dos casos, puesto que en el segundo caso el joven tiene que cultivar dos chacras.

### 7.3. Bienes personales y bienes comunitarios

Vemos que todavía en las comunidades no hay propiedad privada del suelo, sólo la propiedad de los bienes muebles es individual o familiar. Aparte de la ropa la propiedad se reduce a muy pocos objetos: unas herramientas para la agricultura como el machete, para la pesca y la caza (arpones, arcos, flechas, retrocarga, redes), canoa y remos. Motosierra, bote y motor son en general de la comunidad.

#### 7.4. Las federaciones y organizaciones indígenas

A partir de 1969, y bajo el impulso del SINAMOS, se forman federaciones indígenas:

«FECONAU: Federación de Comunidades Nativas del Alto Ucayali, Departamento de Ucayali, fundada el 21/1/80, reemplazó a la FECONASH.

FECOMBU: Federación de Comunidades Nativas del Bajo Ucayali, Departamentos de Ucayali y Loreto, fundada el 7/9/86. Las comunidades del río Pisqui pertenecen a la FECOMBU.

FECONADIP, Federación de las Comunidades Nativas de Iparía, fundada el 6/11/90.

IRDECOM: Instituto Regional de Desarrollo de Comunidades Nativas .

AIDSESP: Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, fundada en 1980, agrupa a varias federaciones nativas de la Amazonía peruana.

CONAP: Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú, fundada en 1986, agrupa a varias federaciones nativas de la Amazonía peruana.

En los Rimanakuy de 1986, las delegaciones indígenas pidieron al presidente Alan García Pérez que las federaciones fueran reconocidas como interlocutoras ante el Gobierno peruano.

Aparece en la sociedad nativa una nueva categoría de individuos, inicio de una nueva capa social: los indígenas a la cabeza de estas federaciones y organizaciones. Ellos eran seleccionados entre los jóvenes que habían terminado su secundaria, y cada vez más entre los diplomados de la enseñanza superior. Así, se vuelven representantes de su grupo étnico e interlocutores de las instituciones gubernamentales peruanas o de organizaciones no gubernamentales. Formando una pequeña clase burocrática, es muy difícil para ellos volver a una comunidad, hacer su chacra e ir a pescar.

## 8. LA VIVIENDA Y SUS TRANSFORMACIONES

### 8.1. Casas y tambos

Ahora, las casas de los Shipibo-Conibo difieren poco de las de los otros ribereños.

*Shobocon* (literalmente: casa legítima) designa la habitación principal. Es una casa sobre pilotes con un piso a una altura a más o menos un metro del suelo; además tiene un doble techo. En general está abierta; es





*Tapo* es el piso, llamado localmente el «emponado» y está hecho con el estipe desenrollado de la palmera pona (*sino*), o la huacrapona (*taó*). El piso está amarrado a los postes con ligaduras en fibra de corteza, *nishibichi* (bejuco/piel), que permiten hacerlo subir o bajar según el nivel de las aguas. De noche el piso se cubre de mosquiteros; de día los mosquiteros cuelgan de las vigas y el piso está casi libre de objetos.

Se cocina en un abrigo a unos metros de la casa principal, reunido por una pasarela.

¿Cuales son las dimensiones de la casa? Disponemos de medidas recientes del Alto Ucayali.

La comunidad de Dos de Mayo está en una zona no inundable. Las casas tienen un plan rectangular. Tres casas fueron medidas:

- familia Caúper:  $8 \times 4 \text{ m} = 32 \text{ m}^2$
- familia Saldaña:  $7 \times 5 \text{ m} = 35 \text{ m}^2$
- familia Rojas:  $9 \times 4 \text{ m} = 36 \text{ m}^2$

La comunidad de Utucuru está también en el Alto Ucayali, un poco abajo de la anterior. Se inunda en el invierno. Tres casas fueron medidas:

- familia Pezo:  $6 \times 3 \text{ m} = 18 \text{ m}^2$
- familia Pezo:  $7 \times 4 \text{ m} = 28 \text{ m}^2$
- familia Panduro:  $8 \times 5 \text{ m} = 40 \text{ m}^2$

Los abrigos temporales que los pescadores o arroceros hacen en las playas en verano, o los de los «anexos», se llaman *peota*. Están hechos de caña brava y cubiertos de palmas.

## 8.2. Pequeña historia de la vivienda

El padre Alcántara describe las casas de un caserío ribereño del Ucayali en 1807: «Los edificios son de seis palos clavados en tierra, con el techo de palma; y unas cañas bravas y fuertes colocadas alrededor de la casa, y fijadas en el suelo, sirven de pared... Además de tener los infieles las casas sin una silla, banco ni otra alhaja, acostumban dormir en el suelo sin más colchón que una estera que hacen de palma; les sirve de sábana un toldo que tienen para guarecerse de los zancudos; recuestan la cabeza sobre un palo que llaman de balsa...» (Alcántara 1899-1900: 454).

El dibujo de una casa Conibo presente en la relación de Castelnau ilustra bien la descripción de Alcántara: un amplio techo que bajaba hasta cerca del suelo, envolviendo la casa, sin piso sobre pilotes. Los Conibo dormían sobre una estera puesta en el suelo. Eso hubiera sido posible sólo en las zonas «de altura», lo que implica que los Conibo no habitaban las zonas inundables.

El mismo padre Alcántara describe el pueblo de Contamana habitado por Shipibo: «Las margenes del Ucayali bañan inmediatamente al pueblo, y en los meses de noviembre hasta principios de abril llega el agua hasta la plazuela, pero se extiende por la parte opuesta por estar más baja aquella márgen del otro lado del río; de no ser así, el terreno del pueblo se inundaría y sería inhabitable» (1899-1900: 453). Para ese autor es evidente que no se edifican casas en un terreno inundable.

Todavía a inicios del siglo XX los Conibo evitaban establecerse en las orillas demasiado bajas e inundables: «Hai en la desembocadura del Pachitea, como he dicho, una comisaría peruana. De aquí se avanza al N.1 E. durante 2880 m hasta la «isla del Pachitea». Esta isla siempre ha sido habitada por indios conibos que prefieren este lugar para vivir, en razón de que las márgenes del Bajo Ucayali son alagables en el canto. En esta isla como en muchas otras tienen cultivos de plátanos, yucas, ají, etc.» (Stiglich, 1904: 293)

Se puede inferir de esos testimonios que la edificación de viviendas y caseríos en las zonas inundables es reciente. Antes las zonas inundables se poblaban sólo a la merma del río, y se edificaban sólo los tambitos (*peota*), abrigos para la pesca o la caza de tortugas.

## 9. LA IDENTIDAD ÉTNICA Y SU VOCABULARIO

El vocabulario tanto de la identidad étnica como del parentesco, para categorizar a los individuos cercanos o más lejanos, refleja la manera de «pensar en el otro» (Deshayes P., Keifenheim B., 1994). Es un producto de la historia de la sociedad, de la cultura y del idioma.

Examinemos primero cómo la identidad étnica Shipibo-Conibo se expresa en el vocabulario.

*Caibo* designa a los individuos del grupo Shipibo-Conibo. El diccionario hecho por el ILV dice «paisano: persona que habla el mismo idioma y es del mismo lugar o región que otra». *Cai* puede provenir de *caíati* («hacer aumentar algo que se reproduce» (Loriot, Lauriault, Day, 1993), *bo* es un sufijo pluralizador.

*Iná* designa a los indígenas, ya sea del grupo Shipibo-Conibo, ya sea de otros grupos como los que hablan un idioma de la familia lingüística pano (Amahuaca, Cashibo-Cacataibo, Cashinahua ... ) o arawak (Asháninka, Piro). Ese término excluye a los mestizos y a los blancos. *Ina* designa también los animales domésticos: *ina yoína*. Esa homonimia podría tener su origen en la esclavitud doméstica practicada hacia inicios del siglo XX por los Pano ribereños (P. Erikson, comunicación personal). El diccionario del ILV otorga dos sentidos: «1: cría de animal o ave doméstico; 2: indio salvaje».

## Nahua

En un artículo: «Nawa: un concepto clave de la alteridad entre los Pano» (1990), B. Keifenheim se interesa en el problema de la identidad étnica y parte de una observación importante: «la abundancia impresionante de grupos nominativamente distinguidos»; es decir, distinguidos por un nombre. Los miembros de un grupo Pano utilizarían etnónimos con *nahua* (*cashinahua*, *capannahua*, *Yaminahua*...) para designar a sus vecinos; pero términos como *honikon*, de *honi* = persona y el sufijo *kon* para auto-nombrarse.

Estos etnónimos van formados por dos términos, el primero designa en general un animal, y el segundo es *nahua*. Así encontramos:

— *capannahua* (ardilla/*nahua*), *cashinahua* (murciélago/*nahua*), *isconnahua* (ave paucar, Icteridae/*nahua*), *marinahua* (añúje, *Dasyprocta agouti*/*nahua*), *sharanahua* (bueno/*nahua*), y también *yaminahua* de *yami*: la hacha de metal.

Los etnónimos con *nahua* son utilizados ahora sobre todo por los antropólogos. Los Shipibo-Conibo dicen más *capa jonibo*, *cashi jonibo* o *iscobaquebo* y poco *capannahua*, *cashi nahua*, *isconnahua* etc... Los nombres con *nahua* serían insultantes. Habrían sido utilizados en el pasado para designar grupos enemigos y después repetidos por los misioneros y viajeros. El padre Alcántara ya escribía en el siglo XIX que los Pano del Ucayali llamaban «Naguas... a las naciones no conocidas o enemigas» (Alcántara: 456).

Este término *nahua* es comúnmente utilizado sólo por los Shipibo-Conibo para designar a los mestizos. Ellos son considerados como iracundos y coléricos (Clara Cárdenas 1989b). Se utilizan plantas *rao*, p. ej. los *nahua huaste* (literalmente «piri piri para mestizos»), para calmarles. Entonces hay que explicar por qué se utiliza ese término al mismo tiempo para los grupos Pano interfluviales y para los mestizos.

*Nahua* se encuentra en la expresión *yapa huaca nahua* o mijana de peces. En ese uso se puede también precisar el nombre del pez: *boe huaca nahua* mijano del boqui chico, *tonon huaca nahua* mijano del bagre, *picha huaca nahua* mijano de la palometa, *josshobanhui huaca nahua* mijana del tigre Húngaro, *cheo huaca nahua* mijano del chiuchiu.

¿Cual sería el vínculo entre esos usos tan distintos de la palabra *nahua*?

El eslabón que faltaba parece ser proporcionado por Samuel Caúper: el uso de *nahua* para designar a un grupo de personas que se desplazan juntas para invadir un territorio o un grupo agresivo como de guerreros que se presentan como un mijano de peces. Para animarse los atacantes gritan: ¡*Nahua!* ¡*Nahuati!* o ¡*Nahua!* ¡*Nahuanon!* Estos gritos de guerra eran proferridos por los Shipibo cuando atacaban a los Cashibo.

Hay que anotar que las manadas de animales terrestres son nombrados de otra manera: *yoinabo boanai* de *yoina*: vertebrado terrestre, *bo*: pluralizador y *boánti* pasar (muchos) según el diccionario del ILV, por ejemplo *yahuabo boanai*: manada de huanganas.

### Quiquin y -con

En el mismo artículo B. Keifenheim analiza dos términos: *kikin* y *kon* (ortografiados en ese trabajo *quiquin* y *-con*), que expresan ambos un «orden de sí, opuesto al orden de no sí».

Dichas palabras son utilizadas en otros contextos. Con Samuel Caúper conseguimos las frases siguientes: *nato joni riqui kikin jacon* = este hombre es realmente bueno, o al revés: *nato joni riqui quiquin jaconma* o *nato joni riqui quiquin rami* = este hombre es realmente malo, en lo que *jaconma* y *rami* significan «malo» en ambos sentidos material o moral, para una persona, un animal u otra cosa. Otra frase es *nato ompash riqui quiquin queras* = esta agua está realmente sucia. Acá *quiquin* no parece distinguir el sí del no-Sí, sino emplearse como enfático.

*Quiquin*, o *kikin*, puede también expresar una idea de centralidad, en un conjunto de objetos el más típico o el prototipo, como lo vemos en *quiquin joshin* para designar un rojo intenso. Es utilizado también en el campo semántico de las plantas donde *quiquin* designa «la especie popular» más típica incluida en un «género popular», p. ej. *quiquin sananco* en el género *sananco*, los otros *sananco* con *quiquinma* (Tournon 1991). Ese tipo de nomenclatura etnobotánica fue observada entre los Tzeltal (Berlín 1974, 1978, 1992).

El mismo autor escribe que hay comidas *piticon* y *quiquin piti* que no cita. Hicimos la encuesta con Samuel Caúper. Entre las comidas *piticon*, hay las que provienen de plantas cultivadas y de carnes de ciertos animales. Entre los mamíferos *piticon*, se encuentran: *ano* (majas), *mari* (añuje), *ahua* (sachavaca o tapir), *yahua* (huangana), *jono* (sajino), *chassho* (venado), *shino* (monos). Al revés, entre los mamíferos *piticonma* se encuentran: *inobo* (tigres), *bihui* (shihui), *misho* (gato), *ochiti* (perro), *massho* (zarigüeya), *sshoya* (ratas). Pertenecen a los taxones *Carnivora*, *Didelphidae* o *Muridae*, considerados universalmente como incomedibles, lo que no es una especialidad de los Shipibo-Conibo. Hay que explicar esta universalidad. Hay varias razones biológicas para no comer los *Carnivora* porque son difíciles y peligrosos de cazar, porque tienen la carne muy dura por su misma etología, también porque al estar encima de la cadena trófica pueden acumular toxinas. Los *Didelphidae* se comen a veces pero hay que sacar la glándula apestosa de almizcle, también son en gran parte carnívoros, (el *massho* se llama localmente «zorro»). Parece



que hay un rechazo universal a los *Muridae*, ratas y ratones considerados como sucios, muchas especies viven cerca de las habitaciones y comen desechos.

S. Cáuper nos dio 20 nombres de pescados *piticon* y 14 *piticonma*. Entre los primeros citemos: *boe* (boquichico), *sipan* (sardina), *huame* (paiche). Entre los segundos: *huacan ehua* (saltón), *nai tsaca* (tipo de zúngaro), dos enormes siluros considerados como factores etiológicos (Tournon y Reátegui 1988), y *tsi tsi mitsa* (canero), peligrosos peces parásitos que pueden entrar en la vagina, la uretra o el ano y provocar así graves hemorragias.

El término *chama*

El término *chama* es utilizado en nuestros días por los mestizos para llamar a los Pano del Ucayali, pero es considerado como muy insultante. G. Tessmann lo habría oído de los mestizos y sería el responsable de la introducción de ese término en la literatura etnográfica (K. P. Kästner 1980). El origen de ese término no es certero, según G. Tessmann vendría de *chai*: el cuñado, y *-ma* sufijo que expresaría la intención de un acto. En el siglo XVIII habría significado «amigo» (según fuentes franciscanas).

Ese término, «chama», habría sido utilizado por las dos o tres generaciones anteriores, para desafiar a un enemigo, entonces se gritaba «chama» (Rafael Urquia, febrero 1996).

## 10. LAS FIESTAS

Las fiestas son expresiones que pueden marcar y el reforzar la identidad étnica. Varias fiestas descritas por los etnógrafos de los siglos XIX y XX, llamadas «tradicionales», ya desaparecieron o sobreviven en parte. Entre ellas las más descritas son la del **corte del pelo** y la de la **gran libación**.

P. G. Roe (1982) recogió testimonios sobre estas fiestas. Juan Chávez recogió testimonios, en 1999, de tres hombres y de una mujer de 60 a 70 años, correspondientes a los años 1940-1960. Son visiones de niños que vieron a sus papás preparar meses antes la fiesta, con cultivo de yuca y caña para hacer el masato y el huarapo, a sus tías disponerse a hacer las operaciones de la excisión y a sus padres a pelearse. En todos esos testimonios se da mucha importancia a las libaciones, la música y las danzas, y se pasa muy rápido sobre el tema de la mutilación sexual.

### La fiesta del corte del pelo o *bésteti šheati*

Clara Cárdenas (1985) pudo presenciar esa fiesta para un niño de unos 7 años: «eran cerca de las dos de la mañana, a esa hora el Teniente Gobernador, que era un invitado, toca un cuerno de vaca convocando a los invitados, principalmente a los padrinos, es decir los que han recibido los votos, a quienes llaman *jabanqui weste*. Al escuchar el agudo sonido del *tiati* (cuerno de vaca) tanto padrinos como invitados, previo baño, se dirigen a la casa del anfitrión. Los espera el niño que tiene la cara y los brazos pintados artísticamente con achiote y huito; está vestido con un *tari*. Los *jabanqui weste* cortan el pelo del niño y destapan la tinaja de masato». Después, sigue una fiesta con masato, canciones «típicas» con bailes en rondas, y también música con tocadisco, hasta que se termine la tinaja. Según su informante esta fiesta tenía lugar después de la fiesta de la gran libación.

### La fiesta de la «gran libación» o *ani šheati*: descripción y análisis

Esta fiesta incluía varios elementos y rituales que también podían ejecutarse solos, como lo vamos a ver. Parece que pasó a la historia entre los años cincuenta-sesenta; pero fue reanimado artificialmente para ser filmada esos últimos años, desde luego sin la excisión. Vamos pues a tratar de reconstituirlas a partir de fuentes históricas. En cuanto a la mutilación sexual felizmente no se practica desde los años 50. Sin embargo, hubo un reportaje sobre esa mutilación en 1973 publicado en la revista *GENTE* de Lima por M. C. Nadramia, presentado y resumido por A.M. d'Ans (1994).

Estas fiestas de la gran libación llamaron la atención de los misioneros para condenarlas como satánicas, de los viajeros para condenar la crueldad de la mutilación femenina y de los antropólogos para tratar de analizarlas y explicarlas. «Este ritual ha sido de considerable interés para los viajeros y antropólogos por su elaboración única y su principal episodio chocante: la radical ablación del clítoris que las jóvenes tienen que sufrir antes de ser casaderas» (Roe 1982). Las mutilaciones sexuales femeninas son practicadas todavía en gran parte de África, desde Egipto hasta Guinea (Saurel R. 1981, Erlich M., 1988). En América las evidencias más fiables provienen de los Shipibo-Conibo. Parece haber sido practicada también entre los Sharanahua (Torrallba, 1986)

Sin embargo antes de cualquier análisis se necesita reunir todas las fuentes y testimonios al respecto. También es un ejercicio de análisis del material etnográfico e histórico.

Se pueden distinguir cuatro ingredientes principales:

— la misma fiesta con cantos, danzas y toma de bebidas alcohólicas,

- la mutilación femenina,
- el duelo de los hombres,
- la matanza de los animales salvajes criados.

Examinamos las fuentes por orden cronológico.

El franciscano **Fray Tomas Alcántara** viajó por el Ucayali a partir del colegio de Ocopa en 1807. Sus referencias de las grandes libaciones, y de los duelos con *huésshati* parecen las más antiguas: «Son tan propensos a la borrachera que varias veces están bebiendo y vomitando todo el día y la noche hasta que empiezan a reñir, hiriéndose con unas navajillas corvas a que llaman *huesate*, y se hacen heridas muy grandes que luego las sanan con las muchas yerbas medicinales que producen las montañas. Pasan las noches de borrachera en unos bailes, y unas canciones tan fúnebres que parecen presagios de las lamentaciones que cantarán en los infiernos» (Alcántara 1899-1900: 456).

La referencia más antigua sobre la mutilación femenina que encontré es de **A. Sotomayor**: «circuncidan a las mujeres lo que les causa una inflamación que les dura muchos meses» (Sotomayor 1901: 175).

El ingeniero peruano **Pedro Beltrán** acompañó a Smyth y Lowe en su expedición, en 1834; él cuenta lo siguiente: «una mujer de gran consideración le corta con un pedazo de caña del monte las partes laterales del lugar en que está depositada la virginidad, i rompiendo con el mismo instrumento la columna virginal, dejan a la muchacha ya en estado de ser apreciable. Entonces se levantan todos los hombres que han concurrido, los que descansando sobre sus macanas refieren sus hazañas, las de sus padres, i los consejos de estos, reducidos siempre a no dejar sin venganza los agravios; diciendo por último, que sus deudos más inmediatos habían muerto en los combates, que desean ellos morir del mismo modo, i que nadie les iguala en valor. Esto los estimula reciprocamente, i principia la refriega en la que se hacen pedazos i aún mueren algunos. El que se distingue más, a juicio de los ancianos espectadores i jueces del combate, consigue el triunfo i la mano de la joven» (Larrabure i Correa 1907). Parece un concurso o un torneo donde el más valiente consigue la novia.

Los padres franciscanos **Pallares y Calvo** vieron la excisión en los años 1850-1860, practicada entre «los Piros, y las otras tribus del Ucayali». «Luego que una joven llega a la edad de once o doce años, se celebra una gran fiesta a la cual son convidados sus parientes y amigos, los cuales se presentan con sus cusmas nuevas y muy pintados; la joven que ha de ser circuncidada, aparece de medio cuerpo arriba llena de chaquiras de varios colores y puesta su cabeza con corona de plumas a su alrededor; se

forman varias danzas al son de pequeños tambores por espacio de siete días, soliendo acompañados de algunas borracheras. Al octavo día, después de salido el sol, dan de beber a la pobre joven hasta que pierde el sentido, y luego dos mujeres diestras en la operación, se apoderan de ella tendiéndola en una barbacoa, llamada Quischiquepiti, preparada de antemano, y realizan luego la sangrienta operación; el flujo de sangre consiguiendo lo contienen con la aplicación de una yerba particular que ellos conocen, y por último, entre danzas y cantos plañideros, pasean de casa a la triste y llorosa víctima recostada en una hamaca» (Amich Tomo 2, capítulo XII: 79-80).

**José Samanez Ocampo** (en Larrabure i Correa 1907) viaja por el Ucayali entre 1883-1884 y escribe muy brevemente de la «circuncisión» que hacen los Shipibo y Conibo «a la mujer apenas llega a la libertad, sin que puedan librarse de esta terrible costumbre». Sobre todo, insiste en los preparativos, empezando «uno o dos años antes, fabricando una gran casa, si no la tienen, plantando inmensos yucales, i procurando tener para el momento elegido todos los víveres necesarios a mantener, durante dos o tres meses, a 200 i 300 convidados. Fabrican al mismo tiempo, treinta o cuarenta vasijas para hacer inmensa cantidad de masato, destinado a servir de alimento i bebida a todos los convidados ... Poco antes de terminar esta (fiesta) tiene lugar la circuncisión embriagando previamente a la que es objeto de ella de manera más bárbara i procurando que llegue a perder la sensibilidad. En medio de estas borracheras los hombres se entregan a duelos a golpe de macanas y cortando la piel con pequeños corbitos».

**Carlos Fry** viajó por la selva de 1886 a 1888: «Cuando una joven ha llegado a la época de la pubertad, la familia prepara un gran festín desde un año antes, se han concluido las múltiples fabricaciones de alfarería consistentes en grandes *moates* (vasijas), en lindos *quempos* (jarrones) y en finos *chumos* (cántaros), que su exquisito gusto en el trabajo de manipulación y dibujos podrían servir de modelos para su imitación en hierros y porcelana. Se ha acopiado por los nativos gran cantidad de mitayo (víveres), consistentes en algunas decenas de charapas y algunos miles de pejes salados y ahumados, etc... Los convidados llegan desde remotos lugares y principia la embriaguez con masato, plataniza, etc... la que dura desde 15 días hasta 3 meses, según el rango de la familia. En este tiempo, la joven que quieren sacrificar es objeto de atención general: se le administra bebidas alcohólicas, después, algunos narcóticos de larga duración en sus efectos hechos de yerbas que ellos conocen. Entonces ella ya no siente las punzadas de espinas (hoy de agujas) con que las matronas del caso prueban el profundo sueño de la infeliz. Si esta primera práctica ha sido satisfactoria, la conducen bajo un ancho toldo o mosquitero, la

amarran de pies y manos a una aspa hecha de palos de balsa, y luego una médica provista de cortezas cortantes de una caña especial procede a la operación más difícil de cirujía... » .

Carlos Fry no dice que él hubiera observado la fiesta; pero, ofrece tantas precisiones que es difícil pensar que no hubiese visto nada de lo que cuenta, p. ej. la descripción de la alfarería y «las punzadas de espinas».

**Enrico G. Stahl** consagra siete páginas al *ani ssheati*. El artículo es de 1928, pero el autor dice que la mayoría de las descripciones etnográficas corresponden a inicios del siglo. Su relación es una de las más completas y fiables. Él dice haber asistido a ellas. «Siendo estos indios sumamente reservados con respecto a los actos descritos, tanto que nunca he sabido que hayan invitado a nadie a presenciar sus fiestas; todo lo que he podido conseguir es que yo fuese tolerado en ellas, por ser amigo y camarada durante visitas más o menos prolongadas, de los curacas y mayores. Además, como es natural, tuve el cuidado de disimular lo más posible mi presencia entre número tan crecido de indios intoxicados por el alcohol, y solamente en el baile general, últimamente descrito, me veía obligado a participar, pues, el abstenerme hubierase interpretado como una presunción de quien no debía permanecer en la fiesta». Los detalles de la fiesta, por sus precisiones, parecen de primera mano: «Todos los hombres se reúnen para el baile general; inclusive los mayores todos se asen de las manos, formando una gran rueda... Los músicos se estacionan a un lado en la sombra, pero en el centro del círculo algunas de las mujeres más ancianas alimentan una gran fogata, manteniendo mucha flama durante 20 ó 35 minutos que dura el canto... ». Estas fiestas no se celebraban en fechas fijas, «como las de los santos católicos», sino «cuando los mayores de la comunidad lo creen necesario, se proclama una reunión en tal o cual casa, que dura 10 a 25 días». En general, «se hace la fiesta para el cuarto menguante» de la luna. El autor ha visto hasta 60 hombres asistir a una fiesta. En estas se realizan grandes libaciones de masato y de chicha de maíz, que se refuerzan con jugo de caña. Las bebidas, preparadas en grandes jarras de 100 a 200 litros, sirven también de alimento porque mientras sigue la fiesta nadie va a mitayar. Este exceso de bebida actúa como «un vomipurga que produce un sacudimiento general del sistema. La irritación subsiguiente se baja con emolientes muy eficaces, de plátano largo y otros, preparados por las médicas».

Mutilación sexual de la mujer. Estos actos eran muy secretos. Los Conibo eran muy «reservados en cuanto a los actos descritos», y sobre todo «el acto de casamiento, que consiste en la preparación física de la novia es casi imposible presenciar, ya que concurren a él solamente las mujeres viejas». Para asistir, él fingió desear tener una esposa nativa:



«Para justificar mi curiosidad, era lo menos que podía hacer, procuraba dar la impresión, a las médicas y a los viejos que yo bien podía permanecer con la tribu y elegir más tarde una cuniba por esposa».

La descripción siguiente nos permite suponer que él asistió, al menos en parte, a esta mutilación sexual:

«Al apurar el mareo de la novia, por medio de chicha y alguna droga, el novio se retira en su canoa, dejando a la médica operadora su 'ushate' para volver a cumplir con el matrimonio, después de ocho semanas, pasadas dos lunas». Se intoxicaba a la joven: «Vigilada la intoxicación de la joven, hasta que su estado sea casi de compleja insensibilidad, ésta es atada sobre dos maderos a propósito, que yacen sobre la arena. Una «médica», rodeada de otras mujeres opera con un «corvo de carrizos, bien afilado y con mano diestra y rápida, segrega de la joven las 'ninfas, el himen y el clítoris'. Principia el corte en la parte posterior y termina en el extremo delantero del pubis». La operada guarda cama varios días, y «se aplica remedios a la herida de carne viva». Un pene en terracota es introducido en su vagina, el mismo que se retira durante cortos momentos para aplicar los remedios. Durante la cicatrización, la operada tiene que seguir «un tratamiento de dieta y emolientes». El matrimonio se realiza ocho semanas después de la mutilación.

«Terminadas las ceremonias, todos los concurrentes a la fiesta se van retirando. Los grandes abanicos de canoas en el puerto se van raleando». El puerto no es más que un pedazo de la orilla barrosa donde se ha plantado un palo, al cual las canoas están amarradas y se presentan como las ramas de un abanico.

Stahl pone en relación esta mutilación sexual y la deformación craneana, que se practicaba sobre todo entre las criaturas de sexo masculino, como marcas de identidad étnica. «Esta intervención en la forma del cráneo influye, según ellos, en la formación del carácter del niño, y es tan esencial como la operación que sufrió la madre para casarse, para que así el hijo sea considerado como legítimo Conibo». Stahl comenta que en la selva las mutilaciones sexuales y los duelos son específicos de los Shipibo-Conibo.

**Juicios y duelos:** Un consejo o jurado preside la fiesta: «Para toda reunión es preciso que haya un jurado de por lo menos tres ancianos, uno como jefe, el 'curaca', y varios más para formar el consejo. No he visto nunca ejercer autoridad o voz de mando, entre estos indios, sino en estas ocasiones, y entonces al parecer, por aclamación, reconociendo el mérito de la experiencia de la mayor edad» (p. 158). Así el curaca no tenía autoridad de mando sino moral. Cada uno tenía una macana de madera dura con dos filos, del tamaño de un hombre. Estas macanas se hacen todavía y se venden a los turistas.

El acusado entraba en el círculo con las mujeres a un lado. En el caso de que se tratara de un siervo, en general un cautivo Amahuaca, Campa, Remo..., él se arrodillaba y era «amonestado y castigado por el curaca». Pero en general el que entra está acusado de adulterio. Ahora empieza el duelo entre el acusado y el «ofendido». Este último con su «ushate», cuchillo encurvado, va a tratar de cortar el cuero cabelludo de la nuca del adúltero, que tiene sólo el derecho de defenderse. «Suele suceder que solamente llega a aplicar dos rajaduras, en una lucha más o menos prolongada, hasta que el curaca estima que ya ha perdido suficiente sangre y que ya ha hecho suficiente esfuerzo el marido ofendido para castigarlo». Si el acusado se muestra cobarde las mujeres en coro lo increpan y lo insultan. Y la mujer que «ha sido el medio para verificar la ofensa» no es la última en gritar.

«Los heridos son atendidos inmediatamente por las médicas» quienes aplican «emplastos de greda y otros astringentes para parar el flujo de sangre». El herido se va a un tambo apartado, lo que se hace todavía durante las dietas con ciertas plantas medicinales.

Así pues, Enrico G. Stahl asistió a fiestas que duraban varios días y describió:

- los juicios y duelos entre hombres;
- las mutilaciones sexuales de las jóvenes que precedían a las bodas.
- pero no describe el ritual de las matanzas de los animales salvajes criados en la comunidad.

**César Díaz Castañeda** (1922) describe también la «pishta» con los sacrificios de animales, la circuncisión, y los duelos, con muchos cantos y mucha embriaguez.

**Sacrificios de animales.** Díaz Castañeda observa el sacrificio de los animales criados por los nativos:

«Cuando se invita a una Pisht'a los kunibo, depilados con esmero, ataviados con sus meores prendas, bien grabados el arco y la makana, los usates relucientes y los sombreros empenachados gallardamente, con las plumas más finas de la garza real, acuden en tropel de todas partes a la casa del oferente; las recepciones se llevan a cabo con la más rigurosa etiqueta, y cuando están presentes los kurakas y hay reunido un gran número de personas de la tribu, se da principio, iniciándose esta siempre con un concurso de tiro al blanco, en el que toman parte jóvenes y ancianos y en el que hay que admirar la destreza de los arqueros; el objetivo son aves y animales domesticados expofeso para tal fin; los que mejor dirigen las flechas son elegidos y reciben un premio; muchas veces la pericia de arquero vale la mano de la circuncisa» (p. 407).

Después viene el banquete con abundancia de comidas y bebidas, seguido por el baile «que consiste en dar vueltas cantando y tomándose de las manos muchas personas del mismo sexo» y después todos se reúnen para cantar el «*Manchay*, cántico sagrado, en el que todos en coro invocan a las flores, las plantas, al Sol, a la Luna, y a los elementos de la naturaleza... ».

**Circuncisión.** Después, la joven que va a ser circuncidada entra en la danza con la «cabeza coronada de plumas y el cuerpo cubierto de sonajas y cascabeles». Luego, una «vieja apodera del cuerpo inanimado de la víctima y procede a la mutilación».

**Duelos.** Confirma que en esta fiesta el hombre seductor y adúltero es sancionado, en cambio, la mujer adúltera no lo es: «Voluntariamente la misma mujer advierte a su marido el adulterio, indudablemente porque no es ella la que recibe el castigo, sino el hombre que causó el delito; el ofendido espera pacientemente que llegue la Pishta, y entonces, cuando están presentes los curacas y un número considerable de personas de la tribu, reta al ofensor a singular combate. Los contendientes armados del usate (pequeña cuchilla encorvada), se miden en presencia de la adúltera, se desafían aparatosamente y lanzan sordos rugidos, imitando a las fieras. 'Tú me has ofendido, dice el retador, dame tu cabeza; quiero cortarla.' El retado inclina la cabeza pronunciando un juramento (¡Atashay!) entonces el primero le toma el pelo, y con un diestro movimiento le infiere un corte de monstruosas proporciones alrededor de la cabeza, que abarca casi toda la parte cabelluda (de oreja a oreja). Satisfecho de este modo de venganza, suelta y entrega su propia cabeza al herido; bañado éste materialmente en su propia sangre, pero sin hacer un solo gesto de dolor, sacude la melena con marcialidad y ataca a su adversario con igual ímpetu y destreza, no siendo permitido más que un solo corte. La pérdida de sangre es tan copiosa que el desvanecimiento ocurre casi inmediatamente, entonces dan por terminado el duelo; pero si ninguno cae y los dos quedan en pie por su valentía, entonces echan mano a la macana, maza de madera tan dura y pesada como el acero, trabajada en forma de hoja de dos filos, con la que se golpean la cabeza, a media fuerza, hasta que cae uno de los combatientes» (p. 400).

**G. Tessmann** consagra tres páginas a la «gran libación» (1928: 205-208). Los hombres no pueden asistir a la excisión y las informaciones provienen de las esposas. Esta fiesta tiene lugar en la luna llena, no porque fuera un culto a la luna, como lo propone Farabee, sino porque la luz lunar propicia las danzas. En cada fiesta se excisan de seis hasta doce jóvenes, en la víspera de la excisión toman y danzan toda la noche. Tessmann representa dos vasos, *tonconati*, en forma de aves y tortugas que fabrican las mujeres.

El segundo día unas mujeres hacen la excisión con cuchillos de bambú, *paca quenssho*. Del sexo femenino se cortan los labios, *sshebia*, y el clítoris, *sshebi jana*. Al dar los nombres nativos Tessmann quita las dudas sobre lo que se corta. Después se llevan a las operadas y se aplican sobre el sexo una piedra, *sshebenanti*, para evitar que los labios se cierren con la cicatrización. G. Tessmann no pudo conseguir una explicación sobre este ritual, pero descarta la de Farabee, un «autor menos serio» de un sacrificio de las vírgenes a la luna, puesto que las excisadas ya no son vírgenes. La interpretación de Farabee vendría de los colonos vecinos.

Alrededor del año 1935, el «aventurero» y maderero **Fernand Fournier-Aubry** pasó por Yarinacocha para cazar lagartos. Se hace amigo del Shipibo Aray quien lo invitó a presenciar la «fiesta de los maridos engañados»: «Tú verás. Mañana será una linda fiesta. Voy a cortar la cabeza de mi amigo Aupy».

Fernand Fournier-Aubry da las explicaciones preliminares: «Cuando un nativo desea a una mujer ya casada, la sigue durante varios días cuando se aleja del pueblo para cualquier tarea. Luego, un día cuando ya está seguro de que la mujer ha entendido sus intenciones, se lanza sobre ella. Finge de defenderse pero sin un solo grito y su resistencia es de poca duración. Después los amantes se ofrecen pequeños regalos: un collar de perlas vegetales para la mujer, un brazalete tejido para el hombre. La supuesta víctima vuelve a su pueblo y se apresura para ir a informar a su esposo y amigos del «ultraje» que le acaban de hacer. No pasa nada en el momento. La costumbre es que la venganza ocurra el día de los maridos engañados. Hay que anotar que entre tanto la mujer ha visto con frecuencia a su seductor, a la vista de todos».

Los Shipibo prepararon masato y ayahuasca, y la mayoría estaba acostado. Fournier-Aubry vio dos de estos duelos. El primer «marido engañado» hace un pequeño corte sobre la nuca del seductor. La sangre sale pero la herida es ligera. El honor está salvado. Pero, el segundo duelo es una tragedia. Las mujeres agarran al seductor y lo obligan a arrodillarse. La mujer de Aray es la más excitada. El mismo Aray se ensaña con su víctima y con su ushate le hace una segunda herida profunda, la sangre corre sobre la espalda y el pecho del seductor Aupy. El seductor morirá en la noche sin que Fournier-Aubry pueda hacer nada. Él comenta: «Tengo la certeza de que este indio, a la vez tan amable y tan feroz, debía tener un motivo más grave que el celo para portarse de manera tan cruel con el seductor. Aprendí después que era rarísimo que un indio se porte con tanta brutalidad durante esta fiesta de los maridos engañados». Quizá el engañado, Aray, no respetó los códigos de la sociedad Shipibo de no poner en peligro al adversario, o Aupy habría tratado mal a la mujer de Aray, la habría violado.

La relación de Fournier-Aubry no menciona ni la excisión ni la matanza de los animales criados.

**Odicio Román** nació alrededor de 1915 en Contamana, realizó estudios de periodismo y contabilidad, y trabajó como contador en una empresa maderera de Pucallpa. Partidario del APRA, fue alcalde de Pucallpa y después subprefecto de la provincia de Ucayali en los años sesenta. Hizo una descripción literaria de la «gran libación», con un vocabulario algo barroco. No dice si presencié la fiesta, pero es muy probable que sí. Su relación fue el objeto de un artículo por A. M. d'Ans (1994).

Él menciona los duelos, la excisión y la matanzas de los animales. Todo empieza con libaciones de masato, música de pifanos y cantos, y danzas de las jóvenes con sus cascabeles. Después empiezan los duelos: «Injuriando y blasfemando el ofendido se avalanza contra su rival con el *ushati* en alto. El marido burlado con un salto felino zanja una y otra vez la testa del burlador, quien levanta la frente altiva, cubierta de sangre, recitando en voz alta su condición de seductor que paga así el amor prohibido sin rehuir el duelo ni sus dolores». Los duelos dan lugar a violencias que se generalizan: «La sangre vertida enardece los ánimos y se extiende la lucha por doquier: hombres contra hombres, mujeres contra mujeres, bandos irreconciliables que defienden tanto al burlado como al burlador».

Sigue lo que llama «el rito del sacrificio de las bestias salvajes, de las huanganas que de tiernas fueran amamantadas en los exuberantes pezones de las indias. El pelotón de cazadores está ya dispuesto, con arcos tendidos y flechas agudas dirigidas hacia la víctima propiciatoria que ha de morir al pie de la cruz en holocausto al totem de la casa».

La fiesta se termina con la «Pishta» o «sacrificio de las vírgenes». «Las infelices criaturas yacen en los brazos de sus madrinas. Sus endebles muslos están ya atados sobre unas canaletas de palo de balsa y leves estrechamientos intentan su protesta inútil. La famélica harpía ha cubierto con su pelambre enmarañado el campo de la operación. Su diestra sarnosa ha comenzado a extirpar el clítoris virginal con una filuda astilla de paca cortante». Se cuida la herida: «Con un riego de agua tibia y aplicando el cauterio de cáscaras de plátano asado a la brasa, la sacerdotiza logra contener la hemorragia». El ceremonial termina cuando «las mismas sacerdotisas aplican una sonda vaginal de barro recocido, sujeto con ligas ásperas a los muslos y a la cintura». Esta sonda corresponde al pene de barro descrito por Stahl.

En los años 1980 varios etnólogos (Roe 1982, Gebhart-Sayer 1985a, Illius 1985) recogieron testimonios del *ani ssheati*, lo que pudo hacer en 1999 todavía Juan Chávez (comunicación personal). Todos los testimo-



nios insisten más sobre el aspecto festivo con cantos, danzas y bebidas en abundancia. Gebhart-Sayer (1985a) recogió una «canción a la vulva».

E. H. Lauriault ha recogido testimonios de doce casos del uso del *ushate*: «Según uno de mis informantes, el *hushati* se usa únicamente en los casos que implican relaciones sexuales. Antiguamente los hombres peleaban con los cuchillos, mas ahora se batían en duelo con macanas, primero. Un golpe acertado de macana puede dejar al adversario tendido por media hora. Entre los Conibo aún matan con la macana. Antiguamente estos duelos se celebraban en ocasión de las fiestas; mas ahora pueden verificarse en otras ocasiones» (Lauriault 1952). De dichos testimonios se sacan las siguientes conclusiones:

1. Se llega actualmente a cortar en un 15% de los casos de relaciones ilícitas actuales, o imputadas.
2. Nadie muere debido al corte.
3. La amenaza del corte sirve para acobardar a otros amantes, y para impedir el regreso de adúlteros fugados.
4. La responsabilidad que tiene el marido de vengar el honor de su mujer se extiende aún a las relaciones premaritales, en caso de ser traídos a la publicidad odiosa.
5. El impedir al marido administrarse justicia conforme a ley de la tribu, sea hecha en nombre del Estado o de la religión, impone sobre aquél una tensión psicológica que puede dar como resultado que se traslade a otro sitio, para escapar a la presión social, o en caso de ser imposible, hasta puede ocasionar pérdida del deseo de vivir.
6. Los casos de maridos que evaden la obligación marital de defender el honor de la esposa son relativamente pocos, y probablemente se deben a la cobardía.

El hombre engañado tiene que reaccionar y defender su honor. Pero en un tiempo mítico, *moatian*, los hombres no eran celosos como lo muestra el cuento siguiente titulado *Cómo el mono blanco enseñó al hombre a ser celoso*, recogido por Rafael Urquia Odicio en 1999.

«Antiguamente los hombres tenían mujeres o esposas, pero no sabían celar, o sea, no eran celosos, por eso cuando quería ir a otros sitios a pescar el joven soltero pedía mujer a su amigo o a algún familiar en forma prestada.

Cierto día el mono blanco se encuentra con un hombre y le pregunta: ¿Dónde está tu mujer *chai coní* ?

Después de reír el hombre contestó al mono blanco: no está *chai coní*, mi hermano me la pidió para llevarla a pescar, porque no había con quién ir y como me la pidió la mande con él, por eso me encuentro sólo *chai coní*.

Entonces el mono blanco le dijo al hombre: «*chai coni* nunca hay que dejar de ir o mandar lejos a nuestra mujer con otro hombre, porque cuando llevan lejos a tu mujer hacen la relación sexual».

El hombre preguntó al mono: ¿Qué cosa es la relación sexual? El mono blanco le contestó: «cuando tenemos relación sexual, nuestra mujer se embaraza y tenemos hijos, por eso cuando otro hombre hace la relación sexual con tu mujer tienes que pelear. Las mujeres también tienen que pelearse por sus maridos, chobeando. Por eso, nuestros antepasados peleaban por sus mujeres con el *hueshati*, y las mujeres peleaban por sus maridos porque el mono blanco así les había enseñado».

Para los hombres que no aprovecharon de la enseñanza del mono existen plantas para ser celoso: *ino taya rao* (tigre/nombre botánico/rao) es una planta que se da al marido poco celoso: «su mujer se va con otros hombres y él no se da cuenta o no hace nada al respecto». Este *rao* puede ser considerado como antagonista del *coin coin noi rao* que sirve a las mujeres para tranquilizar el marido demasiado inquieto (Tournon, Silva 1988c).

## CUADRO

Resumimos los datos referentes a la «gran libación» en el cuadro siguiente, tomando en cuenta los autores más fiables

	Libaciones y danzas	Excisión	Duelos	Matanzas de animales
Fray Tomas Alcántara 1807	+		+	
Pedro Beltrán 1834		+	+	
Padres Pallares y Calvo 1850-1860	+	+		
José Samanez Ocampo 1884	+	+	+	
Carlos Fry 1888	+	+		
Enrico G. Stahl 1920	+	+	+	
César Díaz Castañeda 1922	+	+	+	+
Tessmann 1928	+	+		
Fournier –Aubry 1935	+		+	
Odicio Román 1955	+	+	+	+

El cuadro muestra que no todos los autores vieron, o mencionaron, todos los ingredientes de la *pishta*.

## Análisis

Como lo escribe A. Gebhart-Sayer las explicaciones sobre el origen y el sentido de la excisión que dan los mismos nativos no son ni únicas ni sencillas. Sin embargo los distintos etnólogos que estudiaron la «gran libación» invocan explicaciones que se pueden clasificar por una parte como estructuralistas y por otra como funcionalistas.

### Análisis estructuralista

«Tuve mucha dificultad para descubrir de la gente lo que el *ani ssheati* puede significar» (P. J. Roe 1982: 103), es el caso de todos los que lo examinaron. Uno de sus informantes le explicó que el Inca malo, o *sshane Inca*, les enseñó estos rituales: una condena moralista. P. J. Roe retoma la explicación de Farabee que la clitorictomía sería un sacrificio a la luna, explicación ya descartada por Tessmann. Vimos que Farabee fue uno de los autores menos confiables. A pesar de que no presenta evidencias de una asociación de esta fiesta con la luna da explicaciones basadas sobre una oposición binaria entre los «Incas buenos y malos», asociados con el sol o la luna, el hombre y la mujer, los seres míticos de la tierra y del agua y que se extiende hasta los colores. Esas explicaciones estructuralistas nos alejan del tema y me parece que la clave productiva que nos da P. J. Roe es la ablación del clítoris como una castración para dominar a la mujer: «Para mantener sus posiciones inconfortables de dominio, al menos aparente, sobre las mujeres, los hombres Shipibo tienen que controlar a las mujeres en los casos cuando se vuelven en un naturalismo excesivo –durante las menstruaciones, particularmente en la primera vez– por una castración simbólica. Lo hacen en forma de una clitorictomía radical sobre las jóvenes mujeres en el tiempo de plenilunio para convertirlas en mujeres domesticadas y así casaderas» (Roe 1982: 106).

B. Illius ve también en esta mutilación una castración: «En el descubrimiento y la evaluación de las clasificaciones indígenas creo que está la clave para comprender la fiesta *ani ssheati*. Es un ritual que marca el paso de niña a mujer y su identidad sexual definitiva. Puesto que el clítoris puede ser considerado como un pequeño pene y su ablación quita el aspecto masculino de la joven y la categoriza sin ambigüedad como mujer» (1985: 586).

La excisión es también una manera de distinguir a las mujeres de las hembras de los primates como la maquisapa que pueden tener un clítoris largo de varios centímetros. Se encuentra en el diccionario elaborado por el ILV «*chishpi*: genitales protuberantes de la hembra del coto mono, del maquisapa, y del choro». Esta observación podría crear un sentimiento de amenaza entre los varones de la especie *homo sapiens* del mismo orden de los primates.

Para analizar el *ani sheati* se puede buscar vínculos entre los tres rituales: los duelos, la mutilación femenina y las matanzas de los animales criados.

Una primera analogía es que tanto en la excisión como en los duelos se trata de sexo y de sangre. Ambos, el sexo de la mujer joven y la nuca del hombre son cortados por un cuchillo de bambú, y los dos sangran. «Con los duelos que ocurren justo después de la pishta, los hombres sangran como las mujeres (menstruando o excisadas) y participan en un intercambio de papeles» (Illius 1985). El clítoris correspondería a un sexo ilegítimo, y se hace sangrar el hombre por un acto sexual ilegítimo.

### Análisis funcionalista

E. G. Stahl presenta una explicación de tipo funcionalista. Por una parte la mutilación presentaría ventajas medicinales: «Tales órganos a menudo se desarrollan de una manera viciosa... Si las mujeres blancas de las ciudades muchas veces sufren de dolorosas molestias hasta después del primer parto... Pero nada de esto ocurre con las jóvenes cunibas... ». Estas explicaciones han sido descartadas por los médicos: las «molestias» son mínimas frente a los riesgos de la clitorictomía: hemorragias, infecciones y el trauma psicológico.

Stahl trata de que los nativos hablen al respecto: «Difícil es obtener de los chamas una explicación clara de tal ceremonia. Tanto los notables como las médicas convenían en que esta costumbre fue ley entre sus ascendientes y que toda mujer tenía que pasar por esta preparación para ser legítima cuniba. Que se ‘mejora’ a la mujer, privándola de los órganos. Por esto nuestras madres y mujeres viven más felices, puesto que desconocen los trastornos que en otras gentes se suscitan por la demencia de alguna mujer que no se castiga con ningún castigo bochornoso».

Sería para refrenar la libido femenina y así evitar conflictos de origen sexual en las comunidades. Ahora que no se excisa, se sirve de las plantas medicinales *rao*, de la categoría *tsini rao*, para las mujeres promiscuas, los *tsini jonibo*, utilizadas también para los hombres (Tournon y Silva 1988).

Ambos, excisiones y duelos, refuerzan los matrimonios. La excisión quita una parte del placer sexual a las mujeres, bajando las impulsiones sexuales puede disminuir las relaciones extramaritales. Los duelos pueden desanimar a los hombres a aventurarse en tales relaciones.

Hay otro aspecto que no consideran Illius y Roe: la excisión justifica que el hombre adúltero sea castigado y no la mujer adúltera. Porque la mujer excisada no tiene tanto placer en relaciones sexuales, y así no mucho interés en tener una relación adúltera, menos que el hombre.

Surgieron otras explicaciones funcionalistas: esta mutilación era contra el lesbianismo, *shebi janan icaibo yamaticopi* = para que no hubieran

lesbianas (*šhebi jana* es el clítoris y *šhebi jana amis* es la lesbiana). «Los antepasados hacían la pishta que llamaban *anissheati*, sacaban el clítoris de las jóvenes, por eso no habían lesbianas como ahora hay» (testimonio recogido por Juan Chávez en 1999). Pero esa explicación fue rehusada por otro informante que explicó que era para quitar el olor del clítoris.

Son todas especulaciones. Y no olvidemos los posibles factores históricos. La excisión como la deformación craneana pueden servir para reforzar la identidad étnica. Y otra y última explicación con el escenario siguiente: los Shipibo amenazados del rapto de sus mujeres les habían mutilado para quitarles valor. Ésta es la explicación de la deformación de mujeres en otras culturas: deformaciones de los cuellos en Asia (mujeres jirafas); de los labios en África (las Sara del Chad).

## 11. TERMINOLOGÍAS DE PARENTESCO

G. Tessmann (1928: 247) anota 31 términos de parentesco. La nomenclatura para tíos y tías de ambos lados paterno y materno es la que da Wise (Eakin *et al.* 1980) y los etnógrafos contemporáneos. Una excepción es el término que designa a la hermana del padre para un ego femenino o masculino: *nachi* en Tessmann, y en Wise (1980), Abelove (1981), Behrens (1984) y Tournon (1995) anotamos:

- hermana del padre para un ego femenino: *yaya*,
- hermana del padre para un ego masculino: *nachi*.

G. Tessmann escribe *huetsa* para hermano y *poi* para hermana y no ve que la terminología de los hermanos y hermanas está basada en la identidad de género del locutor y de la persona a la que se refiere; es decir, basada sobre el «sexo relativo»:

- hermano o hermana del mismo género = *huetsa*,
- hermano o hermana de otro género = *poi*.

En una introducción a un trabajo de H. Tschopik (1958), no terminado por su muerte, A. L. Kroeber escribe: «Los Shipibo son matrilineales y matrilocales, y practican la poliginia sororal». Se observan todavía muchos casos de poliginia sororal en el Ucayali. Pero, la afirmación: «Los Shipibo son matrilineales y matrilocales» es muy ligera como lo veremos; sin embargo, invadió la literatura antropológica y se repite todavía.

F. Morin (1973: 258-261) coloca ese sistema, en el cual los términos para hermanos y hermanas son los mismos que para primos y primas paralelas y cruzadas en el tipo hawaiano. Esta autora declara: «Los términos de parentesco shipibo, cuya lista presentamos, parecen corresponder a dos períodos, dos estructuras distintas» y cita a Murdock (1972: 223, 225-228): «el tipo iroqués corresponde a una filiación matrilinea mientras que el tipo hawaiano a sociedades desprovistas de grupos de parentesco



unilineal exógama». Pero, tampoco esta autora vio que los términos hermano/ hermana se distinguen por el «sexo relativo».

Las propiedades esenciales del sistema de nomenclatura de parentesco hawaiano es que un solo término designa distintas categorías de cada generación:

Generación ascendente: el padre, sus hermanos y los hermanos de la madre; la madre y sus hermanas y las hermanas del padre;

Misma generación: los hermanos y primos, las hermanas y primas;

Generación descendente: los hijos y sobrinos, hijas y sobrinas.

Pero, no es así el sistema Shipibo-Conibo.

### Ego masculino (Figura 3):

Generación ascendente: con las tías estamos ante el sistema hawaiano: las tías de lado paterno y materno son las *huata* o *huata tita*, además *huata* puede ser derivado de *huesta*, la otra, y *huata tita* sería la «otra madre». Pero con los tíos salimos del sistema hawaiano: los tíos del lado paterno son los *epa*, y los del lado materno los *coca*.

Misma generación: Los primos(as) siguen el sistema de nomenclatura relativa de los hermanos(as): *huesta* para el mismo sexo y *poi* para el otro; así, en el caso de un ego masculino los primos se llaman *huestsa* y las primas *poi*. Lo que nos saca del sistema hawaiano.

Generación descendente: *baque* son los hijos(as). Por el lado del hermano sobrinos y sobrinas son los *nossha*, y por el lado de la hermana sobrinos y sobrinas son los *piá*.

### Ego femenino (Figura 4):

Generación ascendente: Con las tías salimos otra vez del sistema hawaiano: las tías de lado paterno son las *yaya* y del lado materno son las *huata*. Con los tíos la nomenclatura es como para el ego masculino.

Misma generación: misma nomenclatura que para el ego masculino con *huesta* y *poi*.

Generación descendente: *baque* son los hijos(as). Por el lado del hermano los sobrinos y sobrinas son *chio*. Y por el lado de la hermana los sobrinos son los *coca* y las sobrinas son las *ini*. Se bifurca otra vez.

«En la terminología iroqués las hermanas y primas paralelas tienen el mismo nombre, pero son distintas de las primas cruzada bilaterales, designadas por el mismo término» (Ghasarian 1996). Así, tampoco el sistema Shipibo-Conibo puede ser comparado al iroqués por su terminología basada en el sexo relativo.

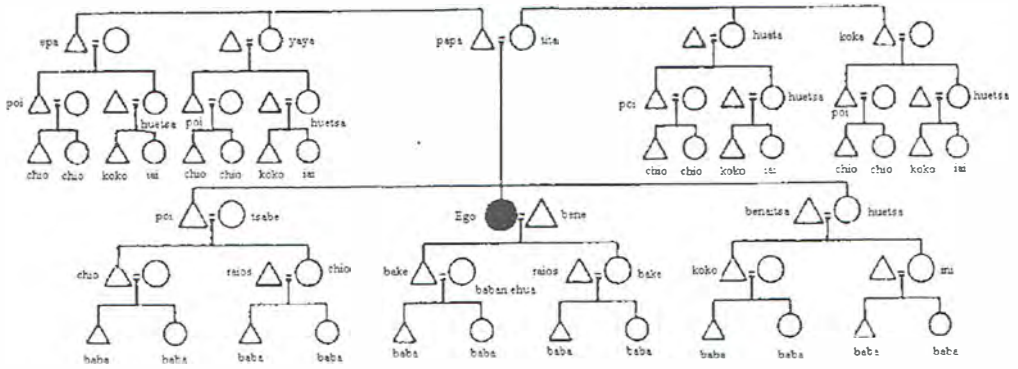


Figura 3: CONSANGUINEOS DE UN EGO MASCULINO  
(Según Ablove, con las adiciones de autor en cursivas)

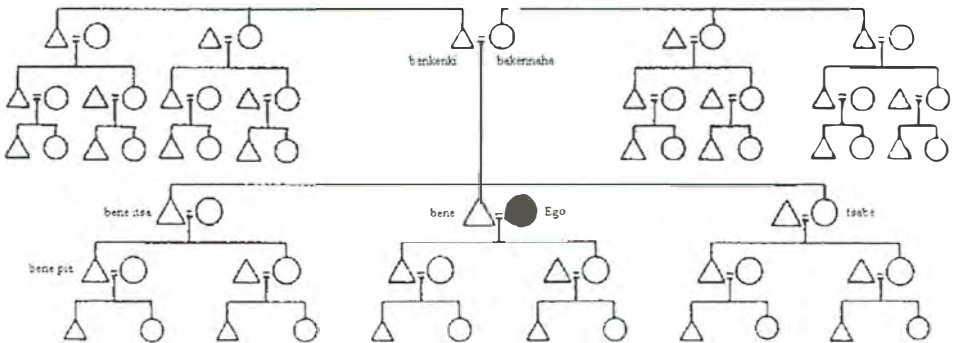


Figura 4: ALIADOS DE UN EGO MASCULINO  
(Según Ablove, con las adiciones de autor en cursivas)

Wise (Eakin 1980) para los ribereños del Ucayali (Shipibo y Conibo) y Abelove (1978), Behrens (1984) para los Pisquibo, dan las mismas terminologías, salvo unas modificaciones para los abuelos y abuelas:

— *papaisi shoco* y *yöshhan shoco* según Behrens, *papaisi* y *yöshhan* según Abelove, que son equivalentes puesto que *shoco* es un diminutivo de familiaridad;

— *papa yosi* para los Shipibo y *papashoco* para los Conibo, *tita yöshhan* para los Shipibo y *tita shoco* para los Conibo, según Wise; y según Samuel Caúper (1993) *papa shoco* y *tita shoco*.

Hay pequeñas diferencias dialectales entre el Ucayali y el Pisqui.

### Otros términos para hermanas y hermanos

Se utilizan otros términos para hermanos(as):

Hermana mayor: *chipi*.

Hermano mayor: *jochi*.

Hermano(a) menor: *chio*.

### Nomenclaturas para los aliados (Figuras 5 y 6):

— Hermana de la esposa = *ahuin huetsa*, (es *ain huetsa* en el Pisqui según Behrens).

— Esposa del hermano de la esposa = *ahuinin poin ahuin*, esa cadena corresponde palabra por palabra a la cadena en español.

Ambas categorías pueden ser agrupadas bajo: *ahuin huetsabo*.

— El hermano de la esposa es *chai* = *ahuinin poi*.

— El suegro sería *rayos* para los Shipibo del Medio y Alto Ucayali y *coca* para los Conibo del Alto Ucayali, según Rafael Urquía. Es interesante observar que *nachi* sería la hermana del padre y también la suegra entre los Shetebo del Bajo Ucayali (Rafael Urquía y *Diccionario shipibo-castellano* del ILV 1993). Serían vestigios del matrimonio con la prima cruzada.

Si se clasifica el sistema Shipibo-Conibo según los tipos o patrones de Murdock (1970) se ven los patrones siguientes:

Patrones para abuelos: Patrón A.

Patrones para nietos: Patrón A.

Patrones para tíos: Patrón B.

Patrones para tías: Patrón A.

Patrones para sobrinos(as): Patrón C.

Patrones para hermanos(as): Patrón K.

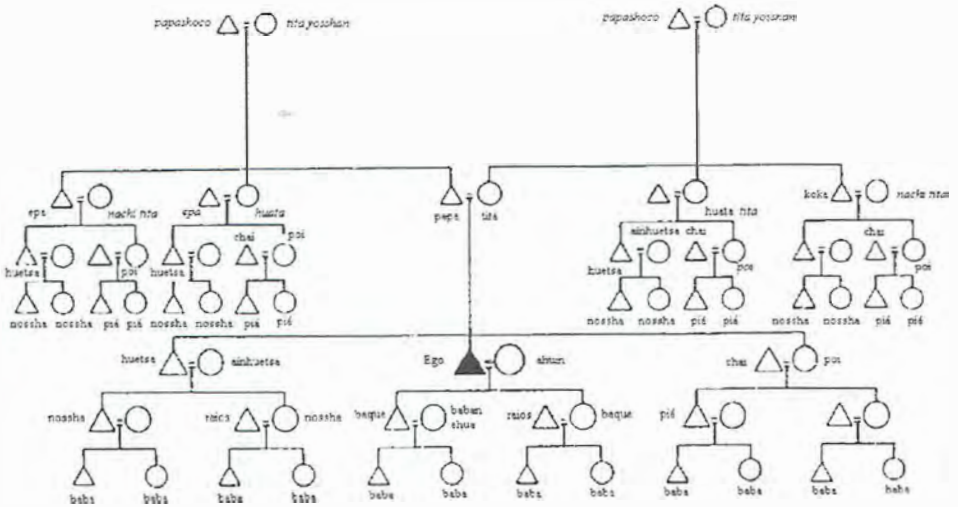


Figura 5: CONSANGUINEOS DE UN EGO FEMENINO  
(Según Ablove, con las adiciones de autor en cursivas)

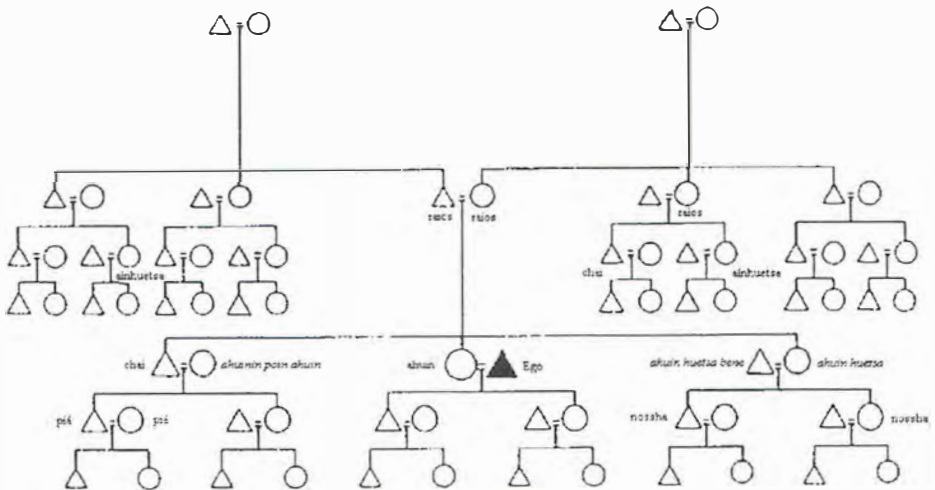


Figura 6: ALIADOS DE UN EGO FEMENINO  
(Según Ablove, con las adiciones de autor en cursivas)

Behrens (1984: 142-143) escribió: «Mientras unos autores trataron de clasificar la terminología shipibo como 'bifurcada colateral simple' o 'sudanesa' en las primeras generaciones ascendentes y descendentes, hawaiana en la generación de Ego, el uso de tipologías de terminologías clásicas solamente ocultan las únicas propiedades estructurales de la terminología Shipibo indicada arriba y oscurece las distinciones clasificatorias entre los locutores masculinos y femeninos en la sociedad Shipibo».

Hay algo importante que anotar:

— El sistema de terminología relativa para hermanos(as) y primos(as) utiliza *huetsa* y *poi*. *Huetsa* significa otro(a) y se puede glosar como «otro ego», lo que marca una identificación fuerte con los familiares del mismo sexo y de la misma generación. El segundo término: *poi*, significa «excremento», algo que no se toca. Esta homonimia sería de casualidad, el producto de la evolución del idioma, o refleja un rechazo muy fuerte del incesto hermano-hermana y primo-prima.

¿Ese sistema es único en la región?

Las otras poblaciones Pano no son «ribereños», sino »interfluviales». Erikson (1989) caracterizó la terminología de parentesco de los Matis como de tipo «Kariera». Es también el caso del sistema Cashinahua (Kensingler 1975, d'Ans 1983, Deshayes 1994).

Es interesante examinar el sistema de terminología de otra población «ribereña», la de los Cocamilla del Bajo Huallaga, de idioma Tupi-Guarani. Stocks (1981: 171) declara de su sistema: «Con cierta flexibilidad el sistema puede reconocerse como un sistema de fusión bifurcado con términos iroqueses de primo». El sistema de terminología de hermanos sería de tipo quechua, diferente del sistema Shipibo-Conibo.

Se ve con estos casos que es muy difícil correlacionar la familia lingüística o el hábitat con la terminología de parentesco.

### Neofamilias

Los inventarios parentales de las comunidades de Nuevo Nazareth y Puerto Nuevo ponen en evidencia la frecuencia de «neofamilias»; es decir las formadas después de recomposiciones familiares. Esas dos expresiones son de origen reciente en Europa occidental y las empleo a propósito para mostrar la convergencia entre las dos sociedades.

Existe una terminología para las «neofamilias», que en mi conocimiento no es mencionada por los demás autores:

- \* Segunda esposa de un hombre: *jonin chini ahuin* (lit. esposa siguiente de un hombre) o *requen ahuin pecaoquea* (lit. segunda esposa que sigue).



- \* Segundo esposo de una mujer: *ainbonin chini bene* (lit. esposo siguiente de una mujer) o sólo *chini bene* (lit. esposo siguiente) o *requen bene pecaoquea* (segundo/esposo/después).
- \* Hijastro(a) de un hombre o una mujer: *nossha*, designa también al sobrino del lado del hermano para un ego masculino.
- \* Hijastra de una mujer: *ini*, designa también a la sobrina del lado de la hermana para un ego femenino.

Los hijastros(as) llaman a su madrastra *onán tita*, y a su padrastro: *onán papa* (de *onanti* = conocer).

- \* Hijo o hija adoptivo(a): *onán baque* (*onanti* = conocer, saber).
- \* Huérfano: *cachiana baque benbo* ; huérfana: *cachiana baque ainbo*. El diccionario del ILV nos señala: huérfano(a) = cáchiana.

## 12. LA ALIANZA

Díaz Castañeda (Izaguirre, 1922, tomo 1: 307) escribe sobre la alianza entre los Conibo en 1910-1911: «El matrimonio es la unión libre de dos personas, en la que media rara vez la simpatía de los contrayentes; el pretendiente debe ser del agrado de los padres o guardadores de la muchacha, el que, después de pactado el compromiso hace la entrega de la mujer, con la única condición de que la alimente con su trabajo, y procure con sus propios esfuerzos el sostenimiento de sus hijos... ».

Los diferentes antropólogos que pasaron por el Ucayali no se acuerdan si los Shipibo-Conibo son endógamos o exógamos. G. Tessmann (1928: 210) escribe: «No hay interdicciones o limitaciones en la alianza, fuera de los lazos de consanguinidad próxima, como entre tío y sobrina. Pero primos y primas se pueden casar». Y se da cuenta que la matanza de los Shetebo por los Shipibo en el siglo XVIII no había sido olvidada. Si Shipibo y Conibo se unen sin problemas, los hombres Shetebo no se alian en general con las mujeres Shipibo y Conibo, pero las mujeres Shetebo lo hacen. «No es una interdicción, pero resulta de la repartición territorial de los subgrupos y sobre todo del disgusto para un hombre de vivir en a la casa de su esposa y así en el dominio de un subgrupo enemigo».

Karsten (1955: 155) escribe: «Los indios son en su mayoría endógamos, los cónyuges están casi siempre emparentados entre si. Sin embargo, los matrimonios entre parientes muy próximos, por ejemplo entre un tío paterno o materno y su sobrina, están prohibidos. Por otro lado se permite el matrimonio entre primos». Los Waisbard repitieron esto.

Al contrario, Eakin, Lauriault y Boonstra (1980: 54) describen un sistema de alianza con una interdicción con los parientes próximos o menos próximos: «El matrimonio se prohíbe si se descubre que hay una relación de parentesco en la quinta generación ascendente, y en la sexta está mal visto, y la pareja generalmente tiene que trasladarse a otra comunidad». Sin embargo, no explican cómo consiguieron esos datos, de hecho no hubo un estado civil sistemático en el Ucayali hasta el año 1980. Anotamos sólo una frase sibilina: «Uno de los principales asuntos que los padres deben atender al concertar un matrimonio es el de determinar el grado de parentesco entre los novios». Podría indicar que Eakin y Lauriault se basaron en los resultados de esas concertaciones para establecer las interdicciones de la alianza hacia la quinta o sexta generación.

### La estabilidad de las parejas

Ahora, las neofamilias abundan, de lo que se puede inferir que las parejas no deben ser muy estables. Es lo que ya observó G. Tessmann (1928: 211): «En general el Chama tiene una esposa, vive con ella sin afecto especial, pero no la trata particularmente mal. Es significativo que el adulterio, bastante común, no de lugar a un divorcio. Si el hombre se da cuenta del adulterio, en general ni siquiera será mencionado entre los esposos, no habrán reproches hechos a la mujer, menos será pegada. Pero vimos que mucho más tarde una buena borrachera despierta al hombre y entonces se venga del ofensor durante una ceremonia de aspecto infantil. Una cuestión al respecto quedaría sin respuesta, serían palabras perdidas. Cuando un hombre frecuenta a otra mujer, la esposa le hace reproches pero el hombre no le hace caso. Más bien el hombre se separa de su esposa cuando ella se queja con demasiada frecuencia de un exceso de trabajo o cuando ella no hace el trabajo como lo debería. Entonces el esposo hace una cosa muy simple: recoge sus pertenencias y se dirige hacia la casa de su padre, sin más obligaciones respecto a sus suegros, o de ellos respecto a su yerno». Nos podemos preguntar cómo G. Tessmann podía juzgar el grado de afecto de las esposas shipibo.

Se mostró la existencia de plantas *rao* para favorecer una ruptura en el matrimonio o al contrario impedirlo (Tourmon y Silva 1988), en general utilizados por la suegra para el yerno. Lo que demuestra que no es tan sencillo como dice Tessmann y que la familia de la esposa tiene voz y voto.

En nuestros días hay mucha tolerancia y falta de formalidad en lo que concierne a los matrimonios, separaciones y reencuentros. En agosto de 1985, bajé el Alto Ucayali con una familia, una mujer joven con sus hermanos y primos. Ella estaba buscando a su esposo que había terminado su servicio militar hacía dos meses y tenía que estar de vuelta a la comunidad. En una comunidad más abajo hermanos y primos encuentran

al esposo perdido en un mosquitero con otra mujer. No hubo ni escándalo ni gritos. En la madrugada la lancha continuó con la joven mujer y sus familiares hasta Pucallpa, donde vendieron dos toneladas de arroz. De vuelta, dos años después a la comunidad vi a la misma mujer, a su marido y a su criatura. Me dijeron que este hombre era el que la había dejado dos años antes.

### La poligamia

Sobre la poligamia tenemos dos testimonios del inicio del siglo XX, de Díaz Castañeda:

«Entre los Cunibos está permitida la poligamia, pero es muy raro que pasen de dos las mujeres elegidas, siendo éstas en muchos casos hermanas entre sí» (Díaz Castañeda en Izaguirre, 1922, tomo 1: 307) y de Tessmann: «En general los Chama tienen una esposa, puede pasar que los Conibo tengan dos y los Shipibo tres o más. De las costumbres descritas arriba se deduce que las otras esposas son casi siempre las hermanas de la primera. Traer otras esposas a la familia puede tener consecuencias negativas, pueden conducir a conflictos, así no se considera casarse con otras mujeres sino con las hermanas de la primera esposa» (Tessmann 1928: 20).

Karsten (1955: 155) escribe: «Los Shipibo como norma son monógamos, aunque unos hombres, especialmente los jefes, pueden tener dos esposas, que generalmente son hermanas. En Yarinacocha sólo encontré un hombre casado con dos hermanas».

Para F. Morin (1973: 261) la poligamia casi había desaparecido: «Vimos cómo el Padre Plaza la había combatido, los misioneros protestantes continúan. Tener varias mujeres se volvió vergonzoso y causa de pecado». Si no desapareció totalmente esta práctica se hace escasa y en las comunidades es privilegio de los jefes.

En nuestros días hay sacerdotes católicos más respetuosos de los Shipibo-Conibo y de su cultura, que perdieron su fijación mental en contra de la poligamia. Un periodista queriendo desafiar a un sacerdote católico le contó lo siguiente: «Acabo de ver en una comunidad a un hombre nativo con tres mujeres cuando el año anterior tenía una. Le pregunté:

— ¿ Son tus señoras?

— Sí. El año pasado mi primera señora me dijo: mi hermana está sola puesto que su marido la abandonó y no tiene nadie que traiga mitayo para ella y sus niños, y me preguntó si podía venir acá. Acepté y la primera hermana vino. Hace unos meses atrás otra hermana le dijo lo mismo y vino también con su criatura.

En lugar de escandalizarse el padre le contestó al periodista: ¡Qué querías que hicieran, que se murieran de hambre!».

## 12. RESIDENCIA Y PARENTESCO

El interés por estos temas es relativamente reciente. Hay muy pocas fuentes históricas y estamos condenados a muchas especulaciones: «Si tres siglos de archivos son ricos en informaciones sobre la vida material y religiosa de los Shipibo, casi no contienen datos sobre su organización social. De hecho si la regla de residencia y el tipo de unión son más o menos precisados, las reglas de filiación no son explicitadas y la terminología de parentesco falta completamente» (F. Morin 1973: 93).

### Matrilinealidad

Hay una tradición entre los antropólogos en categorizar la sociedad Shipibo-Conibo como matrilineal, empezando con Karsten (1955: 155): «Entre los Shipibo prevalece el derecho materno. La descendencia se traza por línea femenina y los niños son considerados como pertenecientes a la familia de la esposa».

¿A qué corresponde este «derecho materno»? No es el derecho a la tierra, pues ahora es la comunidad que decide la atribución de las chacras. Antes de la delimitación de las tierras comunales un jefe de familia se establecía en un espacio considerado libre. Una chacra abandonada o purma era considerada libre y los hijos no tenían un derecho especial sobre ella.

Tampoco este autor da explicaciones a propósito de «la descendencia se traza por línea femenina». Si se trata de la pertenencia a clanes, Karsten tenía que dar evidencias sobre la existencia de clanes en 1950. Si se trata de los nombres, él tampoco proporciona datos.

En su introducción al trabajo de H. Tschopik (1958) A. L. Kroeber menciona que «los Shipibo practican la poliginia sororal». Se observan todavía muchos casos de poliginia sororal en el Ucayali, pero la afirmación: «Los Shipibo son matrilineales y matrilocales» es muy ligera, como lo vamos a ver. En Pisqui Behrens no observó evidencias sobre la existencia de tales sistemas: «El sistema de parentesco shipibo fue caracterizado como matrilineal (Steward 1948, Karsten 1955, Tschopik 1958 y Eakin y Wise 1980). El examen de las unidades sociales de los Shipibo, hecho antes, muestra claramente que no es el caso. Puesto que no hay grupos corporativos o de descendencia en la sociedad Shipiba, el sistema de parentesco shipibo no puede ser caracterizado ni como unilineal ni como bilateral» (1984: 142-143).

### Encuesta sobre la transmisión de los *janekon*

Examinemos si la «matrilinealidad» se revela por la transmisión de los nombres *janekon*.

En nuestros días coexisten dos tipos de sistemas de nombres, el sistema español con los nombres del padre y de la madre, que es el sistema oficial de la libreta electoral y no tiene nada de matrilineal. Un segundo sistema persiste con nombres en idioma shipibo, los *janekon* (P. Valenzuela manuscrito, Toumon 1995 Anexo). Examinemos cómo se transmiten estos nombres *janekon*.

Con Rafael Urquía Odicio (*Sanken Bari*) hicimos una pequeña encuesta al respecto. Se da un *janekon* al nacimiento, lo más pronto posible para «evitar que los espíritus *yoshin* den nombres a la criatura», ese nombre se utiliza hasta la adolescencia. Después, se puede dar otro nombre que se utiliza hasta la muerte. «Normalmente los nombres vienen de los(as) abuelos(as), tanto de parte del padre como de la madre, y de vez en cuando de los padrinos y madrinas». Para precisar, examinamos los nombres de una muestra de 14 mujeres y 14 hombres.

La mayoría de los *janekon* son los nombres de las abuelas(os). Entre las mujeres se dan más *janekon* del lado materno y para los hombres casi siempre del lado paterno, como se ve en el cuadro líneas abajo. Aparece una tendencia en la bilinealidad. En total hay 7 nombres matrilineales y 15 patrilineales.

	Abuela(o) maternal	Abuela(o) paternal
Mujeres	7	3
Hombres	1	12
Total	7 matrilineal	15 patrilineal

Otros nombres vienen también de la madrina (primer nombre a un día del nacimiento) y del padrino (segundo nombre a los ocho años). Y hubo dos nombres de bisabuelos, y otros de tíos (tías).

Un hombre recibió el nombre de su bisabuelo que «habían visto tomando ayahuasca». «Los nombres propios *ikon hanekon* están relacionados a la cosmovisión shipiba, puesto que en muchos casos es el personaje conocido como *chaikoni*, quien se aparece a los ayahuasqueros o *meraya* durante la mareación y les dice su nombre, los *meraya* a su vez, ponen este nombre recibido del *chaikoni* a sus hijos y nietos» (P. Valenzuela manuscrito).

### Matrilocalidad

Entre los antropólogos existe una larga tradición a considerar el sistema de residencia Shipibo-Conibo como «matrilocal» o «uxorilocal». Las evidencias son ligeras.



Karsten (1955: 155) escribe: «Si la proposición (de matrimonio) es aceptada la madre de la muchacha traslada la hamaca y el mosquitero del pretendiente a su casa en la que el joven permanece para siempre como miembro de la familia. El matrimonio es así matrilocal... ».

Se reproduce esta afirmación de texto en texto desde Karsten y Tschopik (1958: 937). Así, Girard (1963: 215) escribe: «El marido va a vivir en la casa de sus suegros. Pero cuando la nueva familia crece y ya cuenta con varios niños, funda un hogar en una casa que construye cerca de la casa familiar de la esposa. Se integra el hombre al clan de ella. El derecho materno prima». Este autor no parece conocer lo que los antropólogos llaman un clan.

Lathrap (1970: 181-182) es más prudente: «El grado hasta el cual las grandes comunidades Shipibo-Conibo fueron desintegradas bajo la presión de la misionarización y del auge del caucho, y reunidas otra vez bajo fuertes influencias occidentales, hace difícil la evaluación de la estructura de la comunidad prehistórica. Es claro que la unidad básica de la sociedad fue por largo tiempo la familia extendida. Un número de esas familias extendidas Shipibo-Conibo con una fuerte tendencia hacia la matrilocalidad se agrupan juntas en comunidades localizadas y nombradas».

F. Morin (1973: 96) cita al padre Pallares, a Díaz Castañeda, Tessmann, Karsten y concluye: «Esas cuatro observaciones muestran que hay muy probablemente una matrilocalidad como lugar de residencia de la familia nuclear, puesto que el hombre tiene que servir a su suegro y satisfacer el examen prenupcial de la suegra antes de vivir en la casa de su esposa que generalmente incluye una pareja fundadora, sus hijos solteros, sus hijas casadas, sus yernos y nietos».

Esta autora cree que el sistema de residencia evoluciona hacia la patrilocalidad: «La casa al volverse más pequeña el número de personas que puede abrigar disminuye. En promedio seis personas habitan una misma casa en Utucuru. Esa disminución refleja un cambio en la regla de residencia. Si la matrilocalidad subsiste, el yerno habita con su esposa en una casa que, a pesar de estar cerca será distinta de la de sus suegros. Esa separación esboza una tendencia hacia la neolocalidad, hacia la creación de una familia nuclear» (Morin 1973: 249-250). Observamos también que en las comunidades las casas abrigan, en general, a la familia nuclear; pero que las familias nucleares se agrupan por afinidades o en familias extensas, ver abajo.

Según estos autores, el joven casado va a vivir en la casa de su esposa. Es muy probable que haya casos así. Algunas evidencias se observan en la etnobotánica. Unas plantas *rao* permiten a los suegros y sobre todo a la suegra controlar a su yerno cuando vive con ellos. Unos *rao* sirven para que el yerno se quede en la casa, que trabaje más, o si no conviene para que se vaya y regrese a vivir con sus propios padres (Tournon y Silva 1988c). Pero,

puede ser que el yerno tenga que ayudar a sus suegros, incluso si no vive en la casa o viva cerca de la casa de ellos; aunque se vuelva más difícil así.

Cuando se trata de la residencia los autores se apuran en poner una etiqueta de matrilocalidad, virilocalidad, uxorilocalidad... y además afirman sin muchas pruebas que había en el pasado un tipo único, o al menos generalizado, de residencia que llaman «tradicional». Citamos como ejemplo: «Sin embargo parece que la familia extensa matrilocal es una tradición continua. Todos sus miembros viven en una misma casa o en las proximidades inmediatas y tienen amplio contacto e interacción entre ellas. En las últimas generaciones, la familia extensa también constituyó en efecto la comunidad, formada por un grupo de dos a cinco casas. Estas pequeñas comunidades eran seminómadas, ya que abandonaban sus casas, buscando nuevas tierras para sus chacras» (Eakin *et al.* 1980: 38). La escasez de datos sobre la relación residencia-parentesco contrasta con la fuerza de esas afirmaciones. La existencia de un solo tipo de residencia sería poco compatible con los cambios frecuentes de comunidades de los Shipibo-Conibo relacionados con la búsqueda de recursos y con los cambios del curso del Ucayali.

### Relación de evitación entre el yerno y sus suegros

«Según la etiqueta shipibo, el yerno no puede dirigirse directamente a sus suegros, sino que debe pasar por el intermedio de su esposa. Si no respeta esa regla, o si sus suegros le contestan en voz alta, eso significa que el imprudente debe dejar la casa y vivir en otro lugar» (Girard 1963: 217). Este tipo de trato se podría extender a la comunicación entre el yerno y los abuelos como lo muestra una anécdota que le ocurrió a ese autor: «Pude apreciar a mi costa esas reglas de la etiqueta indígena que prohíben intercambiar palabras entre los yernos y los abuelos, aún si uno no es un yerno, cuando traté un día de conversar con el más anciano del lugar, Santos Canayo, quien no habla español. Me acerqué a un joven que hablaba algunas palabras de español para que fuera mi intérprete; grande fue mi sorpresa cuando rehusó categóricamente, diciendo que no lo era posible puesto que Canayo era el abuelo de su esposa». Por supuesto tal anécdota es mucho más interesante que líneas de generalidades, como las típicas de R. Girard: «En contraste con las costumbres usuales de la selva, los hombres shipibo comen aparte de las mujeres» (*id.*: 216).

Esta costumbre podría ser muy molesta en la vida cotidiana. En 1989 mencionaba a unos estudiantes esta costumbre, que yo pensaba inexistente desde décadas atrás, y uno de ellos me contó la siguiente historia: «Unos meses atrás salí a mitayar unos días con mi suegro. Tuvimos que convivir lejos de la comunidad, preparar nuestras comidas y dormir en un tambito chico e incómodo. Mi esposa, entonces la hija de mi compañero de

mitayo, no estaba con nosotros. Sin embargo, teníamos que comunicarnos en el día para mitayar y después para hacer la candela, cocinar y comer. ¿Cómo hacerlo sin hablar? La manera fue hacer 'como si'. Como si mi esposa estuviera con nosotros, presente. Me dirigía a mi esposa ausente: «Dile a tu padre si tengo que empezar la candela». «Dile a tu marido que si, puesto que tenemos que preparar la comida». «Pregunta a tu padre dónde están los fósforos». «Dile a tu marido que están en la mochila». Etc...

Hay una hostilidad universal entre el padre de una mujer y su esposo o pareja más o menos inhibida. La evitación observada entre los Shipibo-Conibo es una manifestación extrema de ella.

Esta costumbre corresponde a lo que los antropólogos llaman «relaciones de evitación» (Ghasarian 1996: 190-192). En el caso presente ha sido invocada como evidencia de la matrilocalidad: el yerno viviendo con sus suegros una etiqueta estricta se hubiera desarrollado. Pero se puede utilizar otro argumento «funcionalista» puesto que esta interdicción al suegro y al yerno a hablar directamente haría la convivencia matrilocal muy difícil. Habría que saber más sobre las circunstancias y los contextos de esa interdicción.

Viviendo con sus suegros el yerno tiene que trabajar más, puesto que tiene que hacer una nueva chacra para él y su esposa y también trabajar en la chacra de sus suegros. Se puede desanimar, y sus suegros pueden juzgar que no es suficientemente empeñoso. Veremos que los suegros tienen una batería de plantas medicinales o *rao* que les permite cambiar las disposiciones y los comportamientos del yerno.

### **Parentesco y residencia en dos comunidades**

Vimos que todavía las evidencias son insuficientes para caracterizar el tipo actual de residencia en la sociedad Shipibo-Conibo, y que además como lo explica F. Morin las fuentes históricas son casi mudas sobre el asunto. Por eso, estudiamos en 1985 la composición familiar, casa por casa, de dos comunidades del Alto Ucayali: Puerto Nuevo y Nuevo Nazareth. Son dos comunidades ubicadas una cerca de otra, a una hora en lancha con motor «pequepeque». Fueron escogidas por estar ubicadas en dos tipos de hábitat distintos: Puerto Nuevo es de «altura» y Nuevo Nazareth de «bajal». Los inventarios completos están en un trabajo anterior (Tournon 1995).

### **Puerto Nuevo**

Puerto Nuevo está ubicada sobre una terraza no inundable del Alto Ucayali, distrito de Iparía, tenía 114 habitantes en 1985. Fue fundada en 1945 por José Gómez, cuando tenía cerca de 20 años. Una mujer Asháninka

nos explicó que ahí estaban sus familiares antes de la llegada de los Shipibo-Conibo. Así que el pueblo es pluriétnico puesto que al lado de las catorce casas ocupadas por noventa Conibo, se encuentran cuatro casas ocupadas por veintidos Asháninka y una por dos mestizos de San Martín, casados con mujeres Asháninka.

Para entender la residencia en Puerto Nuevo hay que considerar la historia de su fundación. El núcleo inicial de la comunidad proviene de un hombre de Yarinacocha, Medio Ucayali, de su esposa del Alto Ucayali y de sus tres cuñadas, tres hermanas de su esposa. A ellos se juntaron dos tíos de la esposa.

Por el lado del fundador hay una sola casa con una familia pequeña (abuela, pareja, hijo), la abuela es prima hermana del fundador, y casi todo el resto de la comunidad está vinculada a la esposa del fundador:

— Las cuñadas y sus parentelas están en tres casas, agrupadas a un lado del pueblo.

— Un primer tío de la esposa tiene una casa con 12 personas.

— Un segundo tío de la esposa tiene una parentela con 41 personas en tres casas.

Así, en la generación del fundador la residencia era más matrilocal en el sentido que la mayoría de las parentelas provenían de la esposa del fundador. Sin embargo, las familias de los dos tíos de la esposa pueden ser consideradas como patrilocales, puesto que son mujeres de otras comunidades que vinieron a vivir en Puerto Nuevo.

Aparte de la familia del profesor Shipibo-Conibo, que no está emparentada con ningún otro miembro de la comunidad, hay una sola casa que no pertenece a las familias del fundador y de su esposa.

Las parentelas se encuentran en las casas multifamiliares o se instalan en nuevas casas, casi siempre edificadas cerca de las casa de la parentela. Se puede pensar que ellos reconstituyen en la misma comunidad el asentamiento con la familia extendida, descrita por los autores anteriores.

Escogimos los matrimonios de las generaciones que siguen a la del fundador y contamos los que se instalaron cerca de la casa de la esposa o del esposo, hay seis, tanto para la patrilocalidad como la matrilocalidad. Esto no es, pues, un patrón de localidad.

Llama la atención la frecuencia de las neofamilias o familias recompuestas, formadas de padres e hijos de matrimonios anteriores. En esos casos puede ser tanto la madre como el padre quienes guardan sus hijos. El caso más complicado es el de una casa con doce personas:

— un hombre, quien tiene un hijo con otra mujer, vino a vivir con una mujer que tiene hijos y nietos de un hombre ausente,

— su hermano con su esposa y un hijo de otro hombre, y una hija de otra mujer ausente, tres hijos de una mujer anterior y de otro hombre. Así esos tres hijos no tienen a sus padres en la casa.

Meyer (1974: 24) ya había anotado: «La situación demográfica es a menudo difícil de entender por la complicación de las relaciones familiares. Así, habían tres hombres abandonados por sus esposas, y dos mujeres que no habían visto a sus maridos desde meses. Otros viven con dos o hasta tres parejas. No conozco en Nueva Dinamarca un matrimonio regular... ». Meyer quiere decir matrimonios monógamos, con hijos de su mismo matrimonio. Pero, en Puerto Nuevo hay también matrimonios «regulares».

### Nuevo Nazareth

La comunidad de Nuevo Nazareth, río arriba de Puerto Nuevo, está también ubicada en el distrito de Iparía. Comunidad de «bajal» se inunda cuando crece el Ucayali. En 1985 tenía una población casi el doble que Puerto Nuevo, contamos 221 habitantes, 205 Shipibo-Conibo y 16 mestizos. Entre estos últimos se contaron los siete miembros de la familia del profesor y los nueve de una familia que se instalaba al bajar las aguas y cultivaba una parte de la isla ubicada frente al pueblo.

En esta comunidad de más de 200 habitantes la representación gráfica de los vínculos de parentesco se vuelve muy complicada (Tournon 1995). Para entender la estructura social de la comunidad es más productivo considerar su historia y empezar por su fundación.

Aparecen cinco hombres fundadores: Mateo Pizango Nunta, Daniel Ríos, José Saldaña, su hijo Pedro Saldaña y Pedro Maldonado. Todos son parientes (Figura 7):

— José Saldaña y Daniel Ríos son cuñados (esposos de las hermanas) de Mateo Pizango;

— Pedro Maldonado es primo paralelo materno (hijo de la hermana de la madre de José Saldaña) de José Saldaña, además esposo de una hija de Daniel Ríos.

En 1985 hay 30 casas, 20 son ocupadas por las parentelas de los cinco fundadores:

— Parentela de Daniel Ríos y Pedro Maldonado: 7 casas.

— Parentela de José y Pedro Saldaña: 7 casas.

— Parentela de Mateo Pizango: 6 casas.



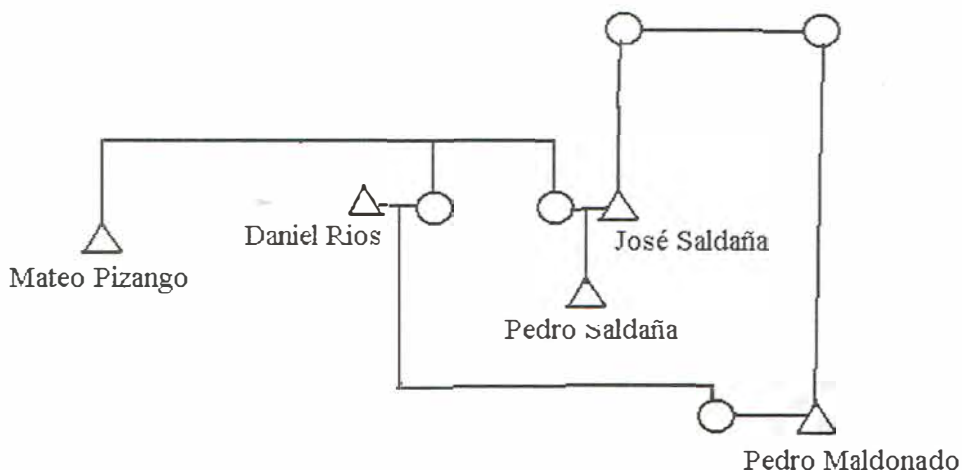


Figura 7: Fundadores de Nuevo Nazareth

Dos casas son ocupadas por familias aliadas a la generación siguiente, 8 casas son ocupadas por nuevas parentelas. La familia más pequeña cuenta con 11 personas en dos casas.

Vamos a partir de los fundadores y examinar los vínculos de parentesco que tienen entre ellos las familias que se adjuntaron. Para caracterizar la residencia consideramos como matrilocal una casa en la que hay una mujer de la parentela de los fundadores y patrilocal una casa fundada por un hombre de la parentela de los fundadores. Con esa definición contamos 10 casos de matrilocalidad y 9 de patrilocalidad: están presentes los dos tipos de localidad.

Vimos el caso de un matrimonio que vivió primero en la comunidad de la esposa, Túpac Amaru, donde tuvieron su primer hijo en 1977, después se fueron a la comunidad del esposo, Nuevo Nazareth, donde tuvieron dos hijos en 1981 y 1985. En 1986 vuelven todos a Túpac Amaru y en 1987 otra vez a Nuevo Nazareth.

Pareciera que los vínculos de parentesco no siempre determinan la residencia del joven matrimonio en las dos comunidades estudiadas. A menudo el matrimonio escoge vivir en la familia más fuerte. Así, los fundadores llevaron con ellos a muchos parientes.

### Poliginia sororal

Varios autores mencionaron la existencia de la poligamia sororal. Parece excepcional y es muy discreta. Pero detectamos un caso en Nuevo Nazareth. El hombre vive con una mujer, cuya hermana vive en una casa

vecina. El censo muestra la existencia de 4 y 3 hijos en cada una de las hermanas. No fueron parejas sucesivamente como lo muestran las edades de los hijos:

- con la primera hermana: 36 años, 28 años, 27 años, 15 años;
- con la segunda hermana: 33 años, 24 años, ausente.

## IV. EL HOMBRE Y SU MEDIO AMBIENTE

### 1. EL CUADRO GEOGRÁFICO

#### 1.1. Localización

Los Pano ribereños, Shetebo, Shipibo y Conibo viven entre los 6 y 10 grados latitud sur, alrededor de los 74 grados de longitud, sobre las riberas del Ucayali o de los numerosos canales y lagos que forman este inmenso río en su valle aluvial. La mayoría vive en la Selva Baja, a menos de 250 metros de altitud; sin embargo, una minoría de ellos, que se identifican con los Shipibo-Conibo del Ucayali y hablan el mismo idioma, viven en zonas más elevadas como el lago Imiría, en el río Tamaya. Además los *Pisquibo*, una población que habla un idioma muy cercano al de los Shipibo-Conibo del Ucayali, viven entre los 400 y 500 metros de altitud, en la región colinosa que atraviesan los altos cursos del río Pisqui, afluente occidental del Ucayali, y del vecino río Aguaytía. Esta última región tiene un ambiente y una flora distintos de los de la cuenca del Ucayali.

#### 1.2. El clima

El medio amazónico se caracteriza por una temperatura media elevada y precipitaciones todo el año. Disponemos de los datos climáticos de Pucallpa (latitud = 8° 23' sur, longitud = 74° 32', altitud= 160 msnm) (Medina Zevallos 1987: 30-32):

- temperatura promedio anual= 24,5 °C,
  - el mes de enero tiene la mayor temperatura promedio con 25,5 °C,
  - el mes de julio tiene la menor temperatura promedio con 23,5 °C.
- Se nota una mínima variación anual de temperatura.

En Pucallpa las precipitaciones anuales alcanzan los dos metros. Se distinguen:

— una estación, llamada a veces «seca» y localmente «verano», en Shipibo *baritian* (sol/tiempo), dura de junio a setiembre con menos precipitaciones y un mínimo en junio de 60 mm en promedio.

— una estación con más precipitaciones, llamada «de lluvias» y localmente «invierno» en español y en Shipibo *jenetian* (agua/tiempo), se

extiende, en general, de enero hasta abril. El mes más lluvioso es el de marzo con 218 mm de precipitaciones promedio.

En octubre y noviembre las lluvias son en general menos previsibles, a menudo bajan en diciembre. Es conocido como el «verano del niño» o *tahua baritian* (caña brava/sol/tiempo). La humedad relativa varía entre 82% en febrero y 74% en julio-agosto.

La ausencia de una estación realmente seca permite que con sólo dos metros de lluvias toda la región esté cubierta de bosques de tipo pluvial.

### 1.3. Hidrografía

El Ucayali es un río de mayor importancia en la escala europea como lo indican las cifras:

- cuenca de 406 000 km<sup>2</sup>,
- descarga anual =  $0,3 \times 10^{12}$  m<sup>3</sup>
- descarga por segundo = 9540 m<sup>3</sup>
- extensión: 2885 km, desde la confluencia con el Urubamba y el Tambo hasta la confluencia con el Marañón.

Con una extensión mayor que el Marañón debería ser considerado como la verdadera madre del Amazonas, cuyas cabeceras se hallan en los Andes, cerca de Cuzco.

### Morfología y dinámica

Las morfologías del Ucayali y de los demás grandes afluentes occidentales que bajan de los Andes (Pastaza, Napo, Huallaga, Marañón, Yurúa, Purús, Madeira) difieren de las del Amazonas en sus bajos y medianos cursos. Éstos son ríos con «anastomosas» o «trenzas», en inglés *braided rivers*: «El Solimoes-Amazonas puede ser considerado un río con trenzas, que se divide y subdivide formando islas lenticulares de depósitos terciarios o de aluviones más recientes. Su extenso valle fue cortado varias veces en los tiempos interglaciales, y sólo recién fue rellenado por aluviones andinos. Se alternaron los cortes y los rellenos durante las transgresiones y regresiones marinas, de tal manera que el Solimoes-Amazonas no tuvo tiempo de hacer meandros a través de su llanura aluvial y aparece como parado en una etapa de “juventud”, si el grado de meandros es utilizado para medir la madurez de un valle aluvial» (Goulding 1980: 17).

En contraste, el Ucayali es típicamente un río de meandros. Ellos evolucionan y cambian de curso con el tiempo. Lathrap (1968a: 75) estima el período del ciclo completo en cerca de 500 años. Cortando sus meandros, dejan todo un conjunto de lagos («cochas»), canales (tipishca), bosques inundables y pantanos, un verdadero laberinto acuático. El valle aluvial se

ensancha de río arriba (Atalaya 10° 8' sur) a río abajo (Nauta 4° 4' sur). Lateralmente, el curso del río se entorpece por las colinas de Contamana en el Bajo Ucayali y por las de la Cordillera del Sira en el Alto Ucayali. En el Medio Ucayali a la altura de Pucallpa la llanura aluvial tiene entre 95 y 150 km de largo y la cuenca aluvial activa tiene en promedio una anchura de 25 km (Lathrap 1968a: 64).

Las diferencias de niveles entre las aguas altas y bajas varían entre los nueve y diez metros según los años. Durante las inundaciones las aguas cubren decenas de kilómetros de ancho y transforman el paisaje. Los seres vivos (tanto vegetales como animales y humanos) de estas zonas inundables, evolucionaron para responder a estas condiciones excepcionales. El ribereño organiza su espacio para las inundaciones anuales del Ucayali. Pero durante ciertos años, en enero-abril, se producen crecidas excepcionales que pueden dañar o destruir los platanales como lo veremos con mayor detalles más adelante.

En la estación seca aparecen inmensas playas, enriquecidas con los aluviones del Ucayali, cultivadas en el Bajo, el Mediano y el Alto Ucayali hasta Bolognesi, a lo largo de más de 700 km. El agricultor debe tener en cuenta los tiempos de emergencia en la selección de los cultivos. Las especies graneras (cereales y legumbres) tienen que cumplir sus ciclos biológicos; es decir, la madurez de los granos. Localmente el arroz y el frijol maduran en cuatro meses, el chichayo y el maní demoran tres meses. Para las especies que producen tubérculos conviene seleccionar cultivos con un crecimiento rápido. Ciertas variedades de yuca producen suficientes tubérculos a los tres o cuatro meses. Hasta ciertos arbustos como la guayaba resisten a la inmersión (Tournon 1988b).

Al contrario, las playas de los afluentes de derecha o de izquierda del Ucayali no son, en general, cultivadas por las crecidas bruscas e imprevisibles, salvo con unas plantas de ciclo biológico muy corto como el maní.

La Figura 8 representa las variaciones de los niveles del Medio Ucayali en Pucallpa, registrados en los años 1982, 1983, 1984, 1985. La mayoría de los cultivos se plantan o siembran a mediados de mayo y se cosechan a mediados de octubre, y en setiembre el Ucayali está en su nivel mínimo, así el cultivo dura cinco meses. Mayo y octubre corresponden aproximadamente a la media entre los niveles máximo y mínimo del Ucayali, entonces a la mitad de la aparición de las playas. Este tiempo es comparable con el de las «varzeas» del Medio Amazonas; sin embargo, en ciertos años entre octubre-noviembre el río puede subir demasiado rápido y dañar una parte de las cosechas de arroz. Las subidas de estos meses no van a la velocidad de un caballo a galope tendido, por eso se puede cosechar la yuca, puesto que la inercia del caudal es inmensa, las aguas deben llenar todo el valle del Ucayali.



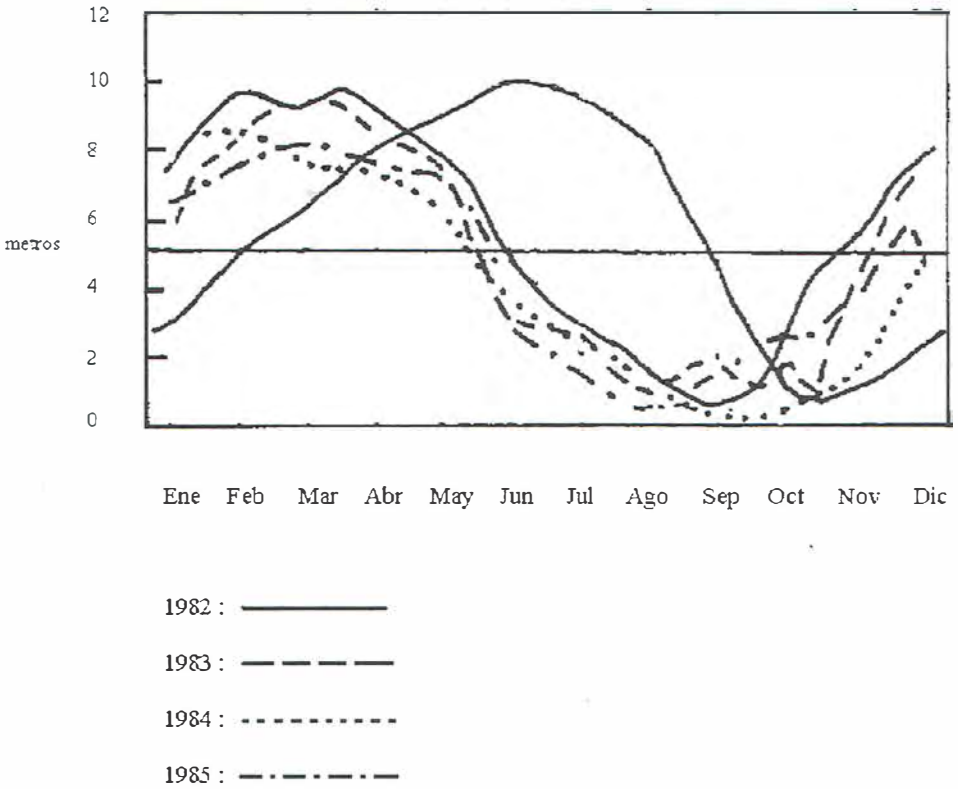


Figura 8: Variaciones anuales del Ucayali comparadas a las del Medio Amazonas

Esto contradice lo escrito por A. M. d'Ans (1982: 84) sobre las playas del Ucayali y otros afluentes occidentales del Amazonas, los que bajan de los Andes peruanos: «Sin embargo quedando emergidos mucho menos tiempo que las verdaderas varzeas, y estando mucho más que ellas expuestas a los caprichos de los retornos de crecidas violentas e imprevisibles, estas tierras bajas son aptas sólo para ciertos tipos de cultivos con ciclos muy cortos. En cambio son absolutamente impropias a otros tipos de cultivos con ciclos más largos, por ejemplo el de la yuca. Todo esto hace que las civilizaciones ribereñas que se desarrollaron a lo largo de esos ríos pese a que se encuentran en relación con las poblaciones de tierra firme en una posición estructuralmente muy similar a lo que fue descrito en el capítulo anterior, desarrollan la mayor parte de su agricultura sobre terrazas de tierra firme donde practican un cultivo de roza y quema muy similar al de los pueblos del interior». El autor de estas líneas no vio las playas y terrazas aluviales del Ucayali donde la agricultura es importante y productiva. La examinaremos en detalle más abajo.

Además, este autor no vio la diferencia decisiva entre el Medio Amazonas y los grandes afluentes occidentales como el Ucayali: el primero es un río con anastomosas o trenzas y los segundos son ríos con meandros.

## 2. ECOLOGÍA: LOS DISTINTOS MEDIOS NATURALES

### 2.1. Medios acuáticos

Una primera distinción se establece entre las aguas corrientes o lóaticas de las estancadas o lénticas. Existe todo un vocabulario en español local y en Shipibo-Conibo para designar estos medios.

#### Aguas lóaticas

Son las aguas del curso principal del mismo río Ucayali (*paro*), sus brazos secundarios que se llaman localmente «tipishcas», del quechua cortar, en Shipibo-Conibo *sshate* (corte) o *ponyan* (brazo), los distintos canales o sacaritas (*tae* y *picoti*) comunican el Ucayali con sus brazos y con los lagos de meandros. Los ríos que bajan de las colinas y cordilleras se llaman localmente «quebradas» (*huan*).

#### Aguas blancas, claras y negras

El naturalista Alfred Russel Wallace fue el primero en distinguir las aguas de la cuenca amazónica entre las aguas blancas, claras y negras: «Los numerosos afluentes del Amazonas, muchos de ellos igual a los mayores de Europa, difieren de manera admirable en el color de sus aguas, en el carácter de la vegetación de sus orillas, y en los animales que los pueblan. Pueden ser divididos en tres grupos, los de aguas blancas, los de aguas azules y los de aguas negras» (Wallace 1892: 281). Ahora, se conservan las dos denominaciones «aguas blancas» y «aguas negras», pero, se cambió el nombre de «aguas azules» por el de «aguas claras».

Los Shipibo-Conibo llaman a las «aguas blancas»: *jene sero* o *jene pota* («aguas turbias»), a las «aguas claras»: *jene besshnan* (aguas transparentes) y a las «aguas negras»: *huiso jene* (aguas negras) o *joshin jene* (aguas rojas).

El ecologista Sioli precisó esta distinción fundamental (1950, 1965). Las aguas blancas, en realidad más «café con leche», son las del Amazonas y las de sus grandes afluentes occidentales como el Ucayali, que cargan y descargan los aluviones de los Andes. Ellas permiten el desarrollo de una abundante vegetación acuática, fitoplacton y macrofitas, arraigadas o flotantes como las praderas flotantes *floating meadows* (Junk 1970). Esta vegetación acuática juega un papel importante en el ciclo bioquímico como

reservorio de nutrientes, y permite el desarrollo de una fauna abundante y variada: zooplancton, invertebrados y vertebrados (Junk 1973, Howard-Williams y Junk 1977).

Las temperaturas del Ucayali a la altura de Pucallpa (altitud = 170 m) y en el Alto Ucayali (distrito de Iparía con altitud de 200 msnm) entre agosto y diciembre miden entre 23 y 25 °C. Las aguas estaban neutras, pH= 7. El Tamaya baja de una región colinosa con suelos ácidos. Sus aguas son también blancas pero ácidas, con pH= 5,5.

Si las «aguas blancas» predominan en la cuenca del Ucayali, las aguas negras y claras no están ausentes en la región. Los «aguajales» son zonas bajas donde crecen las palmeras «aguaje», *binon* (*Mauritia flexuosa*), sus aguas negras se pueden vertir en el Ucayali. En cuanto a las aguas claras se las ve en las quebradas que bajan de la Cordillera del Sira, la cual separa las cuencas del Ucayali y del Pachitea y se eleva hasta 2200 msnm.

### Aguas lénticas

Al cortar sus meandros, el Ucayali forma numerosos lagos, localmente llamados «cochas», *ian*, (*oxbow lakes* en inglés), y extensas zonas bajas inundables, las «tahuampas» (*tassha*). «Tahuampa» es una palabra de origen quechua utilizada por los ribereños hispanohablantes.

Los lagos de meandros más recientes se comunican con el Ucayali, los más antiguos sólo durante las crecidas. Tienen aguas más claras y oscuras durante el verano cuando están aislados del Ucayali. En noviembre y diciembre las aguas suben, entran en las «tahuampa», después en las «cochas» cuyas aguas se ponen turbias.

Otros lagos como Cashibococha, cerca de Pucallpa, e Imiriacochoa que desemboca en el Tamaya, son formados por diques hechos por los afluentes: «Los lagos que resultan del cierre y de la inundación de los valles de los afluentes por las deposiciones del lecho del Ucayali son menos numerosos que los lagos de meandros del Ucayali, pero pueden alcanzar grandes extensiones» (Lathrap 1968a: 65).

### 2.2. Medios terrestres: inundables y no inundables

A lo largo del Ucayali se suceden riberas convexas, en general inundables, y riberas cóncavas, que en general no lo son. El río erosiona las riberas cóncavas y deposita aluviones en las riberas convexas.

Los Shipibo-Conibo llaman «tierras de altura» (*manan*) y «comunidades de altura» (*manan jema*), a los terrenos y comunidades no inundables; y «tierras de bajial» (*tassha*) y «comunidades de bajial» (*tassha jema*) los terrenos y comunidades inundables (Tournon 1988b).

Betty Meggers distinguió los medios ribereños de los ríos de aguas blancas con abundantes recursos y los medios interfluviales con mucho menos recursos y con suelos ácidos. La categoría «tierras de bajal» (*tasshba*) de los Shipibo-Conibo corresponde a la de «medios ribereños» de Betty Meggers; pero, la de «tierras de altura» (*manan*) no corresponde a ninguna de este autor clásico. Las zonas no inundables, que consideramos aquí, ubicadas sobre terrazas más altas, pueden ser ribereñas del Ucayali pero tener suelos de tipo interfluvial: pobres en minerales y ácidos. Más abajo analizamos la ecología humana de estos distintos medios.

### Medios inundables

El medio fluvial amazónico es uno de los más interesantes del planeta por su producción biológica, su diversidad y las adaptaciones de su flora y fauna. La vegetación se beneficia de factores muy favorables de luz, calor y humedad como en toda la Amazonía. En el valle del Ucayali las zonas bajas inundables son muy extensas, se benefician de suelos aluviales fértiles: neutros y ricos en minerales depositados por las aguas «blancas» del Ucayali a la merma del río.

Son lugares de intensos intercambios de energía y minerales entre medios acuáticos y terrestres: «Un análisis de los factores ecológicos asociados con las planicies inundadas, muestra que estos medios difieren en muchos aspectos de los otros tipos de zonas húmedas. Las grandes variaciones del nivel del agua a la escala anual producen el paso periódico de la fase terrestre a la fase acuática y al revés, lo que tiene consecuencias importantes en los dominios abióticos y bióticos. Muchos organismos que allí viven presentan en efecto adaptaciones morfológicas, fisiológicas y etológicas a estas condiciones particulares. El ciclo de los nutrientes es fuertemente influenciado por el río. No obstante, ciclos internos y una importante transferencia de nutrientes entre las fases acuáticas y terrestres, sobre todo debido a la vegetación herbácea terrestre y acuática, necesitan una atención particular. Por ende las planicies inundadas pueden ser consideradas como sistemas intermediarios entre los ríos (sistemas abiertos) y los lagos (sistemas cerrados)» (Junk, 1982).

Estos medios son importantísimos para los habitantes del Ucayali. Las playas arenosas (*mashí*) y los barrizales (*mano*), las terrazas más altas y las «restingas» dan la mayor parte de la producción agrícola. Viviendas y comunidades comparten el espacio de estas «restingas» con los platanales (Bergman, 1974, Tournon, 1988b).

Más allá de las playas y restingas se encuentran las cochas y las zonas pantanosas llamadas localmente «tahuampa» (*tasshba*). Cubiertas de vegetación arbústica o arbórea, son zonas muy importantes para la alimentación de los peces en las crecidas. Estas «tahuampas» son favorables para el cultivo del maíz, esto lo veremos líneas abajo.

### 2.3. La biodiversidad

El medio amazónico se caracteriza por una gran biodiversidad, tanto de tipo A, en una misma estación, así como de tipo B, como la variación de las especies de una estación a otra. Intervienen varios mecanismos para explicarlas:

#### 1.º *Estabilidad climática*

Primero se pensó que la biodiversidad estaba vinculada a la gran estabilidad del medio amazónico. La evolución y diversificación biológicas se hubieran desarrollado sin que esa región conociera mayores cambios climáticos como los de las regiones ubicadas más lejos del Ecuador, ni catástrofes naturales. Ahora esta estabilidad ha sido cuestionada a la luz de nuevas evidencias, se sabe que el Amazonas conoció importantes cambios climáticos durante las glaciaciones y los recalentamientos del Pleistoceno: «El ambiente del Amazonas durante el período glacial fue particularmente importante porque los tiempos de glaciación significativa duraron cinco veces más que los interglaciales como el Holoceno en donde ahora vivimos» (Colinvaux 1989: 188).

#### 2.º *Teoría de los refugios*

Ella se apoyó primero en la distribución de especies animales (Haffer 1969, Brown *et al.* 1974) y vegetales (Prance 1978, 1982), así como de indicios de cambios climáticos durante los períodos glaciares del Pleistoceno. El primer modelo fue que dichos períodos conocieron un clima más seco, desfavorable para el bosque tropical húmedo (Ab'Saber 1977, Colinvaux 1979) durante los cuales la Amazonía se cubrió de sabanas y el bosque húmedo se refugió en las zonas más elevadas (cordilleras orientales de los Andes, macizos guianenses y brasileños) donde las poblaciones vegetales o animales evolucionaron.

Este modelo fue puesto en duda después que Kam-biu Liu y Colinvaux (1985) pusieron en evidencia en Ecuador a 1100 metros de altitud restos de árboles, con fechas de 26 000-33 000 años a. C., de especies que ahora pertenecen a la flora andina a altitudes de 2 000 a 4 000 metros. Esto corresponde a un clima de 4 a 6 °C más frío que el clima actual; pero no obligatoriamente más seco.

Además, este modelo no explica la diversidad en especies de ciertos géneros. Así, el género *Inga* tiene muchas especies simpátricas, que se encuentran en regiones alejadas del Amazonas (Poncy, comunicación personal, Reynel y Pennington 1997), cuando la teoría de los refugios sugiere más una diversidad de especies alopatricas.

No obstante J. J. de Granville (1992) volvió a examinar esta teoría para explicar la distribución periamazónica de las especies vegetales forestales.



Los refugios pudieron ser producto de las elevaciones de unos cien metros del nivel del mar, ocurridas durante los episodios interglaciales de la época cuaternaria y del fin de la terciaria, que habrían fragmentado la región entre dos extensas islas y unos archipiélagos (Willis y Whittaker 2000, Nores 1999).

Lo irónico es que estas dos teorías tratan de explicar la biodiversidad por dos mecanismos opuestos: la estabilidad del medio ambiente, por un lado, y las variaciones del medio, por el otro. Para avanzar se necesita precisar el concepto de «biodiversidad», y distinguir los distintos tipos de vicarianzas y formación de especies. Como lo escribe Claude Sastre (1992) con relación a las especies de la familia *Ochnaceae*: «Parece que la gran biodiversidad de las Guayanas y de la Amazonía tiene dos causas principales: la paleohistoria da origen a vicarianzas geográficas y la especiación ecológica a taxones vicariantes ecológicos». Quizá la estabilidad favoreciera la vicarianza ecológica y los cambios climáticos a la vicarianza geográfica.

3.º *Las perturbaciones intermediarias* (*intermediate disturbances* de Haffer 1993) tienen ciclos mucho más cortos que los ciclos geológicos del Pleistoceno. Se consideraron las aberturas del bosque por las caídas de árboles (Hartshorne 1978, 1980), los hábitats en mosaico formados por los cambios de curso de los ríos (Salo 1986, Salo y Rasanen 1989) y las del bosque en las regiones con una estación seca (Sanford 1985). Varios de estos mecanismos fueron analizados por J. F. Dumont, S. Lamotte y F. Kahn (1990) y por F. Kahn en el caso de las palmeras (1986).

#### 2.4. Cambios climáticos y distribución lingüística

Betty Meggers (1975) propuso que esos cambios climáticos del Pleistoceno tuvieron influencia en la distribución geográfica de los grupos humanos: «Las fechas y duraciones de los períodos de aridez, las ubicaciones y extensiones de los refugios forestales, y otros detalles importantes están mal definidos todavía, pero los dos últimos episodios parecen más recientes que la llegada del hombre, así que vale la pena examinar si este modelo pueda explicar las distribuciones de las culturas en la Amazonía, tan heterogéneas y desconcertantes».

Los dos últimos episodios áridos determinados con el método del carbono 14 (el autor no precisa a partir de qué material) habrían ocurrido entre 3 510- 3 280 años y 2 680 años a. C. Estas mismas fechas corresponden a las de la diferenciación de los grupos lingüísticos Arawak y Tupi-Guaraní, determinadas por la glotocronología. Betty Meggers propone que estas diferenciaciones lingüísticas estuvieran correlacionadas con «los desplazamientos de poblaciones, vinculados con cambios climáticos y períodos de sequedad».

Desafortunadamente, para nosotros, Betty Meggers no menciona la familia lingüística Pano a pesar del trabajo de A. M. d'Ans sobre la glotocronología de esta familia (1973). La diferenciación más antigua puesta en evidencia por este autor sería entre el grupo «Proto-Preandino» y el «Proto-Beniano», o sea, 1900 más o menos 3000 años a. C., lo que no corresponde con las fechas de Betty Meggers. Sin embargo, el idioma mayoruna, no estudiado por A.M. d'Ans, es muy distinto a los demás idiomas Pano. La fecha de su diferenciación podría corresponder a las de Betty Meggers para los Arawak y los Tupi-Guaraní.

### 3. EL MUNDO VEGETAL

La productividad primaria de los bosques amazónicos podría ser la más elevada de los ecosistemas terrestres del mundo, por las condiciones climáticas: temperatura elevada y humedad favorable. Entonces, los factores limitantes podrían ser sólo la concentración en dióxido de carbono, la pobreza de los suelos en nutrientes y minerales y su acidez en las regiones no ribereñas.

#### 3.1. La biodiversidad vegetal

Desde un avión, el bosque amazónico aparece uniforme. En realidad esta inmensa alfombra verde tiene una gran diversidad en tipos de vegetación y en flora. Varios factores influyen:

— La altitud: el bosque se extiende desde la planicie amazónica hasta los piedemontes andinos. Distintos pisos pueden ser distinguidos. En su *Geografía del Perú*, Javier Pulgar Vidal (1987) llama a la región de bosque de llanura: «selva baja» o «región Omagua» (del nombre de la nación Tupi-Guaraní instalada en el Alto y Medio Amazonas) y la región de bosque más alto: «selva alta» o en quechua «Rupa Rupa».

— La latitud: la Amazonía peruana se extiende desde el Ecuador (punto de las tres fronteras Peru-Ecuador-Colombia) hasta los 14 grados de latitud sur, en el departamento de Madre de Dios cerca de la frontera con Bolivia. La pluviosidad disminuye cuando se aleja del ecuador y las estaciones secas se acentúan:

\* Iquitos, latitud: 3° 8' sur, precipitaciones: 3 metros al año.

\* Pucallpa, latitud: 8° 2' sur, precipitaciones: 2 metros al año

— La inundabilidad. En el Medio Amazonas G. Prance (1979) distingue dos grandes tipos de formaciones vegetales:

- Bosques no inundables por las crecidas anuales, que ocupan las partes más elevadas del valle.
- Bosques inundables por las crecidas anuales, que ocupan las partes más bajas del valle, cerca de las masas de agua permanentes.

El botánico peruano F. Encarnación (1985) elaboró una clasificación de la flora y de la vegetación del Bajo Ucayali. Los bosques de altura y los de bajal están subdivididos según la geomorfología, la textura de los suelos, la naturaleza de las aguas (blancas, negras ...) y sus dinámicas, entre siete formaciones en los «bosques de altura» y nueve en los «bosques de bajal». Otro aspecto de interés en su trabajo es que utilizó los términos en español local. Consideramos a los tipos de vegetación definidos por P. Encarnación como los más importantes para la vida y los recursos de los Shipibo-Conibo.

### Los bosques no inundables de terrazas

El «bosque de terraza» es el único tipo de vegetación no inundable realmente importante para los Shipibo-Conibo. Éste ocupa grandes superficies en la región. López Parodi y Freitas (1990) mostraron que este tipo de vegetación ocupa cerca del 36% de un área ribereña de 2200 km<sup>2</sup> cerca de Requena, en el Bajo Ucayali. En el Alto Ucayali estas terrazas son más comunes.

El proyecto RENACO hizo los inventarios botánicos y etnobotánicos de una hectárea de este tipo de bosque, en el Alto Ucayali (distrito de Iparía). El suelo es muy ácido, con pH= 4 y pobre en iones cambiables. Se encuentran 517 árboles de más de 10 centímetros de diámetro a un metro de altura y 120 especies, según una primera estimación. Las tres familias más ricas en especies son las *Leguminosae*, *Meliaceae*, *Myristicaceae*.

### Los bosques inundables

Gran parte del valle del Ucayali está todavía cubierto de bosques inundables. Michael Goulding (1993: 80) estima la extensión de los bosques inundables de la Amazonía en 150 000 km<sup>2</sup> sobre los 5 millones de toda la selva amazónica, lo que representa un 3% de la superficie total. La existencia de ambos tipos de bosques promueve la biodiversidad según este autor: «Creo que los bosques inundados dan un ejemplo notable de comunidades que conocen un cambio constante. El bosque inundado promueve la biodiversidad porque plantas y animales necesitan adaptaciones especiales para vivir en estos hábitats. Muchas especies encontradas en las llanuras aluviales no son comunes en el monte de altura o tierra firme. Al mismo tiempo, muchos géneros tienen distintas especies en ambos medios, una situación que proporciona una excelente oportunidad para estudios filogénicos y bioquímicos» (Goulding, 1993: 80). En general, los bosques inundables tienen menos especies de árboles que los que no lo son.

Anotamos que cada año durante varios meses los árboles tienen que aguantar la inmersión de varios metros de su rizósfera y las plántulas la

inmersión completa, lo que necesita adaptaciones específicas (Worbes 1985). Una adaptación puede ser el letargo del cambio, estos árboles tienen un crecimiento reducido durante la inmersión y un corte de su tronco presenta anillos de crecimiento anual, lo que no presentan los árboles de zonas altas. También es posible que ciertas especies hayan desarrollado una respiración anaeróbica (Crawford 1982). Otra adaptación es la dispersión por el agua y los peces de los frutos y de las semillas.

La fauna como la flora tuvieron que adaptarse a las crecidas y decrecidas anuales del río. Los invertebrados sin alas: moluscos gasterópodos, arañas, miriapodos, hormigas se escapan subiendo a los árboles. Cuando las aguas crecen en las «tahuampas» es impresionante ver a todos estos animales pegados o reptando sobre los troncos, agrupados en zonas que están entre 20 a 50 centímetros encima del nivel del agua. Son perseguidos por hordas de predadores.

F. Encarnación (1985: 250) distingue también los «bosques de restingas». Las «restingas» son diques formados por los aluviones del río, más elevados que los terrenos alrededor y por lo mismo se inundan menos que ellos. Estos bosques proporcionan recursos a las comunidades, tanto en madera como en productos no leñosos.

En la Amazonía los bosques primarios no perturbados o poco perturbados por la acción del hombre tienen una gran biodiversidad (Gentry 1988, Prance 1978, 1979) que se conserva, en parte, en los bosques secundarios o de «purmas». En las tierras de una comunidad del Medio Ucayali que se inundan en general de 20 a 30 cm durante dos meses al año con suelo casi neutro, pH = 6.2-6.6, y rico en iones cambiables, una hectárea de bosque primario «descremado» tenía 532 árboles, con diámetros mayores de diez centímetros a un metro de altura, con 75 especies identificadas, dominan las familias: *Bombacaceae*, *Euphorbiaceae*, *Lecythidaceae*, *Leguminosae*, *Moraceae* y *Cecropiaceae*. Una parcela vecina de una hectárea de purma (*nahue*) de 12 a 13 años tenía 494 árboles con 40 especies ya determinadas, dominan las familias *Moraceae* y *Cecropiaceae* (*Cecropia engleriana*, *C. ficifolia*), *Leguminosae* (*Inga sp.*), *Lecythidaceae* (*Grias neubertii*), *Euphorbiaceae* (*Hura crepitans*). Varias especies cultivadas anteriormente sobreviven después de trece años de abandono: *Artocarpus altilis*, *Citrus sp.*, *Spondias taperiba*, *Chrysophyllum caimito*, *Inga edulis* (Proyecto RENACO).

Muchas especies arbóreas pueden crecer en las mismas tahuampas: palmeras como *Bactris sp.* y *Desmoncus sp.* y especies de otras familias como *Ficus sp.*, *Cecropia sp.*, *Calycophyllum spruceanum*, *Stryplmodendron sp.*, *Hura crepitans* (Encarnación, 1985: 247). También este medio proporciona recursos a las comunidades como lo muestra el inventario del proyecto RENACO: maderas, plantas medicinales... Sobre todo las tahuampas contribuyen de

manera esencial a la alimentación de los peces que entran cuando se inundan y se engordan de los productos de su biomasa vegetal y animal.

### Las playas

A partir del mes de junio extensas playas aparecen sobre las orillas del Ucayali, más arenosas (*mashi*) o más barrosas, «barrizales» (*mano*). Son rápidamente invadidas por una vegetación pionera de herbáceas con un ciclo biológico muy corto y también arbustos adaptados a las submersiones.

En una playa del Alto Ucayali vimos en el mes de julio, desde el río hasta la comunidad, las zonas siguientes (Tourmon 1988b):

— Zona de hierbas pioneras: *Cyperaceae*: *Cyperus difformis*, *C. diffusus*, *C. imbricatus*, *C. luzulae*, *Fimbristylis dichotoma*, *F. miliaceae*, *Torulinium odoratum*; *Hyptis brevipes* (*Labiatae*), *Ludwigia sp.* (*Onagraceae*), *Solanum af. nigrum* (*Solanaceae*), *Scoparia dulcis* (*Scrophulariaceae*), *Spilanthes acmella* (*Compositae*), *Oldenlandia herbacea* (*Rubiaceae*), *Heliotropium indicum* (*Boraginaceae*).

— Zona con herbáceas y arbustos de 1 a 3 metros: *Adenaria floribunda* (*Lythraceae*), *Mimosa aff. sensitiva* (*Leguminosae*), *Salix martiana* (*Salicaceae*), *Tessaria integrifolia* (*Compositae*).

— Zona con *Gynerium sagittatum* y *Cecropia sp.*

— Zona con *Ficus insipida*, *Ficus sp.* y *Cedrela sp.*

Kalliola, Salo, Mäkinen (1987, 1988) estudiaron las sucesiones de la vegetación a lo largo de los ríos del departamento de Madre de Dios y encontraron un conjunto de especies muy similares pero con más *Cedrela sp.* asociadas a los *Ficus sp.* Las *Cedrela* son más escasas en el Ucayali por ser más explotadas.

### 3.2. Las plantas cultivadas y sus orígenes

Las plantas cultivadas en la Amazonía, sean especies o variedades, tienen diversos orígenes geográficos:

— Cultivos propiamente americanos; es decir, presentes en América antes de la llegada de los europeos. Unos son oriundos de la Amazonía o de las tierras bajas del norte o del sur: yuca, maní, camote y otros tubérculos, piña (Pickersgill 1977). Otras, fueron introducidas en la Amazonía de otras regiones como la costa del Pacífico o los Andes: maíz, algodón.

— Cultivos no americanos: arroz, caña de azúcar, chicle...

Algunos mitos Shipibo-Conibo atribuyen los orígenes de todas las plantas cultivadas a los Incas (Tourmon, 1995, Anexo), lo que contradice todas las evidencias biogeográficas.



### 3.2.1. Los tubérculos

#### La yuca, *atsa* (*Manihot esculenta*, *Euphorbiaceae*)

Los restos más antiguos de la yuca cultivada: 10 000 a. C. (Engel 1970), 4500 a. C. (Martins-Farias 1976), se encontraron en la costa peruana o en los vertientes occidentales de los Andes, donde el clima seco permite la conservación de los restos vegetales. Sin embargo, Renvoize (1972) opina que la especie *Manihot esculenta* es oriunda de las zonas limítrofes de la cuenca amazónica, donde se encuentran especies silvestres del género *Manihot* (Rogers 1973). Carl O. Sauer (1950) ponía el origen de la yuca en el norte de América del sur, donde las sabanas entran en contacto con los llanos aluviales cubiertos de selva. Sin embargo, estudios genéticos indican que la yuca fue domesticada de poblaciones silvestres de *Manihot esculenta* de los márgenes sur de la Amazonía (K. M. Olsen, B. A. Schaal, 1999). Los amazónicos conocen y cultivan muchas variedades de la especie *M. esculenta* (Boster 1984), lo que es una evidencia de la antigüedad de su selección en la Amazonía.

**Yuca dulce y yuca amarga.** La yuca contiene un glucósido que al descomponerse al aire produce el ácido cianídrico, HCN, muy tóxico. Las variedades «amargas», cultivadas en el norte de la Amazonía, y en las Guayanas pueden ser consumidas sólo después de un tratamiento que elimina este glucósido. En el Ucayali, se cultivan las variedades «dulces», con las cuales el glucósido se encuentra sobre todo en la piel y la cáscara y que se pueden comer al darles una simple hervida. La mayoría de los autores admiten que las variedades dulces habrían sido más manipuladas que las amargas, con el argumento que la domesticación produce la pérdida de las defensas de las plantas. D. Lathrap (1970:50) pretende lo contrario con el argumento que las variedades «dulces», y no las «amargas», pueden presentar semillas fértiles: serían menos modificadas. Las variedades amargas producen más y mejor almidón, para preparar el pan de «casava» y la «fariña»; además resisten más a los predadores, lo que compensa el trabajo para eliminar el ácido cianídrico. En el Ucayali se prepara la «fariña», *atsa poto* (yuca/ polvo), con la yuca dulce, pero no la casava. La yuca resiste suelos muy ácidos y la vimos cultivada en terrenos de «altura» en suelos con pH= 4.

#### Otros tubérculos

Los otros tubérculos son en general cultivados en las huertas familiares cerca de las habitaciones.

El **camote**, *cari*. Encontramos dos especies de «camote», del género *Ipomoea* (*Convolvulaceae*):

— *Ipomoea batatas*, *jimi cari* (sangre/camote), oriunda del Perú (J. Soukup) se habría difundido en los trópicos.

— *Ipomoea trifida*, *jossho cari* (blanco/camote), la encontramos en el Alto Ucayali, parece más localizada que la especie anterior.

Ambas especies son utilizadas también como *rao* por los Shipibo-Conibo. Sauer (1950) opina que fue domesticada en el norte de Venezuela o en las islas caribeñas; mientras Heiser (1979) y Yen (1976) no precisan su lugar de origen en América del Sur. Se encontraron los restos más antiguos en la costa peruana, 4000 a. C. en Ancash (Ugent *et al.* 1981), 4 500 a. C. en Ancón-Chillón ((Martins-Farias 1976). Los restos más antiguos son de 10 000 a. C.: «Si los materiales tempranos de 10 000 a. C. son auténticos, tenemos que buscar un origen aún más temprano del camote en los trópicos semi-áridos al este de los Andes».

La **sacha papa**, *poa* (*Dioscorea trifida*, *Dioscoreaceae*), de menor importancia que la anterior sería de origen americano. G. Tessmann distinguió dos tipos de *poa*: *huiso poa* y *jossho poa*, y da una representación de la *Dioscorea trifida* (1928: Tafel 37). También tiene un origen americano: «la distribución de los cultivares de *D. trifida* sugiere una domesticación en las regiones secas en las fronteras del Brasil y de las Guyanas, donde se encuentran muchas formas. Entonces es probable que fuera traído por los Arawak, posiblemente los primeros que la domesticaron, a través de Trinidad a lo largo de la cadena de islas hasta Jamaica, donde se ve sólo una o dos formas. No se encontraron restos arqueológicos de *D. trifida* pero sugieren una domesticación de 5000 años a. C.» (J. G. Hawkes 1989: 489).

El **dale dale**, *sio* (*Calathea allouia*, *Marantaceae*) tiene lindos tubérculos morados y es considerado como un manjar. También sería de origen americano; pero «no hay reporte de material arqueológico de tubérculo de esta especie, y la distribución actual no indica el centro de su origen, que pudiera estar en la parte más seca del norte de Brasil, Venezuela y de las Guyanas» (J. G. Hawkes 1989: 490).

Los **ashipa** (*Pachyrrhizus tuberosus*, *Fabaceae*), dan tubérculos blancos muy jugosos que se toman para calmar la sed. Los Shipibo-Conibo distinguen dos categorías:

— *yoshpe* con grandes tubérculos de 30 a 40 cm de largo y flores blancas;

— *choin* con tubérculos más reducidos y flores blancas o azules.

«Sería nativa de los afluentes superiores de la cuenca amazónica, donde es cultivada esporádicamente» (Cárdenas M. 1969).

La **pituca**, *camis* (*Xanthosoma sp.*, *Araceae*) es poco consumida.

El *ashira*, *masem* (*Canna edulis*, *Cannaceae*) consumido en varias partes de la Amazonía, es sólo una planta de adorno en el Ucayali. Sin embargo, G. Tessmann lo mencionó como comestible: «Como planta de adorno aparece un tallo de una *Canna sp.* con sus flores rojo brillante. Mi amigo la llama *tsinká*. Se comen sus tubérculos» (1928: 136). No encontré el nombre *tsinká*. Según Gade (1966) el centro de cultivo más intenso sería la parte superior del valle de Apurímac.

### 3.2.2. Granos y cereales

El *maíz* (*Zea mays*, *Gramineae*) (*sshequi*) tiene mucha antigüedad en América del sur. Fitólitas de 4 450 años de antigüedad (Pearsall 1978), otras de 7000 años (Pearsall y Piperno 1989-1990) fueron encontradas en la costa del Ecuador. En la Amazonía ecuatoriana se encontraron restos de maíz de 6000 años de antigüedad (Bush, Piperno, Colinvaux 1989). Sin embargo, en México y en América central se encuentra una especie silvestre, el «teozinte», de la cual se habría obtenido el maíz.

El *arroz* (*Oryza sativa* L., *Gramineae*) fue introducido en el Perú por los españoles. En el Medio y Bajo Amazonas se colectaba el *Oryza perennis*, especie de origen americano; sin embargo, no se encuentran evidencias de su cultivo en el Ucayali. El arroz de «decrecida» se cultiva en las playas aluviales del Ucayali, y el de «crecida» en las tierras no inundables.

### Los granos de la familia *Fabaceae*

Los frijoles, *poroto*: *Phaseolus vulgaris* y *P. lunatus* son oriundos de América. En las riberas del Ucayali se cultivan en las terrazas aluviales con suficiente barro, después de cortar y quemar los cañas bravas (Bergman 1974, Tournon 1988b).

El maní, *tama*, *Arachis hypogea*, es oriundo de América del Sur. Se cultiva en las playas arenosas del Ucayali, y también por su ciclo biológico corto se siembra en las playas de los afluentes del Ucayali. Tamaya, nombre de un afluente oriental, significa «donde hay maní». Vimos pequeñas plantaciones de maní en las playas arenosas de los ríos Iparía y Tabacoa.

El «chiclayo», *Vigna unguiculata*, ha sido traído de Asia tropical. Es muy cultivado en las playas del Ucayali, debido a su corto ciclo biológico corto es el cultivo que se siembra más cerca del río. Se cultiva más para ser vendido en Pucallpa que para el autoconsumo.

### 3.1.2. Los frutales

La diversidad de especies frutales que se cultivan, o se recolectan, en las comunidades indígenas del Ucayali (Bergman 1974, Tournon 1988b, Ruiz 1991a) (Programa RENACO) es admirable.

## Los plátanos

Todos los plátanos son clasificados en el género *Musa*, familia *Musaceae*. *Musa balbisiana* (sinónimo: *M. paradisiaca*) produce frutos alargados que en general se cuecen, llamados «ingui».  
*Musa acuminata* produce frutos más pequeños que se comen frescos.

La opinión común es que los plátanos fueron traídos a América por los europeos. No hay duda de que las dos especies submencionadas fueran primero traídas a las Antillas. Sin embargo, varios autores han planteado la posibilidad de la existencia de especies autóctonas de *Musa* (Smole 1980). Los argumentos son:

- Existencia de especies silvestres de *Musa*.
- Restos fósiles de *Musa* del Cretáceo de Colombia.
- Testimonios contradictorios de los cronistas.
- Representaciones de plátanos en la cerámica «Moche» y «Chimú» de la costa peruana.

— Cultivos de plátanos por grupos indígenas aislados. En 1950 los Yanoama o Yanomami del Alto Orinoco vivían aislados, sin embargo cultivaban platanales, pero no la yuca (Grelier 1954, 1959, 1977). El argumento parece dudoso puesto que no se conoce bien la historia de los Yanomami desde la conquista, que en un momento dado de estos últimos cinco siglos pudieron entrar en contacto con otras poblaciones que cultivaban platanales.

Los plátanos proporcionan cerca del 80% de los carbohidratos a las poblaciones ribereñas del Ucayali que viven en las zonas aluviales (Bergman 1974). Cuando el río inunda demasiado, los platanales mueren. Los ribereños guardan retoños bajo los techos de sus casas y los plantan de nuevo a la merma, en los meses de mayo-junio. La producción empieza sólo en julio-agosto, lo que provoca un problema estacional de alimentación.

El término Shipibo-Conibo *paranta*, puede que haya derivado del español. Otros grupos de la familia lingüística Pano lo designa *mani* (Ans, 1970), que se puede comparar a *manish* que designa en Shipibo-Conibo la forma de vida: «grandes hierbas» (Tournon 1991).

Anotamos los nombres de las siguientes variedades:

*Paro paranta* = sapuyo, sapo plátano, de *paro*: el Ucayali;

*Paranta cobin* = ingui, *cobiti* es cocer;

*Ssheati paranta* = bellaco, de *ssheati* beber porque sirve para preparar la bebida «chapo»;

*Sapen paranta* = capirona, de *sapen* el manati;

*Cantsin paranta* = moquichi, de *cantsin* nombre de una palmera.

### **Piña, Ananas comosus L., *cancan***

Cristóbal Colón vio este fruto en la isla de Guadalupe en 1493, y fue observado por los primeros viajeros europeos en las Antillas, en Panamá y en la costa atlántica del Brasil (Leal 1989). La piña es comúnmente cultivada en tierras no inundables, de «altura», donde puede aguantar suelos muy ácidos, hasta de pH = 4.

### **Los «guaba» y «shimbillo», *sshenan*, Inga sp. (Mimosaceae)**

El guaba cultivado es la especie *Inga edulis*, con grandes vainas alcanza un metro de largo. Otras especies de *Inga* se recolectan en los bosques secundarios o primarios (C. Reynel, T. D. Pennington 1997, Proyecto RENACO).

### **Las guayabas, *bimpish***

El *Psidium guayava* (*Myrtaceae*) es cultivado por sus frutos, sus hojas son utilizadas contra las diarreas. Otras especies de *Psidium* y de géneros de la misma familia son recolectadas, como el camu camu (*Myrciaria sp.*).

### **Otros frutales**

No se puede citar todas las frutos domesticos o silvestres. Muchos frutales silvestres son trasplantados a las huertas o las chacras, es una forma de predomesticación. Un caso común es el del «sacha mango» (*Grias neubertii*, *Lecythidaceae*). Para darse cuenta de la variedad de frutas comestibles hay que consultar los trabajos de A. Fouqué, J. C. Benza, Bodley J. H (1978), J. Ruiz Murrieta (1992), y para los Shipibo-Conibo: J. H. Bodley R. Bergman (1974) y Tournon (1988b).

## **4. LA AGRICULTURA EN LA AMAZONÍA**

En la Amazonía hay múltiples maneras de cultivar la tierra, las mismas que difieren no sólo por los cultivos sino también por sus asociaciones, las técnicas de cultivo y la organización social del cultivo. La distinción clásica es entre la agricultura y la horticultura.

En la horticultura las especies y variedades eran seleccionadas y domesticadas individualmente. Según O. Ames (1939) la horticultura precedió a la agricultura; las primeras experimentaciones con vegetales habrían abierto la vía a la agricultura, en la cual numerosas plantas serían cultivadas por su rendimiento colectivo.



LA MERMA MÁGICA



*Subiendo al Ucayali en agosto*



*Comunidad en agosto*

LA MERMA MÁGICA



*Nueva Betania en enero*



*Terraza alta de Puerto Nuevo*



LA MERMA MÁGICA



*Minga en Nuevo Nazareth*



*Las canoas en el puerto durante la Minga*



LA MERMA MÁGICA



*Familia en su plantación de yuca y piña*



*Maizal de los comuneros de Caimito en la terraza de Ucayali*



LA MERMA MÁGICA



*Comida comunitaria*



*Construyendo la canoa*





*Pesca en una tahuampa*

LA MERMA MÁGICA



*Pesca entre las islas flotantes del Imiría*

LA MERMA MÁGICA



*Mujeres en Nuevo Nazareth*

Para Rindos (1983: 101) el manejo genético de las plantas diferencia a la agricultura de la horticultura: «La importancia de esa distinción es que distingue la evolución por la simple protección y el tipo más avanzado de evolución que necesita selección masiva y desarrollo de técnicas de manipulaciones del medio ambiente». Rindos considera no sólo dos sino tres etapas de coevolución hombre-planta:

1. Protección selectiva de plantas *in situ*: primera etapa de la horticultura.
2. Trasplantes de plantas cerca de las viviendas: segunda etapa de la horticultura.
3. Plantaciones o sembríos de poblaciones enteras de plantas: agricultura.

Rindos parece suponer que esas prácticas se suceden en el tiempo, pero, esas etapas coexisten en la Amazonía, como lo vamos a ver.

### Nomenclatura

Los cultivos amazónicos han recibido varios nombres. En el Perú el término local para campo o cultivo es «chacra». Sin embargo, no es específico de la Selva, y designa también cultivos en la Sierra y la Costa. «Chacra» no se utiliza para todos los cultivos del Ucayali o de la Amazonía. Los autores anglohablantes utilizan *garden* (Boster 1983) o *swiddens* y *swidden gardens* (Beckerman 1983).

Algunos autores asocian la técnica de roza-quema, muy difundida en la Amazonía, a la horticultura (Carneiro 1960, 1961, 1964, ). La agricultura de «roza y quema» no es la única forma de la agricultura amazónica; pero, sí la más conocida. Veremos que en el Ucayali hay horticultura sin roza-quema con las «huertas familiares» y agricultura con o sin roza-quema.

C. Geertz escribió que la agricultura de roza y quema en Indonesia «simula» el bosque tropical húmedo: «El cultivo de roza y tumba (*swidden plot*) de ninguna manera es un campo en el propio sentido de la palabra sino un bosque tropical miniaturizado» (1963: 24). Según este autor esa convergencia sería triple, estructural, florística y ecológica. La arquitectura cerrada de esos campos reproduciría las del bosque tropical con sus tres pisos, frutales, arbustos, herbáceas como los estratos del bosque. La diversidad de los cultivos se aproximaría a la de los medios silvestres del bosque con una mezcla de numerosas especies: cereales, tubérculos, plantas leñosas, con una plantación alternada («*intercropping*»). Este punto de vista ha sido también tomado por Betty Meggers (1971) y D. R. Harris (1971) para América tropical: cuencas del Amazonas y del Orinoco. Nuevas experiencias como las del laboratorio de ecología «Ecotron» (Naeem *et al.* 1994) demostraron que una mayor biodiversidad vegetal aumenta la síntesis de clorofila y la fijación del gas carbónico.

Vemos dos escenarios posibles para las convergencias invocadas por C. Geertz: el cultivador habría tratado de imitar el bosque o él se habría aproximado a ello de manera empírica por el juego de incrementos sucesivos de los rendimientos de las parcelas cultivadas. Vamos a ver que el agricultor amazónico aun si trata de incrementar estos rendimientos puede tener otros apremios y problemas que resolver: presencia de predadores, perturbaciones climáticas, problemas económicos..., de tal manera que no siempre busca incrementar la biodiversidad de sus plantaciones.

S. Beckerman (1983a) mostró que los Bari (Colombia y Venezuela) hacen todo lo contrario: «Parece que los Bari realizan en su agricultura, no una imitación del monte tropical sino exactamente lo contrario. Sustituyen muchas especies por pocas, heterogeneidad por uniformidad, mezcla por zonación y varios pisos fotosintéticos por uno solo».

A. Stock (1983) realiza un estudio comparativo de los cultivos de los Candoshi y de los Cocama. La comparación es muy interesante puesto que los Candoshi, vecinos de los Jivaro, estuvieron muy aislados hasta 1960 y son típicamente «interfluviales», en el sentido de B. Meggers. A. Stock piensa que el sistema de los Candoshi no difiere mucho del practicado desde cientos de años en los medios interfluviales de la Amazonía occidental. Los cultivos de los Candoshi se disponen en círculos concéntricos. El sistema es complejo y corresponde varias demandas:

— Evitar las sombras proyectadas de una planta sobre la otra que favorecería las enfermedades.

— Dispersar los individuos de una misma especie para disminuir la invasión de las enfermedades y parásitos.

— Plantar los cultivos más sensibles a los insectos, más lejos del monte y los más exigentes en nitrógeno cerca de los materiales vegetales en descomposición.

Al contrario, los Cocama son «ribereños» en el sentido de B. Meggers: viven en las orillas de varias cochas del Bajo Huallaga. La baja biodiversidad de sus cultivos estaría adaptada a la agricultura comercial.

La agricultura de roza y quema de los Siona-Secoya fue descrita primero por Casanova (1975). Vickers (1983b) ve tres tipos de cultivos:

— Huertas con alta diversidad y cultivos alternados. Son las huertas cerca de las casas, tienen de 0,3 a 0,5 hectáreas y de 30 a 79 especies: alimentos de base (yuca, maíz, tubérculos, plátanos), frutas, condimentos, plantas medicinales y rituales, para la artesanía, cosméticos, de adorno y también «experimentales» provenientes del monte. Veremos más adelante que las «huertas familiares» del Ucayali cumplen las mismas funciones, pero son más pequeñas.



— Huertas con baja diversidad y cultivos alternados. Son cultivos de 0,5 a 2 hectáreas, asociados por tres con un cultivo de 2 a 3 años de edad con producción declinando, uno de 1 a 2 años en plena producción y un nuevo de menos de un año. Lo que permite una producción racional de plantas con ciclos biológicos cortos (maíz), medianos (yuca) o largos (frutales).

— Cultivos con uno solo, en general comercializado como el maíz.

Estos tres tipos de cultivos tienen estructuras muy distintas de la del bosque vecino. La de las «huertas con baja diversidad y cultivos alternados» no sería copiada del bosque sino que obedecería a criterios de maximización de la producción.

Los cultivos de cinco grupos del sur de Colombia y del norte del Perú fueron comparados (Gasc, Gasche, Lescure, Sastre 1976).

J. Gasché estudió las plantaciones de los Huitoto, sus estructuras y los criterios que guían sus plantaciones: «La repartición de las distintas especies cultivadas en la superficie quemada sigue los criterios: 1) la distribución de las cenizas; 2) las variaciones de la calidad del suelo; 3) la capacidad de las especies en formar asociaciones» (1975: 122). Los Huitoto sabrían cómo asociar las especies distintas, lo que mostraría concepciones muy precisas sobre el mundo vegetal.

Los Achuar, un grupo Jivaro del Ecuador, tienen un hábitat muy disperso y las necesidades de autosuficiencia hacen que hasta sesenta y dos especies y variedades sean cultivadas en casi todas las huertas (Ph. Descola 1986: 200).

## 5. LA AGRICULTURA EN EL UCAYALI

Los franciscanos hicieron una descripción de la agricultura en el Ucayali, en los siglos XVII-XVIII: «... Porque como aquellos infelices Indios no tenían herramientas, sus chacras eran tan pequeñas, que apenas suministraban alimento para cuatro meses del año: los demás vivían de frutos silvestres, de la pesca y de los huevos de tortuga, de los cuales se proveían por algún tiempo en las playas del Ucayali. También se alimentaban de la caza de algunos sajinos y monos. Sus chacras solamente tenían plátanos, maíz y yuca en corta cantidad y algunas papayas» (Amich tomo 1: 193-194). Es difícil reconocer la agricultura del Ucayali en esa descripción. Una primera explicación es que antes de la introducción de las herramientas de hierro, las técnicas utilizadas, hachas de piedra y candelas, eran muy lentas y penosas y permitían sólo el cultivo de pequeñas extensiones. Una segunda, es que la agricultura de los Pano ribereños había bajado en los siglos de caída demográfica. Una tercera sería que los

franciscanos quisieron demostrar la miseria de los nativos antes de las misiones.

Una descripción de la agricultura del siglo XIX es más positiva y detallada: «No hay entre ellos propiedad particular, a no ser los que de momento están cultivando, pues cuando la tierra está cansada de producir, la abandonan pudiendo tomarla el que quiera. Su agricultura es muy sencilla; para roturar las tierras empiezan por cortar los árboles, lo que les cuesta mucho trabajo por el grosor y dureza de sus maderas; luego los dejan secar por dos o tres meses, y cuando las ramas y hojarasca están secas, prenden fuego a todo el rozo; pero como los enormes troncos de los árboles conservan todavía su humedad, quedan la mayor parte sin quemar, siéndoles preciso dejarles en el sitio en que cayeron, pues exigiría un trabajo superior a sus fuerzas el transportarlos de allí a otro lugar. Limpiando así el terreno del mejor modo posible, verifican la plantación introduciendo en la tierra un palo de madera fuerte, y en el agujero meten un trozo de la planta llamada yuca que es el principal fruto que ellos cultivan. Practican la misma operación para la siembra del camote, caña dulce, zapallo y sandías, que son las pocas cosas a cuyo cultivo se dedican» (Amich Tomo 2, capítulo 9: 70).

La variedad de los sistemas de cultivo presentes en el valle del Ucayali llamó la atención de D. Lathrap (1985: 55): «Para el agricultor ribereño sedentario, la roza y quema de la chacra en los aluviones recientes o los suelos de laterita de los viejos, no implican agricultura itinerante sino un sistema rotativo de cultivos con lo que parece al agrónomo occidental un arsenal desconcertante de plantas y ciclos de rotación que se pueden extender hasta 25 ó 50 años». Hay que agregar «el sistema sin rotación», puesto que los platanales de los «bajiales» y los cultivos de las playas no son cultivados con «rotaciones», como lo vimos en el caso de la comunidad de Nuevo Nazareth (Bergman 1974, Tournon 1988b).

### 5.1. Sistemas agrícolas

Actualmente, los Shipibo-Conibo practican no uno sino varios sistemas agrícolas. Y cada uno es complejo por el número de especies y sus asociaciones (Bergman 1974, Tournon 1988). En el capítulo anterior se distinguieron entre las comunidades inundables o de bajial» (*tasshba jemán*) y las no inundables o de altura (*manan jemán*). Cada tipo de comunidad tiene su sistema de agricultura.

Se compararon las agriculturas de las comunidades de dos comunidades del Alto Ucayali, Nuevo Nazareth es de bajial, y Puerto Nuevo de altura. Estos estudios aportan algo al estudio fundamental de R. Bergman por la comparación de comunidades en dos «hábitats» con «biotopos»

distintos y por un estudio más preciso de la etnobotánica. Se encuentran en Nuevo Nazareth muchos de los caracteres descritos por R. Bergman para Panaillo.

### 5.1.1. Comunidades de bajial

Nuevo Nazareth, en el Alto Ucayali, está ubicada a lo largo de un brazo del Ucayali o tipishca, la disposición de los cultivos y de las casas es particularmente linda en su simplicidad por ser paralela a una «tipishca» (Figura 9). Cuando se aleja del río se suceden distintos tipos de cultivos:

- playas de arena o barro que se plantan en junio y permiten una cosecha en setiembre-octubre;
- cañabravales que se queman para plantar frijoles;
- «restingas» con platanales permanentes;
- «tahuampas» que se queman para sembrar maíz.

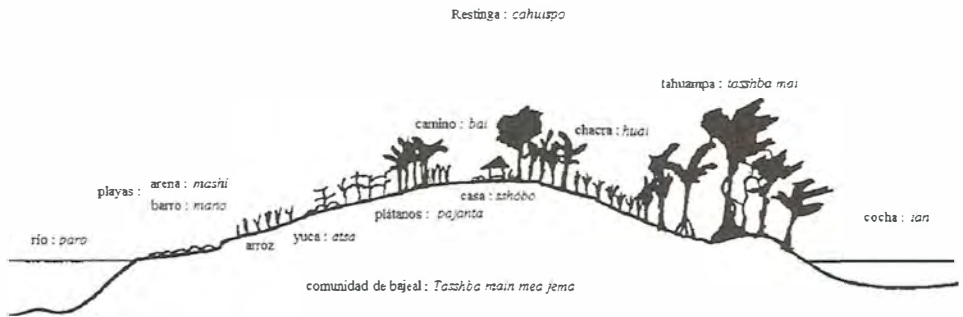


Figura 9: Corte de los terrenos de Nuevo Nazareth (ver el corte de Panaillo en r. Bergman)

#### a) Las playas: *mashi* y *mano*

Los cultivos sobre estas playas varían según dos parámetros. El primero, es la altura sobre el nivel del Ucayali, que depende del tiempo de inundación. Las plantas de ciclo biológico más corto o de crecimiento más rápido que pueden producir en menos tiempo y son cultivadas más cerca del río.

El segundo parámetro es el tipo de aluvión. Si uno recorre las playas paralelamente al río se da cuenta de cambios en los suelos aluviales, más lodosos, los barrizales, o más arenosos, los arenales.

Barrizales o *mano*. Estas playas son muy buscadas porque permiten el cultivo del arroz. Los arrozales se siembran en junio y se cosechan desde fines de agosto hasta principios de octubre. Son cultivadas por los comuneros socios de la cooperativa del arroz. En las semanas que preceden a la

cosecha, unos socios y sus familias se instalan cerca de los arrozales para protegerlos contra predadores, aves como los «pihuichos» (*Psittacidae*) y mamíferos como los ronsocos. Se abrigan en tambitos (*peota*) de cañabrava (*tahua*) y cubiertas de palmas.

El arroz es cultivado sobre todo para la venta. El transporte hasta Pucallpa se hace en el bote de la comunidad, o en uno alquilado, o prestado por otra comunidad.

Arenales o *mashi* – sobre las playas más arenosas se cultivan varias especies, ya sea solas o asociadas:

— variedades de yuca de crecimiento muy rápido que producen después de 3-4 meses, de «chiclayo» y hasta de «guayaba»;

— maní en las partes más bajas y arenosas.

Para mostrar la variación de los cultivos en las playas, en agosto se tomaron muestras a lo largo de tres líneas paralelas a la «tipishca» a varias distancias de las aguas (Tournon 1988b).

1) A ocho metros, sobre una longitud de 950 metros sobre terrenos más arenosos:

Yuca,	82%
Guayaba,	12%
Sandía,	6%

Sobre terrenos más barrocos:

Arroz,	92%
Yuca	6.5%
Guayaba	1%
Sandía	0.5%

2°) A 25 metros, sobre una longitud de 855 metros.

Sobre suelos más arenosos:

Chiclayo, ( <i>Vigna unguiculata</i> )	50%
Yuca	20%
Caña de azúcar	14%
Plátanos	12%
Melón	2%
Sandía	1%
Arroz	1%

3°) Después viene una zona invadida por las cañabravas, *Gynerium sagittatum* (*tahua*) invaden, que se queman a la merma. A 80 metros, sobre una longitud de 1190 metros se encuentran:

Plátanos	74%
Yuca	11.5%
Maíz	5%
Frijol	4%
Mangos	1.5%
Caña de azúcar	1.2%
Guayaba	1%
Huito, ( <i>Genipa americana</i> )	1%
Chirimoya, ( <i>Annona cherimolia</i> )	0.6%
Árbol de pan, ( <i>Artocarpus incisa</i> )	0.2%

A medida que uno se aleja del agua las especies van cambiando, se encuentran con plantas con ciclos biológicos más largos o de crecimiento rápido como variedades de yuca de producción rápida. Sin embargo, cerca del agua se puede cultivar guayabas que resisten las inundaciones.

En este trabajo se daban también los índices de biodiversidad: índices de Shanon, y los análisis de suelos.

#### b) *Las chacras, huai*

*Huai* es el término general que corresponde al término campo y al término local de «chacra». Designa los cultivos establecidos en las restingas de las comunidades inundables, las terrazas ribereñas no inundables como las de Puerto Nuevo y también en los terrenos «interfluviales», según la terminología de B. Meggers.

Los platanales ocupan las «restingas» (*cahuispo*). Es el mejor sitio porque se beneficia de los aluviones anuales; pero un poco más altas que los terrenos vecinos las inundaciones no malogran las plantaciones en los años «normales», cuando los pies de los platanales no quedan bajo el agua más que algunas semanas lo que les permiten sobrevivir y reverdecer después cuando viene la decrecida. Estos platanales son «permanentes», los aluviones renovados cada año aseguran al suelo una fertilidad constante. Dicha permanencia depende sólo de los cambios de los meandros puesto que el río se puede acercar o alejar de la comunidad. El cultivo de los platanales es familiar: cada familia tiene un platanal en la «restinga».

En su estudio sobre la agricultura ribereña, R. Bergman examinó los distintos cultivos. Los plátanos forman el recurso principal en biomasa, o sea, 579 kg/per capita/año, siguen: el maíz (29 kg/per capita/año), la



yuca (15 kg/ per capita/año), los frijoles (4kg/ per capita/año), vienen después otros cultivos que producen granos o tubérculos. Los plátanos dan el mejor rendimiento en calorías por hora de trabajo: 13.8; después viene el maíz: 1.2, los frijoles: 2.3, la yuca: 4.0. Pero los rendimientos por hectárea no son tan ventajosos para los plátanos, lo que no es un factor determinante porque el terreno no falta: «El énfasis de los Shipibo acerca de los plátanos más que el maíz o la yuca está económicamente justificado por los menores requisitos de trabajo. La combinación de las condiciones de alta fertilidad y pocas inundaciones dañosas crean circunstancias en las cuales los plátanos producen más carbohidratos por hora de trabajo que la yuca. Si las inundaciones fueran más frecuentes el caso sería el revés» (Bergman 1974).

Los tiempos de trabajo para los hombres y las mujeres no son excesivos: 3.4 horas para los hombres del cual 47% es para procurarse alimentos, 4.4 horas para las mujeres del cual 7% es para procurarse alimentos y 59% para su transformación y la preparación de las comidas. P. Marcoy y otros viajeros nos presentaron la división sexual del trabajo de otra manera; la mujer trabajando casi como una esclava con pesadas cargas de yuca y el hombre sólo con su remo y sus arpones. R. Bergman muestra que los hombres hacen los trabajos más duros como por ejemplo los de la chacra:  $3.4 \times 47\% = 1,6$  horas/día, cuando las mujeres pasan  $4.4 \times 7\% = 0,3$  horas/día.

Con respecto a la alimentación, era más que suficiente: 1856 kcal y 75 g. de proteínas por día y por individuo. ¿Panaillo en 1971, estaría igual en 2000?

Los trabajos de Campos (1977) y Behrens (1982, 1984) tratan de la economía de los Pisquibo, grupo Pano del Alto Pisqui, afluente de la orilla izquierda del Ucayali con sistemas "interfluviales".

### La chacra abandonada, barbecho o «purma»

Después de su abandono, la chacra se convertía en un barbecho o «purma», término de origen quechua utilizado en la Selva, *nahue* en Shipibo-Conibo.

Unos árboles plantados en la chacra pueden sobrevivir años en la purma, y se pueden cosechar sus frutos. De tal manera que en una hectárea de purma de Nuevo Betania, Medio Ucayali, se identificaron los siguientes frutales: *Artocarpus altilis*, *Inga edulis*, *Citrus limon*, *Citrus sinensis*, *Pourouma cecropiaefolia*, *Chrysophyllum caimito*, *Spondias taperiba* (Proyecto RENACO, 1992). Sin embargo, no habían indicios de que dichos frutales fueran objeto de mantenimientos, poco a poco eran ahogados por especies dominantes.

¿El cultivador tiene derechos a la purma de su chacra anterior? Después de abandonar una parcela cultivada (*huai nahue ibora moa caque*) el chacarero no tiene derechos exclusivos sobre la purma, y cualquier comunero puede entrar y sacar los productos presentes como los frutos. Después de unos años otros miembros de la comunidad pueden pedir esta parcela a la comunidad, limpiarla y cultivarla otra vez; así será considerado como su nuevo dueño (*ibo*), el dueño de la chacra y no del terreno. Es un derecho de usufructo y no territorial.

*c) Las casas y las huertas familiares (caibobaon banaa)*

Las huertas familiares se ubican alrededor de las casas. Corresponden a una forma de horticultura por la variedad de plantas y el pequeño número de cada tipo. Están presentes en las comunidades inundables, de «bajial», como Nuevo Nazareth, Puerto Belén, Nueva Betania. Después de las inundaciones la mayoría de las plantas desaparecen y las huertas se plantan de nuevo, cuando llega la merma. D. Lathrap propone una teoría del origen de la agricultura por una predomesticación de especies cerca de las casas (Lathrap 1973c, 1977), que llama: «sistema de las huertas de los pescadores amazónicos sedentarios» (Lathrap 1985: 55).

Se estudiaron las huertas de otra comunidad de «bajial», la de Nueva Betania en el marco del proyecto RENACO, en 1991-1992. Esta comunidad tenía 52 huertas familiares, una por casa. Siete fueron tomadas al azar. Se midieron las áreas, se contaron e identificaron las especies

Cuadro

Casas n°	Áreas en m <sup>2</sup>	Número de especies
25	1326	28
12	125	25
1	3210	22
37	735	12
55	754	14
50	800	10
62	820	4

Las áreas y los números de especies son muy variables, y también lo son los usos como lo muestra la lista siguiente:

	Números de individuos
<i>rao</i>	63
alimentos	46
artesanía	12
pesca	2
madera	1

Dominan los *rao* que incluyen medicinas y plantas con otros usos como los alucinógenos, las pusangas... (p. 384-392), con una variedad de piri piri o *huaste* (Tournon, Raynal-Roques, Zambettakis, 1986, Tournon, Caúper, Urquía, 1998).

Entre los alimentos se encuentran la mayoría de árboles, hierbas frutales y colorantes alimenticios. La única planta con hojas alimenticias o condimentarias es el culantro, *asshe* (*Eryngium foetidum*). Los tubérculos cultivados son el camote, el dale dale, la sachapa y la yuca. Los tres primeros son poco cultivados en las «chacras», y considerados como «manjar».

La mullaca, *shimon*, (*Physalis peruviana*) da un fruto comestible; también se planta para proteger de las plagas, es un caso interesante de agricultura biológica. En el Alto Ucayali vimos el caso del tabaco para el mismo uso; son *Solanaceae* en los dos casos.

Hay dos tipos de venenos de pesca o ictiocidios.

La mayoría de las plantas de esas huertas son variedades de especies domésticas. También se trasplantó la *Calliandra angustifolia* (*bobin sana*), especie silvestre ausente de las riberas del Ucayali cerca de Nueva Betania pero común en las de varios afluentes de ese río (Tournon y Reátegui 1984). Con la presencia de plantas silvestres estas huertas familiares están en la segunda etapa de la horticultura, según Rindos (1984).

d). Las «tahuampa» (tashba)

En Nuevo Nazareth estas «tahuampa» están ubicadas detrás de las casas de la comunidad. Inundadas entre diciembre y mayo permiten una agricultura de decrecida. Sus suelos neutros se benefician de los aluviones y son ricos en materias orgánicas. Por esto, son favorables para el cultivo del maíz (Tournon 1988b). En 1985 y en 1987, un comunero de Nuevo Nazareth cultivaba una hectárea de maíz y contrataba a otros comuneros para la cosecha: un trabajo asalariado en una comunidad.

*e). Una cocha y unas purmas en la orilla opuesta*

Nuevo Nazareth tiene dos cochas que proporcionan la casi totalidad de la pesca. Veinte años atrás la comunidad estaba instalada al otro lado de la cocha. Luego, la tipishca se alejó de las casas y la comunidad tuvo que acercarse del agua. Una purma creció en el sitio anterior en la que iban a recolectar frutas.

**5.1.2. Una comunidad de altura: Puerto Nuevo**

Se toma esta comunidad, ubicada a una hora abajo de Nuevo Nazareth, como ejemplo de una comunidad de altura (*manan jemán*). Está sobre una terraza que en el verano domina las aguas del Ucayali, a unos diez metros de altura.

Las huertas familiares son muy reducidas, con unos pocos tipos de piri piri y cítricos, y la mayoría de las plantas que se encuentran en las huertas familiares de Nuevo Nazareth están dispersas en las chacras, o a lo largo de los caminos que conducen a ellas. Es un ejemplo de la flexibilidad de las respuestas de los Shipibo-Conibo a los distintos tipos de medio ambiente. En estas tierras muy ácidas se practica una agricultura rotativa y los platanales no son permanentes sino que producen sólo dos años: «El primer año da bien, el segundo da poco y el tercero no da». Se vieron platanales interplantados el primer año con maíz, después con yuca y piña, dos cultivos que aguantan los suelos ácidos. En chacras y purmas crecen también guabas (*Inga edulis*). Es una forma de agricultura que se acerca a la de los sitios interfluviales por la rotación de los cultivos. Se puede decir que es una agricultura de tipo «interfluvial» practicada por ribereños de un río de aguas blancas. Un tipo más de agricultura que habría que agregar a los dos del modelo de B. Meggers (Meggers 1971).

**5.2. Conservación de los alimentos**

Los ribereños utilizan distintas técnicas para conservar y almacenar los alimentos (Tournon 1988b).

**Yuca**

La mejor manera de conservar la yuca es en forma de «fariña» que puede durar hasta dos años:

- se pela la yuca;
- se la pone en una canoa con agua;
- se la deja una semana, se pudre;
- se la machaca, se la tritura;
- se la cierna con un cernidor de tela;

- con las manos se la raspa sobre el *toati*;
- se la pone una hora en el horno y se seca.

Cuando el Ucayali sube y está por inundar las plantaciones de yuca de las riberas, los Shipibo-Conibo cosechan rápido los tubérculos. Los pelan y los hacen fermentar como para la fariña. Esta masa, envuelta en hojas de bijao, se entierra en grandes huecos. En cada hueco se pone masa para hacer de 20 a 30 paneros. Después de la inundación, en junio-julio, se abren los huecos y la masa de yuca se halla en excelente estado para empezar a tostar y fabricar la fariña. Con su proceso de fermentación esta técnica de conservación es similar a la del ensilaje que permite conservar productos vegetales como el heno.

Este proceso fue descrito entre los Omagua del Medio Amazonas, en los siglos XVI y XVII (Acuña 1641), y en poblaciones contemporáneas: los Nambikwara (Lévi Strauss 1955). G. E. Dole (1978) revisó los procesos de conservación de la yuca.

### Plátano

El plátano maduro se cocina en ollas y se guarda en tinajas grandes que se tapan con las hojas del mismo plátano. Se fermenta de 2 a 3 días y el producto puede durar de 3 a 5 días ya fermentado. Se consume disolviéndolo en agua. Se llama: *paranta pae ssheati* (plátano/ fermentado/ bebida).

El plátano maduro se pela, se corta en rodajas y se solea. Se puede conservar de 3 a 5 meses. Se llama: *bari anca* (hecho por el sol). Se asa o se tuesta el plátano al sol o al fuego: *paranta shoi*. Esto se empanera o se guarda en tinajas o latas. Se puede conservar 3 meses. El plátano maduro se asa al carbón con toda su cáscara y se empanera. Así, se puede guardar hasta 2 meses en buen estado. El proceso se llama: *chirish aca* o *chorish aca* (duro/hacer).

### Menestras

Chiclayo, frijol, maní se cosechan y conservan en cáscara todo el invierno. Se guardan en latas, tinajas de cerámica (*chomo*), depósitos de madera (*jihui chomo*), bien cerrados y tapados para evitar la humedad, la polilla y los roedores.

## 6. RELACIONES DE PRODUCCIÓN EN LA AGRICULTURA

La organización social de la agricultura Shipibo-Conibo tiene varias formas.



### **Agricultura familiar**

Es la forma de base. La familia nuclear o «poco extendida» tiene el usufructo de un terreno para hacer su chacra. Pero, la comunidad es la dueña del terreno. La transmisión se hace en general, sin dificultad al hijo o a la hija pero no es automática. Cuando un joven padre de familia quiere hacer su chacra, tiene que pedir el terreno a la comunidad. Es ella, durante una sesión, la que decide atribuirse la.

En Nuevo Nazareth, el espacio entre la casa y el río es cultivado por la familia. Ella cultiva los distintos terrenos y cultivos descritos líneas arriba. En Puerto Nuevo las parcelas familiares no se quedan más que de 2 a 4 años en el mismo lugar y se pueden alejar de las casas.

### **Agricultura comunal**

Es normal que una comunidad haga una chacra comunal, en beneficio de la escuela o para adquirir un bien en provecho de la comunidad: bote, motor, motosierra o para comprar medicinas. El trabajo es comunitario y se efectúa en jornadas de trabajo colectivo. Los hombres cortan y rozan cuando las mujeres preparan las comidas y el masato. El control de la chacra de la escuela es doble, por los profesores y por el «Presidente de los padres de familia» elegido por la comunidad.

A treinta minutos en canoa de Nuevo Nazareth, hay una zona que no se inunda ubicada en territorio comunal. En 1985 un «patrón» mestizo empezó a cortar el bosque con el objetivo de preparar un pastizal para ganadería. Era ilegal por estar en las tierras comunales. Pero los Shipibo-Conibo no se opusieron, incluso algunos trabajaban para el patrón por un dólar al día. Éste pagaba a los nativos Asháninka vecinos sólo un cuarto de dólar. Daniel Maynas, Shipibo del Medio Ucayali, que había estudiado ciencias de la comunicación en Lima, empezó a concientizar a los nativos con reuniones. Al final y para marcar sus derechos sobre este terreno la comunidad de Nuevo Nazareth decidió una «minga» para hacer una chacra comunal, cuyos productos serían destinados a la escuela. Sin embargo, no convencieron a los Asháninka quienes dos años después trabajaban todavía para ese patrón.

Otro trabajo comunal es el de la limpieza de las plazas y vías comunales, se deciden en reuniones y se hacen también por mingas.

### **El arrozal cooperativo**

Surcando las orillas del Ucayali se ve una sucesión de terrazas de 5 a 10 metros en las orillas cóncavas y de playas en las orillas convexas. Caminando por las playas, cuando el río está bajo, se observa playas

arenosas sucediendo a playas más limosas. Estas últimas, llamadas localmente barrizales (*mano*), son buscadas para sembrar el arroz. Pero a veces «no sale bien el arrozal porque la capa de barro no es suficiente». Un espesor de más de un metro sería necesario. Para favorecer esta capa de barro los nativos cortan la vegetación invasora, gramalote y caña brava, antes de la creciente. Este arroz de «decrecida» se siembra en mayo-junio, y se cosecha en octubre.

El cultivo del arroz es reciente, y está destinado principalmente a la venta. Permite comprar en la ciudad productos como sal, azúcar y sobre todo herramientas. Cuando varios comuneros deciden cultivar un barrizal, se asocian en cooperativa, y van a pedir un permiso de arrozal al Ministerio de Agricultura, en Pucallpa. En general, esta cooperativa no incluye a toda la comunidad.

El arrozal puede ser considerado como un apéndice de la comunidad. El caso parece reciente, los viajeros del siglo XIX no lo mencionan.

En 1985 la comunidad de Nuevo Nazareth disponía de un arrozal de 40 hectáreas en una playa a la entrada de la «tipishca» sobre la cual se ubica, o sea, a 20 minutos bajando con un bote con motor «peque peque». El curso del río cambió y en 1993 el arrozal estaba en una playa arriba de la comunidad.

Vemos que si bien existen varios accesos a la tierra, el que predomina es la propiedad comunal. Es la comunidad la que atribuye chacras a las familias. Esta atribución se hace por decisión de la asamblea comunal durante una reunión (*tsinquiti*). A esta reunión pueden asistir todos los comuneros, hombres y mujeres, y las decisiones se toman por unanimidad. Las autoridades hacen una propuesta y si un comunero no está de acuerdo la propuesta será descartada.

## 7. RECOLECCIÓN DE LOS PRODUCTOS VEGETALES

La recolección de los productos vegetales tiene una importancia económica. Se distinguen los siguientes usos:

- productos leñosos: madera y leña;
- frutos silvestres;
- plantas medicinales;
- plantas para la artesanía: botes, canoas, remos, armas de pesca y caza, cerámicas, textiles, juegos.

## Madera

Se utiliza la madera para las necesidades de la comunidad (viviendas, embarcaciones) o para la comercialización.

## Casas

En general, las casas son de madera cubiertas de hojas de palmeras. En las comunidades del Alto Ucayali los únicos edificios de cemento y techos de calamina son la escuela y la posta médica, a veces la iglesia católica o el templo protestante.

Para las distintas partes de la casa se seleccionan maderas específicas (datos de RENACO). Por ejemplo:

- los tucos para pisos de casas, *Swartzia sp.*, *Fabaceae*;
- maderas pesadas y duras para la casa (durmientes, postes de cercos, tablas, pisos, forros de casa, solera, sobre solera, cumbrera, tijerales, caibros, culata): el huangana casha (*roomaban*, *Mayna odorata*, *Flacourtiaceae*) o el shihuahuaco (*coman*, *Dipteryx sp.*, *Fabaceae*);
- corteza para amarrar casas *Eriotheca discolor* (*Bombacaceae*), punga rojo (*joshin punca*);
- para hacer el piso de la casa y la escalera: *Cecropiaceae*, *Cecropia engleriana*, cético (*bocon*);
- para hacer las escaleras de la casa: *Ochroma pyramidale* (*Bombacaceae*), topa (*mossho*);
- para las vigas, *Drypetes amazonica* (*Euphorbiaceae*), yutubanco (*yotobanco*);
- vigas: *Protium neglectum* (*Burseraceae*), palo duro, (*chorish jihui*),
- madera pesada para la construcción, postes, soportes de casas (pilotes, horcón): *Tabebuia sp.* (*Bignoniaceae*);
- maderaje: travesaños, vigas, caibros, parrillado, durmientes, soleras, armazón de techos, duran 20 años, para canoa, dura 1 año, madera comercial de primera, liviano, resistente a los insectos: travesaños, vigas.: *Annonaceae*, *Annona reticulata*, *Unonopsis spectabilis*, *carahuasca negra*, *manan nishi* (altura/liana), *huiso nishi*;
- madera suave, blanca de segundo orden, flota, casas rurales, industria del aserrio, vigas, soleras, caibros, cumbreras, muertos, emparrillados: *Myristicaceae*, *Virola flexuosa*, *V. elongata*, cumala blanca, *nenji*;
- madera para tijerales y travesaños de las casas, poco durable: *Protium sp.* (*Burseraceae*);
- madera durable para las tijerales de las casas: *Boraginaceae*, *Cordia ucayalensis*,

— madera durable (20 años) para horcones de casa, postes: *Bignoniaceae*, *Tabebuia serratifolia*;

— madera para horcones y vigas de casas: *Melastomaceae*, *Miconia ericalyx* Congdon;

— madera para el armazón de los techos de las casas: *Hyeronyma alchorneoides* (*Euphorbiaceae*), panacachi, *panacachi jihui*.

### Embarcaciones

Las canoas tienen entre 3 y 6 metros y pueden llevar de 1 a 4 personas. Son en general monoxyilas, las más grandes pueden tener además una falca. La fabricación de una canoa (*nonti*) puede durar varias semanas. En general, es un trabajo individual que se hace después de la chacra.

Se utilizan maderas ligeras para que puedan flotar aun sumergidas, en caso de accidente.

Citamos: catahua (*aná*, *Hura crepitans*, *Euphorbiaceae*) muy utilizada por su duración y sus dimensiones; el cedro (*consshán*, *Cedrela odorata*, *Meliaceae*) madera roja de gran valor comercial, la moena (*yono*, *Ocotea sp.*, *Nectandra sp.*, *Lauraceae*) que puede durar cerca de cinco años, la carahuasca negra dura un año (*manan nishi*, *huiso nishi*, *Annona reticulata*, *Annonaceae*), la cumala (*jossho tahuá*, *Virola calophylla*, *Myristicaceae*) que no dura más que un año. También se utilizan: requia (*sshoro*, *Guarea sp.* *Meliaceae*), hualaja (*chana itsa jihui*, *Zanthoxylum sp.*, *Rutaceae*), yacu shapana (*yonshin*, *Terminalia sp.*, *Combretaceae*), huimba (*sshapo*, *Chorisia insignis*, *Bombacaceae*), chimicua (*pama*, *Brosimum sp.*, *Moraceae*).

### Lanchas

Se distinguen lanchas y canoas por sus dimensiones y estructuras. Las lanchas son hechas de un ensamblaje de piezas de madera (Figura 10, datos y dibujo de Francisco Enocaise):

— fundo, fundición o plantilla catahua o *aná* (*Hura crepitans*, *Euphorbiaceae*), huangana casha o *roo maban* (*Mayna odorata*, *Flacourtiaceae*);

— cavernas o brazos;

— falcas;

— estraves: proa, popa y espejo de popa a la cual se fija el motor, se escogen maderas «acontra hebra» que no se parten fácilmente con los golpes; en general las moenas: *Ocotea sp.*, *Nectandra sp.*, *Lauraceae*.

— bancas, verduguete: huangana casha o *roo maban*.

Para «curar» canoas y lanchas se utilizan resinas y látex como el del mashonaste (*Clarisia biflora*, *Moraceae*, *ahua jonra*: tapir/esperma).

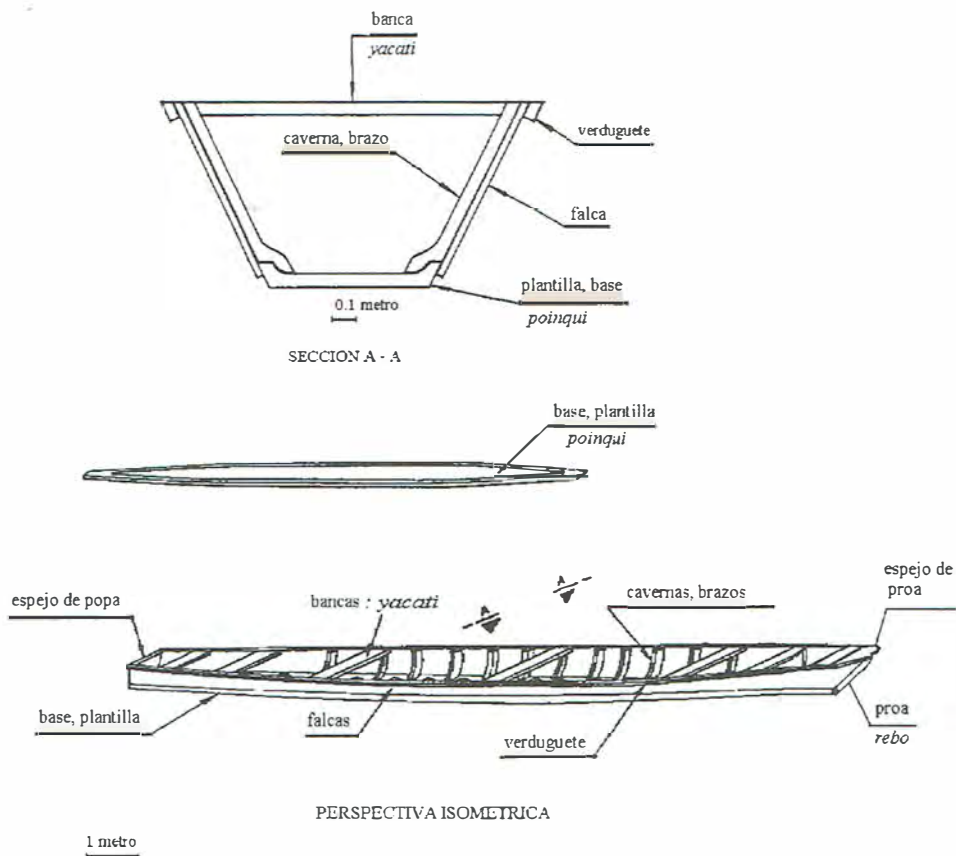


Figura 10: Estructura de un bote de pescador tipo falca (ricanainbo ani nonti) (dibujo de F. Enocaise)

Los **remos** se tallan de preferencia en las aletas de un «remo caspi», citamos:

Remo caspi blanco (*jossho yapa*, *Trichilia maynasiana*, *T. quadrijugata*);

Requia (*yami jihui*, *Guarea sp.*, *Meliaceae*);

Remo caspi (*pacho*, *Aspidosperma rigidum*, *Apocynaceae*)

## Artesanía

### Cerámica

\* Las cenizas de árboles «apacharama», *jihui mei* (árbol/mezclar) (*Hirtella triandra*, *Licania arborea*, *Chrysobalanaceae*), y utucuru (*Septotheca tessmannii*, *Bombacaceae*) se mezclan con la greda para hacer las cerámicas.



\* Los barnices y las lacas provienen de especies de la familia *Burseraceae*. La cocción de las cerámicas se hace sin horno, con una fogata, la temperatura no sobrepasa los 600 grados y la impermeabilidad se asegura con barnices y lacas vegetales:

— Copal (*sempa*) para impermeabilizar el interior de la cerámica.

— Lacre (*yomossho*) para impermeabilizar el exterior y darle un brillo.

— *Huiso itahuana* y *yame itahuana* son lacas que se aplican en las superficies exteriores de las cerámicas. Proviene, en general, del valle del río Pisqui.

### Textiles

Los colorantes vegetales provienen en general de la recolección. Entre siete especies utilizadas para teñir el algodón, e identificadas, cinco eran silvestres y dos cultivadas en las huertas familiares. Tres de las silvestres provenían de cortezas de árboles (Serrano y Tournon 1989).

### Frutas silvestres

Varios autores hicieron hincapié en la importancia de los frutos silvestres en la alimentación local (Ruiz Murrieta 1991a, 1992), en particular los de las palmeras ((Kahn 1991, Ruiz Murrieta 1991b). Se venden muchos frutos de «aguaje» (*binon*) en los mercados de Iquitos (Padoch 1988). El aguaje crece en sitios pantanosos, los «aguajales», cubren grandes superficies, a veces lejos de las comunidades.

La única palmera presente en las parcelas de Nueva Betania e inventariadas por el proyecto RENACO (1993) es el huicungo (*Astrocaryum macrocarpum*). Otros frutos comestibles en una parcela de bosque primario «descremado» son los shimbillos o *sshenán* (*Inga sp.*), el sacha mango o *jihuín huaran* (*Grias neubertii*) y los *pamas* que son *Moraceae* (*Brosimum sp.*, *Dorstenia sp.*). Los frutos del sacha mango son importantes para el autoconsumo y la venta. Un comunero de Nueva Betania nos dijo que la comunidad podía vender cada año hasta 10 costales de 50 kg con un ingreso de 600 a 750 dólares, cifra que no es despreciable para una comunidad.

Una parcela vecina en estado de purma de 13 años de crecimiento tenía otras especies de frutos comestibles: *Artocarpus altilis*, *Spondias taperiba*, *Citrus sp.*

El árbol de pan (*Artocarpus altilis*): alimento de carestía durante las inundaciones es oriundo de islas del Pacífico. Su nombre Shipibo-Conibo es *paon*, del español «árbol de pan». Es muy común en el Ucayali donde invade las purmas de las zonas bajas. Sus castaños se convierten en un

recurso importante cuando las crecidas han destruido los platanales. Son comidas tostadas o transformadas en:

- masato, considerado de la misma calidad que la de yuca;
- refresco preparado por la coción de castaños;
- harina con la cual se puede preparar galletas.

Además, la resina del pan de árbol es medicinal y sus frutas son muy buscadas por los animales del monte como el majás, el añuje, las ardillas, la carachupa.

La mayoría de las plantas medicinales (los *rao*) son recolectadas (ver abajo).

## 8. EL MUNDO ANIMAL

El saber de los Shipibo-Conibo sobre las especies animales ha atraído poca atención de los antropólogos, siendo el mayor aporte al conocimiento de los recursos animales el estudio realizado por R. Bergman (1974) quien consagra un capítulo, «Pez y carne de monte: los recursos proteicos», a los recursos de la pesca y de la caza: lugares y técnicas, rendimientos en kg/hora en las distintas zonas de pesca. R. Bergman muestra que, en Panaillo en 1974, la caza adquiere algo de importancia sólo cuando las aguas están altas y los animales terrestres están concentrados en las «restingas» de la cuenca aluvial la cual se transforma en islas.

Campos (1977) hizo un estudio detallado de la pesca y la caza «en una aldea Shipibo ubicada en el tramo central del río Pisqui». Ella muestra que ahí la caza tiene aspectos que «hace recordar prácticas de cacería similares descritas por grupos que son reconocidos en la literatura como de regiones apartadas». En Panaillo, la caza representaba 80% del total pesca-caza; en el Pisqui, la pesca contribuye con un 32% de ese total».

### 8.1. La fauna terrestre: mamíferos, reptiles, aves

#### *Mamíferos*

Los mamíferos del Ucayali no alcanzan grandes tamaños (Eisenberg 1980, Eisenberg y Thorington 1973, Emmons 1984, 1990, Robinson y Redford 1986) y tienen formas perfiladas para moverse en la vegetación. F. Bourlière (1973) comparó a los mamíferos terrestres de los bosques tropicales húmedos de América y África y puso en evidencia convergencias adaptativas entre especies taxónomicamente distintas como sus tamaños y formas.

Los ungulados terrestres tienen varias adaptaciones a las inundaciones anuales. El venado (*Mazama americana*) y el sajino (*Tayassu tajacu*) se refugian en las islas de las restingas cuando el huangana (*Tayassu pecari*) y

el tapir (*Tapirus terrestris*) pueden entrar y salir del bosque inundado y se alimentan de los recursos presentes, sobre todo frutos (Bodmer, 1990, 1991).

Los roedores cavomorfos pueden ser abundantes en las zonas ribereñas. El «ronsoco», el roedor más grande del mundo (*Hydrochaeris hydrochaeris*), es un animal anfibio que se alimenta de vegetación acuática y de las hierbas de las playas. Se desplaza en pequeños grupos nunca lejos del agua, sobre todo de noche y en las mañanas se ven sus huellas sobre las playas. El majaz (*Agouti paca*) y el añuje (*Dasyprocta agouti*) son todavía comunes. Sus carnes son apreciadas y a menudo comercializadas en Pucallpa.

#### *Tortugas terrestres*

El «motelo» sería la *Chelonoidis denticulata* o la *C. carbonaria* ex. *Geochelone carbonaria* (Bonin, Devaux, Dupré 1996). Es un animal todavía abundante en los sectores de estudio e importante para la alimentación humana. Se puede conservar vivo varias semanas sin alimentar, lo que es muy ventajoso para viajar.

#### *Aves*

A partir de datos bibliográficos J. J. Goussard (1983: 55) evalúa el número de especies de aves, en los sectores que estudió en el Alto Ucayali fueron 800, las cuales pertenecen a 58 familias: «la mayoría de estas especies son politipas y diferenciables en numerosas formas subespecíficas no repertoriadas todavía».

Las aves son importantes en la caza sobre todo las especies de las familias *Cracidae* y *Tinamidae*. Sin embargo, las aves juegan un papel en la cultura nativa que es mucho más importante que como recurso alimenticio: en el chamanismo, las concepciones sobre la salud y las enfermedades, los mitos. Los chamanes *onanya* invocan a varias aves, de significados positivos como los colibrís y los aras, o negativos como los chicua (*Cuculidae*) (Tournon J., 1991b).

En un trabajo muy completo J. J. Goussard (1983) examinó las distintas relaciones hombres-aves y distinguió:

- la predación de las aves por el hombre, es decir, las que se cazan;
- el comensalismo, es decir, la convivencia del hombre con las aves, en general con las especies de pequeño tamaño;
- el neutralismo, la convivencia sin interacción;
- la cooperación, p. ej. con los buitres o gallinazos que cumplen el papel de basureros;
- la competición con las aves predatoras de aves de caza, son las aves de rapiña (*Accipitridae* y *Falconidae*).

## 8.2. La fauna acuática: acuáticos, peces, mamíferos

La fauna acuática juega un papel de primera importancia en la alimentación y la vida de los Shipibo-Conibo, y esto desde la infancia como lo muestran dibujos hechos por niños (Figura 11). Todos los hombres válidos se van a pescar o a cazar reptiles acuáticos.

### 8.2.1. Reptiles acuáticos

#### *Las tortugas acuáticas*

En el valle del Ucayali viven varias especies de tortugas acuáticas:

— La más grande es la «charapa» o *sshahue* (*Podocnemis expansa*, familia *Pelomedusidae*), que puede alcanzar un metro de largo y cuyo peso se acerca de cien kilos.

— Dos tortugas parecidas, pero de menor tamaño son las taricayas con dos categorías nativas: *cabori*, *copitso*. La primera podría ser la *Podocnemis cayennensis* (sinónimo *P. unifilis*); la segunda, la *Podocnemis sextuberculata* (Bonin, Devaux, Dupré 1996).

— La tortuga de apariencia más singular es la mata mata (*pitso cori*, lit. lorito/oro) que es la *Chelus fimbriata*, familia *Chelinae*. Es una tortuga carnívora que vive bien camuflada en el fondo de las aguas de las tahuampas y quebradas donde caza al acecho.

Existen muchos nombres nativos para tortugas que habría que identificar; pueden corresponder a especies poco conocidas o a formas sexuales o juveniles:

- *bahua sshahue* (loro/charapa), no identificada,
- *coria piri*, macho de la taricaya,
- *nesa*, tipo de taricaya de aguajal,
- *nosequen*, tipo de taricaya de aguajal,
- *teparo*, cupiso, tortuguita acuática de cuello alargado y rebalsadora, de quebrada.

#### *Los lagartos, Crocodylidae*

Los *Crocodylidae* de la Amazonía peruana, caimanes o «lagartos», *cape*, pertenecerían a tres especies:

— *Caiman sclerops*, lagarto blanco, *jossho cape* (blanco/ lagarto) o *capeshin*. Los adultos miden en general 2-3 metros. Abundan en el Ucayali y sus afluentes.

— *Melanosuchus niger*, lagarto negro o *huiso cape* (negro/ lagarto). Puede alcanzar entre 6 y 7 metros. Vive más en los lagos. Fue muy perseguido por su piel de alta calidad, ahora está protegido y prohibida su

exportación, de tal manera que en nuestros días se pueden encontrar grandes especímenes que representan un verdadero peligro por su agresividad y tamaño.

— Otra especie, *Paleosuchus trigonatus* (Medem 1984), puede estar presente en las quebradas de la región.

Con la idea de favorecer la producción de pescados por la eliminación de sus principales predadores, los pescadores del Medio Amazonas persiguieron a los lagartos. Se observó un efecto contrario: una disminución de los peces, fenómeno explicado por el modelo de Fittkau (1970, 1973).

### 8.2.2. Peces

Es importante consagrar unas páginas a las singularidades de la biología y la ecología de los peces del Amazonas, específicamente a los vertebrados que tienen más especies. M. Goulding (1993) considera en 3000 el número en toda la Amazonía, de los cuales 1800 fueron descritas. Para dar una idea podríamos hacer una comparación con Europa occidental que cuenta con sólo sesenta especies (Roberts 1973: 239). Se publicaron listas de peces de agua dulce del Perú, selva y también costa, sierra (Ortega y Vari 1986, Ortega 1991, Chang y Ortega 1995, Ortega y Chang). En 1986 incluyeron 736 especies; 855 en 1995. Se puede estimar que 85% de ellas son de la Amazonía.

Los órdenes *Characiformes* y *Siluriformes* tienen el mayor número de especies y probablemente la mayor biomasa, también son los más importantes como recursos alimenticios. *Characiformes* y *Siluriformes* son peces exclusivamente de agua dulce. En cuanto al orden *Perciformes*, a dominancia marina, es representada en la Amazonía por las familias *Cichlidae* y *Sciaenidae*.

El cuadro siguiente da las familias más representadas con sus números de géneros y especies (Ortega y Vari 1986: 4):

Órdenes	Familias	Géneros	Especies
Characiformes	Characidae	67	178
Characiformes	Curimatidae	6	30
Characiformes	Anostomidae	8	19
Siluriformes	Pimelodidae	27	60
Siluriformes	Doradidae	17	33
Siluriformes	Loricariidae	31	89
Cichlidae	Perciformes	21	45





Suyo se agarra en anzuelo  
Mushka. misiquitini piti

Roberto Pacenza



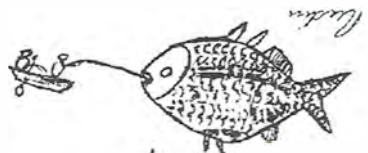
Siuchiu - se agarra con tarrafu  
Chuo riqvia nqia BIA.

Leila  
Hindica



TRPSA

Huamesomeria  
Paicho wua dulia



hasa pa mih cusa  
PACO

este hombre esta picando sargara  
Nato Juny niquei Vawin chachi



Francisco Chavez

Paicho

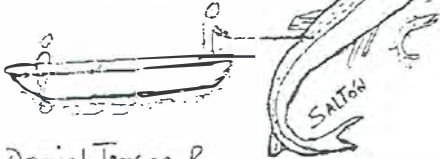
Vawin Sargara



JAPAN CHUA

Jonin Carroti Piti Kacai

Sulton se agarra en anzuelo y se  
agarra picando con kanzu  
Netsaca, misiquitini mivica y  
canuti mistaca



Daniel Tangoa R.



TORA  
CURBINA

Figura 11: Dibujos de peces y pescas por los niños de Nuevo Nazareth

La Amazonía tiene dos especies del orden de los *Osteoglossomorpha*, el *Arapaima gigas*, el famoso «paiche» (*huame*) y el *Osteoglossum bicirrhosum*, el «arahuana» (*payari*). Son los últimos representantes, con otra especie en África y otra en Australia, de un orden muy diversificado en la era Secundaria.

### Peces que respiran el aire

Durante la merma importantes poblaciones de peces se encuentran en los lagos de meandros o en tahuampas a menudo aisladas del mismo río. Estas aguas son, en general, muy pobres en oxígeno disuelto (concentraciones de 2-3 ppm), por la abundancia de material vegetal en descomposición y de la temperatura elevada de estas aguas lénticas. Además, en los países tropicales no hay alternancia de estaciones frías y calientes de los países templados que agitan las aguas y mezcla las del fondo con las de la superficie.

Numerosas especies muestran adaptaciones excepcionales para compensar esta baja concentración de oxígeno disuelto o hipoxia, consistentes en transformaciones del sistema digestivo, boca, estómago o intestino en órganos respiratorios (Johansen 1968). El tracto digestivo está constituido por un epitelio respiratorio con paredes finas y ricamente vascularizadas que tienen la misma función que nuestros bronquios (Dorn 1983: 381-382).

Ciertos peces utilizan dos sistemas: cuando la concentración de oxígeno es suficiente, utilizan sus bronquios, si no salen a respirar a la superficie: tales el caso de los *Synbranchidae*, los *Callichthyidae*, los *Loricariidae*. Los primeros sobreviven enterrados en el barro en la estación seca, los demás pueden salir de los charcos barrocos con sus aletas para alcanzar aguas libres.

En estas condiciones hipóxicas ciertos peces como las rayas (*Potamotrygon sp.*) se acercan a la superficie donde el agua tiene mayor concentración de oxígeno. *Characidae* como los *Brycon sp.* y el *Colossoma macropomum* nadan al ras de la superficie y agitan el agua con sus apéndices bucales. En una especie de *Brycon* el apéndice bucal es reversible y se desarrolla sólo bajo condiciones hipóxicas (Braun 1983b). *Osteoglossum bicirrhosum* tiene barbillas ubicadas bajo el maxilar inferior que tienen esa misma función (Braun y Bock 1985).

El famoso paiche o *huame* en Shipibo-Conibo (*Arapaima gigas*) sale a respirar bulliciosamente a la superficie de los lagos, y el pez pulmón (*Lepidosiren paradoxa*) se entierra en el barro cuando el agua baja.

## 9. LA PESCA: SABERES, TÉCNICAS

### 9.1. El saber de los pescadores sobre la fauna acuática

Cualquiera que sea la latitud, no hay mejores conocedores de la biología y etiología de los peces que los mismos pescadores. Para tener una primera idea de sus conocimientos hicimos una encuesta «estructurada» con fichas bilingües, español y Shipibo-Conibo. Dichas fichas incluyen 24 cuestiones en relación con 94 categorías de animales acuáticos (Tournon 1995, Anexo).

#### 9.1.1. La alimentación de los peces y reptiles acuáticos

Preguntamos a los pescadores Shipibo-Conibo los peces que se alimentan de:

- a. otros peces o *huetsa yapa*;
- b. insectos;
- c. plantas acuáticas o *nepassh*;
- d. barro o *mano*;
- e. basura o *queras*;
- f. una repuesta abierta o *huetsa jaquebo*;
- g. frutos o *bimi*.

Así que a cada tipo de alimentación corresponde varios peces designados por sus nombres nativos. Un pez puede estar presente en dos categorías alimenticias. Comparamos las respuestas de los nativos con las informaciones de M. Goulding (1980: 242-245) sobre la alimentación de los peces del río Madeira. El análisis de los contenidos estomacales en las distintas épocas del año permite clasificar a los peces en las siguientes categorías:

1. Peces a dominancia carnívora.
2. Peces a dominancia vegetariana con un aporte importante de alimentos de origen animal.
3. Peces sobre todo vegetarianos.
4. Peces micrófagos.

Los pescadores distinguen las categorías siguientes:

- a. La primera categoría corresponde a los ictiovoros:
  - Lagartos: lagartos (*capeshin*, *cape*)
  - Delfines (*coshosha*),

*Osteoglossomorpha*: el paiche (*huame*), arahuana (*payari*). Son «peces con lenguas óseas» (Goulding 1980: 209), que cuenta dos especies en el Ucayali:

- el paiche (*huame*), *Arapaima gigas*, un predador encima de la cadena trófica, y el arahuana (*payari*), *Osteoglossum bicirrhosum*. Los pescadores lo consideran como ictiovoros, según M. Goulding este pez tiene una dieta más variada: insectos, arañas, cangrejos, y hasta pequeños vertebrados terrestres.

*Characiformes*: *Characidae*: pañas (*maque*), pez zorro (*massho yapa*), chambira (*panshin*), sabalillo (*shihui*); *Erythrinidae*: shuyo (*nósha*, *manonco nósha*), fasaco (*tsisman*); *Cynodontidae*: dentón (*ssheto*): M. Goulding encontró en muchos especímenes semillas masticadas y concluye que la mayoría son omnívoros.

*Siluriformes*: *Pimelodidae*: pez torre (*sshahuan huaran*), zúngaro (*banhuin*, *tahuanpari*), tigre zúngaro (*ino banhuin*), mota (*canhuin*), saltón (*nai tsaca*, *huacan ehua*), achacubo (*charan ehua*), shiripira (*chichin huitash*), llausa cunchi (*ishish*), manitoa (*toto*); *Doradidae*: rego rego (*torossh*): el rego rego sería el *Megaladoras irwini* y M. Goulding encontró en su estómago caracoles con pulmón y frutos: hay una discrepancia con la información de los pescadores.

*Perciformes*: *Cichlidae*: tucunaré (*coya paro*), acarahuasu (*main*, *yantan main*), bujurquillo (*quessho*), añashua (*sshaon*); *Sciaenidae*: corvina (*tora*). Goulding pone en la categoría «a dominancia carnívora» los *Perciformes*, familias *Cichlidae* y *Sciaenidae*. «Este grupo, que incluye piscívoros, no aparecen tantos sujetos a diferencias estacionales en dieta como los peces dependientes de alimentos aloctóneos»:

*Gymnotidae*: anguila eléctrica (*conin ehua*).

*Clupeomorpha*, *Clupeidae*: panshin (*tsahui*).

No identificado: *huame rono*.

Este grupo incluye los predadores que M. Goulding caracteriza como «predadores de aguas medianas o superficiales que tragan sus presas enteras: la corvina (*Plagioscion sp.*) *squamosissimus*, *Sciaenidae*, *Perciforme*, el panshin (*Pellona sp.*), la chambira (*Raphiodon sp.*), el dentón (*Hydrolicus pectoralis*), el tucunaré (*Cichla ocellaris*) (Goulding 1980: 176)

#### b. Los insectívoros.

*Characiforme*: *Characidae*: las sardinas (*chichica tasque* y *sipan*); *Gasteropelecidae*: «mañana me voy» (*coshpan paro*); *Cynodontidae*: el dentón es considerado a la vez ictiovoros e insectívoro.

M. Goulding (1980: 133) dice de las «sardinias»: «*Triportheus elongatus* y *angulatus* son peces omnívoros altamente adaptados para comer frutos, semillas, y invertebrados de superficie».

Los *Gasteropelecidae* tendrían patrones de alimentación similares: «parecen que se alimentan de insectos atrapados en la superficie» (Goulding 1980: 31).

Entre los *Siluriforme* los bagres (*tonon*), el maparate son citados como insectívoros.

### c. Los herbívoros.

*Characiforme*: boquichico (*boe*), chiu chiu (*cheo*), llambina (*ranyon*), lisa negra (*jinhuachori*), mojarra (*tanto yapa*), yolilla (*tsontsoro*).

*Siluriforme*: maparati (*tama sshaca*).

*Perciformes*: acarahuasu (*main*), acarahuasillo (*yantan main*), bujurquillo (*quessho*).

Los pescadores caracterizan a las «lisas», *Anostomidae* (*Leporinus sp.*, *Schizodon sp.*), como herbívoros o frugívoros. M. Goulding (1980: 234) encontró en sus contenidos estomacales: 80% de material vegetal, 20% de pequeños peces y escamas de peces más grandes, y en las épocas de crecidas encontró los estómagos llenos de hojas.

Los boquichico (*Prochilodontidae*) y los chiu chiu (*Curimatidae*) serían más detritívoros (Goulding 1980: 244), pero este autor escribe: «el comportamiento alimenticio de los *Curimatidae* y *Prochilodontidae* es probablemente más complejo que lo que indica la categoría trófica de detritívoros». Los *Hemiodontidae*, yolilla, se alimentarían de «restos de plantas, arena, detritos, y larvas de insectos» (Knöppel 1972).

### d. y e. Los detritívoros o los que «comen barro o *mano*» y los que comen basura (*queras*):

*Characiforme*: *Prochilodontidae*: boquichico (*boe*); *Curimatidae*: chiu chiu (*cheo*), llambina (*ranyon*); *Characidae*, mojarra (*tanto yapa*), mojarrita (*sanin yapa*); *Hemiodontidae*: yolilla (*tsontsoro*).

*Siluriforme*: *Loricariidae*: carachamas (*ipa*, *ipo*, *ipon ehua*), carachamilla (*pósshco* y *ishquin*), shitari (*ssheco*); *Pimelodidae*: bagre (*tonon*), cunchi mama (*tononoman ehua*); *Doradidae*: turushuqui (*mocho*) y piriro (*poi torossh*), churero (*tsano*); *Auchenipteridae*:



maparati (*tamasshaca*); *Callichthyidae*: shirui (*aranqui* y *bassho*); *Trichomycteridae*: canero (*tsitsimitsa*).

La raya: *ihui*.

*Moluscos*. *Gasteropodo*: caracol (*nocho*), *Lamellibrancha*: ostión (*pao*).

Estos detritívoros corresponden a los que M. Goulding caracteriza como «peces micrófagos»: «Estos taxas, de los cuales los más importantes son los *Curimatus* (*Curimatidae*), *Semaprochilodus* y *Prochilodus* (*Prochilodontidae*), forman una gran parte de la biomasa de peces del río Machado y otros ríos pobres en nutrientes de la cuenca amazónica». Los pescadores mencionan los boquichico (*Prochilodontidae*) y los chiu chiu (*Curimatidae*). Estos peces, como los de la primera categoría, entran durante las crecidas en los bosques inundados donde se engordan para después durante las mermas vivir de sus reservas. M. Goulding realizó sus estudios en los medios pobres en nutrientes (oligótrofos) de las aguas negras y claras. Las aguas blancas del Ucayali contienen mucho más nutrientes, lo que es muy favorable para los detritívoros como las numerosas especies de la familia *Loricariidae*, las carachamas, muy importantes para la alimentación local. Los pescadores mencionan también como detritívoros: *Pimelodidae* (los bagres), *Doradidae* (turushuqui, piriro, churero), *Auchenipteridae* (maparati), *Callichthyidae* (shirui) y las rayas.

### g. Los frugívoros.

*Characiforme*: *Characidae*: gamitana (*amaquiri*), paco (*asapa*), palometa (*pichá*), sardina (*sipan*), sábalo (*yapan ehua*), sabalillo (*shihui*); *Anostomidae*: lisa (*mossho baton*), lisa colorada (*momo*). *Siluriforme*: *Pimelodidae*: los bagres (*tonon*, *iscotonon*, *tononoman ehua*); *Doradidae*: rego rego (*torossh*); otra familia: bocon (*quebahua*).

M. Goulding (1980: 55) caracteriza a la gamitana (*Colossoma macropomum*), el paco (*Colossoma bidens*), los sábalos y sabalillos (*Brycon* sp.) como «grandes *Characidae* que comen frutos y semillas». En las crecidas ellos entran en los bosques inundados, las «tahuampas», donde se alimentan de las frutas y de las semillas de los árboles y arbustos. En la merma viven, sobre todo, de las reservas acumuladas en las crecidas. Los géneros *Colossoma* y *Serrasalmus* tienen maxilares y dientes fuertes que pueden machacar y triturar las semillas durísimas de palmeras.

Este autor (1980: 101) incluye a las palometas (*Mylossoma* sp. y *Myleus* sp.) en la categoría «los *Characidae* pacu que comen semillas, frutos y hojas». Estos *Characidae* son más pequeños que los anteriores. Los pescadores las consideran como frugívoros.

M. Goulding distinguió otra categoría: «Peces a dominancia vegetaria con un aporte importante de alimentos de origen animal: se incluyen en esta categoría los peces con dieta mayormente vegetariana pero que incluye al menos 20% de biomasa animal, ya sea en las épocas de aguas bajas o altas. Estos taxa incluyen *Triportheus*, *Serrasalmus serrulatus* y *Pimelodus bloodii*». En las mermas, estos peces dependen menos de sus reservas corporales acumuladas durante las crecidas que los de la categoría anterior. Las especies del género *Triportheus* (sardinias, *sipan*, *chichica tasque*), con sus bocas orientadas hacia arriba, están particularmente bien adaptadas para alimentarse de material vegetal y de artrópodos que flotan en la superficie (Goulding 1980: 131). Los pescadores perciben a las sardinias a la vez como frugívoros e insectívoros.

En las aguas claras del río Machado, afluente del Madeira, los *Siluriformes* están en desventaja relativamente a los *Characiforme*: «Los *Siluriforme* parecen mucho menos abundantes que los *Characiforme*, especialmente en los pequeños y medianos tamaños, debido a su falta de especialización, relativamente al otro orden, para explotar los recursos alimenticios aloctóneos y los pequeños detritos, aparentemente las dos principales fundaciones para las cadenas alimenticias de los ríos pobres. La mayoría de los siluros son bénticos, pero la mayoría de los frutos, las semillas e invertebrados que caen en el río flotan, entonces los *Siluriforme* están en desvantaja frente a los abundantes *Characiformes* que nadan en los estratas medianos y superficiales entre ellos y los recursos aloctonos» (Goulding 1980: 187). Esto es menos cierto para la fauna de las aguas blancas del Ucayali más favorables a los *Siluriforme* ictiovoros, detritívoros y frugívoros.

**Comparación:** Vemos que las informaciones recogidas de los pescadores corresponden en general a los datos que da M. Goulding. Sin embargo, se encuentran algunas discrepancias. En general, los pescadores tienen tendencia a poner un pez en una sola categoría. Por ejemplo, los *Pimelodus blodii* (bagre) son detritívoros según los pescadores y omnívoro según M. Goulding *Callophysus macropteus* (mota) se alimenta de peces según los pescadores y según M. Goulding de peces, crustáceos y frutos; *Phractocephalus hemeliopterus* (pez torre) es ictiofago según los pescadores y según M. Goulding omnívoro (peces, crustáceos, frutas). Otro caso evidente de discrepancia es el del *Brachyplatystoma vaillantii* (cunchi mamá) ictiofago para Goulding, detritívoro y frugívoro según los pescadores.

### Alimentación de las tortugas

Los pescadores encuestados dieron como:

— ictiovoras: *sshahue*, *cabori*, *copitso*, *pitso cori*, *teparo*;

— herbívoras: *sshahue*, *cabori*, *copitso*, *coriapiri*, las dos taricayas de aguajal no identificadas *nesa* y *nosequen*; las taricayas se alimentan de pescados y de «huama» (*huetsa yapa*, *nepassh*);

— detritívoras, las que «comen barro o *mano*» y las que comen basura (*queras*): *bahua sshahue*, *nesa* y *nosequen*, *pitso cori*.

Existen pocos datos publicados sobre la alimentación de las tortugas acuáticas. En su obra, sobre los reptiles del Brasil, Santos (1981) escribe que *Podocnemis expansa* se alimenta preferentemente de frutos de palmeras, a veces de carne. El mismo autor indica a la *Chelus fimbriata* como ictióvora. Los pescadores indican que come barro, es la impresión que da dicha tortuga que caza escondida en el barro. F. Bonin, B. Devaux, A. Dupré (1996) dicen de la *Podocnemis expansa* que es «sobre todo herbívora» y come frutas, flores, raíces, plantas acuáticas y una «esponja de agua dulce que crece sobre los troncos inundados», dicen de la *Podocnemis cayennensis* que es esencialmente herbívora y de la *Podocnemis sextuberculata* que es omnívora y que come «tanto plantas acuáticas como pescados, batracios y los varios invertebrados que caen en el agua».

### 9.1.2. Otros conocimientos sobre la biología de las especies

Siete preguntas estuvieron destinadas a comprobar los conocimientos de los pescadores sobre la biología de las especies. Los encuestados contestaron todas, lo que indica al menos su interés en el asunto. Comparamos las respuestas a los datos de los ictiólogos, sobre todo los de M. Goulding.

#### ¿Cómo nada este pez?

Al inicio se pusieron dos opciones: nada solo o nada en grupo. Después, nuestro colaborador Samuel Caúper agregó la opción: nada en pareja.

Las respuestas fueron:

- nada solo: 23 respuestas;
- nada en grupo: 29 respuestas;
- nada en pareja: 38 respuestas;
- nada solo y en pareja: 3 respuestas;
- nada en pareja y en grupo: 1 respuesta.

A priori parece difícil ver si tal o tal pez nada solo o en pareja en las aguas blancas del Ucayali, sin embargo salieron 38 repuestas para la opción «nada en pareja». Quizás las respuestas reflejan más la probabilidad de pescar o no varios individuos.

*La predación*

La cuestión es: ¿Otros animales comen este pez? Y hay cinco respuestas posibles:

- a. otros peces (*huetsa yapa*),
- b. delfines (*coshoshca*),
- c. lagartos (*cape*),
- d. tortuga mata mata (*pitso cori*),
- e. otros (*huetsa*).

La respuesta «por otro pez» resulta para 33 categorías, todos los pequeños peces.

Los delfines comerían 18 animales, los grandes peces: gamitana, paco, zúngaros, motas, achacubo, cahuara y hasta los saltones (*huacan ehua, nai tsaca*). Al atacar a los saltones, que pueden alcanzar tres metros de largo, los delfines se afirman como los superpredadores del Ucayali.

La respuesta «por los lagartos» resulta para 9 animales bastante diversos: 6 peces, un crustáceo (*sshaca charo*), un molusco (*pao*). Podemos tener una idea del lugar en que los lagartos van a alimentarse si examinamos qué especies comen y dónde se encuentran dichas especies con más probabilidad, tomando los lugares indicados para cada especie. Así, encontramos que los lagartos se alimentan en los lugares siguientes:

- el Ucayali y sus afluentes (*paro, tae*), donde está el turushuqui;
- las cochas (*ian*): acarahuasu, el molusco *pao*;
- los afluentes *tae*: el *Loricariidae shitari*, el crustáceo *sshaca charo*;
- los charcos o *tsosin*: shirui o carachamilla, el animal serpentiforme *huame rono*.

Una demostración más de que los lagartos tienen una variedad de hábitats y de alimentación.

*Reproducción de las especies*

Para examinar los conocimientos de los pescadores sobre la reproducción de las especies acuáticas, hicimos tres preguntas:

**Primera:** ¿Ponen huevos o su cría sale de su cuerpo? Los pescadores marcaron todas las especies como ovíparos, salvo los delfines, mamíferos vivíparos, y las rayas que son ovovivíparos.

**Segunda:** ¿En qué época del año ponen sus huevos?

La crecida sería la época del desove para la mayoría, 79 animales y casi todas las especies de la lista.

El «verano» sería la época de desove para:

\* los peces *Loricariidae*: *ipo, ipa, ipon ehua, ishquin ipo*. Vimos a niños buscar huevos de carachamas en el fondo de cochas.

\* las tortugas,

\* los lagartos desovarían a la merma o en las aguas bajas.

La literatura especializada proporciona pocas informaciones sobre las épocas de desove. M. Goulding (1980: 41) menciona el inicio y la mitad de las aguas bajas para el desove de los géneros siguientes de *Characiforme*: *Brycon, Prochilodus, Semaprochilodus, Triportheus*, lo que corresponde a las informaciones de los pescadores.

**Tercera:** ¿Dónde ponen sus huevos?

Los pescadores respondieron para todos los animales de la lista, lo que demuestra sus conocimientos o al menos su inquietud de conocer la biología.

Las respuestas fueron las siguientes:

- 43 desovan en las cochas;
- 14 en el Ucayali;
- 7 en los dos medios, cochas y Ucayali;
- 11 en los canales *tae*,
- 4 en las quebradas *huean*;
- 2 en el Ucayali y en los canales *tae*;
- 3 en las tahuampas *tasshba*.

Asimismo, dan los lugares de desove para todos los peces, si los examinamos por los dos órdenes *Characiforme* y *Siluriforme*:

*Characiforme*: cochas: 12, cochas y Ucayali: 2, tahuampa: 2, Ucayali: 1

*Siluriforme*: Ucayali: 11, Ucayali y cochas: 2, Ucayali y quebradas: 1, cochas: 7, canales: 4. La mayoría de los *Siluriforme* viven en las aguas blancas, y es coherente que desoven en estas aguas.

En cuanto a las tortugas, los informantes dicen que desovan en las playas (*mashin*) es el caso de: *cabori, copitso, sshahue* o en la tierra (*mainco*) es el caso de: *bahua sshahue, pitso cori*. Lo que es coherente con lo que dicen los ictiólogos.

## 9.2 La pesca: épocas, lugares, técnicas

Las informaciones que salen de la encuesta tratan de:

— las épocas favorables o desfavorables para pescar los distintos animales acuáticos;



- los lugares de pesca;
- las técnicas;

### 9.2.1. Mejores épocas de pesca

Los pescadores distinguieron siete estaciones:

- a. *jenetian napo*, lit. «en pleno tiempo de lluvia», es estación de lluvias que va en general de enero hasta abril, el «invierno» de los ribereños», cuando el nivel del Ucayali está al máximo;
- b. *jene tsosinaitian*, lit. «la época de los charcos», es la época de la merma. *tsosi* son los charcos de agua estancada que quedan después de la baja de las aguas del Ucayali. Esta estación se extiende de abril a mayo;
- c. *mano picotaitian*, lit. «cuando el barro aparece», esta estación se extiende entre mayo y junio;
- d. *matsi paquetian*, lit. «cuando cae el frío», corresponde a los «fríos de la San Juan» que se extienden en los meses de junio y julio;
- e. *baritian napo*, lit. «en pleno tiempo de sol», la estación de las aguas bajas se extiende del fin de julio hasta setiembre, es el «verano» de los «ribereños»;
- f. *jene beaitian*, lit. «cuando vienen las aguas», en octubre y en una parte de noviembre;
- g. *tahua baritian*, lit. «época de sol de las cañas bravas », las cañas bravas o *tahua* florecen en diciembre, es el «verano del niño» de los ribereños.

El «verano», *baritian napo*, es considerado como la mejor época para pescar 37 categorías: la mayoría de los *Pimelodidae* (zúngaros, bagres, saltones), los *Loricariidae* (carachamas), los *Erythrinidae* (fasacos, shuyo), los *Cichlidae* (tucunaré y bujurqui), los *Osteoglossomorpha* (paiche y arahuana). En el verano los peces se concentran en volúmenes de agua reducidos y la alimentación se vuelve más difícil, dos factores favorables para la pesca.

Es sorprendente que la estación de lluvias o de las crecidas, *jenetian napo*, sea considerada favorable para la pesca de 30 categorías de animales.

La época de la decrecida o merma (*tsosinai jene*) viene en tercera posición: el agua se retira del valle aluvial dejando muchos charcos de agua o «arcarishcas» (*tsosin*) que se van a reducir por la evaporación. Los pescadores ubican estas «arcarishcas» gracias a las aves predatoras que las sobrevuelan. Numerosos peces, sobre todo *Loricariidae* y *Callichthyidae*, se encuentran entrampados en estos charcos lo que permiten pescas milagrosas. En general dichos charcos están a cierta distancia y una parte de una

comunidad se desplaza para una pesca colectiva. A veces se prepara un cilindro de ramas y hojas (*taranti*) que se hace rodar por el barro para empujar a los peces a un lado. Familias enteras pueden participar en esta pesca, los hombres empujan el rollo, las mujeres y los niños atrapan y recogen los peces. Los hombres tienen que estar alertas con sus arpones puesto que anacondas y anguilas eléctricas pueden aparecer. Se pescan así shirui, turushuqui, sardinas, palometa, boquichico, lisas.

Pocas respuestas salieron para las estaciones intermedias: c. *mano picotaitian*, d. *matsi paquetian*, f. *jene beaitian*, g. *tahua baritian*. Esto no significa que no sean propicias para la pesca sino que consideran dichas estaciones menos sobresalientes. Lo confirman las respuestas a la cuestión: ¿Cuál es la peor época para pescar este pez? El «invierno» la estación menos favorable, con 62 categorías de animales citados. Lo que no es contradictorio con la cuestión anterior. La crecida es desfavorable para la mayoría de las especies pero favorable para la pesca de ciertas especies: el sábalo, los boquichicos, las sardinas.

En enero: pesca de sábalos (*yapan ehua*, *Brycon sp.*, *Characidae*) en una «tahuampa» en el lago de Yarinacocha. Las aguas están muy altas, y los platanales de las riberas del lago se pusieron amarillos y se marchitaron. Con un pescador de la comunidad de Santa Clara seguimos la orilla del lago en una canoíta de tres metros de largo; tenemos que pasar entre los troncos y las raíces de los renacos. Entramos en la tahuampa, la profundidad puede ser de 2 a 3 metros. El pescador lanzó sus flechas y pica dos sábalos.

Pesca de los boquichico (*boe*) en el río. Cuando las aguas están altas estos peces se desplazan en mijanas (*huaca nahua*) con las lisas (*mossho baton*). Se pescan con flechas lanzadas con la mano o con el arco. Las sardinas (*sipan*) se pescan en los lagos con flechas o anzuelos.

Se indican las dos épocas *jene tsosinai* y *jenetian napo* como las más favorables para los cahuara (*piro*): «Cada vez que llueve con lluvia fuerte aparecen en plena lluvia, si no se quedan al fondo del agua, se juntan con el zúngaro, comen hojas. Se pescan con arpón entre varios pescadores porque los *piros* son varios» (D. Maynas).

### 9.2.1. Mejores lugares de pesca

La encuesta distingue los medios siguientes:

- *paro*, en el Ucayali;
- *ian*, cocha o lago de meandro;
- *tasshba*, tahuampa o zonas de bosques que se inundan durante las crecidas;
- *tae*, los afluentes importantes que corren en la misma cuenca o los canales que comunican el Ucayali con los lagos de meandro;

- *huean*, los afluentes menos importantes que los *tae*, ya sea los que corren en las partes bajas o los que bajan de la Cordillera del Sira;
- *tsosin*, los charcos de agua que aparecen a la merma.

Estos medios pueden tener distintos estatutos de usufructo. El mismo Ucayali es considerado como accesible y abierto a todos los pescadores aún si está frente a una comunidad. Muchos pescadores comerciales ponen sus redes; en contraste, las comunidades quisieran reservarse las cochas ubicadas cerca de sus tierras comunales. La legislación no es completamente clara sobre este tema. Este derecho de uso no es problemático cuando la cocha es de acceso difícil en bote a partir del Ucayali. Si no, las cochas pueden ser objeto de conflictos entre las comunidades y los pescadores comerciales. Es el caso de la cocha de Imiría, gran extensión de agua en cuyas orillas estaban al inicio de los años 1990 cinco comunidades Shipibo-Conibo y dos pueblos mestizos. Desde los años 1980 éstos tratan de prohibir el acceso a los pescadores que vienen de Pucallpa, acusándolos de practicar una pesca indiscriminada, de utilizar venenos, de botar los pescados en exceso o poco comercializables que pueden contaminar las aguas. El Imiría pasó al estatuto de reserva de pesca a mediados de 1990; pero se canceló en 1999. En 1998 los paiches se multiplicaron y unos pescadores de Caimito se especializaron en «paicheros» o *huamemis*.

Los pescadores comerciales no se aventuran por los canales, *tae*, en los cuales se establecen comunidades, como las de Puerto Belén y Utucuru en el Alto Ucayali.

Para conocer la distribución en el espacio de los peces preguntamos ¿De dónde se pesca? Para cada categoría de pez.

Los lugares de más diversidad haliéutica son en el siguiente orden:

- la tahuampa o *tashba*: 17 categorías de peces;
- la cocha o *ian*: 16 categorías de peces;
- el canal o *tae*: 13 categorías de peces;
- el Ucayali o paro: 12 categorías de peces;
- la quebrada o *huean*: 8 categorías de peces;
- el charco o *tsosin*: 7 categorías de peces.

Es interesante comparar los lugares de pesca indicados por los pescadores para los distintos peces con los señalados por los ictiólogos. M. Goulding (1980) mostró que los peces de la familia *Pimelodidae*, *Siluriforme*, se desplazan en general por los ríos grandes, poco en los lagos y muy poco en las tahuampas en contraste con los peces del orden *Characiformes*, adaptados a alimentarse del material vegetal caído en el agua, frutas, hojas, y de los animales terrestres.

Los pescadores entrevistados dieron las respuestas:

— *Pimelodidae*: Ucayali: 9, Ucayali y cocha: 2, cocha: 1, canal: 1;

— *Characidae*: cocha: 3, canal: 1, cocha y canal: 1, Ucayali y cocha: 3, tahuampa: 8, charco: 1.

Estos datos van en la misma dirección que los datos de M. Goulding.

Otra pregunta fue: ¿A qué hora te vas a pescar?

Los pescadores contestaron: por la mañana para todos los peces salvo el bocón o *quebahua*, un *Siluriforme* no identificado, que se pesca con una «tarrafa»; además del tahuampari, un tipo de súngraro, otro *Siluriforme*, que se pesca con arpón.

Contestaron también que las tortugas taricayas (*cabori*, *copitso*) se pescan o cogen de noche. La charapa (*sshahue*) se recolecta de noche o en la madrugada.

La caza de los lagartos (*cape*) se practica de noche con arpón *chicaronin* y linterna, se apuntan a los ojos que se reflejan en la luz de la linterna. No se utiliza la escopeta porque no permite recuperar el lagarto.

### 9.2.2. Técnicas y aparejos de pesca

En lo que sigue se estudian los aparejos y técnicas de pesca, y paralelamente el vocabulario correspondiente como «testimonio colectivo e inconsciente» G. Haudricourt (1987: 157-160).

Es cierto que los Shipibo-Conibo practican una gran variedad de pescas. Como etnógrafo minucioso G. Tessmann (1928) hizo descripciones detalladas de los instrumentos de pesca con ilustraciones y los términos en idioma nativo, que impresionan por su precisión como se ve en la Figura 12 adjunta extraída de su monografía. (Tessmann 1928). Esto nos va a permitir comparar los utilizados en nuestros días y así seguir la evolución de los instrumentos y técnicas de pesca estos últimos setenta años.

El idioma Shipibo-Conibo no tiene un solo verbo que pueda traducir el español «pescar». El verbo *yomerati* significa a la vez pescar y cazar, como el verbo «mitayar» en español local. En cambio, se especifican las distintas maneras de pescar con varios verbos:

— *mishquiti* es anzuelear;

— *tsacati* es pescar con un arma de tiro: flecha, lanza, arpón; existen varios tipos de lanzas;

— *ricanti* es pescar con redes.

Además de estas técnicas se usa el veneno, trampas e incluso las que no necesitan ningún aparejo o arma sólo las manos.

### La pesca con anzuelos, *mishquitin*

Los anzuelos eran conocidos hace miles de años por los pueblos de la costa peruana. Considerando los intercambios entre las tres regiones del Perú es probable que antes de la llegada de los metales a la Amazonía los anzuelos fuesen fabricados a partir de huesos o de productos vegetales (espinas, maderas duras). Los anzuelos de acero llegaron al Ucayali con los europeos. Ahora se compran en la ciudad, como los hilos de nylon y los alambres necesarios para resistir los dientes de algunos peces *Characiforme* (pañas, gamitanas). Hasta los grupos más aislados de la Amazonía como los Achuar del Ecuador, (Descola 1986) utilizan anzuelos metálicos.

Los Shipibo-Conibo los utilizan para muchas especies de peces, tanto *Siluriforme* como *Characiforme*, los *Perciforme* y hasta para las tortugas. Los pescadores utilizan una gran variedad de frutas para anzuelar. Los de las familias *Meliaceae*, *Moraceae*, *Nyctaginaceae*, *Sapotaceae* son utilizados para los *Characiforme*: lisas, palmometas, sardinas.

### La pesca con armas arrojadas o de tiro, *tsacati*

Estas armas para picar los peces son de una gran variedad: flechas, lanzas, arpones. G. Tessmann hizo una descripción detallada de estas armas. Este tesoro etnográfico ofrece una oportunidad excepcional para observar las transformaciones de dichas armas desde hace setenta años. Cuando fueron dibujadas por G. Tessmann (1928), nos referimos a los números de sus dibujos de la Figura 12. Avanzamos en las descripciones desde el arma más ligera hasta la más pesada o elaborada.

*Pia*, es la flecha lanzada con la mano o el arco según la distancia. Esta flecha se utiliza para la pesca menor: boquichico, carachama, tucunaré... El vocabulario y la fabricación no cambiaron desde Tessmann.. La asta es hecha de la parte superior (*isana*) del peciolo floral (*tahua yora*) de la cañabrava (*tahua*) que procura un asta derecha y ligera. Sus puntas son de cortezas de las palmeras pijuayo (*Bactris gassipaes*), pona (*Iriarteia sp.*) o de bambú (Figura 12, fig. 6). Las flechas se lanzan con la mano o con el arco. Son lanzadas con la mano cuando se trata de alcanzar pequeños peces (*Curimatidae*, *Prochilodontidae*) en las aguas blancas y turbias en las cuales se ven solamente las turbulencias que producen. Al contrario se utiliza el arco en las aguas claras donde se pueden distinguir los peces.

*Canoti*, el arco está hecho del estípite de una de las siguientes palmeras:

- pijuayo» o *huanin* (*Bactris gassipaes*),
- pona o *sino*, (*Iriarteia sp.*),
- huasai o *panan*, (*Euterpe edulis*).



La cuerda (*risbi*) es de la corteza de un árbol cético o *shiari* (*Cecropia ficifolia*, *Cecropia sp.*) y cada vez más de nylon.

Pude observar cómo en octubre en el Alto Ucayali cinco nativos, cada uno en su canoa, pescaban en el río a la salida de un canal o sacarita, *tae*. En las aguas blancas había una mijana de boqui chico (*boe*). Ellos lanzaron sus flechas en las aguas que se agitan sin ver los peces, y los pican de vez en cuando.

*Rayachopa* es una lanza de 1 a 1,5 m, hecha también de cañabrava; pero más grande que la *pia*, con la cual se pescan: *coyaparo*, *main*, *payari*, *tsisman*.

*Sesaiya* (ahora *ssheshshaya*) citada por Tessmann como una flecha o lanza con dos o tres puntas del estípite de la palmera *Iriartea*, utilizada para picar el *boe* (Figura 12: fig. 10 y 11).

*Maúdz* descrito por Tessmann con siete puntas de estípite de palmera para picar los peces en (Figura 12: fig. 5). Corresponde al actual *mabocho* que designa una pequeña lanza de 1.5 m de largo terminada ya sea por siete puntas metálicas, para picar los pequeños peces, o por tres o cuatro para los peces de tamaño mediano como *boe*, *coya paro*, *maque*, *mossho baton*, *picha*, *tsisman*, *tsontsoro*. En este caso el uso y la estructura se conservan, sólo la materia cambia; se cambian las puntas de madera de palmera por puntas metálicas.

*Ipoati* viene de *ipo*, la carachama (*Loricariidae*). Es una lanza de 2-3 metros de largo, de madera, en general de espintana o *ipoati jihui*. Termina en un fierro de dos puntas con ganchos (Fig 14: fig. 3 y fig. 9) para picar en el fondo del agua grandes *Siluriformes* como: *ipo ehua*, *banhuin*, *piro*, y la raya: *ihui*.

*Tsacati* tiene dos sentidos, el primero significa «picar el pez en el agua», y se utiliza para todo tipo de peces pequeños o medianos, excluyendo sólo los más grandes como: el paiche o *huame*, la vaca marina o *sapén* y los lagartos o *cape*. En su segundo sentido, designa cierto tipo de lanza con un asta de *isana* y una punta, que se suelta, con un fierro de dos alas ligado por una cuerda de 1 a 1.5 metros de largo de yute o de la corteza del cético *shiari* (*Cecropia ficifolia*). Cuando un pez es picado por el fierro, se queda atado por la cuerda a la asta que flota, lo que permite recuperar el pescado. Tiene plumas caudales de loros o patos dispuestas en hélice. Se utiliza este arpón para las tortugas acuáticas (charapa, taricayas) o los peces grandes como la gamitana (Figura 12, fig. 7).

*Wurapóko*: este arpón descrito, por G. Tessmann, era hecho de tres pedazos: un asta de madera, una pequeña pieza de madera y una punta metálica con púas que se sueltan (Figura 12: fig. 4, 4a y 8). Los tres pedazos eran reunidos por una cuerda de algodón. Éste sería el antiguo término

Tafel 31

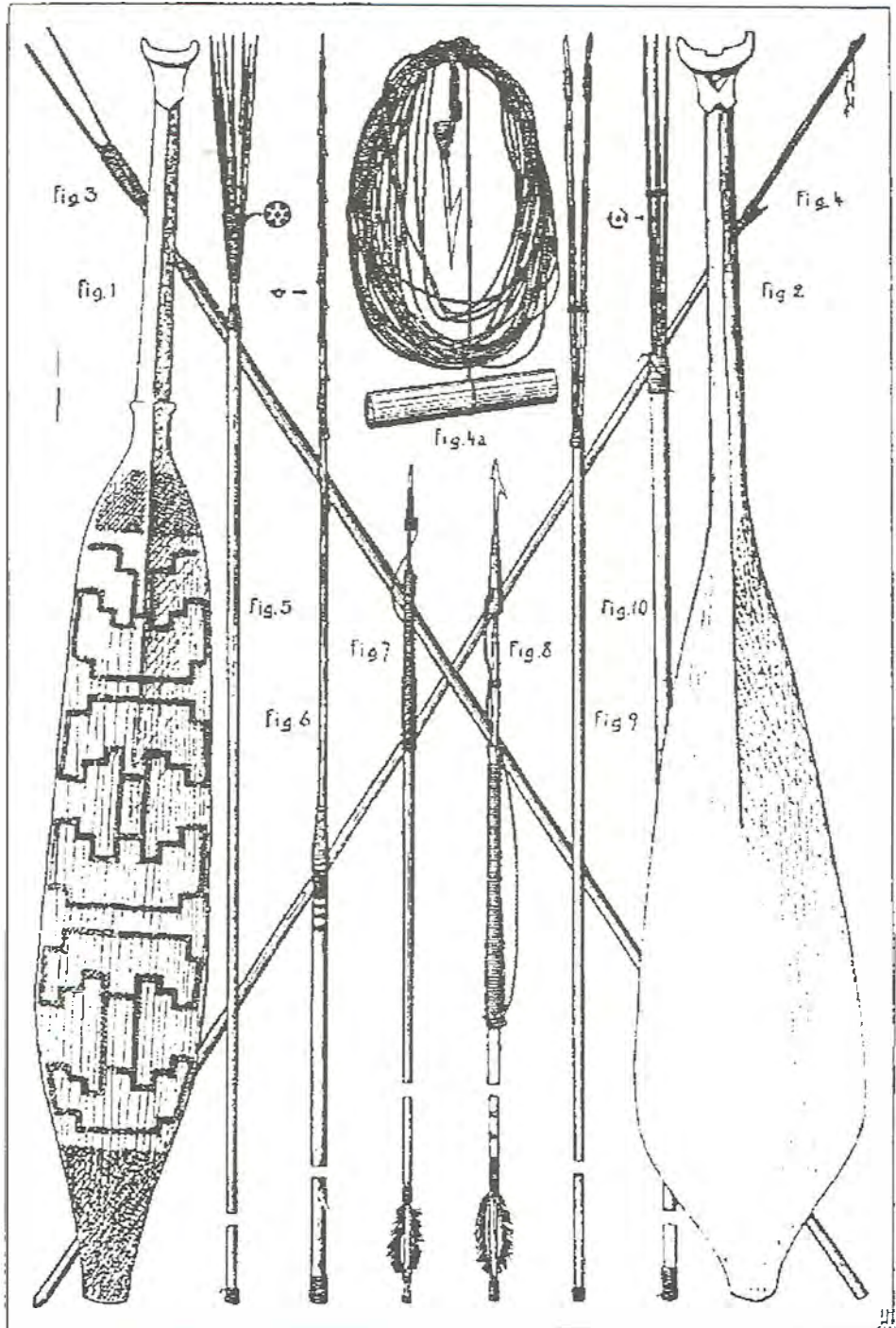


Figura 12: Armas de pesca según G. Tessmann (1928)

para el «chicaro» (Samuel Caúper, comunicación personal). Se utilizaba para el «paiche» y otros grandes peces.

*Chicaro*: este arpón tiene tres partes: un asta pesada de madera de tres metros de largo y unos dos centímetros de diámetro, en general de la palmera pona o *sino* (*Iriarteia sp.*); una punta metálica que se suelta con dos púas (yami ssheta) y un flotador de madera de balsa o *mosshó* (*Ochroma pyramidale*) (Figura 12, fig. 4, 4a, 8). La asta está metida dentro de la punta metálica vaciada y esta punta está ligada al flotador por una cuerda fuerte de 10 a 50 metros. G. Tessmann la describe como de algodón, ahora es de nylon o de yute. Cuando la punta se clava en el pez, se libera de la asta, el flotador permite ubicarla y recuperar el pez (Figure 14, fig. 4, 4a, 8). Con el *chicaro* se pican el paiche, la vaca marina, los lagartos y los grandes *Pimelodidae* (saltón, zúngaro, doncella, achacubo) y *Characidae* (gamitana, paco), es el arma de más valor.

Comparamos el *wurapóko* al *chicaro* actual. Ambos arpones son hechos de tres pedazos. En el antiguo arpón los tres pedazos eran ajustados uno con el otro, el ensamblaje era muy fino, el conjunto parecía de una sola pieza. Una vez clavada en el animal, la pieza anterior a la punta metálica servía de flotador. El arpón actual es menos elaborado puesto que el flotador no está integrado y alineado con la punta metálica, sino independiente: es un simple pedazo de balsa. La fabricación es más fácil; pero, la utilización puede presentar unos problemas: la sogá, que une la punta clavada en la presa al flotador en la canoa, puede enmarañarse y no desenrollarse bien.

La pesca del paiche (*Arapaima gigas*) ocupa un lugar aparte. Es difícil, con riesgos pero remuneradora puesto que el paiche se comercializa bien en Pucallpa. Es practicada por especialistas o *huamemis*. Más que una pesca es una caza análoga a la de los Cetáceos. En el relato «El fisga» el escritor Roger Rumrill (1992) describe su preparación y su posible fracaso. El paichetero se lanza solo en una canoíta de 3 a 4 metros de largo y su *chicaro*. El paiche aparece en la superficie de vez en cuando para respirar y soplar. El paichero tiene que prever dónde va a aparecer el pez la siguiente vez, se acerca y lanza su arpón. Picado el paiche huye jalando al fisga. Este pez puede hacer revolcar la canoíta. Existe el riesgo de que el paiche proteja a su cría, comportamiento excepcional para un pez, y puede atacar la canoa si se acerca demasiado.

Por ser arriesgada y aventurada la pesca del paiche está acompañada de creencias y rituales que la pueden favorecer, p. ej. ante de salir el pescador soba su canoa con el *jison nonti huaste* (*Oxycaryum cubense*, Tournon *et al.* 1986).

G. Tessmann menciona el arpón «*yamísetaa*». Parece una mala transcripción y tratarse de *yami šheta* (*yami* = fierro y *šheta* = diente). Este término designa la fuerte punta metálica, con la que terminan los dos arpones *tsacati* o *chicaro*. Las plumas están pegadas y dispuestas en hélices en estos arpones, como en el tiempo de G. Tessmann, que lo estabilizaban en su trayectoria en el aire, hasta una decena de metros. En contraste, las otras flechas y lanzas entran en el agua después de trayectorias muy cortas en el aire.

Resalta el hecho de que en setenta años la variedad de los usos y de las estructuras de estas armas cambiaron muy poco. Son los materiales los que cambiaron: puntas de metal en lugar de puntas de bambú o de palmeras, nylon en lugar de algodón.

### Evolución de las herramientas y de las armas

¿Puede la estrategia «trípode» contribuir a explicar la aparición, la transformación, y la desaparición de objetos de la vida cotidiana: herramientas, instrumentos, armas?

Entre los objetos, unos son más neutros con respecto al medio; es decir no dependen tanto de él. En física se dice poco conectados al ambiente. En la Amazonía los remos tienen la forma de una hoja «mucronada»; en otras partes de América tenían otras formas. En la región de los lagos en América del norte los remos tienen la forma de hojas truncadas, en el lago de Patzcuaro en Michoacan, México, tienen una forma casi cuadrada. Diferentes formas a pesar de que las leyes de la hidrodinámica son las mismas en todas partes. ¿Sería la forma mucronada una imitación de las hojas de muchas plantas de la Amazonía o tendría otra razón práctica por ejemplo para empujar la canoa en el lodo? Creo que esta última explicación puede ser descartada por varias razones. Una es que el mucrón es frágil, otra es que muy poco se utilizan los remos para empujar la embarcación en el barro.

Desde las descripciones de G. Tessmann, en 1928, hasta nuestros días las armas de pesca no cambiaron en cuanto a sus funciones sino que sus estructuras fueron ligeramente modificadas. La gran diversidad de estas armas (arpones, flechas, arcos) refleja la de las especies de peces y de los medios en los cuales viven. En el caso de los arpones, son las materias que más cambiaron al irrumpir el hierro en la región; pero sus estructuras se modificaron poco, su fabricación se simplificó a veces en detrimento de la simpleza de su utilización.

Se podría considerar otros ejemplos en los cuales las formas y las funciones son más estables que los materiales. La pala en omóplato de vaca marina, descrita por Saint-Cricq-Marcoy, desapareció por la escasez de este



animal y la llegada de las herramientas de metal. Ya no se hacen cobijas de las cortezas del árbol llamado «llanchama».

Los aportes contingentes de la historia, las posibilidades y coacciones del medio ambiente tienen que ser canalizadas por la mente antes de entrar en la cultura.

### Redes

Dos tipos de redes, *rica*, se utilizan en las comunidades del Ucayali:

— Ani rica (lit. grande red) es la red trampera. En inglés se llama *gill net* porque atrapa los peces por sus agallas, o por sus bigotes en el caso de unas especies de *Pimelodidae*. Mide entre 50 y 100 metros de largo y 20 a 30 de alto. En general, se la dispone en las resacas de lagos a 2 ó 5 metros de profundidad. Pocos pescadores de las comunidades pueden comprar esta red. Cuesta en Pucallpa entre 800 y 1000 dólares (1993).

— Masshco rica (lit. pequeña red) es la red «tarrafa», sostenida de un lado por una soga y balastrada por el otro lado por un círculo de piedras o plomos. Se llama *cast net* en inglés por ser lanzada a partir de las riberas o de una embarcación. Desplegada en el aire se presenta como un cono con un diámetro y una altura de unos cinco metros. El pescador la agarra por una cuerda de unos cinco metros de largo. Estas redes no son todavía accesibles a todos; pero se van multiplicando en las comunidades. Puede costar entre 45 y 60 dólares en Pucallpa (1993).

No se sabe nada de las redes en la antigüedad en el Ucayali. Los misioneros franciscanos mencionan anzuelos y arpones, pero no las redes: «Se fabrican sus cuerdas y sogas para la pesca, en la que emplean anzuelos y arpones que tiran con tal destreza, que raro es el pez que se les escapa» (Amich Tomo 2, Capítulo 9: 70).

### Trampas

Las trampas *tapasho* son palizadas hechas de cañas o ramas verticales espaciadas de 3 a 5 centímetros y reunidas por sogas *tamshi*, que se disponen a través de los canales. Atrapan a los peces que siguen las corrientes de agua que pasan del Ucayali a las cochas y tahuampas o al revés, cuando crecen o bajan las aguas. Según los pescadores se atrapan así: shuyo, carachama, acarahuasu, shirui, huasaco y tortugas. Según Samuel Caúper el tucunaré siempre salta por encima.

Otra trampa es el *pari*: el pescador con su arpón se pone al acecho encima de una palizada especial. Es destinada principalmente al paiche.



## Ictiocidios

Se utilizan ictiocidios o venenos, *assha*, como el barbasco, *huarahuasco*, que proviene de varias especies de *Leguminosae* (*Tephrosia* sp., *Lonchocarpus nicou*), la huaca, *maras̄h* (*Clibadium* sp., *Compositae*), y la catahua, *ana* (*Hura crepitans*, *Euphorbiaceae*)

La pesca con veneno es practicada en pequeños volúmenes de agua: cochitas, quebradas y canales donde se puede instalar presas. Por lo mismo es más practicada en las regiones interfluviales.

## Pescar en charcos

En ciertas ocasiones la mano es el único instrumento de pesca. La merma de cochas permite pescas milagrosas, se pueden hasta recoger con las manos los peces entrampados en el lodo o que tratan de escapar para alcanzar a los ríos o se pican con el arpón *ipoati*, (los que tratan de escapar por un canal (familias *Loricariidae*, *Callichthyidae*, *Erythrinidae*). Estos charcos se llaman «acarishca» en español local y *piti chéte* o «corral de peces». Estas pescas milagrosas son, en general, colectivas.

Sin embargo, dichas pescas tienen riesgos puesto que predadores se esconden también en estos charcos barrocos: *neron* (cf. *Synbranchus marmoratus*), *huame rono* («paiche machaco», cf. *Lepidosiren paradoxa*), anguila eléctrica o *conin ehua* (*Gymnotidae*) y sobre todo la anaconda o *ronon ehua*. Varios se entierran en el lodo o bajo plantas acuáticas y pueden pasar así la merma.

«Vertebrate Fauna of a mud hole»: fauna de vertebrados de un hueco de lodo. El naturalista W. Beebe (1945) se sorprendió al ver tanta variedad de animales en un charco: 34 especies de peces y no sólo peces: «Yo saqué un puñado de material oloroso y fui sorprendido al encontrar dos síluros y siete *cichlidae* y también una lagartija. La supervivencia en estas condiciones valía la pena investigar y en varias oportunidades, armado de una pala y de un recipiente, yo saqué y dragué en esta espesa agua de sentina tropical». Seguro que no tenía mucho oxígeno disuelto.

Son las aves predatoras las que ayudan a detectar estos charcos milagrosos. Los pescadores observan estas aves volando encima de las concentraciones de peces. Son principalmente:

- *mansshanteo*, toyoyo, Jabiru americana, *Ciconiidae*;
- *abo*, *Mycteria* americana, *Ciconidae*;
- *taqui*, gaviotas, *Sterna* sp., *Laridae*;
- *manshan*, garzas, varias especies de *Ardeidae*;
- *poincosco*, buitres o gallinazos, varias especies de *Cathartidae*.

(Identificaciones de J. J. Goussard, 1983).

En agosto de 1980, una decena de hombres de la comunidad de Caimito (Cocha Imiría) vieron tuyuyos y gallinazos sobrevolando un lago de meandro del río Tamaya. Este lago, de unas cinco hectáreas, parecía una extensión de lodo donde permanecían unos charcos de agua. Miles de carachamas (*Loricariidae*) y shirui (*Callichthyidae*), peces con placas óseas, se movían y trataban de escapar por un canal, ahora reducido a un chorrillo de agua. Las aves predatoras compartían el trabajo. Los tuyuyos con picos poderosos los atrapaban y trituraban sus caparazones de placas óseas, los gallinazos tomaban los restos.

Los pescadores del lago Imiría habían traído varias canoítas en un bote de unos doce metros. Las jalaban hasta la cochita, y chapoteando en el lodo oloroso se ayudaban de canoítas para desplazarse, apoyándose en ellas para no hundirse. Recogían las carachamas y las lanzaban a las pequeñas embarcaciones como se puede hacer con los papas. Otros, con sus lanzas y flechas picaban las carachamas y los shirui que trataban de escapar por el pequeño canal para alcanzar el Tamaya, medio nadando y medio caminando con sus aletas.

Los pescadores encuestados nos precisaron que las tortugas charapa y taricayas (*cabori* y *copitso*) se pescan de noche y se arponan con el *tsacati*, o se atrapan con la mano. Las taricayas se anzuelean también (*mishquitinin*). La tortuga *bahua sshahue* se atrapa con trampa (*tapashorin*). La mata mata se atraparía con la mano.

### Llamar a los peces

Es común observar pescadores que golpean en el agua con el remo para hacer venir a las pirañas (*jatsan ati*). Era interesante investigar si estas prácticas se generalizaban con otras especies y si se utilizaban otros tipos de llamadas.

Esto nos conduce a abordar un aspecto sorprendente de la pesca entre los Shipibo-Conibo. S. Caúper explica cómo se llaman a los peces y se los seduce (Figura 13):

1. «Estando en una canoa ahí donde el agua es profunda de 5 a 10 metros, se hace bulla con la varandilla del anzuelo en el agua para capturar peces como piraña, zúngaro, sábalo. También se puede hacer bulla con las manos en el agua para pescar corvinas, mota, manitoa; o se puede golpear el agua con el hilo del anzuelo ahí donde caen las semillas maduras para capturar sardina, lisa, palometa, mojarrita.
2. «El pescador en su canoa tiene una soga de nylon con empate de carne, para pescar corvina, mota, panshin al fondo del agua, y hace bulla con sus manos sobre el agua» (Figura 13).

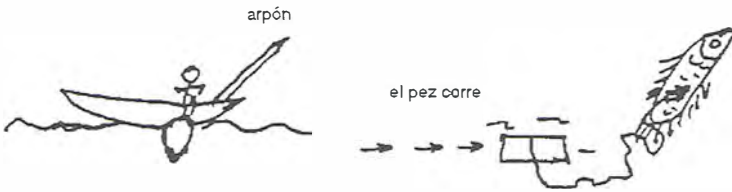
con arpón :

*chicaro* = arpón

arpón de chonta de 2.5 m. y 5 cm de diámetro . 4 kgz.



*yami sshela*  
fierro con 2 alas



con anzuelo llamando a los peces:



con arco llamando a los peces :



Figura 13: Métodos de pesca (según Samuel Cáuper, 1994)

- con arpón chico,
- con anzuelo llamando a los peces,
- con arpón llamando a los peces

3. «Estando frente, encima, de un gramalote o de guamas, con una profundidad de agua de medio metro, se llaman a los peces con un beso cerrando los dientes y moviendo la lengua (*betso ati*), en la medida que lo hace se anzuela con un empate en el fondo del agua; así se capturan acarahuasu, bujurqui, añasshu, huasaco...
4. «Estando en un arbusto, a una altura de 2 ó 4 metros, hacemos ruidos, silbando con la boca (*sshonsshinti*), un silbido suave y agradable como un canto de *onanya*, como si se tuviera una gran pena que se transmite hasta el fondo del agua y que es escuchado por los peces; los peces que captan este silbido de llamado o de invitación son especies como el tucunaré, sábalo, acarahuasu, arahuana, boquichico, palometa, hasta animales como la tortuga taricaya» (Figura 13).

Según Samuel Caúper: «son tres los peces que comúnmente se dejan seducir por el canto»:

- arahuana o *payari*,
- tucunaré o *coyaparo*,
- acarahuasu o *main*.

El pescador Shipibo busca la tahuampa buena, las aguas deben ser cristalinas para que se pueda observar hasta el fondo de la tierra y las yerbas. Entonces en medio de esta tahuampa, el árbol donde se va a subir debe ser bastante coposo para que se puedan colocar sus flechas y arcos con la canoa abajo. En esta tahuampa se debe también mantener un gran silencio; pero, son preferibles los ruidos de los pájaros, los insectos y menos soplo del viento y de nubes claras. El pescador sube al árbol, coloca sus herramientas con mucha tranquilidad. Él mantiene una gran concentración con su pensamiento natural para atraer a los tres peces. Cuando ya finalizó de filosofar nace el «canto de silbido», pero él no habla. Es un silbido triste que penetra hasta el fondo del agua y hasta los rincones de la tahuampa, en donde los payaris, tucunaré y acarahuasu están descansando y al escuchar estos sonidos, en ellos se convierte la alegría de la música llamativa. Primero los *payaris* empiezan a comunicarse con otros *payaris*; así se juntan y forman grupos de *payaris*, luego empiezan a salir, después hacen una gran rueda alrededor del pescador que está silbando, pero el pescador sigue silbando hasta que aumenta un buen número; y así se capturan picándolos con las flechas. Cuando el *payari* está picado se defiende con mucha fuerza, el pescador baja del árbol y lo recoge y mata. Sube nuevamente al árbol y sigue los mismos pasos del silbido. Luego aparece el tucunaré (2.º grado) y finalmente el acarahuasu (3.º grado). Luego, cuando el pescador ha capturado un mínimo de 10 *payaris*, 20 *coya paro* y 15 *main*, los peces lo comunican a otros para que no acudan a dicha fiesta porque es una trampa, y así los peces prefieren no ir sino ir a otras fiestas diferentes.

Entonces el pescador al no ver las marchas de estos peces se cansa de estar silbando, *silbo mashaica*, y prefiere trasladarse a otro sitio y en otro tipo de árbol y así seguir capturando más especies.

Los peces son el blanco de una empresa de seducción como lo confirma la expresión *yapa shiro ati* para llamar a los peces, *ainbo shiro ati* es «seducir a una mujer». Estos cantos se llaman *yapa quenati behua*, literalmente: peces/llamar/ canción, o *masha shonshin*, «cantos silbidos». El siguiente ha sido grabado por el señor Julián Cahuasa Rodríguez de la comunidad de Nuevo Nazareth, Alto Ucayali:

*Neri johue johue*  
*Mayaaque quiranhue*  
*Neri johue johue*  
*Mayaaque quiranhue*

Aquí ven ven  
 Dando la vuelta  
 Aquí ven ven  
 Dando la vuelta

El pescador Shipibo busca una tahuampa apropiada, sus aguas cristalinas permiten observar el fondo y las yerbas. Va a escoger un árbol coposo para esconderse y colocar sus flechas y arcos. El pescador deja su canoa, sube al árbol. Se queda muy silencioso y sólo se oyen los pájaros, los insectos, el soplo del viento. Él mantiene una gran concentración mental para atraer a los peces. No habla sino que silba y canta, su silbido triste penetra hasta el fondo del agua y hasta los rincones de la tahuampa, en donde los payaris, tucunaré, y acarahuasu están descansando:

*Je, je, je yapabo, rama riqui non nete, oincahue moa ea riquimatón huetsa.*  
*Shinan cahue rama, enpari oinbano, nihue riqui, bari riqui raroti, je, je, je.*

Bueno, bueno, bueno, peces, esto es nuestro día, ya soy vuestro hermano. Van a pensar ahora, sin demorar voy a mirar, es el viento, el sol, la alegría, bueno, bueno.

Ellos se alegran al escuchar estos sonidos, esta música llamativa. Primero los arahuana empiezan a comunicarse con otros arahuana, se juntan, se agrupan y empiezan a salir. Hacen una gran rueda alrededor del



pescador que está silbando, pero él sigue silbando hasta que haya un buen número, y los capturan picándolos con las flechas.

Los *onanya* durante sus sesiones chamánicas con bebidas alucinógenas se comunican con espíritus como los *chaiconi*, quienes les enseñan estos cantos. Los *chaiconi* les dicen que aprendan el canto del martín pescador *tsonguiro*, un pescador experto con pico afilado que atrae a los peces (sardinias, palometas... ) defecando en el agua y cantando así:

*Huiso ino manaon je (bis), cacá cacá quin pari je (bis)*

*Tsacatsaca yobanon je (bis), ea iiquin je caya aquin pari je, oin oin pariban je*

*Ea cai itian je (bis), nocon shino baonqui je, eon eon rabina (bis)*

*Ironaniaqui*

*Jainres iqui.*

Estando encima del tigre negro, si (bis), voy caminando, caminando, si (bis)

Voy picando picando más, si (bis), estando curando el alma, sí voy mirando mirando, si

Cuando me voy, si (bis), mis monos tienen vergüenza, sí, de mí sí, de mí, tienen vergüenza.

Decía así.

En otra encuesta sobre la pesca (Tournon 1995) preguntamos: ¿Tú haces ruido para llamar a este pez? Salieron 28 nombres de peces, de los cuales 25 se identificaron al menos al nivel de las familias:

- 10 *Characiforme*
- 12 *Siluriforme*
- 1 *Gymnotidae*

Más de un 80 % de la fauna ya descrita de los peces amazónicos está compuesta por un número casi igual de *Characiforme* y *Siluriforme*. Ambos taxones, con los *Cyprinidae* y las dichas anguilas eléctricas o *Gymnotidae*, son referidos como peces *ostariophysos* porque algunos de sus arcos neurales y sus primeras cuatro vértebras son modificados en una estructura llamada el aparato de Weber que conduce el sonido desde la vejiga natatoria hasta la oreja interior. Peces con el aparato de Weber cuentan 75% de los peces de agua dulce del mundo, y esta cifra es aún mayor para los del Amazonas. Los peces *Ostariophysan* son considerados 'especialistas acústicos', lo que puede en parte explicar su predominancia entre los peces de agua dulce del

mundo» (Goulding 1980: 29). Esta capacidad acústica puede ser muy ventajosa en las aguas turbias del Ucayali. Entonces es muy posible que estas especies puedan percibir sonidos producidos por los pescadores.

Único *Perciforme* de la lista, la corvina puede emitir sonidos por otro órgano que el aparato de Weber. «Es un pez plateado con una boca ancha y oblicua y más conocido por los sonidos que puede producir por sus musculos que tamborilean sobre la vejiga natatoria» (Goulding 1981: 113).

Estas llamadas difieren de las «anent», o encantaciones de los Jivaros Achuar. Los «anent» son dirigidos a los «amana» o jefes de los animales cazados: «Cada especie está dotada de un jefe que *primum inter pares*, cuida sus destinos. Llamado 'amana', este animal es un poco más grande que sus congéneres y se disimula tan bien en el monte que es excepcional verlo» (Descola 1986: 321-323). En el caso de los Shipibo-Conibo las llamadas van dirigidas directamente a los peces visibles y consumibles.

Los «amana» de los Jivaro Achuar serían comparables a los *ibo*, que los Shipibo-Conibo traducen por «madre», y que se puede traducir también por «dueño» (Tournon 1990), ellos pueden designar:

— como los «amana», un animal más grande que sus congéneres, de los cuales es el responsable; así, el tigre negro en relación con los demás tigres otorongo;

— un animal de otra especie, así una lagartija o una serpiente puede ser *ibo* de un nido de comejenes, un *ronin* o boa gigante puede ser el *ibo* de los peces de un lago (Tournon 1990).

### *Indicios*

Los pescadores utilizan indicios o signos de presencia de peces. Éstos están vinculados con los movimientos de los peces y sus efectos visibles en el agua. Así:

— los boquichico o *boe*, se acercan a la superficie sin salir del agua y provocan pequeños remolinos u olitas características;

— las lisas (*momo*, *mossho baton*) y palometas (*picha*) sacan sus colas afuera del agua (*jina aqui*) visibles al pescador;

— vimos que en estas aguas pobres en oxígeno muchos peces salen para respirar y sacan sus bocas afuera del agua (*jotitai*), entonces visibles por el pescador; el caso más espectacular es el del paiche.

### 9.3. El consumo de la pesca

La encuesta tenía como pregunta: ¿Comes este animal? Las posibles respuestas eran: sí, no, muy poco.

De los 94 animales de la lista, 83 fueron reconocidos como comestibles.

Siete peces considerados como «muy poco» comestibles son:

— los lagartos, *cape*, considerados apestosos (*pisi*) por los Shipibo-Conibo; pero son comúnmente comidos por los mestizos;

— los peces: *casshopa* (no identificado), achacubo (*Siluriforme*), mañana me voy (*coshpan paro*, *Characiformes*), saltón (*nai tsaca*, *Siluriforme*), piriro (*Siluriforme*), mojarrita. El saltón es un *Pimelodidae* gigante con aspecto monstruoso, es consumido sólo por los mestizos y considerado como etiológico por los Shipibo-Conibo.

Once peces aparecen como incomedibles:

— *capeshin* es un caimán o lagarto no identificado;

— las anguilas (*coni*, *conin ehua*) son *Gymnotidae* que tienen muchos tejidos no musculares;

— *coshoshca* designa a las dos especies locales de delfines o bufeos (*Inia geoffrensis*, *Sotalia fluviatilis*), considerados como animales brujos (*yobe*) y etiológicos; sin embargo, son consumidos por los mestizos;

— *ihui* es la raya espinosa, su carne es «espumosa», su lanceta contiene un «veneno», a pesar de estas características es consumida por los mestizos;

— *tsitsimitsa* designa a los peces pequeños y feos que pueden entrar en los orificios corporales y producir graves hemorragias, es el único vertebrado parásito conocido;

— *huame rono* y *neron* son dos animales serpentiformes, todavía no identificados;

— *pao* son moluscos *Lamellibranchios*;

— *yoshiman boessheti*, *yoshiman pabisquiriti*, no determinados; sus nombres vienen de *yoshiman*: espíritu, lo que puede desalentar el apetito.

Así, aparecen pocos peces o animales acuáticos no comestibles o incomedibles. Acabamos de ver que para unos peces se justifica por razones biológicas o alimenticias. Pero los lagartos y bufeos son comidos por los mestizos sin que parezcan sufrir. En estos casos puede ser que su caza sea demasiado difícil o peligrosa para valer la pena, si se considera la abundancia actual de los peces.

Otros peces son consumidos, pero pueden ser considerados como etiológicos como lo mostró la encuesta médica que mostraremos líneas abajo.

### Los pescados más cotizados

La palabra *piti* puede significar «comida» o «pescado», lo que demuestra la importancia de la pesca para la alimentación de los Shipibo-

Conibo. Hicimos una pequeña encuesta de consumo, preguntando a cada uno de 94 pescadores-consumidores cuál era su pescado preferido.

Es el *main* (acarahuasu) que aparece como el más apreciado: 20 veces, es un Cichlidae con una carne muy delicada y firme.

Después vienen:

11 veces: el *huame* (paiche);

9 veces: la tortuga *abori* (taricaya);

7 veces: la *tora* (corvina);

6 veces: *bahuín* (súngaro);

5 veces: *amaquiri* (gamitana) y *payari* (arahuana);

4 veces: *asapa* (paco), *coya paro* (tucunaré), *ipo* (carachama);

3 veces: *boe* (boquichico), *maque* (pañá), *tonon* (bagre), *tsisman* (fasaco);

1 vez: las tortugas *coria piri* y *sshahue* (charapa), *mocho* (turushuqui), *picha* (palometa), *quessho* (bujurquillo), *nosha* (shuyo), *sshaon* (añashua).

Tenemos un buen muestreo de distintos órdenes y familias:

— Characiforme con *amaquiri*, *asapa*, *maque*, *picha*, *boe*, *tsisman*;

— Siluriforme, Pimelodidae con *bahuín*, *ipo*, *tonon*;

— Perciforme con *main*, *coya paro*, *tora*, *sshaon*;

— Osteoglossiforma con *huame* y *payari*,

Los Siluriforme son poco representados, si se considera su gran abundancia en número de especies, no son muy apreciados.

En Pucallpa, y en sus restaurantes, parece que los más cotizados son el paiche, el dorado, la corvina y la gamitana.

### Conservación del pescado

Se conservan los pescados con el ahumado o la salazón. Para el consumo corriente en la comunidad o en viaje se procede a un ahumado rápido y los pescados no se conservan más que unos días. Así se conservan las carachamas (*Loricariidae*) que se llevan en el viaje. Al contrario, las tortugas acuáticas se salan y no se ahuman.

En cambio las especies de gran valor comercial son objeto de cuidados en su conservación. El paiche se sala y se seca al sol. Así, en el verano se pueden ver rebanadas de paiche secando al sol sobre cañas. La vaca marina (*sapen*) se sala y se ahuma también.

### Consumo de los huevos de peces

Los huevos de peces pueden ser comidos en el mismo cuerpo de los pescados o ser el objeto de una búsqueda especial.

En diciembre, al bajar el río, se para en la comunidad de Vista Alegre de Pachitea para pasar la noche. Desde las primeras casas los habitantes ofrecen huevos de lisa (*mossho baton*) cocidos en la patarashca, ligeramente ahumados, son muy sabrosos. Todo el pueblo está ocupado disfrutándolos.

En julio, en Nuevo Nazareth un adolescente bucea varias veces en la cocha y sale con «racimos» de huevos anaranjados de carachama.

Ante la pregunta: «¿de qué especies de peces no se comen los huevos?», los pescadores contestaron: anguilas (*coni, conin ehua*), *casshopa*, piriro o *poi torossh*, *yoshiman boessheti*, *yoshiman pabisquiriti*. Son justamente los peces que no se comen como lo vimos arriba. Tampoco se comen los huevos de los reptiles o animales «serpentiformes»: *bahua sshahue*, *cape*, *capeshin*, *huame rono*, *neron*.

### Las tortugas acuáticas

Las tortugas acuáticas han sido un recurso alimenticio de primera importancia en el Ucayali, lo son menos en nuestros días por la sobreexplotación. Su explotación tiene que ver, a la vez, con la caza y con la pesca puesto que son animales anfibios, pasan la mayor parte de su existencia en el agua; pero vienen a asolearse sobre los troncos y a desovar en las playas.

Todas las tortugas citadas por los pescadores son consideradas comestibles en la encuesta. Las dos tortugas acuáticas: *cabori* y *sshahue* tienen una carne blanca y fina como la del ternero. A pesar de su aspecto los Shipibo-Conibo comen la mata mata, opuestamente con lo que escriben F. Bonin, B. Devaux, A. Dupré: «No se come esta tortuga, puesto que su apariencia podría desanimar todo intento culinario. Los Amerindios le tienen miedo puesto que es apestosa y de aspecto repelente».

Las tortugas acuáticas charapas y las taricayas desovan en general sobre las playas arenosas del Ucayali (*paro mashin*) o de sus afluentes (*huean mashin*). En el verano se buscan sus huellas sobre las playas. Vi también huevos sobre una isla de plantas flotantes de una cocha. En los siglos anteriores, la recolección de los huevos representaba un recurso importante y era una actividad económica también importante. Así esta escena que vio Castelnau (1850: 356) justo antes de llegar a Iparía, en el Alto Ucayali: «Apenas desembarcados los Indios se pusieron a excavar huecos en la arena de los que sacaron un gran número de huevos de tortugas, les imitamos y en poco tiempo reunimos una gran provisión. Estos huevos estaban en gran cantidad a unos cuarenta centímetros de profundidad, en cada hueco se encuentran unos cien. Se reconoce donde están saltando y



pisando la arena: el suelo se desploma un poco encima de los huecos. Los huevos que recolectamos correspondían a dos especies distintas, unos eran redondos y los otros ovalados; los primeros son los de la gran emida, entre esos últimos varios ya contenían tortugitas perfectamente formadas que los Indios devoraban después de echarlos en el fuego». P. Marcoy describe cómo fueron sobreexplotados para producir aceite de alumbrado. Se recolectaban los huevos por cientos de kilos para extraer su aceite, destinada al alumbrado y también para ser comercializada.

### **La «mata mata» desovaría en la tierra (*mainco*), sus huevos serían comestibles**

Estas tortugas eran objeto de una semicrianza, una práctica ahora casi desaparecida. Durante la estación seca se las capturaba cerca de las playas y se las guardaba en corrales cerca de los pueblos. «Se recolectaron una gran cantidad de tortugas destinadas a la alimentación de los pescadores. Esto animales se guardan en Sarayacu, y en los pueblos indios del río, en especies de corrales en forma de jaulas, en los cuales se las acumulan en gran número» (Castelnau 1850: 440).

### **Balance de la encuesta**

La encuesta muestra que entre los Shipibo-Conibo la pesca es muy variada en sus técnicas según los lugares, que cambian en el ciclo anual de crecidas y mermas. Muestra también el conocimiento que estos pescadores tienen del mundo acuático. Los pescadores contestaron a todas las preguntas relacionadas con la biología de los peces mencionados y de los reptiles. Ciertas preguntas tienen un interés directo para los pescadores como las de los lugares de pesca, otras como las épocas de desove no presentan este interés directo.

Anotamos una fuerte convergencia de las informaciones obtenidas de los pescadores con las de los ictiólogos como M. Goulding. Sin embargo, las informaciones de los primeros dejan atrás varios temas de los segundos. Así, sus conocimientos podrían ser una mina de información que podrían ser de primera importancia para una estrategia de desarrollo sostenible de los recursos hidrobiológicos.

### **9.4. La socialización del producto de la pesca**

Una encuesta sobre la pesca en el Alto Ucayali (Tourmon y Urquíá en preparación) muestra que el producto de la pesca es sistemáticamente compartido. Cuando la pesca es buena; es decir, en los meses de «verano», de mayo hasta octubre, en general el pescador consigue más de lo necesario para alimentar a su familia y puede convidar el sobreproducto a otros. En cambio, en el «invierno» la pesca es menos productiva, todos los padres de

familia salen a pescar y los regalos de pescados se reducen al mínimo, p. ej. a las mujeres solteras y a las viudas, a los profesores. Son regalos más que intercambios.

Los regalos de pescados se hacen de dos modos:

- a) se invitan a otros a la casa familiar;
- b) se llevan pescados a otras casa.

Sabemos que los etnólogos siempre buscan los vínculos de parentesco seguidos por la producción y la socialización de los bienes. Con estos regalos de pescados se puede percibir un patrón, puesto que en general, no siempre, se invitan a comer en la casa del pescador (caso a) a los familiares de su lado (patrilinealidad), y la esposa del pescador lleva pescados (caso b) en general a sus familiares (matrilinealidad).

La misma encuesta muestra que se comercializa un número reducido de especies.

a) A los indígenas que pasan por la comunidad se les vende:

- Los pescados corvina, gamitana, paco, achacubo, tucunaré, acarahuasu, acarahuasillo, arahuana, bujurquillo, llambina, pez torre.
- Las tortugas: charapa y taricayas.

b) A los mestizos se les vende estos pescados y los siguientes animales:

- Los lagartos blancos y negros. Hasta una fecha reciente los nativos no los comían, los consideraban como apestosos (*pisi*) y etiológicos.
- Los saltones, *Brachyplatystoma filamentosum* y *Goslinia platynema* (*Pimelodidae*), el primero es un siluro gigante que puede alcanzar 3 a 4 metros de largo, considerado como incomedible por los Shipibo-Conibo; pero que se vende en Pucallpa.

El paiche es un pez que en general se reserva para la venta. Es uno de los más conocidos y cotizados en Pucallpa; pero, no aparece como el más apreciado por los Shipibo-Conibo.

## 10. LA CAZA

R. Bergman (1974, 1980) demostró que en la comunidad inundable de Panaillo la caza era importante sólo durante las crecidas, cuando los animales terrestres se encuentran concentrados en las «restingas» o partes más elevadas de la cuenca aluvial.

Los terrenos inundables, los bajiales, ofrecen condiciones de vida muy distintas, según la altura de las aguas del Ucayali.

Samuel Caúper explica la situación en las tierras de la comunidad de Betania: «El área de 1579 hectáreas del territorio de la comunidad, en los meses de junio a noviembre, sirve de refugio a la fauna silvestre y le ofrece una alimentación rica. Desde noviembre hasta junio su refugio ya no es el suelo sino las pequeñas restingas, las estacas y los huecos de los árboles grandes, y los trozos secos de los palos caídos. Durante la inundación la fauna se alimenta sólo con larvas de palos podridos, de insectos sin alas y de las pequeñas hojas verdes de los palos, porque es difícil conseguir otros alimentos. Actualmente (en marzo 1994) los moradores de Betania están cazando a estos animales con balistas de chonta y flechas, con machetes y escopetas. Los animales silvestres que se cazan con más facilidad en las inundaciones fuertes son: el majás (*ano*), el añuje (*mari*), la carachupa (*yahuishi*), la panguana (*coma*). De menor captura son: el achuni (*shishi*), la sachavaca (*ahua*) y el tigre (*ino*)».

### 10.1. Las presas

En nuestros días, el consumo de carne de monte es muy escaso en las grandes comunidades ribereñas del Ucayali. En el estudio del «mitayo, pesca y caza, en la comunidad de Nuevo Nazareth en el Alto Ucayali, hubo 236 expediciones de pesca y sólo cuatro de caza» (Toumon y Urquía, en preparación). En las comunidades más distantes de Pucallpa como Betijay, la carne de monte es más común (monos, majás, motelos). Lejos del Ucayali, en el territorio de los «Pisquibo» del Aguaytía pude participar en unas cazas de carachupa, añujes en un bosque secundario, y en una caza de noche a orilla del Aguaytía, y sobre todo de panguana (*Tinamus sp.*). En el Pisqui, con ambiente más «interfluvial» en el sentido de B. Meggers la caza es más productiva (Campos 1977).

Entre las aves J. J. Goussard (1983) distingue seis categorías:

**Categoría 1.** Corresponde a las especies más cotizadas: «Su captura sigue siendo la motivación principal de expediciones de caza hasta lejanas». Son esencialmente los *Tinamidae* y los *Cracidae*.

**Categoría 2.** Son las especies que, en general, no son el objetivo principal de una expedición: *Columbidae*, grandes *Psittacidae*, *Phasianidae*, *Psophideae*, *Ramphastidae* *Anatidae*, *Aramidae*.

**Categoría 3.** Se matan sólo cuando el cazador no pudo matar especies de las categorías 1 y 2, p. ej. *Picidae*, *Icteridae*.

**Categoría 4.** Especies que no se cazan, pero para las cuales no hay una prohibición, p. ej. pequeños *Psittacidae*, *Dendrocolaptidae*.

**Categoría 5.** Especies consideradas como no comestibles, p. ej. *Accipitridae* y *Falconidae*, *Anhimidae*.

**Categoría 6.** «La captura y el consumo de estas especies están formalmente proscritos, tienen funciones simbólicas importantes», p. ej. *Cathartidae*, *Cuculidae*, *Strigidae*, *Apodidae*, *Trochilidae*, *Fringilidae*.

### 10.2. Las armas de caza

Como para los aparejos de pesca, comparé las armas de caza descritas por G. Tessmann (1928), Figura 14, con las que se pueden observar en nuestros días.

Este autor describe los arcos hechos de la madera de la palmera chonta (*Bactris gasipaes*). Decorados en el tiempo de G. Tessmann, ahora sólo los vendidos a los turistas o los que adornan la casa están todavía decorados con hilos de algodón de color, *canoti pochinicon neaya* o «arcos atados por la mitad». Unos arcos están cubiertos de brea, *sica huiso canoti* o «arcos con aplicación de negro».

G. Tessmann escribe que la cuerda es hecha de las fibras torcidas de la corteza del árbol *shiari* (*Cecropia ficifolia*) asociadas con las de la palmera *cumari* (*Astrocaryum sp.*), se ven cada día más cuerdas de nylon (Figura 14, fig. 12).

Todas las flechas tienen un asta (*pya tassho*) hecha del pedúnculo de la flor de la caña brava (*tahua joa*), *Gynerium sagittatum*. La composición y la estructura del guía de plumas, *pía mapo* o cabeza de flecha, dependen del animal a cazar.

G. Tessmann describe cuatro tipos de flechas:

1. Flechas para la caza mayor: sachavaca, huanganas, sajinos, venados así como para la guerra. La punta es de bambú (*paca*) (Figura 14, fig. 2, 3). Actualmente, son muy escasas, han sido reemplazadas por las escopetas, y se encuentran más en las colecciones etnográficas.
2. Flechas para la caza menor: monos y aves y para la pesca. Sus puntas son largos pedazos de la palmera chonta o del árbol cumaceba (*Fabaceae*), con púas o ganchos (*quere, hueti*), Figura 14, fig. 7-10). Dichas puntas se hacen en nuestros días a partir de la madera del remo caspi (*pacho*), del ganuillo (*joshin pocoti*) o de la palmera pona (*sino*).
3. Las flechas del tercer tipo (Figura 14, fig. 4-6) eran en la época de G. Tessmann utilizadas para cazar pequeños animales. Se diferenciaban de las del segundo tipo por sus puntas de hueso (*sshao quere*). Se llamaban *pia sshetaya* o flechas con dientes o *pia ssheni* (flecha / grasa). Este tipo de puntas no se hace más en nuestros días, el trabajo del hueso es muy delicado.

Tafel 41

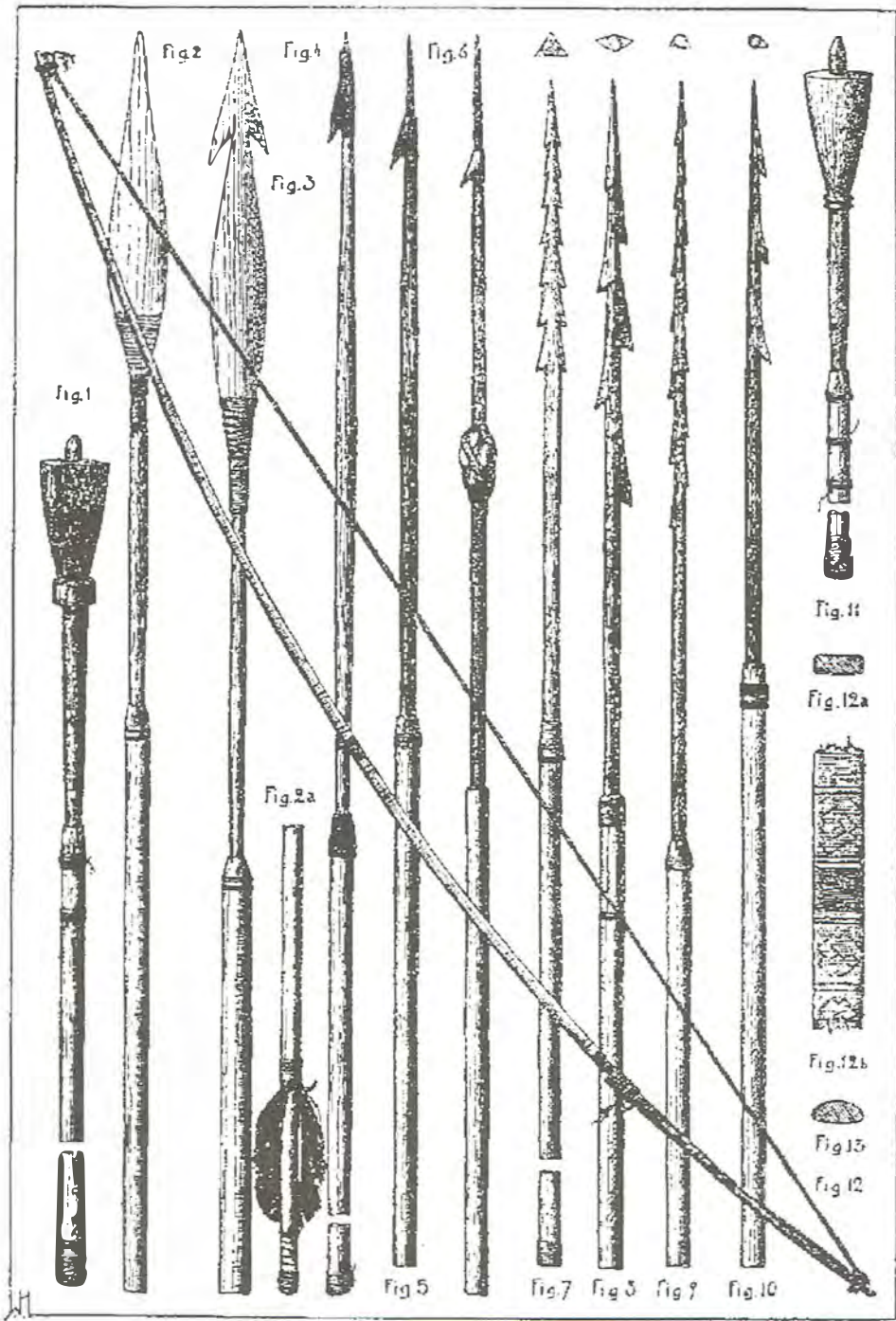


Figura 14: Armas de caza según G. Tessmann (1928)



4. Las flechas de este cuarto tipo no tienen puntas en su extremidad sino una cabeza de sección circular o cuadrangular llamada *chinto*, hecha de madera de especies comunes: naranjos (*naranssha*), guinilla (*tessho*), capirona (*assho*) (Figuras 14, fig. 1 y 11). Se utiliza para la caza de las aves que no se quieren malograr. G. Tessmann comenta que esta forma evita malograr los plumajes y aumenta así la probabilidad de impacto. Dichas flechas son comúnmente utilizadas en nuestros días (Goussard 1983: 186).

Entre los Conibo de Curiaca del Caco (Alto Ucayali), J. J. Goussard observa la flecha *chinto* y describe dos tipos más de flecha:

— *Huanin pia*, «esta flecha con guía de plumas es especialmente destinada para la caza de mamíferos, pero a veces también para las aves de gran tamaño. Su punta, hecha de la madera de *Bactris gasipaeses*, es dentada, los tres dientes en el mismo plano».

— *Jeshin pia*, «se utiliza esta flecha especialmente durante ciertas fiestas. Se pone un ave doméstica en el centro de un círculo y a su periferia se reparten los hombres del pueblo armados con arcos y estas flechas. A una señal dada todos lanza sus flechas sobre el animal, mostrando así su destreza». *Jeshin* o *jeshí* podría ser la carahuasca, cf. *Guatteria* sp. (*Annonaceae*).

Los motivos de abandono de varios tipos de flechas desde el tiempo de G. Tessmann son dobles:

— La casi desaparición del primer tipo es local, sobre todo en el Bajo y Medio Ucayali. Los animales mayores casi han desaparecido cerca de las comunidades ribereñas. La caza se volvió marginal y cuando se va a cazar se lleva una escopeta.

— La desaparición del tercer tipo se explica por la dificultad del trabajo del hueso y la disponibilidad actual de hierro chatarra.

### Aparición y desaparición de la cerbatana o pucuna

Hay una visión de los cambios culturales en la cual desde la conquista los elementos culturales propiamente nativos habrían desaparecidos uno tras otro y por un movimiento opuesto se introdujeron nuevos elementos de la cultura europea. Si en gran parte las cosas ocurrieron así, no fue siempre el caso como lo podemos ver a partir de lo que se puede conocer de la historia de la sarbacana.

C. Wiener (1879-1882: 362-364) da una magnífica descripción de la fabricación de la cerbatana: «Los Indios Simarones, que viven hasta ahora en el Alto Chambira, tenían disposiciones particulares para fabricar objetos de madera, armas, adornos, alfarería, tejidos. Hasta la fecha la mayoría de las cerbatanas que se utilizan en la Amazonía proviene de

ellos, y yo admiré la destreza y la paciencia extremas de dichos individuos para confeccionar, sin barrena, ni cepillo, estos enormes tubos de una regularidad tal y de una resistencia a toda prueba. Cultivan una palmera de chonta y toman su madera en la cual cortan tablas ligeramente encurvadas, de 5 centímetros de ancho y 3 a 4 metros de alto; con un maxilar de pescado, que sirve de lima, hacen en toda su longitud una zanjita perfectamente regular, luego liman el exterior de la madera, para darle la forma de un medio cilindro. Luego adaptan dos de estos medios cilindros y los envuelven de un bejuco partido en su longitud, así forman este tubo que puede resistir varios años a las inclemencias de estos climas húmedos. El copal, ese tipo de brea tan abundante en los bosques amazónicos, sirve para cerrar herméticamente la mínima hendidura por la cual el soplo se podría escapar en lugar de empujar la flechita envenenada que sirve de proyectil a estos canones primitivos».

Esta cerbatana, el arma de caza más sofisticada, pudo haber venido al Ucayali en una época tardía, la observación siguiente es de 1809. «De este veneno usan los Indios del río Ucayali y de la provincia de Mainas, porque los infieles del Ucayali y de sus colaterales, sólo se sirven de la flecha, aún que ya se van aficionando a la pucuna» (Alcántara 1899-1900: 451-452). Es el ejemplo de un elemento cultural que, después de la conquista, se difundió de un grupo étnico a otro.

Al final del siglo XIX Carlos Fry observó la cerbatana: «Su arma favorita (fuera de la flecha, arpón, lanza y figa, anzuelo y escopeta) es la pucuna que manejan con admirable destreza... ».

G. Tessman (1928: 138) da una descripción detallada de la cerbatana (*tepi*) y de su fabricación. La pucuna estaba hecha de dos cilindros medio de la palmera huacra pona (*taó*), y hecha hermética con hojas de maíz, mantenidas por una soga de tamshi (*ayássh* o *camári*), y encima con una capa de copal. Las flechitas estaban hechas de las espinas de la palmera inayuca (*cáins*). Se utilizaba sobre todo para cazar monos y aves de mayor tamaño, pero también podían matar huanganas y venados, que podían resistir más tiempo al veneno. Pero, las flechitas o virotos (*osha* en Tessmann y *huessha* en el diccionario del ILV) no podían atravesar la piel dura de la sachavaca.

En cuanto al veneno, no estaba hecho por los Shipibo-Conibo sino comprado, G. Tessmann dice «a comerciantes» sin más precisión. Este autor no pudo saber si los Shipibo-Conibo lo hacían antes y agrega «se puede hasta pensar que en general no tenían cerbatanas».

En 1983, J. J. Goussard pudo observar una cerbatana en la comunidad de Curiaca del Caco. Ya no servía para cazar sino que los niños la utilizaban como juego. De un tamaño de 1.80 metros estaba hecha de la madera de la palmera *Iriartea deltoidea*, es la «huacra pona» referida por G. Tessmann.

«Dos dientes de lagarto puestas a la boca del tubo para que sea hermético al contacto con la boca del cazador», G. Tessmann mencionó también estos dientes o mejor los del otorongo.

A mediados del siglo XIX los Conibo importaban cerbatanas, fabricadas por los Jebero del Alto Amazonas, y el curare de los Ticuna, quienes vivían más abajo, en el Amazonas. Setenta años después G. Tessmann describe las cerbatanas hechas por los mismos Shipibo y no importadas, quienes compraban el curare; pero no dice de dónde. Así entre 1840 y 1928 los Shipibo aprendieron a hacer cerbatanas, pero no a preparar el curare. Lo que demuestra que saberes no europeos sino nativos pudieron difundirse cuatro siglos después de la conquista. Un etnólogo ignorante de estas fuentes históricas podría calificar la cerbatana como un arma tradicional que hubiera desaparecido por el contacto con los europeos. ¿Por qué en 1928 la cerbatana estaba hecha *in situ* y el curare siempre importado? Esto demuestra que los distintos componentes culturales no se asimilan de la misma manera. La estructura y la fabricación de una cerbatana son visibles por todos, la preparación del curare es misteriosa, exige el conocimiento de varias especies, de dónde crecen, y después la elaboración de la mezcla, que no aparece en el producto final. Los mecanismos cognitivos son muy distintos en ambos casos.

## V. PERCEPCIÓN, COGNICIÓN, ETNOCIENCIAS

A fines del siglo XIX Carlos Fry (1889) escribió de los Shipibo-Conibo: «Tienen una vivacidad tan admirable y tal delicadeza en los sentidos, educados para percibir el lenguaje misterioso de la naturaleza, que con la vista adivinan en el semblante de uno sus intenciones, y nunca llevan a la boca sin persuadirse antes de su bondad por los otros sentidos: a las chichas, antes de tomarlas les aplican el oído para saber el estado de fermento que tienen; las frutas a la nariz, y en especial hacen esto con nuestros víveres como con la carne conservada, galletas, licores, etc».

¿Se puede preguntar si esta vivacidad y esta delicadeza se reflejan en el vocabulario?

El lenguaje de la percepción está en el centro de la etnolingüística. Los evolucionistas del siglo XIX pensaban que era pobre y poco sistemático entre los «pueblos primitivos» y sin escrituras. Después, Boas y sus discípulos mostraron que los idiomas de los pueblos llamados «primitivos» eran tan sistemáticos en muchos campos como los idiomas europeos. El «relativismo cultural» se opusó al evolucionismo. Así, Sapir escribe en 1929: «Ambos tipos de lenguaje, simple y complejo, y en una variedad innumerable, pueden ser hablados en cualquier nivel de progreso cultural».

Una nueva corriente de la antropología busca «universales» en el lenguaje de la percepción. Sin embargo, la riqueza más o menos grande de los distintos idiomas en tal o tal campo semántico no puede ser negada, p. ej. en el campo de la nomenclatura de colores. Esto indujo a Brent Berlin y Paul Kay (1969) a proponer un nuevo evolucionismo: los términos de color serían más numerosos en las sociedades más complejas y aparecerían en un orden determinado en el curso de la evolución cultural.

En todos los idiomas la riqueza del vocabulario varía de manera importante cuando uno pasa de un modo de percepción al otro, p. ej. del visual al gustativo y al olfativo. Dicha riqueza parece variar paralelamente al número de tipos de estímulos identificados. Así se estimó que un individuo podría identificar con el olfato un máximo de 22 sustancias (Cain 1979), pero no se puede contar el número de figuras o de colores identificables. Como lo escriben Lumsden y Wilson (1981: 38-39): «La inferioridad de la elaboración de la información químico-sensorial se refleja en los idiomas que contienen muchas menos palabras que denotan

calidades de olor y de sabor que palabras que designan calidades de visión y oído». Esos dos autores evalúan la riqueza del vocabulario en porcentajes de número de palabras para ocho distintos sentidos: «Visión, oído, olfato y gustación, tacto incluido superficie y densidad, temperatura, humedad, campo eléctrico», para 5 idiomas no emparentados: inglés, japonés, zulu, san-bushman, y teton-dakota (ibíd, Cuadro 2-1, página 39). Los porcentajes son altos para la visión: entre 0.49 (inglés) y 0.25 (san-bushman), el oído: entre 0.37 (san-bushman) y 0.30 (japoneses), y quedan bajos para el olfato y la gustación: entre 0.10 (inglés) y 0.06 (japoneses). Para esos 5 idiomas, no vinculados filogenéticamente, de pueblos que viven en medios muy distintos, los porcentajes son asombrosamente cercanos. ¿Serían universales?

Pero, en ese cuadro no figuran idiomas de pueblos que viven en la selva tropical. Ellos tienen una visión entorpecida por la débil luz, filtrada en verde por las hojas. Al contrario, el olfato y la gustación son privilegiados. Los olores, variados y fuertes, pueden permitir la percepción y la identificación de vegetales y animales e indicar recursos alimenticios o peligros. En varias ocasiones mis guías me avisaron de la presencia de hormigas isulas (*Paraponera clavata*) de picaduras muy dolorosas, pues las habían olido antes de verlas.

## 1. PERCEPCIÓN: LOS CUATRO SENTIDOS

### 1.1. La visión: nomenclatura de los colores

Es uno de los temas favoritos de los antropólogos. En lo que sigue se tratará de aportar algo sobre la nomenclatura de los colores entre los Shipibo-Conibo en relación con su ambiente.

Uno de los primeros estudios es el de F. Morin (1973: 216-218), que proporciona un «inventario de los términos de color del idioma Shipibo». Serían siete:

«*huiso* = negro, *jošho* = blanco, *joshin* = rojo, *panshin* = amarillo, *yancon* = azul, *pashna* = verde olivo, *barin poi quesca* = verde oscuro». Esta autora comenta: «El idioma shipibo contradice esta secuencia evolucionista. En efecto, tiene dos términos para definir el verde (lo que es natural en este universo de bosques densos) y un término para definir el azul. Pero estos autores (Berlin y Kay) muestran que el azul aparece en la etapa V cuando el 'verde se pone verde' es decir cuando está bien definido. En esto el idioma shipibo se asemeja al japonés que presenta la misma anomalía».

Los cinco primeros términos son «básicos» al cual hay que adjuntar *yancon* que designa ambos, azul y verde. Los dos últimos no lo son:

— *pashna* significa «débil»;



— *barin poi quesca* es literalmente «parecido a los excrementos del sol» (*bari* = sol, *poi* = excremento, *quesca* = semejante). Además, nunca encontré *barin poi quesca* solo, siempre asociado con *yancon* en la expresión: *barin poi quesca yancon*, que designa un tipo de verde (ver abajo).

Este aspecto de la nomenclatura Shipibo-Conibo no contradice pues la secuencia evolucionista propuesta por Berlin y Kay (1969: 14). Todo lo contrario, hay un solo término para verde y azul, lo que correspondería a la fase 4 de estos dos autores. Sin embargo, veremos que por otros aspectos la terminología Shipibo-Conibo no se conforma con la secuencia evolucionista de Berlin y Kay.

F. N. Guillén (1975, 1987) realizó un estudio lingüístico del «sistema de colores en el idioma shipibo». Ella trabajó con dos informantes, les enseñó un conjunto de muestras de pinturas industriales, además los interrogó sobre objetos de su entorno físico y cultural. Dio 5 términos básicos que llamó «términos genéricos»: «*hóso* = blanco, *panshin* = amarillo, *hoshín* = rojo, *yankón* = azul y verde, *wíso* = negro», que escribimos con la ortografía utilizada en este trabajo: «*jósho*, *panshin*, *joshin*, *yancon*, *huiso*».

F. N. Guillén utiliza dos criterios para distinguir estos 5 «términos genéricos»:

— «con mayor frecuencia aparecen»;

— «el carácter genérico o abstracto de los cinco términos» opuesto al «carácter positivo empírico de las combinaciones en que se involucran».

Y precisa este último punto: «Dicho de otra manera, cuando mencionamos al informante un término lexical de color, por ejemplo: *hóso*, éste capta el contenido del término, pero, si le pedimos que señale dicho color en algunos objetos del ambiente, inmediatamente muestra los matices que percibe y nos proporciona cadenas morfosintéticas que en la combinación incluyen algo de *hóso*, como éstas que presentamos aquí: *hóso mansan*, *hóso panshín tani*, *hoso pota*, *hoso ranyánme*, *yankón hóso*».

Hay pocas dudas que estos cinco términos sean muy utilizados. Sin embargo, F. N. Guillén invoca un «criterio empírico» sobre las frecuencias de uso sin proporcionar dichas frecuencias.

Después F. N. Guillén estudia las combinaciones dos por dos de estos términos genéricos: *jósho panshin*, *jósho joshin* etc... Encontré la mayoría. Luego, menciona diez adjetivos «modificadores», que se examinan a continuación.

### Encuesta con papeles de color «Normacolor system»

En 1983 hice una encuesta sobre la terminología de los colores en la comunidad de Nuevo Nazareth (Alto Ucayali). Mostré la serie de 158

papeles colorados del sistema «Normacolor» a tres mujeres y a un hombre, preguntándoles los nombres de los colores. Entre las tres mujeres había una ceramista talentosa.

Primero hay que anotar que el término general para los colores es *panshin*. Así «Dime los diferentes colores» se traduce por «*ea yoihue mesco quesca panshishin*».

La presencia de 158 colores y matices provoca una multiplicación de los modificadores: calificativos, adjetivos y sufijos. De hecho, precisan más que modifican los colores. Encontré unos veinte, entre los cuales tres o cuatro se pueden seguir en una cadena para componer una denominación.

Primero examinemos los cinco términos genéricos y sus frecuencias:

\* *Yancon* designa efectivamente a la vez los azules y los verdes. ¿Nos podemos interrogar si los informantes distinguen entre ambos con «especificadores»?

La primera informante nombró *quiquin yancon*; es decir «legítimo verde-azul», dos azules fuertes, un azul marino y un azul celeste. Nombró *yancon shama*, *shama* es un superlativo «positivo», a un azul celeste; pero a ningún verde. En cambio, los otros informantes emplearon *quiquin yancon* o *yancon shama* tanto para los azules como para los verdes intensos. La distinción entre verde y azul por modificadores no es sistemática.

En la misma encuesta salieron dos nombres en cadena incluyendo *yancon* con referencias biológicas:

— *Barin poi quesca yancon* significa literalmente «verde como los excrementos del sol». *Barin poi* o «los excrementos del sol» designa las algas verdes que crecen a la sombra en los suelos desnudos y húmedos. (Tournon 1991a: 131). En contraste, con F. Morín encontramos *barin poi* siempre seguido de *yancon*.

— *Pino peca quesca yancon* literalmente «azul-verde como la espalda o borde del ala del picaflor», es un color brillante entre el verde y el azul.

Estas dos cadenas no parecen libradas del nombre de color *yancon*, adjunta a la referencia del objeto biológico.

\* *Joshin* designa los rojos que tienden hacia el bermellón o hacia el marrón. Así, los tintes obtenidos para el algodón con el extracto de la corteza del árbol *joshin pocoti* son rojo-marrón más que rojo vivo; pero se llaman también *joshin*. Los tintes ocres obtenidos con la corteza del arbusto *yonina*, y de la caoba, *huishtin inti*, son llamados *joshin tani* (rojo/ un poco) (Serrano y Tournon 1989: 78).

\* *Panshin* designa los amarillos.

\* *Huiso* designa el negro y *jösho* el blanco.

Consideremos las frecuencias de aparición de los términos primarios con la primera informante. El más citado de los cinco términos es *yancon* que aparece 48 veces, después viene *panšhin* (26 veces), *joshin* (8 veces). *Jōsho* y *huiso* aparecen muy poco, respectivamente 4 y 2 veces. *Huiso* no designa los «negros diluidos» o los «grises», éstos se expresan con *yame*, oscuro, que significa también noche. También los blancos un poco teñidos o «sucios», se designan con *yame*: *jōsho yame*.

### Combinación de términos genéricos

Se encontraron las combinaciones siguientes entre estos 5 términos:

— *jōsho panšhin* = amarillos claros, amarillos crema,

— *jōsho yancon tani* = color malva o azul claro y azul celeste, *jōsho tani yancon* = azul celeste, *jōsho yancon* = azul verde pálido, *jōsho yancon* = verde cremoso, *jōsho tani yancon* = gris perla, *jōsho yancon* = crema verdoso, *jōsho tani yancon* = azul claro y celeste, *jōsho yancon* = verde claro y verde crema, *jōsho yancon* = azul claro.

— *huiso yancon* = azul marino con un poco de morado, *huiso tani yancon* = verde oscuro, *huiso tani yancon* + *yancon huiso shama* = gris verdoso oscuro; *huiso*, y no *yame*, es utilizado aquí para sombrear un color.

— *panšhin yancon tani* = verde intenso, *yancon panšhin tani* = verde claro, *panšhin yancon* = verde claro, *yancon panšhin* = amarillos verdosos. Se puede ver en la asociación *panšhin* y *yancon*, para designar varios verdes, una percepción de la naturaleza del verde como una mezcla de amarillo y azul, y una tendencia a distinguir el azul del verde.

— *panšhin joshin* = ocre, anaranjado, *jōsho joshin* = dorado.

Así, pues, aparecen sólo 5 de las 10 posibles asociaciones de los 5 «términos genéricos»: *jōsho panšhin*, *jōsho yancon*, *huiso yancon*, *panšhin yancon*, *panšhin joshin*.

### Existencia de otros términos genéricos

Examinamos si se utilizaban otros «términos genéricos» en el sentido de Guillén.

*Yame*. Vimos que *jōsho yame* designa los grises. *Yame* puede modificar los colores *panšhin* (amarillo), *yancon* (azul y verde). Su traducción sería «gris» u «oscuro». *Yame* no se encuentra solo, tampoco seguido de un superlativo (*shama*, *jacon*, *quiquin*), lo que lo diferencia de los otros términos «genéricos». Pero, puede aparecer con modificadores: *yame tani* (color café), *pašma yame sshoco* (gris-amarillo), *pašma yame* (gris oscuro).

*Jimi*, la sangre, puede designar un color rojo. Es interesante ver que para los 4 informadores *jimi* va siempre seguido de *manšhan*. Se

puede traducir *jimi manshan* por «sangre desecada». Así, *jimi* no se definió como nombre de color puesto que no se independizó de su referente biológico. El rojo de *jimi* tiende hacia el carmín, mientras que el de *joshin* tiende hacia el bermellón (*quiquin joshin*) o hacia el bermellón mezclado de marrón.

*Ami* designa un árbol (*Picramnia macrostachys*) cuyas hojas sirven para teñir el algodón en morado (Serrano y Tournon 1989). *Ami* es también el nombre del color morado o violeta, pero en esa encuesta siempre salió seguido de *quesca* (comparativo). Se puede pensar que *ami* designó primero la especie botánica, después el colorante vegetal y el color morado en general. Como para *jimi* en su uso como color no se definió completamente de su referente biológico. Anotemos también que *ami quesca* salió sólo con dos informantes sobre cuatro, los demás lo adjuntan a *yancon*.

*Conshin*. Un informante dio ese término, no citado por Guillén, solo o con modificadores. Designa un «marrón claro» que tiende hacia el beige (*conshin tani*) o el anaranjado (*conshin chešhe*). También *conshin* designó un marrón como el café tostado y *huiso conshin* designó un marrón oscuro. Todos estos colores son los de las maderas tropicales llamadas «maderas rojas». Se confirma por su morfología, *conshin* se puede analizar como la elisión de *conshan* (el «cedro» o *Cedrela sp.*) y *panshin* (el color amarillo y los colores en general).

*Shoo*. Este término proviene de una informante. Designó colores tan distintos como un «verde olivo» y un «marrón beige», lo que puede desconcertar. F. N. Guillén (1987: 108) da una explicación: *shoo* que pertenece al campo semántico de la maduración de los frutos, designa los colores de los frutos antes que maduren, frutos «pintos» como se dice en español local. Es el caso en otros idiomas pano, en cashinahua (d'Ans 1973), en chacobo y matis (P. Erikson, comunicación personal).

*Emo* es utilizado sólo por una informante para designar tres tintes de marrón. Es utilizado en ropa, telas, mosquiteros sucios. Existe también el verbo *emoti* = mancharse.

No encontramos asociaciones o composiciones entre esos términos *yame*, *jimi*, *ami*, *conshin*, *shoo*, *emo*, lo que los distingue de los 5 «términos genéricos» de Guillén.

Los Shipibo-Conibo utilizan términos de varios campos semánticos, como lo dice Annie Meunier (1978: 176) a propósito de los términos en francés: «En resumen todo parece ocurrir como si el conjunto de los términos susceptibles de evocar un color por referencia forman una inmensa reserva de la cual el uso acaba por extraer un término de color autónomo y abstracto por erosión progresiva de lo que marca en la conciencia del

locutor el proceso referencial». Sería el caso de *běšman* = transparente, y que designa también el alcohol.

### Modificadores o especificadores

F. N. Guillén llama «modificadores» a algunos adjetivos calificativos sufijos que precisan los colores más que los modifican, S. Tornay (1978) utiliza el término «especificadores». Entre ellos se pueden distinguir los «intensificadores», los «esclarecedores».

### Intensificadores

Los tres términos siguientes: *quiquin*, *shama*, *jacon* designan colores intensos, fuertes y califican los colores: *joshin*, *pašhin*, *yancon*.

*Quiquin*. *Quiquin pašhin* = amarillo intenso, *quiquin joshin* = rojo bermellón intenso, *quiquin yancon* = azul intenso. Puede ser aún más reforzado por el otro superlativo *shama* en *quiquin shama yancon*. Los colores especificados por *quiquin* corresponden a colores primarios. *Quiquin* tanto en el campo semántico de los colores como otros campos, la botánica y la zoología, aporta el aspecto «prototípico» o «focal» en el sentido de Kay y Berlin. Se puede traducir por legítimo, auténtico.

*Shama* parece corresponder a los superlativos en español, pero a «superlativos positivos», pues no se puede decir *rami shama* = malísimo, de *rami* = malo.

*Quiquin* y *shama* se pueden adjuntar: *quiquin joshin shama* = rojo bermillón vivo.

*Jacon* indica más una calidad estética, algo lindo. *Jacon yancon* es para un azul celeste o azul calipso, también para un verde limón, un verde fosforescente. *Jacon yancon* es para un azul celeste, pero *quiquin jaccon yancon* es un azul «ultramar»; aquí el *quiquin* especifica y enfatiza el *jacon*: es un azul realmente lindo.

*Chešhe* parece referirse a colores y tintes de textiles, se puede traducir por «muy nítido». La frase «el teñido de esa tela es nítido» se traduce por *chopa pocoa riqui quiquin chešhe*. Así, se encuentran: *chešhe joshin* = anaranjado vivo, *chešhe yancon* = azul morado fuerte y también verde calipso, *chešhe pašhna* = marrón claro, *pašhna chešhe* = marrón beige, *chešhe tani yancon* = verde petróleo. *Chešhe joshin* designa dos colores: un rojo intenso y un anaranjado inclinado hacia el marrón.

A esos intensificadores pueden agregarse: *quiquin chešhe shama yancon* = azul fuerte, *quiquin chešhe joshin* = rojo fucsia.



### Atenuadores

*Pašhna* salió con *pañshin*, *yancon*, *yame*, *joshin* (*pañshnatani joshin*), y *jimi manšhan* (*pañhna jimi manshan*). *Pašhna* tiene el sentido más general de débil. Así *pañhnai* = debilidad, *chishoti pašhnai* = debilidad causada por una diarrea, *pañhquin* = cansancio.

*Manšhan* salió con los siguientes colores: *yancon*, *joshin*, *pañshin manshan*. Vimos que *jimi* va siempre seguido de *manšhan*. Ese modificador tiene en otros contextos el sentido de «disecado». Se puede explicitar como: «que perdió su color original al secarse». Indica el color más claro que toma un colorante disecado, «un color pasado».

Así, los dos términos *pañhna* y *manšhan* aplicados a los colores cumplen la misma función de atenuadores. Sin embargo, provienen de dos campos semánticos distintos, *pañhna* de la «debilidad física» y *manšhan* de la oposición húmedo-seco. El español tiene una situación comparable con «pálido» y «claro». «Pálido» vendría del campo de la salud, y «claro» del campo óptico y tiene una connotación positiva. *Chešhe* proviene del mismo campo semántico que *manšhan*; pero significa su contrario «bien teñido, bien nítido».

*Tani* después de un término de color significa «un poco» y agrega una idea de aproximación.

### Brillante, dorado y plateado

*Pene* significa «brillante», es utilizado por ejemplo para el brillante de la laca aplicada sobre las cerámicas.

No hay un término genérico, o primario en el sentido de Kay y Berlin, para dorado y plateado.

«Dorado» se puede decir *jōsho pene* que se analiza como blanco/brillante.

«Plateado» se puede decir *huiso jōsho rapene* que se analiza como negro/ blanco/ *ra*: elisión de *yora* = cuerpo/ *pene* = brillante.

El papel «dorado» es nombrado *pañhna tani shoco*, *pañhna*, *jōsho joshin* y *jōsho huiso tani* según el informador. Es muy sorprendente que el término *cori* no salga en la encuesta con Normacolor. Proveniente del quechua es utilizado por los chamanes durante sus sesiones terapéuticas (Tournon 1991).

### El prefijo *ra*

Este prefijo se encuentra asociado en cadenas con otros términos. Se le puede considerar como la elisión de *yora* = cuerpo. Los términos que designan las partes del cuerpo son utilizados para formar palabras, así a

partir de *bonbon* = dermatosis y de *tae* = pie, *mequen* = mano, se forman: *tabon* = dermatosis del pie, *mebon* = dermatosis de la mano. A partir de *payoti* = malogrado, se forman: *tapayoti*, *mepayoti*, infección del pie, de la mano; y a partir de *yora* se forma *rapayoti* = cuerpo malogrado. En general es la primera sílaba *ra* que se utiliza, como en el caso de *tabon* y *mebon*; pero con *yora* es la última sílaba.

La denominación *rayametani yancon* salió para un verde-turquesa oscuro. Se la puede analizar así: *ra* = el cuerpo, *yame* = oscuro, *tani* = un poco, *yancon* = verde o azul. Ese *rayame* debe corresponder a *ranyáme* que Guillén (1987: 104) no analiza. Esa composición se encuentra en otro término: *rapaşhtani panshin* que designa un «amarillo limón», que Samuel Caúper analiza así: *ra* = el cuerpo, *pašh* = pálido, *tani* = un poco, y *panshin* = amarillo.

Se vio que el sistema de categorización de los colores entre Shipibo-Conibo puede ser clasificado como el japonés y el coreano en el estadio 4 de B. Berlin y P. Kay. Y eso, a pesar de que la sociedad y la cultura Shipibo-Conibo no tienen mucho en común con estas dos sociedades asiáticas desde hace milenios. El medio ambiente influye sólo sobre los referentes utilizados para precisar los colores; es decir, categorizar los colores a un nivel inferior. De hecho, los términos no definidos utilizan nombres de animales, de vegetales, de maderas, de telas. Parece que la mente trabaja con los distintos referentes presentes en el ambiente local, después los autonomiza selectivamente siguiendo unas reglas, lo que permite a P. Kay, B. Berlin poner en evidencia unas fases.

La nomenclatura de los colores y su variación entre los idiomas y las culturas ya ha sido el objeto de numerosos análisis. M. Ember (1978: 364) anota que se han invocado dos explicaciones para las variaciones del vocabulario de los colores: «Hay la vieja pero resucitada interpretación que las sociedades más complejas tienen más términos básicos (Magnus 1880, Berlin y Kay 1969). Y hay la vieja, pero ahora resucitada interpretación que los pueblos con ojos menos pigmentados tienen más términos básicos para los colores (Gladstone 1858, Bornstein 1973, 1975). Ambas explicaciones parecen apoyadas por las evidencias interculturales». Los Shipibo-Conibo tienen los ojos bien pigmentados pero tienen muchos términos de colores como lo hemos visto. En cuanto a su sociedad es compleja en lo que concierne a la explotación de los recursos naturales, flora y pesca.

## 1.2. Olfato y gusto

### 1.2.1. Olfato

El vocabulario Shipibo-Conibo de los olores sorprende por su riqueza. Lo que contradice algunas generalizaciones. El antropólogo y filósofo Dan Sperber escribe: «Los olores tienen dos propiedades notables, una concierne su conceptualización, la otra se ubica en la memoria. Pese a que el olfato humano puede distinguir miles de olores y no tiene nada que envidiar a la visión y al oído, no parece existir en ningún idioma del mundo una clasificación de los olores que se pueda comparar por ejemplo con la de los colores. Los etnolingüistas describen sistemáticamente las clasificaciones de los colores, muchas con cientos de términos ordenados según un número reducido de categorías fundamentales. En vano se buscaría un trabajo semejante sobre los olores. Quizás por falta de imaginación de parte de los investigadores, pero es muy probable que tal trabajo no tendría objeto» (1974: 127). Este autor agrega que «no hay un campo semántico de los olores» (Sperber 1974: 128), lo que se puede interpretar como no todos los olores tienen nombres.

Encontré los primeros términos de olores en Shipibo-Conibo en los nombres de plantas: *inin tani* (perfume/un poco) para varias especies de *Arrabidaea spicata*; *inin rao*, *inin taya*, *pisi sisa* (apestan shipibo/flor en quechua) para una *Tagetes sp.* Hasta aquí no hay nada original, los idiomas europeos tienen términos equivalentes.

Después encontramos en el campo de la medicina olores etiológicos: *pisi* y también *huia* y *janssho*.

En total pude recoger los siguientes términos:

— *Inin*: éste corresponde al español perfume, de flor (*joa inin*), de limón, de naranja, de albahaca y otras *Lamiaceae* olorosas. Es un olor terapéutico.

— *Pisi*: apestoso, *pisiti* = apestar. El idioma Shipibo-Conibo permite formar palabras por elisión. Con *pisi* se forman *bampis*: olor de axilas (*basshca* = axila), *jimpis*: olor de pene (*jina* = pene). Es un olor etiológico.

— *Itsa* designa olores fuertes agradables, o no desagradables y no etiológicas. Estos olores *itsa* pueden provenir de productos vegetales o animales:

\* Productos vegetales: café, tabaco, paico (*Chenopodium ambrosoides*), culantro o *asshe* (*Eryngium foetidum*), ajo, cebolla, ají, ciertos frutos como el taperibá (*Spondias sp.*), los piri piri o *huaste*, la bolaina negra o *ssheshta* (*Guazuma ulmifolia*). Olores de cocina, de plantas medicinales, de plantas cuyas hojas se fuman.

\* Productos animales. Proviene de las glándulas de mamíferos o de almizcle: sariga o *massho*, achuni o *shishi*, pequeño hormiguero o *boca*. El insecto *moto* (especie de *Hemiptero*) tiene un olor fuerte: *moto itsa riqui*, que no es *pisi*. *Itsa sheni el olor de una grasa animal*.

El olor de axila puede ser llamado también *basshaca itsa*.

— *Jete*: olor fuerte y sofocante, que hace estornudar: *rome coin jete*: olor sofocante del humo de tabaco, y también de la gasolina. La planta medicinal *mocora* (*Petiveria alliacea*) tiene un olor muy fuerte que no se puede soportar mucho tiempo, es *jete* también. Sin embargo *jete* no significa sofocante o asfixiante, que se expresan de otra manera como lo muestra la frase: *boahinsni repotašhra ea joinman retequeanque*: me puse una mocora en la nariz y casi me asfixié.

*Jete* puede también combinarse con *itsa*. El ajo tiene el olor *jete itsa*.

— *Jenco*: es el olor de los aceites o de la mantequilla rancios. El verbo es *jencoti*: tener un olor fuerte de aceites o mantequillas rancios.

— *Etse* se refiere a los malos olores de sudor, después del trabajo de la chacra, de la ropa usada y sucia.

— *Janšho* se refiere a los olores vinculados a la sangre. *Jimi jansho*: el olor de la sangre. *Nami janšho* (*nami* = la carne) es el olor de la carne fresca de los animales terrestres. También se dice *janšho sheni* para una grasa animal. Hasta unos productos vegetales pueden oler a *janšho*: sandía, o plátanos verdes o maduras, pero raspadas. Lorient, Lauriault, Day (1993) pretenden que *janšho* podría ser la elisión de *jan*: en la boca y *šho*: de *šhochi* el pecho; sin embargo, éste no corresponde a los referentes ligados a la sangre fresca.

— *Huía* designa los olores de origen humano o animal, de sexos femeninos (*šhebi huía*) o masculinos (*bōshi huía*), de la orina fresca (*jison huía*), de los pescados frescos (*yapa huía*), de los delfines, serpientes, lagartos (*coshoshca, rono, cape huía*).

— *Checo* es el olor de la orina ya pasada que exhala amoníaco, el de aguas sucias, contaminadas: «aguas añejas o mohosas».

Así, el olor de la orina es primero *huía*, y después *checo*.

— *Pae* designa el olor y el sabor de fermentación del masato, de la leva y también del ayahuasca.

Esos términos se pueden clasificar en orden de placer decreciente: *inin, itsa, huía, janšho, checo, pisi*.

### Lexemas primarios y secundarios

Un aspecto importante del vocabulario de los olores en los otros idiomas es que tiene un mínimo de lexemas primarios: «Es cierto que los términos y las expresiones no faltan para designar los olores, pero los designan siempre o casi siempre por sus causas o sus efectos. Sus causas: olor de incienso, olor de rosa, olor de café, olor de hierba mojada, olor de putrefacción, olor animal, etc.; sus efectos: olor nauseabundo, perfume embriagador, olor apetitoso» (Sperber 1974: 127). Los términos *inin*, *itsa*, *huia*, *checo*, *pisi*, *jete*, *jenco*, *etse*, parecen lexemas primarios y derivados de referentes principales. Así, *janssho* designa los olores de sangre fresca pero la sangre es *jimi*, *huia* los olores de pescado fresco pero el pez es *yapa* y el pescado *piti*, *checo* el olor de la orina fresca pero la orina es *jison*. Así, el idioma Shipibo-Conibo cuenta un número inusitado de términos «primarios» sin referentes conocidos, lo que no se encuentra en idiomas como el español. Es posible ver en esta riqueza un efecto del medio tropical húmedo, muy rico en olores vegetales y animales. Hay que anotar también que el bosque primario sólo 5% de la luz solar alcanza el suelo y que la percepción de los olores puede ser difícil. En este ambiente en que predomina una iluminación verde, los olores pueden ser claves perceptivas importantes para percibir y distinguir las plantas con actividad biológica y medicinal. Hay que observar cómo los informantes identifican un árbol: cortan un pedazo de corteza, lo aspiran por la nariz, lo huelen o lo saben. Sería interesante comparar este vocabulario con el de otras culturas amazónicas. También se puede preguntar si las poblaciones de los bosques tropicales tienen una sensibilidad olfativa particular y estudiar ese vocabulario en otros idiomas de la región correspondientes a la familia lingüística «pano» y a otras familias.

### Olores y medicina

Olores que pueden ser terapéuticos o al contrario etiológicos. La encuesta médica en dos comunidades del Alto Ucayali puso en evidencia olores etiológicos. Las fichas de encuesta incluían: «¿Oliste algo que te enfermó? o ¿*Jahue sheteashca mia isinnaiqui?* Salieron los olores: *pisi*, *huia* y *janisho*.

Los curanderos o chamanes (*onanya* o *meraya*) utilizan plantas de olor *inin* en sus sesiones terapéuticas. Vimos el uso del arabanca (*Ocimum americanum*), del huiroro (*Ocimum micranthum*), y otros *Lamiaceae*.

A. Gebhardt (1985: 171) anotó la importancia de los olores en la «sesión chamánica»: «La utilización de fragancias manipula a la vez a los espíritus e intensifica la conciencia estética del paciente. El cuerpo es sobado con esencias seleccionadas. Un tazón con agua y flores perfumadas es ubicado cerca del paciente para frecuentes baños de cara y cabeza.



Durante las sesiones nocturnas, la fragancia del humo de tabaco y el racimo de hierbas del chamán llenan el aire. La relación entre la fragancia y los cantos es referida a veces en las descripciones sinestéticas de los cantos chamánicos. Los espíritus pueden ser atraídos por las fragancias... ». Al revés el brujo mal intencionado invoca malos olores: «Se escuchó a uno de los ayahuasqueros de Caimito que pretendió ser sobre todo un brujo cantando cerca de excrementos, kerosene, y jabón barato» (*ibíd.*).

### 1.2.1. *Gusto*

El vocabulario del gusto recubre en parte el del olfato. Anotamos unos términos que entran en los nombres de plantas:

— *bata* = dulce, azucarado

— *tashi* = salado, *tashi jahui* = sabor a sal

— *moca* = amargo (como una pastilla de «nivaquina»), ácido, agrio (cítricos), picante (ají), alcohol (cerveza, aguardiente). Los *huaste* tienen un olor *itsa*, y saben *moca*. Las cortezas de los árboles de la familia botánica *Simaroubaceae* son *moca*. Para distinguir el gusto amargo del sabor ácido o picante se dice: *moca* (solo) = amargo, *pae moca* = ácido, *nene moca* = picante (*neneti* = arder).

— *huacho* = dulce, opuesto a *moca*.

— *pae* = olor y sabor de fermentación del masato, ayahuasca, leva: *ayahuasca pae moca riqui* = el ayahuasca es fermentado y fuerte. Esa palabra indica *paena* = borracho, *nato jonira icha bëshman šheaque jainoašh paena jaque* = este hombre tomó mucho alcohol y se emborrachó.

— *teyo* = acre o astringente, muchas cortezas y resinas son *teyo*. Es un carácter perceptivo importante en la identificación de los árboles.

### 1.3. Importancia de los vocabularios en las distintas percepciones

Volvamos a *Genes, Mind and Culture* (Lumsden y Wilson 1981: 39) y a su Cuadro 2-1 y tratemos de ver cómo se presenta el vocabulario Shipibo-Conibo. Anotamos 10 términos primarios para los colores, 6 para las formas es decir, 16 para la visión. Para el olfato 9 y para lo gustativo 6. Para la temperatura encontramos 3, para la humedad 2. Para el oído los datos son insuficientes todavía. Estos resultados muestran la gran importancia del olfato y del gusto respecto a la visión: 15 y 16. Pero, no incluimos las palabras relacionadas a la topología, a la posición relativa de los objetos. C. J. Lumsden y E. O. Wilson no precisan los campos semánticos que hay que incluir para la visión.

### 1.4. Sinestesia

A. Porot (1969: 570) define así las sinestias: «Se habla de sinestias cuando a una percepción sensorial o sensible, en un sector determinado, se agregan por correspondencia o resonancia sensaciones en otros dominios sensitivo-sensoriales.» Durante la sesión terapéutica el chamán *onanya* toma la bebida alucinógena «ayahuasca» u *oni* (Arévalo 1986) que le provoca alucinaciones sinestésicas. Él canta y ve dibujos geométricos, *quene*, sobre el cuerpo del paciente. «J. Delay llevó a cabo un estudio analítico sutil de las sinestias provocadas en sujetos sometidos a una experiencia alucinatoria visual de la mezcalina; utilizó sobre todo estímulos auditivos de discos de música, los sonidos producían efectos principalmente en el dominio visual, alterando las alucinaciones mezcálínicas primitivas o provocando nuevas imágenes» (Porot 1969: 570).

Yo mismo, con el ayahuasca, percibí tales sinestias audiovisuales: el *onanya* y sus dos discípulos cantaban «icaro» y sus cantos se transformaban en relámpagos de luz colorada y roja. Tales sinestias pueden ser canalizadas durante el aprendizaje chamánico hacia alucinaciones «culturamente válidas» (Harner 1973).

## 2. CONOCIMIENTOS, CLASIFICACIONES, NOMENCLATURAS DEL MUNDO BIOLÓGICO

El conocimiento de las plantas y de los animales es esencial para los nativos quienes dependen directamente de ellos para la alimentación, la medicina. Plantas y animales entran también en el mundo simbólico. Son buenos para «pensar, comer y curar».

### 2.1. Etnobotánica

La etnobotánica se interesa en las relaciones entre *Homo sapiens* y el mundo vegetal. En un primer período de su historia esta disciplina se interesó en las plantas como recursos de las distintas poblaciones: la recolección y la agricultura. La etnobotánica utilitaria era ya importante en el siglo XVI, cuando empezaron las grandes exploraciones marítimas y conoció un desarrollo espectacular con el descubrimiento de América y de su biodiversidad.

Después de los trabajos de H. C. Conklin en los años 1950 los etnólogos empezaron a interesarse en los aspectos cognitivos como las nomenclaturas y clasificaciones (G. Martín 1995).

«Al menos dos cuestiones mayores o familias de cuestiones, en etnobiología, pueden ser reconocidas por aportar algo de orden en la

etnobiología. La primera, es esencialmente económica: ¿cómo y de qué manera las sociedades humanas utilizan la naturaleza? La segunda, es fundamentalmente cognitiva: ¿cómo y de qué manera las sociedades humanas perciben y ven la naturaleza?» (Berlín 1992: 4).

Los sistemas de categorización y nomenclatura etnobiológicas muestran muchos patrones en común en distintas sociedades. Como lo escribe B. Berlín (1992: 8) para presentar su libro *Ethnobiological Classification*: «Los seres humanos en todas partes están constreñidos esencialmente de la misma manera –por el plan básico de la naturaleza– en su reconocimiento conceptual de la biodiversidad biológica de su ambiente natural. En contraste, otros aspectos de la cultura: organización social, ritual, creencias religiosas, nociones de la belleza –quizás la mayoría de los aspectos de la realidad social y cultural a los cuales los antropólogos han dedicado sus vidas– son construidos por las sociedades humanas y muestran una gran variación».

La problemática esencial del trabajo de B. Berlín es la «búsqueda de universales». Es decir, que los seres biológicos, animales y plantas serían categorizados, nombrados, clasificados por humanos de distintos lugares del mundo y en distintas sociedades, básicamente de la misma manera. Esta categorización etnobiológica sería un universal del conjunto: biodiversidad más mente del *Homo sapiens*. Si se presentan pieles de aves de la Amazonía peruana, de distintos géneros y especies, u otros objetos de origen biológico, a estudiantes norteamericanos para que los agrupen, ellos lo van a hacer como lo hacen los Aguaruna (Berlín 1992: 8-9, Boster 1987).

Esta universalidad, o «casi universalidad», de las categorizaciones y clasificaciones de los seres naturales condujeron a S. Atran a suponer que hay un módulo especializado en la cognición humana para la competencia naturalista, como hay uno para la competencia lingüística en la gramática generativa de N. Chomsky. «Es poco plausible que las competencias ricas y diversas de que dispone el adulto sean inducidas por procesos generales a partir de datos fragmentarios y dispersados que encuentra el niño. Es más plausible que el pensamiento humano consista en un componente innato distinto, fruto de una evolución biológica y cognitiva de millones de años» (Atran 1986: 7-8).

B. Berlín pudo poner en evidencia características comunes en numerosos sistemas populares, que primero llamó «leyes», y después «generalizaciones empíricas» que conciernen tanto a la nomenclatura como a las clasificaciones. Las clasificaciones basadas en la morfología serían sistemas arborescentes de inclusión-exclusión con un número limitado de niveles –entre 4 y 6– siendo varios los nombres o «lexemas» con morfologías específicas de cada nivel.

Sin embargo, hay etnobotánicos que no aceptan este punto de vista y consideran que las nomenclaturas y clasificaciones etnocientíficas no pueden ser entendidas aparte de todo el conjunto de la cultura de la población. «Después del entusiasmo por la etnociencia que se desarrolló en los años sesenta ..., el debate se atascó después en discusiones estériles sobre la existencia de universales... Mostramos aquí los peligros de un método que tendría tendencia a considerar la nomenclatura como el reflejo directo de los procesos psicológicos: es también el resultado de una historia cultural» (Friedberg 1990: 13). En la estrategia de este autor la comprensión de una parte bien definida de la cultura, la etnobiología, depende de un conjunto mal definido e ilimitado llamado «historia cultural». La aventura es tanto más desesperada que en general, se estudia la etnobotánica de poblaciones de las cuales muy poco se puede conocer de su «historia cultural».

La etnobotánica de los Shipibo-Conibo ha sido estudiada primero por G. Tessmann (1928) quien entendió su importancia. Este autor hizo un trabajo etnobiológico muy sólido, colectando muestras de herbario y transcribiendo los nombres de plantas en idioma nativo. Sin embargo, pasó sin ver conceptos nativos importantes como el de *rao*, y no analizó las denominaciones. Teniendo en cuenta su época no se le puede acusar de no haber anticipado la etnobotánica «cognitiva».

Se pusieron en evidencia dos sistemas de clasificación de las especies vegetales en los Shipibo-Conibo:

— Un sistema general de nomenclatura y clasificación basado en la morfología de las plantas (Lamar T. C., 1985, Tournon J., Reátegui U., 1983 y 1984, Tournon 1991a, 1995). Tiene muchas analogías con los sistemas de nomenclatura y clasificación de los Tzeltal de México y de los Aguaruna del Perú, que están al origen de las «generalizaciones empíricas» de B. Berlin.

— Un sistema de nomenclatura de los *rao*, plantas medicinales, y más generalmente plantas con un poder, basado sobre sus usos.

### Sistema general de clasificación

Es un sistema de clasificación arborescente con un número limitado de niveles jerárquicos. En cada nivel los nombres botánicos, llamados «lexemas», tienen sus características lingüísticas. Los analizamos siguiendo los métodos y los términos utilizados por B. Berlin.

#### 1.º «Iniciador único»

No parece que haya un término general para el iniciador único, lo que B. Berlin llamó «unique beginner». Este designaría todo tipo de vegetal, como «planta» en español.

Sin embargo, el *Diccionario Shipibo-Castellano* del ILV (Loriot, Lauriault, Day 1993) da a la entrada lexicográfica del español «planta» las palabras: *baná* y *shošho*. Pero, el primer término significa «planta cultivada». Se encuentra a menudo en composición, así *baná shenan* designa entre las numerosas «guabas» y numerosos «shimbillos», los *Inga sp.*, la especie cultivada que tiene vainas muy alargadas, *Inga edulis*. El segundo término designa a las plántulas. Es derivado del verbo *shöshoti*, crecer.

«De hecho un principio general de las clasificaciones etnobiológicas parece ser que en la mayoría de los sistemas los taxos que marcan los dominios 'plantas' y 'animales' no tienen una designación lingüística habitual» (Berlin 1992: 190).

## 2.º «Formas de vida»

En un trabajo anterior propuse cinco «formas de vida» (Tourmon 1991):

- *Jihui*: árboles y arbustos.
- *Nishi*: bejucos, leñosos o no leñosos (*nishi* significa también ligadura).
- *Sshobi*: pequeñas hierbas.
- *Manish*: grandes hierbas.
- *Nepäsh*: plantas flotantes.

Las tres primeras se encuentran en numerosos sistemas. Las dos formas de vida *manish* y *nepäsh* parecen originales del sistema Shipibo-Conibo. Sus existencias reflejan la frecuencia en la vegetación local de una parte de las grandes hierbas, sobre todo *Monocotyledonas* (*Araceae*, *Arecaceae*, *Bambusaceae*, *Marantaceae*, *Musaceae*, *Zingiberaceae*) y *Dicotyledones* (*Acanthaceae*), y de otra parte también de hierbas y de subarbustos flotantes. Recientemente, la existencia de las dos formas de vida *manish* y *nepäsh* ha sido comentada por P. Valenzuela (2000).

## 3.º «Géneros populares»

Cada forma de vida incluye «géneros populares» en números muy variados. En total hasta la fecha se anotaron 409 géneros populares, distribuidos así:

- 222 «géneros populares» en la forma de vida *jihui*, 54%;
- 74 «géneros populares» en *shobi*, 18 %;
- 67 «géneros populares» en *nishi*; 16 %;
- 40 «géneros populares» en *manish*, 10 %;
- 6 «géneros populares» en *nepäsh*, 1.5 %



B. Berlin observa que las clasificaciones populares tienen números de géneros populares entre 200 y 300.

B. Berlin observó en los sistemas de los Tzeltal y de los Aguaruna unos géneros populares no incluidos en una «forma de vida» y los llamó *unaffiliated generics* o géneros no afiliados (Berlin 1992: 171). Es el caso de unas plantas cultivadas como el maíz, la yuca, el plátano... En el sistema Shipibo-Conibo el maíz, *shequi*, la yuca, *atsa*, el plátano, *paranta*, pertenecen a la forma de vida *manish*, y parece que todos los géneros populares están afiliados a una forma de vida.

El cuadro siguiente compara los porcentajes de los números de géneros populares en las formas de vida según las clasificaciones de los Shipibo-Conibo y dos culturas estudiadas por B. Berlin y sus colaboradores: los Aguaruna de la Amazonía peruana y los Tzeltal, grupo Maya del sur de México.

Porcentajes %	Shipibo-Conibo	Aguaruna	Tzeltal
Árboles	54	48	38
Hierbas, «sshobi»	18	12	32 «ak» y «wamal»
Hierbas «manish»	10		
Bejucos	16	16	5
Nepassh palmeras	1.5	5	
No afiliados	0	19	25

Todos los porcentajes que corresponden a las formas de vida Shipibo-Conibo son muy altos porque no se encontraron «géneros no afiliados». Las cifras para los árboles, hierbas y bejucos muestran unas convergencias notables entre los Aguaruna y los Shipibo-Conibo. La principal diferencia es que la mayoría de las plantas que los Shipibo-Conibo ponen en *manish*, son considerados como no afiliados por los Aguaruna. Estos datos parecen reflejar la vegetación local puesto que los Shipibo-Conibo y los Aguaruna son dos grupos de la Amazonía occidental, que viven cerca de bosques primarios y secundarios. La cifra de los Tzeltal para los árboles es más baja, viven también en los neotrópicos; pero, en zonas colinosas y sobre todo mucho más deforestadas y cultivadas.

Sin embargo, es siempre difícil saber si estas cifras representan los conocimientos de la gente o si reflejan los métodos de recolección utilizados. En el caso Shipibo-Conibo en un primer momento se privilegiaron las plantas rurales, sobre todo hierbas; y en un segundo, con el estudio de

parcelas de bosques, se consideraron sólo los árboles y los bejucos más gruesos.

Parece que en el caso de los Aguaruna no hay una forma de vida para las palmeras. En el sistema Shipibo-Conibo las palmeras con estípite leñoso son incluidas en la forma de vida *jihui*, las palmeras herbáceas, como los *calins*, en la forma de vida *manish*, y las palmeras bejuco en la forma de vida *nishi*.

*Huaste* no parece ser otra forma de vida, como lo propuso T. C. Lamar, sino un «género popular» incluido en la forma de vida *shobi*. Asimismo, consideran que todos los *huaste*, los piri piri, son plantas medicinales o generalmente *rao*, también tienen morfologías muy semejantes y son *Cyperaceae*, aparte de una *Iridaceae* (Tournon *et al.* 1986b, 1998). Se caracterizan a la vez por criterios morfológicos y utilitarios.

Así pues, las formas de vida del sistema general Shipibo-Conibo parecen caracterizarse por la morfología y no por otros criterios: el uso, el hábitat, la ecología, como puede ocurrir en sistemas de otras culturas (G. Martin 1990).

Muy pocos géneros populares se encuentran en dos distintas formas de vida. Es el caso del *comamao* que designa dos especies botánicas: *Dichorisandra ulei* MacBr. (*Commelinaceae*) y *Costus erythrophyllus* Loese. (*Zingiberaceae*). La primera es *shobi* y la segunda *manish*. También es el caso de los *boanhis*, plantas con fuerte olor a ajo. *Bana boanhis*, mocora (*Petiveria alliaceae*, *Phytolaccaceae*) es incluida en *shobi*, *nia boanhis* (parada/ajo), ajosquiro, (*Gallesia integrifolia* (Spreng) Harms, *Phytolaccaceae*) en *jihui* y *boanhis* o *nishi boanhis* (*Pseudocalymna alliaceum*, *Bignoniaceae*) en *nishi*. También hay que citar los *bari rao* que pueden designar plantas de las dos formas de vida *shobi* y *jihui*, examinadas abajo con los otros *rao*.

El vocabulario botánico que designa las distintas partes de las plantas es muy rico y preciso (Tournon J., 1995).

Madera y leña. El idioma español tiene dos palabras «madera» y «leña» para designar dos posibles usos de los árboles, lo que no tienen otros idiomas europeos como el francés que utiliza las dos expresiones «bois d'œuvre» y «bois de feu». En inglés «wood» puede ser traducido por: bosque, madera, leña (fire-wood), palo (*Diccionario Larousse Inglés-Español*), lo que hace muy difícil traducir las citas siguientes.

Expansión de referencia: «Muchos idiomas en el mundo utilizan un único nombre para árbol y madera o leña ('wood and tree'). Es nuestra propuesta de que la ocurrencia general de la polisemia 'wood/ tree' es el resultado de la manera frecuente según la cual los idiomas desarrollan la forma de vida 'árbol', esto es por extensión de la aplicación de una palabra para 'madera, leña' ('wood', una importante parte de árbol) para

árbol en general» (Witkowski, Brown, Chase 1981). Estos autores encontraron cuarenta y cuatro idiomas entre sesenta y seis en los cuales el mismo término, o este término con un sufijo marcador significa árbol y madera.

Al preguntar cómo se dice «madera», los informantes contestaron *jihui*, lo que coincide con lo que escribe Pilar Valenzuela: «Enfocan sólo sobre cómo se utilizan los términos en la vida cotidiana, estoy inclinada en decir que el shipibo *jihui* designa no sólo 'árbol' sino también 'tronco' ('log' en inglés), palo ('pole/stick' en inglés) y madera ('wood' en inglés)» (Pilar Valenzuela Major, *Categories in Shipibo Ethnobiological Taxonomy*, en impresión).

En cuanto a la leña se le dice *caro*. Sin embargo, también *consshán* puede significar 'madera' como se escribió en un artículo anterior:

«Anotamos la existencia de términos polisémicos:

— *caro* que designa la leña en general y también un género popular aún no determinado, incluso en la forma de vida *jihui*;

— *consshán* que designa la madera en general y también una especie de árbol: el cedro (*Cedrela odorata* L., *Meliaceae*).

Estos tres términos no tienen ningún rasgo morfológico común, y tampoco las palabras árbol, leña o madera del castellano» (Tournon 1991a).

Después de escribir esto, tuve dudas sobre la polisemia de *consshán* hasta que Rafael Urquía Odicio recogió el cuento titulado: *Moatian consshaman tecatitai non caibobo* o *Cuando nuestros antepasados trabajaban la madera*. Del cual se da la traducción:

«Una vez unos Shipibo se fueron a trabajar la madera, aproximadamente en el año de 1955, con un patrón y su mujer. Surcaron 15 días hasta la cabecera del río Tamaya. Pero, llegados al campamento la mujer no se acostumbraba y tenía mucho miedo. Entonces el patrón llamó a un obrero: por favor vas a llevar a mi mujer a mi casa. El paisano obediente agarró su remo y bajó con la mujer. Ya de noche se paran en una playita para acampar: los dos mosquiteros, del Shipibo y de la patrona, estaban juntitos. A medianoche el Shipibo se despierta y escucha el rugido del tigre que se acercaba a los mosquiteros. Con el miedo y la desesperación la patrona entra en el mosquitero del Shipibo, el tigre se acercaba cada vez más y la patrona se moría de miedo y no sabía qué hacer. La patrona pregunta al Shipibo: ¿qué secreto tienen ustedes para detener al tigre, cómo hacen? Y él le contesta: 'cuando nos sigue el tigre hacemos el amor con nuestra mujer y él se detiene'. 'Ay, por favor hazme el amor rápido para detener al tigre' le dice la patrona. Así hacen los dos y después escuchan al tigre que ya estaba lejos. Siguen viajando muy lento para

estar juntos más días, el Shipibo y la patrona compartían el mismo mosquitero. El viaje duró hasta 20 días. Llegados a su casa la patrona regaló al Shipibo camisas, pantalones, zapatos y muchas más cosas por haberle salvado la vida y le dijo que no avisara al patrón de lo que había pasado durante el viaje».

Se considera que la mejor leña es la del árbol capirona (*Capirona decorticans* Rub., *Rubiaceae*), *ašho* en Shipibo-Conibo. Algunos informantes lo pueden llamar también *caro*, pero falta precisar en qué contextos.

Así, entre los Shipibo-Conibo no hay una palabra para designar la 'madera' que habría dado 'árbol' por «expansión de referencia», lo que se puede justificar: «Estos (autores) muestran que en los idiomas que corresponden a sociedades poco complejas, no urbanizadas, en general el término para árbol proviene del término para madera. Pero no es el caso entre los Shipibo-Conibo quienes están aún poco urbanizados. Nuestra explicación es que entre los Shipibo-Conibo los árboles no tienen un solo uso, que hay especies empleadas por su madera, otras para la leña, otras como fuentes de medicinas, colorantes, barniz, copal, frazadas, ropa. Por la diversidad botánica y ecológica en el Ucayali las especies tienen propiedades muy distintas, y un solo término para precisar el uso, como leña o madera no podría convenir» (Tournon 1991a).

### Nomenclatura de los géneros populares

Se puede analizar la nomenclatura Shipibo-Conibo de los géneros populares siguiendo las «generalizaciones empíricas» de Brent Berlin (1992). Se distinguen:

\* «Lexemas primarias no analizables» («Primary unanalysable lexemes» de B. Berlin). Son muy numerosos, como ejemplos damos: *aná*, *šhomi*, *šhona*... B. Berlin y *et. al.* (1974: 37) los habría analizado según su sucesión de consonantes y vocales y notado 8 «formas canónicas» entre los Tzeltales. En Shipibo-Conibo encontramos 29 formas, la más corta es VV para *ao* y la más larga CVCVVCVCV para *chupiananti* (Tournon 1991a).

Los lexemas primarios de origen extranjero son una minoría (16.8%) con:

— Lexemas de origen español, sin deformación como arroz, tomate, chiclayo, o deformadas puesto que no existen en Shipibo-Conibo los consonantes «d», «g», «l» reemplazadas por «t», «c», y «r». *Paon* de pan del árbol, *miron* de melón, *rimon* de limón, *mancoa* de mango, *marava* de malva, *paranta* de plátano, *parata* de palta, *santira* de sandía, *arabana* de albahaca.

— Lexemas de origen quechua: *huiroro*, *huanahuana*, *chuchuhuasha*, *chuyachaqui*.

\* «Lexemas primarias analizables» («Primary analysable lexemes»). Entre los cuales dichos autores distinguen dos tipos:

— «Lexemas primarios analizables productivos» («Primary productive analysable lexemes»). Formados por nombres de formas de vida del dominio de las plantas:

\*\* con *šhobi*: *ahua tae nishi* (tapir/pie/bejuco), *bata nishi* (dulce bejuco), *cari nishi* (camote/bejuco), *jabon nishi* (jabon/bejuco), *jasin tae nishi* (paujil/pie/bejuco), *nai nishi* (cielo/bejuco), *nishicon* (bejuco/bueno);

\*\* con *šhobi*: *bepon shobi* (latex/hierba), *huaca betonco šhobi* (vaca/frente/hierba), *huaca piti šhobi* (vaca/comida/hierba), *isa šhobi* (ave/hierba), *šhatemis šhobi* (que corta/hierba), *šhoa šhobi* (comezón/hierba), *šhobi chorish* (hierba/dura), *šhobi isa šheta*

\*\* con *jihui*: *ino jihui* (tigre/arbol);

\*\* con *nepašh*: *nishi nepašh* (bejuco/flotante)

— «Lexemas primarios analizables improductivos» («Primary non productive analysable lexemes»). Éstos no incluyen una forma de vida, son los más comunes:

\*\* Nombres descriptivos, es decir, que dan un aspecto o una característica de la planta:

*icha mossha* (muchas/espigas), *inintani* (perfume/unpoco), *ipo bequene* (carachama/diseño), *pisi sisa* (apesta/flor), *rimon ininti* (limón/perfuma), *paca pei* (bambú/hoja).

\*\* Nombres que aluden a una planta o una parte de la planta:

*janin caya* (tangarana/alma), *paca pei* (bambú/hoja), *tahua rešho* (caña/moco), *yochi repote* (ají/poner en la nariz).

\*\* Nombres que aluden a animales:

*mananišshahue tapiti* (motelo/escalera) el tallo de este bejuco tiene forma de escalera, *ino šhoi* (tigre/asado), *ipo ronin* (carachama/yacu mamá), *šhanen bana* (ave especie/sembrado), *šshahuan tepon* (guacamayo/trampa).

\*\* Nombres que aluden a partes de animales:

*ahua jora* (tapir/semen), *ano bošhi* (majás/pene), *atapa cošhpan* (gallina/carúncula), *capa jobošhco* (ardilla/testículos), *cape chispi* (lagarto/cola).

\*\* Nombres que aluden a comidas de personas o animales:

*paerinin piti* (sacerdote/comida), *caborinin piti* (taricaya/comida), *chašhon piti* (venado/comida), *chašhon mani* (venado/bijao), *ahua bata* (tapir/postre).



## \*\* Géneros populares nombrados por sus usos

Los nombres compuestos con *rao* no pueden entrar en el sistema general de clasificación etnobotánico, puesto que *rao* designa un uso e incluye productos, sobre todo, vegetales pero también animales y hasta minerales (ver abajo).

Encontramos nombres que especifican otros usos diferentes de los *rao*. Así, los *pocoti* son las tintas o colorantes, y la palabra *pocoti* entra en la composición de varios nombres de plantas: *joshin pocoti* (tinta roja), *rome pocoti* (tinta de tabaco), *tapón pocoti* (tinta de raíz), *huiso pocoti* (tinta negra), *manan huiso pocoti* (tinta negra de altura), *yapa pocoti* (tinta de pescado), *campan yapa pocoti* (tinta de pescado de campa). Anotamos también un *tašhba pocoti* («planta colorante de tahuampa») que parece oponerse al *quiquin pocoti* («planta colorante legítima»). Los *pocoti* que corresponden a un árbol del género *Terminalia sp.* (*yacushapana*) son llamados también *yonshin*. Así se puede decir que hay un sistema de *pocoti* análogo al de los *rao*.

Las palabras *piti*, comida, y *bimi*, fruta, entran también en nombres compuestos:

— *ahuacan piti* (comida de sachavaca), *pitson piti* (comida de pihuicho o lorito), *isacan piti* (comida de aves)

— *mishquitin bimi* (fruto para anzuelear), *ison bimi* (fruto de maquisapa).

## 4.º Especies populares

En el caso de la etnobotánica Tzeltal, B. Berlin, D. E. Breedlove y P. H. Raven (1974) anotan que, salvo pocas excepciones, los nombres de especies populares se forman a partir del nombre del género popular y de un atributo.

En el caso Shipibo-Conibo unas dimensiones semánticas pueden distinguir varias especies dentro de un género popular:

— El color: *binon* (aguaje) y *binon coro* (aguaje gris); *nepāsh* y *huiso nepāsh* (*nepāsh* negro), *oni* y *panshin oni* (ayahuasca amarilla).

— El tamaño: *cheshteya* y *beshé cheshteya* (*cheshteya* pequeño), *mesque* y *ani mesque* (grande mesque).

— Un detalle morfológico: *pei šhopo huapán* (huapán de hojas velludas), *pei bešhé toquero* (toquero de hojas menudas).

— El hábitat: la oposición *tašhbá/manan* (tahuampa/altura) es muy utilizada, vimos el binomio *tašhbá jéma* y *manan jéma*: comunidad de tahuampa y comunidad de altura (Tournon 1988), un ejemplo en la botánica es: *tašhbá chuchuhuasha* y *manán chuchuhuasha*.

Muy a menudo el atributivo es un nombre de animal: *taya* e *ino taya* (*taya* de tigre), *anta* y *šhahuan anta* (*anta* y *anta* de guacamayo). Hay un caso con dos nombres de especies con dos animales: *jépe* (*yarina*) con *šhambon jépe* (*yarina* de lagartija) y *isa jépe* (*yarina* de ave).

B. Berlin, Breedlove D. E., Raven P. H. (1973: 216) observaron que: «las especies se distinguen en términos de caracteres definidos, sobre una o pocas dimensiones semánticas, p. ej. «rosa roja» de «rosa blanca». En la botánica de los Shipibo-Conibo es difícil generalizar y observamos los dos casos:

— especies definidas en una dimensión, *oni* (*ayahuasca*, *Banisteriopsis* sp.) con *panshin oni*, *huiso oni*, *jošho oni* o «ayahuascas amarilla, negra, blanca».

— especies definidas en varias dimensiones: *cahua* (*chacruna*, *Psychotria viridis* y *P. aff. viridis*), *jošho cahua*, *mai cahua*, *copitsonin cahua*, *neinonin cahua* o «chacrunas blanca, de tierra, de taricaya, de nutria».

### Extensión focal o extendida

La expresión de B. Berlin «extensión focal vs. extendida» designa una oposición dentro de un mismo género popular entre una especie que aparece más «representativa» que las otras. Esta oposición fue observada primero en el campo semántico de los colores (B. Berlin, P. Kay 1969) y después en la etnobotánica Tzeltal (B. Berlin y et. al. 1974). En el caso Shipibo-Conibo esta oposición se expresa por con *quiquin* y *quiquinma*, en español legítimo y no legítimo. Así para los colores se encuentra un rojo más franco: *quiquin joshin* (Guillén 1975). Entre los nombres botánicos encontramos *quiquin sananco* opuesto a las demás especies de sanango.

### Correspondencias entre las especies populares y las «botánicas»

En general la «especie popular» corresponde a una sola especie botánica. Una excepción espectacular es la de los *chiric sananco* que designan plantas de varios géneros y hasta familias: *Bonafousia undulata* de la familia *Apocynaceae* y *Brunfelsia latifolia* de la familia *Solanaceae*.

En cambio hay casos en los cuales la clasificación indígena es más fina que la científica. Así algunos informantes podían distinguir tres «especies populares» de *aná* o *catahua*:

- *huiso ana*, o «catahua negra»;
- *jošho ana*, o «catahua blanca»;
- *mošha ana*, o «catahua con espinas».

Efectivamente ciertas «catahua» tienen espinas, otras no, y otras tienen la corteza más oscura. Sin embargo, los botánicos consideran una sola especie: *Hura crepitans* (*Euphorbiaceae*). Traté de defender el punto de vista de los informantes nativos con los botánicos pero lo máximo que admitieron fue la existencia de variedades, ninguno admitió varias especies.

Este árbol es a la vez muy perceptible por sus dimensiones y el ruido de sus frutas cuando estallan, y es importante en la cultura local como fuente de recursos:

- produce una madera excelente para las canoas,
- su savia es medicinal y podría sanar la uta, *peque rao*, y es también un veneno utilizado para la pesca,
- su espíritu, *yoshin*, es responsable de varias etiologías.

En el inventario de una parcela forestal, unos árboles de la especie *Virola calophylla* (*Myristicaceae*) fueron llamados alternativamente: *tahua*, *jōsho tahua* y *nenji*. En la misma parcela los árboles de la especie *Iryanthera laevis* de la misma familia fueron llamados: *yapa*, *nenji* y *quiquinma nenji* (*nenji* no legítimo). Los dos géneros son difíciles de distinguir por los informantes que se quedan al pie de los árboles, y no tienen acceso a sus flores.

### Los *Cyperaceae*, piri piri o huaste

Curiosamente B. H. Meyer (1974) reduce todas las plantas medicinales a los *huaste*, cuando ellos forman sólo una parte de la categoría más general de *rao*. Posiblemente, este autor fue inducido al error por d'Ans (1972: 62) quien traduce *huaste* por «planta medicinal». Todos son considerados como *rao*, utilizados para la terapia, el chamanismo, la brujería, la seducción (Tournon J., Raynal-Roques A., Zambettakis C., 1986b).

Las categorías de *huaste* entre los Shipibo-Conibo son numerosas, yo he recolectado unas cincuenta. Se distinguen por un nombre «xx» para formar «xx huaste», donde «xx» designa, en general, el uso como la dolencia o la enfermedad que trata; p. ej. *chīsho huaste* de *chīsho* la diarrea, *šhate huaste* de *šhate* la herida o el corte, a veces indica el modo de empleo, p. ej. *repoti huaste*: piri piri que se pone en la nariz. Los piri piri para cazar se pueden designar por el animal buscado, p. ej. *manan šhahue huaste* o piri piri de motelo. También, el nombre puede referirse a un mito, p. ej. *nosho huaste*, *conī ehua huaste* donde *nosho*, el caracol, y *conī ehua*, la anguila eléctrica, han dado origen a estos piri piri como lo explican los mitos (Tournon, Cauper, Urquía 1998).

Si seguimos el sistema de clasificación de B. Berlin (1992), *huaste* pertenece a la «forma de vida» *šhobi*, o pequeña hierba, y tiene rango de

«género popular», los *xx huaste* tenían rango de especies populares (Tournon, 1991a).

El antropólogo G. Baer (1971) ya había anotado la importancia y la variedad de los piri piri y había reportado un mito de origen: habrían crecido a partir de cenizas de aves. Pude recoger no un mito único para el conjunto de los *huaste* sino una serie de mitos de origen para cada categoría nativa. Varios *huaste* habrían crecido a partir de cenizas de aves, estableciendo una relación entre sus usos y varias especies de aves. Algunos *huaste* no tienen origen en las cenizas de las aves, por ejemplo unos *noi huaste*, para la seducción, hubieran crecido a partir de cenizas de ropa, el *coshi huaste* para la fuerza a partir de estiércol de caballo, otros para el parto a partir de flemas de peces (Tournon, Cauper, Urquía 1998).

Se distinguen los *huaste* cultivados y los silvestres

### 1.º *Huaste cultivados*

Éstos son cultivados en las huertas familiares cerca de las casas, en las chacras siempre y cuando no se hallen en terrenos inundables. Los que examinamos corresponden a unas veinte «categorías nativas» o «especies populares», según la terminología de B. Berlin, pertenecientes, sin embargo, a sólo tres especies:

— *Eleutherine bulbosa* (Mill.) Urb., Familia *Iridaceae*. Es la planta llamada en español local «yawar piri piri» del quechua «yawar» = sangre, y por los Shipibo-Conibo *jasin huaste*, del ave «paujil» o Mitu mitu (Goussard 1983). Esta especie tiene un bulbo tunicado con interior rojo. Produce una flor blanca ornamental. No se encuentra en estado natural en el Ucayali, y sería oriunda de zonas de las sabanas de las Américas. Entre los Shipibo-Conibo sus bulbos son utilizados exteriormente para desinfectar y cicatrizar heridas y cortes e interiormente para curar diarreas con sangre. Su actividad antibacteriana sobre el *Staphylococcus aureus* ya ha sido comprobada (Serrano, Tournon, 1988, Serrano 1990).

— Los demás «piri piri» cultivados pertenecen a la familia *Cyperaceae*. Forman matas densas, de 40 a 100 cm de alto. Tienen rizomas, con «papitas» de 1 a 3 cm de diámetro, la base envuelta por largas hojas flojas produce a intervalos cortos tallos erguidos. Sus tallos terminan en brácteas cortas, sin que se pueda notar estructura de inflorescencia. Esto los distingue de las *Cyperaceae* silvestres. La conclusión es que dichas plantas son estériles. Esta esterilidad hizo pensar en una posible parasitosis y las muestras fueron presentadas al doctor C. Zambettakis, un fitopatologista quien observó que las rizomas y los tallos sufrían de parasitosis debido a *Cryptogamas Ustilaginales*. Por la multiplicación vegetativa obligatoria, el cultivo asegu-

ra el mantenimiento del parásito en el huesped cultivado (Tournon, Raynal-Roques, Zambettakis, 1986).

¿Cual sería la razón de tal cultivo? La apariencia discreta de esta planta no parece prestarse a un valor simbólico. ¿El *Cryptogama* tendría una actividad, o la misma planta perturbada por dicho *Cryptogama* sería activa?

Todas las muestras examinadas de estos «piri piri» cultivados de la familia *Cyperaceae*, pertenecen a dos especies: *Cyperus articulatus* y *Cyperus prolixus*. Dichas muestras presentan muy pocas diferencias morfológicas, y son reconocidas solamente por su cultivador. Sin embargo, cada una corresponde a un uso terapéutico distinto, lo que da nombre a la mata.

Además, es frecuente el cultivo asociado de dos tipos de «piri piri» con el mismo uso terapéutico, uno más grande que el otro. En este caso el cultivador dice que el «piri piri» más pequeño es el «compañero» del grande, o su *caibo*. Ambos son asociados en la terapia, que se practica en general por frotación.

## 2.º *Huaste silvestres*

Además de las *Cyperaceae* cultivadas, fueron recolectados algunos *huaste silvestres*. Ellos pertenecen a nueve especies botánicas que corresponden sólo a tres usos.

*Amen huaste*, de *amen* = ronsoco (*Hydrochaeris hydrochaeris*), es un filtro de amor, «puzanga» o *noi huaste*, para seducir o conservar una pareja. Con la rizoma machacada uno frota a la persona deseada o un objeto de su pertenencia. Fueron clasificados:

*Cyperus difformis* L., *Cyperus diffusus* Vahl, *Cyperus imbricatus* Retz., *Cyperus luzulae* (L.) Retz., *Fimbristylis miliacea* (L.) Vahl, *Torulinium odoratum* (L.) Hooper.

*Cai huaste*, de *cai* = crecer, sirve para mantener o hacer crecer el cabello por frotación, mezclándolo con el «huito» o *nane* (*Genipa americana*). Fueron clasificados: *Cyperus luzulae* (L.) Retz., *Fimbristylis miliacea* (L.) Vahl.

Estas especies son muy comunes en las playas del Ucayali en la estación seca. Muy a menudo se encuentran huellas de ronsoco cerca del *amen huaste*, lo que puede justificar su nombre.

La última categoría mencionada es el *jison nonti huaste* (orina/canoa/ piri piri). Se utiliza para pescar el , «paiche» o *huame* (*Arapaima gigas*). Las rizomas son trituradas en agua y el pescador se baña en esa solución antes de ir a pescar. Uno tiene que llevar un poco de rizoma en la proa de la canoa y frotar la cuerda del arpón. Esta *Cyperaceae* que flota sobre las aguas durmientes fue clasificada como *Oxycaryum cubense* (Poepp. y Kunth) K. Lye.



## 2.2. El mundo animal: nomenclatura y clasificación de los animales

En lo que sigue examinamos el sistema de clasificación de los animales también a la luz de las «generalizaciones empíricas» de B. Berlin. Veremos que la clasificación de los animales se distingue en ciertos aspectos de los vegetales (Tournon 1993b, Tournon y Cauper 1994 ).

### 2.2.1. A la búsqueda de las «formas de vida»

#### 1.º Categoría *yoina*

El término Shipibo-Conibo *yoina* se traduce, en general, por el término castellano «animal» (Guillén 1974, J. Lorient, E. Lauriault, D. Day. 1993). Sin embargo, vamos a ver que su campo semántico no abarca todo el sentido científico de «Animalia». *Yoina* no puede ser el «iniciador único» de los animales, en el sentido de Brent Berlin, sino una categoría a un nivel jerárquico inferior que precisamos a continuación.

#### *Mamíferos como yoina*

Anotemos las siguientes frases: *ino, ahua, ano, mäsho, shae, shino yoinabo riqui*: el tigre, el tapir, el paca, la zarigüeya, el oso hormiguero, el mono son *yoina* (*bo* es el sufijo pluralizador de expresión facultativa). Todos los mamíferos silvestres terrestres y arbóreos son incluidos en esta categoría.

*Memiabo, o memia yoinabo*, literalmente «los con dedos» y «los *yoina* con dedos», designan a todos los primates como lo muestra la frase siguiente: *shino, roo, choro riqui memia yoinabo* = los monos son *yoina* con dedos».

*Shino* tiene un rango intermedio entre «forma de vida» y «género popular», y designa a todos los *Cebidae*:

*Huiso shino* es el *Cebus apella*, *joshu shino* es el *Cebus albifrons*.

*Huasa* es el *Saimiri sciureus*, llamado a veces «mono ardilla», localmente es conocido también como «huasa».

*Iso* designa al *Ateles paniscus*, localmente maquisapa, *iso coro*, lit. iso/gris, sería el *Lagothrix lagothricha*, localmente «choro».

*Roca roca, Callicebus moloch*, tocon, mono tocón o mono colorado

*Roo* es el aullador, *Alouatta seniculus*, localmente «coto» o «cotomono».

*Riro, Aotus sp.*, es el mono nocturno, «musmuqui» en ribereño.

*Shino* designa también un «género popular» que incluye a las dos «especies populares»: *huiso shino* y *jösho shino*.

Parece que hay poca diferenciación entre los géneros *Callitrix* y *Saguinus* (*Callitrichidae*). Se llaman todos *shipi*, en ribereño: «pichico». Los *Callitrichidae* no son incluidos entre los *shino*, no se puede decir: *shipi shinobo riqui*: los pichico son shino.

Los Mamíferos domésticos son también *yoina* como lo indica la frase: *cochi, huaca, ochiti, mishito yoinabo riqui* = el cerdo, la vaca, el perro, el gato son «*yoina*».

*Ina* designa a los animales domésticos y también a los nativos de la Amazonía peruana, Shipibo-Conibo y de otros grupos. Se dice: *Ina icašhbiraea yomeramisqui* = siendo un nativo yo soy un buen pescador.

### *Reptiles y anfibios cuadrúpedos*

Anotamos unos nombres de reptiles cuadrúpedos:

*apāshiro*: el camaleón, *meque šhoya*: una lagartija venenosa, *šhambo*: lagartija, *šheque*: un tipo de iguana, *yompa*: otro tipo de iguana. Ellos son considerados *yoina* junto con los mamíferos.

Los anfibios: *tócoro*: tipo de sapo, *chaqui, jeo*: tipos de rana, *coyenque*: salamandra, serían también considerados *yoina*.

El *cape*, lagarto, tiene rango de «género popular» y pertenece también a la categoría *yoina*. Incluye dos «especies populares»: *jōsho cape* (*Caiman sclerops*) y *huiso cape* (*Melanosuchus niger*).

### 2.º Categoría *isá*

Esta categoría coresponde a «ave» (J. J. Goussard 1983).

*Isa* no pertenece a la categoría *yoina*. La frase *isá yoina riqui* = «el ave es *yoina*» no es aceptada. Tampoco lo son las frases plurales: *isábo yoina riqui* = las aves son *yoina* o *isábo mescoquesca yoinabo riqui* = las aves son un tipo de *yoina*. *Isá* tiene el mismo rango que *yoina* y es una «forma de vida», según la terminología de Brent Berlin.

Sin embargo, se aceptan las siguientes frases:

*Bahua, taqui, tete riqui peiyya yoinabo*: el loro, la gaviota, el gallinazo son *yoina* alados». Y con el término inclusivo *isá*: *isábo riqui peiyya yoina* = las aves son *yoina* alados.

Por ende, la categoría *isá* no está incluida en *yoina* sino en «*peiyya yoina*».

Encontramos la misma situación con las otras categorías *rono* y *yapa*.

### 3.º Categoría *cashí*

*Cashi* corresponde a la categoría española «murciélago», orden *Chiroptera*. Ellos forman un grupo muy diversificado en la Amazonía con 40% de las especies de los mamíferos locales (Emmons y Feer 1990).

Los *cashí* son incluidos en las categorías *isá* y *peiya yoina*:

— *cashí mesco quesca isá riqui* = los *cashí* son un tipo de *isá*.

— *cashibo riqui peiya yoinabo* = los *cashí* son *yoina* alados,

La categoría *cashí* tiene rango de «género popular» e incluye varias «especies populares»:

— *Quiquin cashí*, literalmente «murciélago legítimo», que se llama también *jimi cashí*, literalmente «murciélago sangre». Es el vampiro como lo indica la frase: *quiquin cashinra inabo jimi tsítsiai* = los vampiros chupan la sangre de los animales domésticos. Se le identifica como la especie *Desmodus rotundus*.

— *Bahua cashí* (loro/ murciélago). Es un frutívoro: *bahua cashinra bimi cocoai* = el *bahua cashí* come frutos.

— *Jihui cashí* (árbol/ murciélago), come frutos de cétricos e insectos voladores. Correspondería a las dos especies: *Rhynchonycteris naso*, *Saccopteryx blineata*.

— *Cashí ehua* o *joshin cashí ehua*, (murciélago/tremendo) y (rojo/ murciélago/tremendo), comen frutos, sería el *Noctilio leporinus*.

— *Huiso cashí ehua* (negro/ murciélago/ tremendo) come frutos también, sería el *Trachops cirrhosus*.

#### 4.º Categoría rono

Encontramos varios nombres de serpientes pudimos determinar algunos:

\* *acompana*, (*Bothrops* sp.),

\* *camõsh*, shushupe (*Lachesis muta*),

\* *huiso rono*, boa negra (*Boidae*),

\* *ronon ehua*, anaconda, boa de agua (*Eunectes murinus*),

\* *shanó*, jergón (*Bothrops atrox*),

\* *shane oto*, mantona (*Boideae*).

\* *mai ronin*, serpiente terrícola (*Boideae*).

Éstos son «géneros populares» en el sentido de B. Berlin.

*Rono* es la categoría del rango de «forma de vida», que corresponde a la categoría española «serpiente», incluye estos «géneros populares», puesto que las frases siguientes son aceptadas:

*Acompana*, *camõsh*, *huiso rono*, *ronon ehua*, *shanó*, *shane oto*... *ronobo riqui* = los shushupe, anaconda, jergón... son serpientes.

Las frases: *rono yoina riqui*: la serpiente es un *yoina*, o *ronobo mesco quesca yoinabo riqui*: las serpientes son una clase de *yoina*, no son aceptadas.

Pero son aceptadas: *ronobo riqui šhochinmain niai yoinabo* que significa literalmente: «las serpientes son *yoina* que andan sobre el pecho» o «las serpientes son *yoina* rastreros», con *šhochi* = el pecho y *niti* = andar.

### 5.º Categoría *yapa*: los peces

*Yapa* corresponde a la palabra española «pez». Los nombre de peces abundan. Vamos a ver cómo se pueden analizar las nomenclaturas y la clasificación de los peces siguiendo las «generalizaciones empíricas» de Brent Berlin (1992).

a) Los «géneros populares» designados por los «lexemas primarios». Se puede distinguir:

\* «Lexemas primarios no analizables». Son la mayoría, con 80% de los nombres de «géneros populares»: *amaquiri, ipo, huame...*

\* «Lexemas primarios analizables», entre los cuales se pueden distinguir dos tipos:

— «Lexemas primarios analizables productivos» formados con el nombre de la forma de vida correspondiente, en este caso *yapa* = el pez, p. ej. *bošheti yapa* (peinar/pez) pues su aleta dorsal es parecida a un peine, *māšho yapa* (zarigüeya/pez), *sanin yapa* (transparente/pez), *sere yapa* (rayado/pez), *tanto yapa* (?/pez), *yapan ehua* (pez/tremendo).

— «Lexemas primarios analizables no productivos»: *charan ehua* (?/tremendo), *chichica tasque* (cuchillo/?), *chichin huitash* (trasero/pierna), *coshpan paro* (carúncula/río Ucayali), *coya paro* (?/río), *huacan ehua* (dorado/tremendo) o *huacanboaon ehua*: es la «madre de todos los dorados, doncellas y otros peces sin escamas», *mošhobaton* (balsa o topa/golpear el omóplato), *nai tsaca* (cielo/picado, salta mirando al cielo), *panshin* (amarillo), *pochan piti* (papaya/comida), *poishin* (expulsar el moco por la nariz), *quebahua* (boca/loro), *šhahuan huaran* (guacamayo/zapallo), *šheto* (dentado), *tama šhaca* (mani/corteza), *yoshiman bošheti* (espíritu/peinar), *yoshiman pabisquiriti* (espíritu/oreja/limpiar).

b) Las «especies populares» designadas por los «lexemas secundarios» (*folk specifics*); es decir, formadas por un nombre de género popular y un adjetivo; citamos especies formadas a partir de algunos géneros:

— zúngaro: *bahuín, bahuíncon* o zúngaro legítimo, *ino bahuín* o zúngaro tigre, *jōšho bahuín* o zúngaro blanco, *sere bahuín* o zúngaro rayado

- anguila: *coni*, *jossho coni* o anguila blanca, *huiso coni* o anguila negra, *conin ehua* o anguila tremenda.
- carachama: *ipo*, *ipocon* o carachama legítima, *ipopanshin* o carachama amarilla, *ipo mashi* o carachama de playa, *ipo mošha* o carachama espinosa, *ipo benchen* o carachama ciega, *ipo tonco* o carachama con bola, *ipo coshorinin* o carachama del cushuri (ave acuática), *ipon ehua* o carachama tremenda
- piraña: *maque*, *pancha maque* o piraña aplastada, *huiso maque* o piraña negra, *joshin maque* o piraña roja, *jošho maque* o piraña blanca

### c) Categorías intermediarias cubiertas (*covert categories*)

Brent Berlin consideró la existencia de categorías en un nivel intermedio entre «formas de vida» (*life form*) y «géneros populares» (*folk generics*). Él llama a esta categoría *covert category* o «categoría cubierta» y observó que, en general, no es nombrada.

Viendo el gran número de «géneros populares» entre los peces se puede pensar en la existencia de «categorías cubiertas». Entonces presentamos nombres de unos géneros populares y pedimos a dos pescadores que los agruparan. El resultado fue que ellos agruparon los nombres de peces según criterios morfológicos distintos, esto parece descartar la existencia de una categoría intermedia estable (Tournon, Caúper, 1994).

### 6.º Tortugas, *Quelonidae*

Vimos líneas arriba que en el Ucayali hay un buen número de especies de tortugas, con nombres nativos.

La más grande es el motelo, tortuga terrestre, se llama *manan sshahue* de *manan* de *manan* = el cerro, y *šshahue* = la charapa.

Las demás categorías son de tortugas acuáticas: *bahua šshahue* (loro/charapa), *cabori*, *copitso*, *coria piri*, *nesa*, *nosequen*, *šsháhue*, *pitso cori*, *teparo*. Se podría pensar que *šshahue* sería la categoría que incluye a todas las tortugas. Pero hay que descartar esta hipótesis, puesto que la frase: «*mananšshahue*, *bahua šshahue*, *cabori*, *copitso*, *coria piri*, *nesa*, *nosequen*, *šsháhue*, *pitso cori*, *teparo šshahuebo riqui*» no es aceptada. Las tortugas no serían incluidas en una «forma de vida», sino en una decena de «géneros populares» que se pueden considerar como «géricos no afiliados», los *no affiliated generics* de Brent Berlin.



### Formas de vida y categoría más inclusiva

Así, aparece un primer sistema de clasificación de los animales vertebrados con:

- ausencia de un «iniciador único»;
- varias «formas de vida»:

\* *yoina* para los vertebrados terrestres y arbóreos cuadrúpedos con excepción de las tortugas,

\* *isá* para las aves y los murciélagos,

\* *rono* para las serpientes,

\* *yapa* para los peces.

— géneros populares ;

— especies populares.

Sin embargo, la clasificación de los animales no se presenta exactamente que la de los vegetales por casos aparentes de no transitividad.

### No transitividad de unas categorías

Según los informantes, *isá* es *peiya yoina*, pero *peiya yoina* es lógicamente *yoina*; sin embargo *isá* no es *yoina*. Por ende, no hay transitividad entre las tres categorías: *isá*, *peiya yoina* y *yoina*.

Se puede decir lo mismo de *yapa* y *rono*:

\* *yapa*, puesto que se puede decir: «*yapa riqui jenemea yoinabo*» = los peces son *yoina* del agua, pero no: «*yapa riqui yoinabo*» = los peces son *yoina* ;

\* *rono*, puesto que se puede decir: «*rono riqui shochinmain niai yoinabo*» = las serpientes son *yoina* que se mueven sobre el pecho, pero no: *rono riqui shochinmain niai yoinabo*» = las serpientes son *yoina*.

Esta no transitividad hace aparecer un segundo sistema de clasificación de los vertebrados en el cual *yoina*, o *yoinabo* en plural, es una categoría superior a «forma de vida».

En este sistema *yoinabo* tendría dos rangos:

— rango superior a «forma de vida», correspondiente a «animal vertebrado»;

— rango de «forma de vida»;

Este sistema de clasificación de los vertebrados puede esquematizarse así:

— *yoinabo*: cuadrúpedos,

— *menia yoinabo* o *memiabo*, lit. «los con dedos» o: primates,

— *peiyabo* o *peiya yoinabo*: aves y murciélagos,

- *šhochinmain niai yoinabo*: serpientes,
- *yapa yoinabo* o *jenemea yoinabo*: peces

En este segundo sistema, los nombres de las «formas de vida»: *memia yoinabo*, *peiya yoinabo*, *šhochinmain niai yoinabo*, *jenemea yoinabo* no son léxemas primarios, como en las «generalizaciones empíricas» de Brent Berlin.

### 7.º *Invertebrados*

Los invertebrados no son considerados *yoina*:

*Jima*, *chepa*, *šhena*, *yotan*, *nocho...* *yoinama riqui*: la hormiga, el tábano, el gusano, la tarántula, el caracol no son *yoina* («*ma*» es un sufijo de negación).

Los Shipibo-Conibo tienen un rico vocabulario para los invertebrados, con muchos nombres que pueden ser considerados de «género popular». Encontramos dos categorías que se pueden considerar de rango superior a «forma de vida»: *jima tecamisbo* y *jima peiyabo*. Estos nombres no son lexemas primarios.

#### Categoría *jima tecamisbo*, hormigas que muerden

*Jima tecamisbo* significa literalmente: «hormigas que muerden». Se puede considerar a esta categoría como «forma de vida» en el sentido de B. Berlin.

Las hormigas y sus características, tanto morfológicas como etológicas son bien conocidas por los Shipibo-Conibo. Samuel Caúper encontró las categorías siguientes, las cuales tienen rango de «género popular»:

— *atsa šhoi*, lit. yuca/asado, es una hormiga negra parecida a la *bona*, su picadura produce un dolor fuerte, pero pasajero;

— *bona*, es la famosa isula (cf. *Paraponera clavata*), una hormiga muy brava que vive en el suelo húmedo, es de color negro o rojo, de cerca de 2.5 cm, son ponzoñosa; se distinguen la negra y la roja: *huiso bonan* y *joshin bonan* que pueden ser consideradas «especies populares» en el sentido de B. Berlin, *bona* es también la abeja;

— *caronchompa*, son anaranjadas, no son bravas;

— *cuitata*, *curuinsi*, viven en los árboles caídos, son muy bravas;

— *cuy*, hay las dos «especies populares»: *huiso cuyo* y *joshin cuyo*, abundan en los ceticales;

— *janin*, *tangarana*, sus nombres en ambos idiomas designan también los árboles *Triplaris sp.* en el que viven esas hormigas, sus mordeduras son dolorosas;

- *jansshoshpo* vive en las chacras, son escasas;
- *jee*, hormiguitas muy pequeñas que viven en los árboles caídos;
- *jima* son hormigas negras de olor apestoso, de movimientos rápidos que viven en el suelo, encontramos tres «especies populares»: *poi pisi jima*» (excremento/olor/jima), *beyosai jima* (que se marean/jima), *joshin jima* (roja/ jima);
- *jimashian*, son hormiguitas que buscan los dulces;
- *jisis* viven en las copas de los árboles, hacen sus nidos (*naa*) en el suelo; encontramos dos «especies populares»: *nii jisis* (monte/jisis) y *mai jisis* (tierra/jisis);
- *mahuis* viven en el suelo donde hacen nidos de hojarasca, son de color amarillo y negro, con cabezas grandes;
- *onan*, es la «hormiga coqui», la famosa hormiga que carga hojas de cítricos, mangos y otros frutales, tiene la cabeza grande.

### Categoría *jima peiyabo*

Literalmente, *jima peiyabo* significa «jima con alas», se trata de otra categoría que incluye también insectos, rango que se puede asimilar al de «forma de vida».

Samuel Caúper dio algunas categorías que tienen rango de «género popular» y parecen incluidas en *jima peiyabo*:

- *bina* designa a las avispas en general, hay varias «especies populares: *huaran bina* (lit. zapallo avispa), *mari bina* (lit.añuje avispa), *ošhe bina* (lit. luna avispa);
- *bona* designa a las isulas y también a las abejas; para distinguir a las abejas se dice *cocoti bona*, es decir, *bona* que come frutas, o *becoro bona* que significa «*bona* con mancha en la cara»;
- *cabirata*;
- *joso*;
- *poitere* es una luciérnaga.

### Otros insectos y artrópodos

Existe un gran número de nombres de insectos, que pueden ser considerados como «géneros populares» y no parecen ser incluidos en una categoría de rango superior. Damos el nombre y el equivalente en castellano local, y en algunos casos una clasificación al nivel del orden:

*Coleópteros*: *mansan*: gorgojo, *moto*: chinche, *tahuin*: escarabajo con dos cuernos, *poi taran* (lit. excremento): escarabajo que empuja bolas de caca, *tami*, *conquish* y *barin conquish*: bupresta.

*Hemípteros*: *bii*: zancudo, *samo*: mosca marrón con agujón venenoso, *chepa*: tábano, *naca*, *sebe*: tipos de moscas, *shio*: manta blanca del río Ucayali

*Himenópteros*: *nacash*: comején.

*Orthopteros*: *Champo*: grillo, *matosh*: cortón o chanchito la tierra.

*Odonata*: *santen*: libélula

*Rhynchotes*: *tsion*: chicharra, *tsion rono* (chicharra/serpiente): chicharra machacuy.

### ***Lepidoptera*: *penpen* designa a las mariposas.**

Los Shipibo-Conibo tienen varios nombres para las orugas. Samuel Caúper comenta a propósito de las orugas: «la mayoría de los nativos saben que las orugas que existen en el cultivo se transforman en *penpen*».

— *Bashosh*, «bayuca pollo» o «coto bayuca», sus pelos son venenosos, muy irritantes;

— *Neco* es otro tipo de bayuca, con pelos menos irritantes;

— *Atsa šhená* y *socobo šhená* son otros tipos de orugas.

**Historia del «Reco»:** Alcántara (1899-1900) en el relato de su viaje en 1802 entre los Shipibo-Conibo cuenta lo siguiente: «Para agarrar a los enemigos hacen antes una procesión por la plazuela, y llevan con mucha veneración al Reco. El reco es un gusano envuelto en un capullo de seda más ordinaria que la de España, y aún más vasto que el algodón. Dicen que el gusano está vivo, y que cuando hay enemigos se menea dándoles con eso a entender que saldrán victoriosos en la pelea. Parece que a ese gusano lo consideran como al Yunxi, que quiere decir el Diablo. Lo tienen colgado a una cestita y el que halla uno se tiene por muy dichoso; el que lo conduce lo cuelga al cuello y los otros infieles le ponen un asiento en la canoa cuando van por el río, o en donde se paran para comer, o alguna otra diligencia; este, en fin, conduce al Reco con tanta modestia como cuando entre nosotros se lleva el viático a un enfermo... ».

Podemos considerar que *reco* y *neco* son un solo y mismo animal. Se trata de un testimonio muy curioso, pero que no pudimos confirmar por otras fuentes etnohistóricas ni por testigos contemporáneos.

Insectos parásitos: *ia*: piojo, *iqui*: pulga, *tonan*: pique, *jopōsh*: isango, *shinshin*: mundialillo que son ícaros, *jaan*: garrapata globular del monte.

El término *šhēna* designa los gusanos, o más bien las larvas de insectos que infestan las plantas, p. ej. *bocon šhēna*: gusano de cético.

### Artrópodos no insectos

*Sahuahua*: escolopendros, *šhaco*: ciempiés «barrenador del tallo»;

*Ninbo*: alacrán

*Yotan*: araña tarántula, *shina cošhco*, *cancanporo*: tipos de arañas;

*mapi*: camarón

*šhaca charo*: cangrejo

### Moluscos

Gasterópodos: *nocho*: caracol del agua, *boton*, *conconpi*: caracoles de tierra;

Lamelibranchas: *pao*: ostión del río;

### Otros invertebrados

El término *noim* designa a los gusanos, helmintos parásitos del hombre.

*Sheni moshi* (lit. grasa turrada) designa a las lombrices de tierra, en castellano local: cuica.

*Rea* es la sanguijuela, «vive en el agua y ataca la piel de la persona que orina en el agua».

### Comparación de la clasificación Shipibo-Conibo con la académica

En general, la clasificación nativa no incluye en un mismo «género popular» animales taxonómicamente muy distantes, perteneciente a distintas familias u órdenes de la clasificación académica. Sin embargo, los «géneros populares» pueden ser más o menos precisos, correspondientes a clases de distintos niveles (orden, familia, género, especie):

— Especies científicas para los mamíferos más grandes (*Carnivora*, *Artiodactyla...*).

— Para todos los murciélagos, *cashí*, corresponde a todo un orden, *Chiroptera*.

— Para las tortugas los «géneros populares» pueden corresponder a las especies científicas o a los géneros científicos.

— Para las serpientes parecen corresponder a géneros.

— Para animales pequeños como ratones y ratas (*Muridae*), y pequeños reptiles cuadrúpedos (lagartijas) a familias enteras.

La precisión clasificatoria baja de los mamíferos hasta los invertebrados, como lo observó B. Berlin en varias clasificaciones. En cambio, como ya se observó en otros sistemas populares (Brown 1979) las «formas de



vida» pueden incluir a animales de distintas órdenes. Los reptiles están incluidos en varias «formas de vida». Los reptiles cuadrúpedos son incluidos en *yoina*. Las serpientes forman la «forma de vida» *rono*. Las tortugas forman «géneros no afiliados».

### Conclusión

Los Shipibo-Conibo tienen un rico vocabulario para designar animales, desde el tapir hasta la hormiga. Dicho vocabulario demuestra también una gran fineza de observación.

En un artículo sobre las «formas de vida» de las clasificaciones zoológicas populares, C. H. Brown (1979) pone en evidencia patrones de presencia y apariencia de las formas de vida en varias culturas: las categorías correspondientes a pez, ave, serpiente aparecen primero, seguidos de «wug» (una combinación de «worm» = gusano + lombriz y «bug» = bicho) y al final de mamífero. Para los invertebrados no hay una forma de vida como «wug» que incluya los invertebrados, sino dos formas de vida que podemos traducir: «hormigas que pican» y «hormigas aladas». Es posible que no sea exhaustivo y que pasemos sin darnos cuenta de otras «formas de vida». El caso Shipibo-Conibo si no corresponde exactamente a una de las etapas de C. H. Brown, puede ser considerado como «avanzado» por su número de «formas de vida».

### Comparación de las clasificaciones animales y vegetales por los Shipibo-Conibo

Vimos que las clasificaciones de los vegetales correspondían a las «generalizaciones empíricas» de B. Berlin (1973, 1992), hasta mejor que las de dos culturas especialmente estudiadas por este autor: los Tzeltal de México y los Aguaruna del Perú. La clasificación de los animales es menos límpida.

Se puede preguntar por qué la clasificación de los animales es menos clara que la de los vegetales y no parece corresponder de cerca a las generalizaciones de B. Berlin: aparecen casos de no transitividad y géneros populares no afiliados a una «forma de vida». Quizá hay que ver la multiplicidad de los posibles criterios para clasificar a los animales. Uno, ausente entre las plantas, es el tipo de movilidad: sobre la tierra, caminando o reptando, en el agua o el aire. Consideremos el problema a nivel de las formas de vida. Lo que nos conduce a examinar los criterios de definición de las formas de vida entre los vegetales. Estos criterios son poco numerosos y corresponden a la morfología. Se puede organizar los criterios en forma de oposiciones binarias y establecer así una llave:

1. Planta flotante: *nepash* / no flotante: ver 2

2. Trepadora: *nishi*/ no trepadora: ver 3
3. No trepadora leñosa: *jihui*/ no leñosa: ver 4
4. No leñosa pequeñas, tamaño menor que un hombre: *shobi*/ mismo tamaño o mayor que el de un hombre: *manish*.

Para los animales sería más difícil establecer una clave de este tipo. La razón es que se puede tomar en cuenta varios criterios: el tamaño, el hábitat (aire, tierra, agua), cómo se mueven: patas y cuántas, alas, aletas, si tienen pelos, plumas, escamas. Esto puede explicar la estructura más borrosa de las «formas de vida» para los animales con casos de no transitividad.

Es muy posible que los mecanismos psicológicos para percibir las «formas de vida» sean distintos que de los «géneros populares». Los «géneros populares» se hallarían próximos de los que permiten a los animales distinguir a los vegetales comestibles de los tóxicos, los animales de caza de los predadores, y hubieran emergido muy temprano en la evolución biológica con los vertebrados o antes. Para las «formas de vida» hubieran emergido con el lenguaje y las funciones analíticas propiamente humanas.

Los criterios para distinguir las «especies populares» dentro de un mismo «género popular» por un atributo son, en general, analíticos: color, tamaño, hábitat. Pero, no es el caso del atributo *quiquin*, «legítimo» en español local, que designa la especie popular prototipo; es decir la que tiene más atributos del género popular en que está incluida.

La precisión de los conocimientos naturalistas de los Shipibo-Conibo es impresionante. Cuando se trata de la fauna acuática estos conocimientos están de acuerdo con la literatura científica; pero, la superan en su extensión. Una paradoja es la multiplicidad de animales míticos que pueblan las aguas. Parece que los conocimientos sobre los peces, su alimentación, lugares, migraciones están estrechamente vinculados con la alimentación y la supervivencia. En contraste, la invención de animales fantásticos es mucho más neutra para la adaptación y entonces dan rienda suelta a la imaginación.

## VI. ANTROPOLOGÍA FÍSICA, SALUD Y MEDICINA

Este capítulo trata del hombre Shipibo-Conibo, de sus características físicas, de sus concepciones sobre el cuerpo, la reproducción, la salud, y las enfermedades.

### 1. ANTROPOLOGÍA FÍSICA

#### 1.1 Datos antropométricos

Se midió la talla y el peso de las poblaciones de estas comunidades. Se trazan las ocho curvas que representan las variaciones de la talla y del peso con la edad entre las mujeres y los hombres en las comunidades Nuevo Nazareth y Puerto Nuevo:

— Tamaños y pesos no difieren de manera apreciable entre las dos comunidades.

— Los individuos son de tamaño pequeño, los promedios para las mujeres son de 1.48 metros y para los hombres de 1.58 metros.

— El crecimiento se detiene entre los 16-17 años entre las mujeres y los 19-20 años entre los hombres.

— Se observa un pequeño aumento de los tamaños entre los 18-25 años, que podría ser el signo de una evolución hacia tamaños superiores, con una mejor alimentación y una mejor atención médica.

— Los promedios son de 50 kg para las mujeres y 60 kg para los hombres. Los pesos son más bien altos en relación con las tallas, lo que indica una alimentación suficiente, aún si hay períodos de escasez como las que siguen a las inundaciones.

— Después de los 45 años los pesos no parecen aumentar, quizá porque se conserva una actividad física importante. Esto sería general entre las «sociedades tradicionales» en contraste con las «sociedades industriales» (Ferembach, Susanne, Chamla 1986).

Hodge y Dufour (1991) estudiaron el crecimiento de los jóvenes Shipibo hasta la edad de 3 años. Encontraron tamaños modestos y proporciones peso/ tamaño satisfactorias. Es posible que dichos tamaños no sean

debido a la malnutrición sino a otras causas: trastornos intestinales en el destete, enfermedades infecciosas en la infancia, factores genéticos.

## 1.2. Demografía

### *Distribución de las edades*

La población es joven, como vemos con las edades promedias:

Cuadro: edades promedias

	Mujeres, años	Hombres, años
Nuevo Nazareth	17.8	18.9
Puerto Nuevo	21	18.2

En la Figura 15 se presentan las pirámides de las edades de las mujeres y hombres de las dos comunidades: Nuevo Nazareth y Puerto Nuevo. En Nuevo Nazareth la pirámide de las edades no presenta huecos. Las irregularidades de la pirámide de las mujeres de Puerto Nuevo pueden ser causadas por las fluctuaciones de los nacimientos en una pequeña población.

C. A. Behrens (1984: 117) observó huecos en las pirámides de las edades de la comunidad de Nuevo Edén del Pisqui; los atribuye a epidemias: «Basado en recuerdos de informantes, el pueblo ha sufrido dos brotes

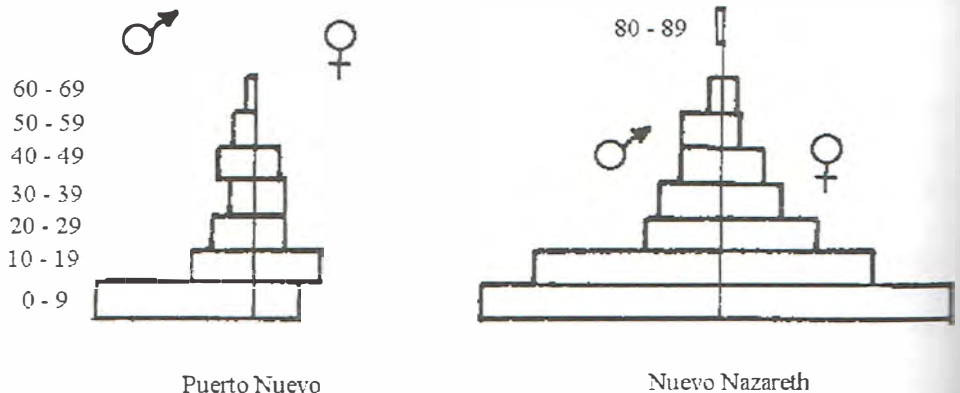


Figura 15: Pirámides de las edades en Nuevo Nazareth y Puerto Nuevo

de sarampión acompañados de tos ferina en los últimos quince años. El primero alrededor de 1966 y el segundo en 1976». El Ucayali conoció también epidemias en los años 1975, 1976 y 1977. Es posible que gracias a una mejor asistencia médica esas epidemias no tuvieran las mismas consecuencias. Nuevo Nazareth y Puerto Nuevo están cerca de Iparía donde hay un enfermero del Estado, y cerca de la comunidad de Caco Macaya, donde está la asistencia médica del Vicariato que organiza campañas de vacunación. No fue el caso de Nuevo Edén, en el Alto Pisqui, lejos de toda asistencia médica en esos años.

### Proporción entre las mujeres y los hombres

Se cuentan:

— En Puerto Nuevo: 50 hombres, 38 mujeres, proporción hombres/mujeres = 1,31.

— En Nuevo Nazareth: 97 hombres, 90 mujeres, proporción hombres/mujeres = 1.08.

La proporción en Puerto Nuevo está dentro de las normas de las Naciones Unidas (U.N. 1973), en Nuevo Nazareth es más baja.

C. A. Behrens (1984: 117) había encontrado en Nuevo Edén, del Pisqui, una proporción muy baja de 0.89, y la atribuyó a las migraciones a corto plazo de los hombres jóvenes para buscar trabajo asalariado.

### Natalidad

Nuevo Nazareth: número promedio de partos de las mujeres de más de 15 años = 4.86

Puerto Nuevo: número promedio de partos de las mujeres de más de 15 años = 4.24

## 2. IDEAS SOBRE LA CONCEPCIÓN Y EL NACIMIENTO

Constatamos entre los Shipibo-Conibo una variedad de ideas con respecto a la concepción y el parto.

Un habitante de Nueva Betania en el Medio Ucayali, Demetrio Ochabamba, contó en 1993, dos historias sobre la sexualidad y la concepción, transcritas y traducidas por Samuel Caúper:

«Antes de la regla (*jimitian*) en el vientre de la mujer hay dos *pancha maque shoco* (pequeñas pirañas aplastadas), de 5 a 10 cm, que la hacen sangrar, que después de la regla descansan. Cuando el hombre tiene una relación sexual, su semen tiene un *shénashoco benbo* (gusanito macho), la



mujer tiene otro hembra, *shénashoco ainbo* (gusanita hembra). Los dos gusanitos *shéna* hacen la carrera para entrar en el útero (*baquen naneti*: cuna del bebe). El que gana la carrera determina el sexo del bebe. El hombre tiene que cuidarse, ya que su pene puede sufrir de estas «pirañitas». Si el hombre hace el amor durante la regla, él se pone flojo (*chiquish*) y mal cazador (*yopa*). También el primer día después del parto el hombre no debe entrar en el mosquitero de la mujer, sino se pone *quiquin chiquish, quiquin yopa*».

Según este informante un solo sexo, el del gusano que gana la carrera, contribuye a la formación del feto. El sexo del niño sería determinado por la carrera en la cual gusanos macho y hembra pueden competir.

El mismo informante nos contó otra historia sobre las pirañitas responsables de las reglas:

«Una vez las dos tribus Shipibo y Cashibo-Cacataibo vivían como compadres tranquilos. Unos Shipibo iban juntos, en el camino hubo una chica Cacataiba con regla (*jimitian*); como los Cashibo comen gente, ellos se ponen de acuerdo para matar a la chica para poder localizar de dónde venía esta sangre. Los Shipibo ayudan a los Cashibo y cortan a la Cacataiba para ver de dónde venía la sangre; en la mitad del útero encuentran dos *pancha maque shoco* de color blanco. Según los cuentos el pene puede sufrir de las pirañitas».

Los Shipibo-Conibo siempre acusan a los Cashibo de todos los crímenes, entre otros el de la antropofagia. Hay que anotar la asociación del mito con el método experimental.

La placenta, *omaya*, lubricaría la salida de la criatura. También se utilizan unos piri piri o *huaste* para este objetivo (Tournon J., Cauper S., Urquía R. 1998).

Teresa Panduro, partera de la comunidad de Limon Jema (1999) dio la explicación: «dicen que los hombres tienen semen; cuando tenemos relaciones sexuales se mezcla con nuestra sangre y esa mezcla forma al hijo, y así nos quedamos embarazadas» ( «*ja jonracayaronqui noa yoran iquetian mescotai non jimibetan, ja mescotacayaronqui baqueai, jascatašhonqui noa icai tooya baneti*»).

Joan Ablove, quien vivió en un pueblo del Pisqui, probablemente Nuevo Edén, aporta las siguientes informaciones (1978: 51): «Pese a la importancia decisiva y la influencia de las mujeres en la vida de los Shipibo, la teoría de los comuneros es androcéntrica. Los bebés se forman del semen acumulado en los actos sexuales que siguen la menstruación, el mejor tiempo para la concepción. Actos sexuales repetidos son necesarios para que el feto crezca. Puesto que una mujer no contribuye en nada al proceso sino que provee un lugar para que el feto se desarrolle, un hombre está irrevocablemente unido con la criatura por un vínculo de sustancia común».

O más bien varios hombres están vinculados al bebé, puesto que según la lógica del sistema, todos los hombres que hicieron el acto sexual con la misma mujer pueden compartir una paternidad común. Ambos el padre sociológico y los amores extramaritales de la mujer son responsables para respetar todos los tabús acerca de los cuidados postnatales». Este autor muestra cómo la existencia de interdicciones postparto instiga a las mujeres a limitar el número de sus amantes, ya que el riesgo para el recién nacido crece con el número de ellos. Estas interdicciones producen la covada.

Las concepciones relatadas por Joan Ablove son muy distintas de las recogidas en Limón Jema y Nueva Betania, dos comunidades vecinas del Alto Ucayali. Para el informante de Nueva Betania el útero no es sólo un receptáculo para el semen, su *shénashoco* puede ganar en la carrera. Es muy probable que haya una variabilidad en esas concepciones. Además los Pano del Alto Pisqui viven aislados de los del Ucayali por días de viaje.

Los partos pueden ocurrir dentro o fuera de la casa. En una tarde asoleada, de 1985, vi salir de su casa de Puerto Nuevo a una mujer embarazada, con dos compañera se dirigía a la huerta. Una hora después volvieron; una de las acompañante traía un bebé. En una noche de 1993 en Betania oí gritos en una casa cercana. En la mañana, la vecina estaba con su criatura; el padre ayudó en el parto. Así, parece que no hay una manera única de dar a luz, depende de si ocurre de día o de noche, si llueve o no. Ante esto, el etnólogo puede caer en la tentación de hablar de «una manera tradicional». Y la manera, la más diferente de la nuestra sería la «más tradicional», la que vi en Puerto Nuevo. Lo que no es seguro, incluso si Puerto Nuevo está a tres días y Betania a sólo cinco horas de Pucallpa.

### 3 SALUD Y MEDICINA

#### 3.1. Datos anteriores

Hugo C. Lumbreras (1982) revisó las numerosas patologías presentes en el Perú, especialmente en la parte amazónica: virus, bacterias, micosis, parásitos, animales artrópodos y vertebrados. Subraya cómo los esfuerzos para conocer mejor y combatir las enfermedades han sido siempre insuficientes. Las enfermedades producidas pueden estar presentes en otros lugares del mundo, algunas son locales y endémicas.

#### **Infecciones virales:**

La fiebre amarilla está presente donde hay poblaciones de monos, de vez en cuando se señala un foco en el Alto Ucayali. Pero, se podría tratar también de hepatitis.

El «dengue» es una afección viral común, especialmente en la zona urbana de Pucallpa, la cual es transmitida por los zancudos; presenta síntomas análogos a los de la gripe, con fiebres altas.

Las infecciones bacterianas comunes pueden ser peligrosas por ser mal cuidadas, especialmente fuera de Pucallpa y de su zona urbana. La tuberculosis está muy difundida y mal atendida por razones económicas más que médicas. El cólera apareció en 1991 y causó estragos, ahora parece controlado.

### Los protozoarios:

— El paludismo es escaso en el valle del Ucayali, como lo veremos en la encuesta médica. Lo observamos sólo en personas que acaban de llegar de los valles ubicados en los afluentes occidentales del Ucayali. Esto se podría explicar por la escasez de *Anopheles sp.* en el valle del Ucayali donde dominan los *Culex sp.* Los zancudos son abundantes; pero los *Anopheles sp.*, los vectores del paludismo, son escasos y los *Culex sp.* abundan. Ahora, hay que explicar por qué predominan los *Culex sp.* y no los *Anopheles sp.* El paludismo parece más común en ciertos afluentes del Ucayali como el Sipiria, el Amaquiria.

— La *leishmaniasis* está presente (*Leishmania brasiliensis*), en su forma cutánea o mucosa.

— Amibas. La amiba más patógena es *Entamoeba histolytica*, la *Entamoeba coli* es poco patógena.

### Los helmintos:

Los helmintos debilitan a la población, sobre todo a los niños, debido a infecciones bacterianas. La lucha en contra de los helmintos es prioritaria y ha sido el objetivo del programa AMETRA (Hansson y Arévalo, 1985) que popularizó el producto hecho a base de látex de oje, *Ficus antihelmintica* (Hansson y *et. al* 1986). M. L. Föller hizo un balance del proyecto AMETRA. Pueden provocar trastornos intestinales, geofagia (ankylostomas), anemias, síntomas respiratorios (*Ascaris*, *Ankylostomes*), dérmicos (*Strongylo* «des») y hasta neurológicos (*Ascaris*) (Gentilini 1981). Las poblaciones ribereñas del Ucayali están llenas de parásitos como lo observamos en la encuesta médica analizada líneas abajo.

La Amazonía tiene el privilegio de tener en su fauna al único vertebrado parásito, el pez «canero», *tsitsimitsa*, *Urinophilus sp.*, *Trichomycteridae*, *Siluroidei*, (Sánchez 1998).

## Estudios anteriores sobre la salud y la medicina en la Amazonía peruana indígena

Varios estudios se hicieron sobre la salud tanto de tipo epidemiológico, con métodos y observaciones médico-académicos, como desde el punto de la etnomedicina, con el fin de entender las concepciones indígenas sobre la salud y las enfermedades.

En la primera categoría, hay que citar el estudio epidemiológico del doctor Julio C. Soto en comunidades Asháninka y Machiguenga del piedemonte andino (1982), con resultados de análisis de hemoglobina y de varias proteínas. Una conclusión fue que las parasitosis podrían ser la causa de las anemias y de la «disproteïnemia» observadas.

En *Parásitos y nutrición: dinámica de la salud entre los Aguaruna-Jivaro*, Elois Ann Berlin y Edward K. Markell (1982) examinan este problema en una comunidad Aguaruna y constatan que el estado nutricional es bueno pese a las cargas de helmintos.

En su libro *Los Unaya y su Mundo* (1989) Clara Cárdenas hace un estudio del complejo sistema médico Shipibo-Conibo, basado en ricas informaciones y entrevistas tanto con terapeutas como con pacientes.

### 3.2. Encuesta: métodos y datos

Ese capítulo examina las informaciones del autor y de otros antropólogos; éstas provienen de encuestas etnográficas y etnolingüísticas. Por otra parte, se examinan y sintetizan las informaciones de una encuesta (financiada por la Fundación B. Lelong del CNRS) en Nuevo Nazareth y Puerto Nuevo, escogidas por tener dos «hábitat» o ambientes distintos: «bajial» y «altura». En 1985, en la época de la encuesta, se contó en Nuevo Nazareth 210 habitantes, todos Shipibo-Conibo salvo una familia mestiza; y en Puerto Nuevo 114 habitantes, 90 Shipibo-Conibo, 23 Asháninka y un mestizo. Los resultados de dicha encuesta se presentaron en 335 fichas en total, 221 para Nuevo Nazareth y 114 para Puerto Nuevo. Además del autor, el equipo estaba formado por U. Reátegui, entonces médico con consultorio en Pucallpa; G. Serrano, farmacóloga, J. Escudero, sociólogo; D. Maynas, diplomado en ciencias de la comunicación e intérprete Shipibo-Conibo.

Se presentan primero, 3.2.1., los resultados cuantitativos globales provenientes de los diagnósticos, de los análisis de parásitos y de los dosajes de hemoglobina provenientes de dichas fichas.

Después, en 3.2.2, se presentan las primeras aproximaciones a los conceptos sobre la salud y la medicina conseguidas, a partir de las encuestas etnográficas y etnolingüísticas, por varios antropólogos y por el mismo autor. Incluyen tres aspectos:

— **Nosografía** o descripción y nomenclatura nativa de las dolencias y enfermedades, sus signos y síntomas, y los síndromes nativos.

— **Etiología** o conceptos sobre las causas y los orígenes de las dolencias y enfermedades.

— **Terapia y terapeutas**, es decir, cómo se tratan y se curan las dolencias y enfermedades.

Finalmente, en 3.2.3, se resumen y analizan las informaciones contenidas en las 335 fichas que incluyen por una parte respuestas de los mismos comuneros a un conjunto de preguntas, en español y Shipibo-Conibo, sobre los conceptos nativos; y por otra, los diagnósticos hechos por el médico (Tournon y Reátegui 1988a). Estas fichas contienen los dos puntos de vista: del paciente nativo; o de sus familiares en casos de niños, y del médico académico. Se proporcionan ilustraciones de los distintos conceptos presentados.

### 3.2.1. Datos cuantitativos globales

Contamos a los individuos sanos y no sanos, los distintos tipos de patologías, a partir de los diagnósticos del médico.

### Cuadros epidemiológicos en Nuevo Nazareth y Puerto Nuevo

	Nuevo Nazareth		Puerto Nuevo	
	N	%	N	%
Sanos	10	4.8	15	14
Digestivas	109	53	45	42
Respiratorias	14	6.8	10	10
Algias	14	6.8	14	13
Dermatosis	34	16	3	3
Urogenital	7	3.4	1	1
Traumas	6	2.5	2	2
Anemias	4	2	2	2
Neurológicas	4	2	2	2
Odontológicas	3	1.5	3	3
Ceguera	3	1.5	2	2
Otitis	2	1	3	3
Gripe y paludismo	2	1	2	2
Leishmaniasis	1	0.5	0	0



**Comentarios:** Puerto Nuevo cuenta con más «sanos», según los criterios de la encuesta, que Nuevo Nazareth. Este resultado fue una sorpresa. En cada visita a Nuevo Nazareth las familias amigas nos invitaban pescados, plátanos inguiris, comíamos bien gracias a los abundantes recursos de la agricultura y la pesca; en cambio, en Puerto Nuevo, comunidad de altura que no tiene cocha en su proximidad, solíamos sufrir de una escasez de alimentos hasta el punto que un día hambrientos de carne confiamos dos cartuchos al profesor que nos trajo un camongo, *abocoma*. Esta ave (*Anhima cornuta*), del tamaño de un pato grande, es común; pero, en general, no se come por tener una carne con mucha espuma y pocos músculos. La opinión inicial partida era que con mejor alimentación la salud en Nuevo Nazareth debería ser mejor que en Puerto Nuevo. Vimos que los resultados de la encuesta contradecían esta hipótesis. Se explica esta diferencia por la frecuencia de los casos de dermatosis en Nuevo Nazareth.

En 1988 anotamos: «Los factores ligados a esta diferencia que pueden explicar la mayor frecuencia de enfermedades de la piel en Nuevo Nazareth podrían ser:

- La mayor abundancia de zancudos y otros insectos;
- La diferencia de la calidad del agua disponible para lavarse y lavar la ropa en las dos comunidades nativas. Puerto Nuevo se ubica directamente a orillas del Ucayali donde la corriente es rápida y las aguas contaminadas se evacúan bien; en cambio Nuevo Nazareth se ubica en un brazo del Ucayali que está en proceso de ser colmado y donde la corriente es muy débil y casi inexistente en el verano, y tal vez insuficiente para evacuar las aguas contaminadas» (Tournon y Reátegui 1988a).

### Parásitos presentes

Se tomaron y analizaron muestras de las heces en el laboratorio del doctor U. Reátegui, en Pucallpa. Se detectaron las siguientes especies:

#### \* *Helmintos*

- *Ascaris*, *Ascaris lumbricoides*
- Tricocefalos: *Trichuris trichiura*
- Ankylostomiase: *Uncinaria* sp.
- *Strongyloides stercoralis*

#### \* *Protozoos*

La *Amiba coli* fue detectada en pocos individuos, desafortunadamente la *Amiba histolítica*, mucho más patógena, no pudo ser detectada por las

distancias que separan las dos comunidades de Pucallpa y los tiempos de transporte de 10 a 14 horas, a temperaturas de unos 30 °C.

El siguiente cuadro presenta los números de individuos parasitados o no por los helmintos en las dos comunidades: Nuevo Nazareth y Puerto Nuevo.

### Incidenia de parásitos en las dos comunidades

	Nº de muestras con parásitos	Nº de muestras sin parásitos	Porcentajes de parasitados
Nuevo Nazareth	153	13	93 %
Puerto Nuevo	69	4	94 %

Se anotaron tres clases de abundancia: +, ++, +++.

### *Hemoglobina*

Se tomó muestras de sangre y se midió la concentración de hemoglobina con el método que utiliza la absorción óptica del reactivo colorante «Hemoglo Wiener».

Se dan los promedios de las concentraciones de hemoglobina (en g/100 ml) en las dos comunidades de Nuevo Nazareth y Puerto Nuevo, tanto en mujeres como en hombres y con tres clases de edad:

- de 0 a 3 años;
- de 3 a 16 años;
- después de 16 años.

### *Tasas de hemoglobina*

#### *Puerto Nuevo*

Edades	Mujeres	Hombres
0-3 años	10	10.3
3-16 años	10.3	11.1
Mayores de 16 años	12	13.1

*Nuevo Nazareth*

Edades	Mujeres	Hombres
0-3 años	10.45	10.1
3-16 años	10.4	11
Mayores de 16 años	10.75	12.1

La anemia es generalizada, si se tiene en cuenta que las concentraciones consideradas como normales son de 12 a 16 g/100 ml en las mujeres y de 14 a 18 g/100 ml en los hombres. Son más bajas para los niños de 0 a 3 años; la época del destete es siempre difícil, pero suben después.

Las tasas de hemoglobina para los adultos son ligeramente más bajas en Nuevo Nazareth que en Puerto Nuevo a pesar de existir más recursos alimenticios en Nuevo Nazareth.

Por ser una comunidad que se inunda varios meses al año, Nuevo Nazareth sufre de varios problemas que pueden causar un impacto sobre la salud; además de la mayor cantidad de zancudos, tiene un suelo barroso favorable para los helmintos. La penuria de alimentos después de las grandes inundaciones puede ser otro factor.

La mortandad infantil es muy alta, especialmente en el momento del destete cuando la madre no tiene suficiente leche. La encuesta nos mostró un caso: Los padres de un niño de 7 meses designan a su enfermedad: «*ichatama šhoma jene šheai*» o «no toma mucha leche de teta» y dan la misma explicación etiológica. Nosología y etiología se confunden. Como sucedáneo le dan agua con harina. El médico anota: «el niño se atrasa en su crecimiento, porque su madre no tiene leche».

### 3.2.2. Aproximaciones a los conceptos sobre la salud y la medicina

Estas primeras aproximaciones a los conceptos nativos sobre la salud y la medicina se basan en estudios etnolingüísticos.

#### *Nosografía*

Se puede definir la nosografía como «el estudio sistemático y la clasificación de las enfermedades» (*Nouveau Larousse Médical*, Paris 1986). El mismo diccionario define un síntoma como un «desorden provocado por una enfermedad, traducido en forma de signos clínicos» y un síndrome se define como un «conjunto de síntomas».

En este trabajo se distingue una «nosografía médico-académica» que es el estudio y la clasificación de las enfermedades por los médicos

académicos con las categorías y los criterios de la medicina académica a veces llamada «biológica», y una «nosografía indígena» que corresponde a las categorías de los informantes indígenas.

Primero, se analizará el vocabulario de la nosografía en idioma Shipibo-Conibo. Después se preguntará sobre la existencia de síntomas y síndromes indígenas.

El término global para enfermedad es *isin*, el de dolor es *chëshai*, en general es utilizado con la parte afectada del cuerpo, p. ej. *poro chëshai* es el dolor abdominal.

### Vocabulario Shipibo-Conibo de las enfermedades de la piel

El vocabulario indígena para las enfermedades de la piel es abundante. C. O. Frake (1961) ya había anotado un vocabulario muy elaborado para dichas enfermedades entre los Subanum de las Filipinas. Una explicación evidente es que son enfermedades fácilmente observadas y muy comunes en países tropicales.

Sin embargo, las enfermedades de la piel no parecen formar una categoría indígena nombrada, no se oyó la expresión *bichin isin*, literalmente «piel/enfermedad».

*Soo* designa un inflamamiento, una hinchazón de la piel. También puede entrar en síntomas no relacionados con la piel: *jobošhco soiqui*: inflamación de los testículos.

*Behuin*: son las pequeñas pápulas que se desarrollan en la cara, el acné o «barro».

*Bonbon* designa erupciones de chupitos infectados después de picaduras de insectos: zancudos (*bii*), mantablancas (*sebe, shio*) y también después de tomar aguas contaminadas. A partir de *bonbon* se puede formar una serie de términos que especifican la parte afectada con la primera sílaba del nombre correspondiente, por un mecanismo de elisiones muy utilizado en los idiomas pano:

- *mabon* de *mapo*, la cabeza, un caso de tiña en la encuesta de 1985;
- *tabon* de *tae*, el pie;
- *pebon* de *peca*, la espalda;
- *mebon* de *mequen*, la mano.

*Coo bešhe* (pus/ pequeño): son pústulas más pequeñas que los *nonbē*, o «chupos chiquitos».

— *cho*: A partir del sufijo *cho* se pueden formar una serie de términos que designan infecciones dérmicas sobre varias partes del cuerpo. Estos términos se componen de la primera sílaba de la parte del cuerpo seguida de *cho*, el mecanismo es el mismo que con *bon*:

- *macho* de *mapo* = la cabeza,
- *mecho* de *mequen* = la mano,
- *poncho* de *ponyán* = el brazo,

— *tacho* de *tae* = el pie, con este nombre la encuesta ha dado casos de piodermitis, infecciones posteriores a las picaduras de insectos, micosis y una higiene insuficiente. En las comunidades se bañan dos veces al día; pero se utiliza poco jabón. Éste se compra en Pucallpa o en los regatones, por eso es escaso y caro.

El término *chocho* que se podría formar por repetición del sufijo, como para *bonbon*, no parece existir.

*Janšhoa* (lengua / comezón) es una afección de la lengua. Fue diagnosticada en la encuesta de 1985 como una moniliasis.

*Jocon*: granitos, granitos con pus.

*Nonbé*: este término se traduce en español local por «chupo» y designa una pústula localizada o un absceso, *nonbé moa coota riqui* = el *nonbé* está ya con pus.

*Payoti*. Los términos *payo* o *payota* se traducen por «inservible, malogrado, podrido» cuando califican objetos, p. ej. *chopa, nonti, šhobo payota (payoti)* = tela, bote, casa malogrados.

*Payota*, o *payoti*, términos también nosográficos que se pueden emplear con las distintas partes del cuerpo para formar nuevas palabras por elisión, como lo vimos con *bon* y *cho*:

— *mapayoti* de *mapo* = la cabeza, en la encuesta de 1985 hubo un caso de micosis llamado así,

— *tapayoti* de *tae* = el pie,

— *mepayoti* de *mequen* = la mano,

— *janpayoti* de *jana* = la lengua,

— *chi payoti* de *chi* = la parte anal,

— *repayoti* de *requin*, la nariz, que puede designar la forma muconasal de la *leishmaniasis (Leishmaniasis var. espondia)*, *peque* designa la *leishmaniasis* en su forma cutánea-mucosa o «uta».

*Yora payoti, rapayoti* (en la que *ra* es la contracción de *yora* = el cuerpo), o *payota* solo, designaría una infección: «se produce en cualquier momento y va muy rápido en todo el cuerpo». Se manifiesta por un dolor (*cheshai*), por fiebre (*yona*), el paciente tienen chupos (*jocona*), su cuerpo le da comezón (*yora shoai*) y le arde (*yora šhanai, nenei*). Después, viene una infección generalizada de la piel la cual se cubre de chupitos (*coo beshé*). Los diagnósticos de los casos observados en la encuesta de 1985 corresponden a micosis sobreinfectadas. El *payota* es una enfermedad: *payota isin riqui*, con un



conjunto de signos y síntoma, que se puede considerar como un síndrome nativo. Su etiología no parece ligada a la alimentación como lo es el *šheno*. El pronóstico es generalmente malo (*maluati* = la muerte).

*Shinshín*: designa un tipo de afección cutánea con pequeños granos o chupitos con exudado, pero sin pus: *shinshin joconai, cooyama jene shocoya, yora manchami šhoaribi*: produce chupitos, no hay pus sino un líquido y comezónes del cuerpo.

Se adquiere por contagio debido al uso de la ropa, de la cama, de la hamaca de otra persona: *shinshinra non bitiqui huetsa joni chopa, bachi hamacani, ishshon ribi*. El *shinshin* no produce el *nonbe*. Sería producido por ácaros parecidos a los isango: *jōsho popōsh quesca*, y correspondería a la sarna (*Sarcoptes scabiei*). Pero, no es la única causa, el doctor Reátegui anotó sobre la ficha de un paciente que padecía de *shinshin*: «Puede ser dermatitis de carácter viral que se transmite por el aire».

*Šhate* es un corte, cuando se cicatriza se forma una costra o *šhaca*, palabra que designa también las cortezas de los árboles y las escamas de los peces.

*Šheno*, «siso» en español local. Para designar una mácula se dice *šheno peca*, lo que indica que el término *šheno* no designa sólo a las máculas sino un síndrome con un conjunto de síntomas que no se limitan a la piel:

- máculas cutáneas,
- comezónes,
- fiebre en una etapa avanzada.

Las máculas pueden tener varios colores: *jōsho šheno* (blanco/siso), *jōshin šheno* (rojo/siso) que es sanguinoliento, *huiso šheno* (negro/siso). El *tocoro šheno* (tipo de sapo/siso) se caracteriza por pequeñas máculas blancas. Las distintas formas de *sheno* evolucionarían hacia el *šhoa šheno* (comezón/siso) una forma contagiosa.

En la encuesta médica de 1985 varios casos de *šheno* correspondían a eczemas.

Etiologías. El *šheno* puede ser producido por el consumo de la carne de sachavaca, *ahua*, del ronsoco, *amen*: *ahua, amen piāssh jōsho šheno, huiso šheno ribi, šhoa šheno ribi, noa pecai* = comiendo sachavaca y ronsoco podemos atrapar las máculas de los sisos blanco, negro, y del que da comezón. El consumo de varios peces: el carachama, *ipo* (*Loricariidae*), los saltones, *huacan ehua* y *nai tsaca* (*Brachyplatystoma sp.*, *Goslinia sp.*, *Pimelodidae*) pueden producir el siso en sus distintas formas: *jōsho šheno, šhoa šheno*.

Otra causa frecuente es el no respeto de la dieta, *samá*, necesaria después de tomar ciertos *rao*. También se dice que los *šheno* son más

frecuentes en la estación de lluvia, el «invierno» o *jenetian*. Es muy probable que estos *sheno* sean causados por alergias.

*Tōsh bata* designa las ampollas como las que se forman en los pies después de una larga caminata o en la mano después de trabajar con el machete. Viene de *tosó* = gota y *bata* = dulce.

Los encuestados de 1985 dieron varios nombres a sus problemas de piel que el Dr. U. Reátegui trató de caracterizar en el vocabulario biomédico. El cuadro siguiente se compone de 9 categorías nativas de problemas de la piel con las correspondencias biomédicas más probables.

### Tipos de dermatosis

Tipos de dermatosis	Nuevo Nazareth	Puerto Nuevo
<i>Ssheno</i> y <i>yora payoti</i> : micosis sin o con sobreinfección	20	1
<i>Jan payota</i> : moniliasis	2	0
<i>Nonbé</i> : furunculosis	3	0
<i>Cobesshe joconi</i> : impetigo	4	0
<i>Tacho</i> : tipo escamoso	2	0
<i>Sshate</i> : herida infectada	0	2
<i>Meno</i> : quemadura	1	0
<i>Sshinsshin</i> : sarna	1	0
<i>Repayoti</i> : leishmaniasis	1	0
Total de casos	34	3
porcentajes	13%	3%

### Sistema digestivo

Los individuos encuestados, en 1985, sufrían en su mayoría de problemas del sistema digestivo.

*Poro* es el abdomen, visto desde el exterior.

*Poco* designa el estómago, y con calificativos los intestinos: *ani poco* (grande/poco) sería el intestino grueso y *bešhe poco* el intestino delgado.

Se forman otros términos con *poco*:

*Poco shate* (poco/corte) es el ombligo, *poco tapon* (poco/raíz) el diafragma.

*Poco chešhai* (dolor abdominal) es un síntoma muy común, que se encuentra asociado con varios síndromes.

*Quinánti* = vomitar. Además de los vómitos comunes de los empaños, se distinguen dos tipos:

\* *jimi quinánai* (sangre/ vómito), estos vómitos con expectoración de sangre serían muy graves, no causados por la comida tampoco por los espíritus *yoshin*.

\* *moca quinánai* (amargo/ vómito), estos vómitos con expectoración de bilis serían graves también, tampoco vendrían de un alimento especial.

*Estei* designa hinchazones abdominales o en español local: «baleonamientos», la palabra *estea* significa «hinchado». Salió muy a menudo en la encuesta de 1985, asociado a varios síndromes.

### Afecciones respiratorias

Anotamos otros términos nosográficos: *bonšhan isin* = enfermedad del pulmón. *Bonšhan payoti* designa la tuberculosis.

*Piniti* es la bronquitis.

*Oco*, una onomatopeya, es la tos.

La nosografía indígena distingue varios tipos de tos:

— *oco mašhan*, lit. «tos seca»;

— *oco nami*, lit. «tos húmeda»;

«Después de tener la tos seca, y cuando se mejora, viene la tos húmeda. Cuando el paciente tose, escupe una flema (*bacosh*) amarilla verduzca, algo dura, que se llama *oco nami*» (S. Caúper). *Nami* es la carne, y se llama así posiblemente porque tiene una expectoración sólida. Se distingue *bacosh* = las flemas y *queyon* = la saliva.

— *oco michoquin*: tos con flema (*michoti*: escupir).

— *roo oco* (mono aullador/tos) es la tos ferina.

### Otros síntomas

*Mašcai* es desmayo. Un paciente se queja de: *paenquesca icášh mašcai* = mareos con desmayo.

*Maban* designa los traumas de los miembros y a veces reumatismos articulares.

### Comportamientos «patológicos»

Existen varios tipos de comportamientos que no serían considerados como enfermedades por la medicina académica; pero, son considerados

*isin*, y van en la misma categoría que las afecciones respiratorias, digestivas ... Así, se dice: «*chiquish*, *yopa*, *tsocas*, *tsinish*, *isinbo riqui*, que se traduce por «pereza, afasi, violencia, promiscuidad son enfermedades». También son tratados por las plantas *rao* (Tourmon, Silva 1988).

### La pereza o *chiquish*

*Teeti* es trabajar, cuando se trata del trabajo de la chacra, de la artesanía, de la construcción de las casas, de la madera y del trabajo asalariado. Se puede decir *teeya joni*, para un buen trabajador, y a un hombre laborioso, que trabaja en la chacra desde el alba, se le llama *raya joni*.

La pereza es *chiquish*. El *chiquish payati*, literalmente «abanica la pereza», es una planta *rao* para corregir a los hombres perezosos o *chiquish jonibo*. Existen numerosos *rayati rao* para que una persona se ponga *raya*. Uno es el *cape shinin osha rao* (literalmente: *rao* para el sueño del lagarto blanco, *Bonafousia tetrastachya*, *Apocynaceae*): *cape shinin osha rao jan baque chiquish iquetian repoti*, *hueshasho huashmenque ashon* o el *cape shinin osha rao* se pone en la nariz de un niño perezoso, después de rasparla y envolverla en algodón.

Otros *rao* permiten mejorar la habilidad de los artesanos: los *menim huaste*, unos *Cyperaceae* (Tourmon, Cauper, Urquía 1998). Los *ipon bequene* (lit. pez carachama/ líneas) son hierbas que crecen a la sombra del monte primario, cubiertas de líneas de varios colores, que sugieren los dibujos geométricos del arte Shipibo-Conibo. Son *rao* utilizados por las mujeres y niñas para trazar los *quene* o líneas sobre telas y cerámicas.

*Yopa*: síndrome del pescador o cazador torpe, «afasi»

Pescar y cazar son actividades de subsistencia que se podrían también considerar como trabajo. Pero, en español local se dice «mitayar» y en Shipibo-Conibo *yomerati*. Un buen pescador o cazador, *mecha joni*, es un hombre muy valorado y buscado para las alianzas. Ser un mal pescador o *yopa joni* es una mancha social. Entre los Cashinahua el término *yopa* designa una substancia (Deshayes 1992). Afortunadamente, hay remedios para este problema con los *mechati rao*. Por ejemplo, se puede sobar los codos con la corteza raspada de *rao*. Muchas especies de plantas pueden ser utilizadas para ambos usos: *mechati rao* y *rayati rao*. Es el caso de la «mocora», *Petiveria alliaceae* (*Phytolacaceae*) es una especie con un fuerte olor a ajo que tiene cierta toxicidad y exige una dieta (*sama*) de hasta tres meses.

Escuchamos a un joven que fue afasi. «Antiguamente nuestra costumbre era tomar toda clase de remedios: para tener fuerza (*coshiti rao*), ser trabajador (*rayati rao*), atraer a los peces (*mechati rao*), curar a las mujeres

pishcotas o las que se chapan con cualquier hombre (*tsini rao*). Cuando un yerno es haragán le curan, igual con una nuera. Por eso cuando me casé me hicieron tomar un *rayati* y *mechati rao*, llamado *cochi pabiqui* (oreja de chanco). Es una pequeña planta de hojas anchas de color verde. La abuelita las cogía de mañanita, las chapeaban y así me la hizo tomar en un pate chico y lleno en la mañana. Su dieta es de 15 días, no hay que comer sal, dulce, manteca, chilicano, mazamorra. Cuando cumplí 10 días de dieta mi suegro me llevó con mi moquitero a la cocha *isa nasi* o isla del pájaro, para mitayar. Llegado a la cocha me dedicaba a mitayar pero no encontré nada de peces. Cuando cumplí 14 días de dieta me fui otra vez a la cocha y en el camino vi que muchos peces se mareaban, yo sigo picando peces, más allá veo un paiche de tamaño mediano. Lo quiero picar pero mi flecha le pasa encima de la cabeza y se escapa, más allá vienen dos gamitanas grandes mareándose, les pico pero las flechas no entran porque está demasiado lejos. Yo sigo caminando pero ya no encuentro nada y regreso. Llegando a mi campamento lo cuento todo a mi suegro, y él me dice que si todo se me escapó es porque había malogrado mi dieta. Cuando tú dietas una planta para atraer a los peces tú los ves bastante, porque eres *mecha*. Para que te dure tu dieta no debes tocar la parte íntima de la mujer cuando tienes relaciones sexuales, si la tocas te quedas afasi otra vez».

#### *Tsinish* o síndrome de «Don Juanismo»

Un individuo, hombre o mujer, *tsinish* cambia frecuentemente, demasiado según las normas locales, de pareja. Esto puede provocar conflictos en una comunidad y tiene que ser corregido por *rao*. como la *inin taya* la manteca del bufeo o *coshoshca shéni*. La gente mal intencionada puede dar *ochiti jimi*, sangre de la perra menstruada, a una mujer que se vuelve después *tsini ainbo*.

#### *Tsocas* ó síndrome de agitación y violencia

Los hombres *tsocas* son «violentos, se emborrachan y pegan a sus señoras». Las personas tranquilas son *tanti joni*, y las plantas *tanti rao* permiten corregir los *tsocas joni*. En general, la mujer frota una ropa de su hombre con esos *tanti rao* o mete una de esas plantas en su masato sin que se dé cuenta.

#### Etiología

El *Diccionario Médico Larousse* define la etiología como el «estudio de las causas y condiciones de aparición de las enfermedades».



El antropólogo G. M. Foster (1976) distingue dos clases de etiología:

1. Etiologías personalizadas. El agente puede ser una persona, un animal, una planta, un dios, un espíritu.
2. Etiologías naturales: son entidades no personalizadas como el frío, el calor, el viento, la humedad, o desbalances entre esos elementos.

Las etiologías personalizadas pueden intervenir en «distintos niveles de causalidad». G. M. Foster distingue una causa eficiente y una causa instrumental. Así, el «viroteado» tiene una causa eficiente, el brujo mandó el «virote», y una causa instrumental, el mismo virote (espina, plumita...).

«La multicausalidad de las enfermedades, o la consideración de más de una clase de origen de las enfermedades, es una característica del sistema médico Shipibo-Conibo. Esto responde a la cosmovisión que permite al Shipibo impregnar en la realidad objetiva el universo subjetivo de lo sobrenatural; siendo imposible para él desagregar ambas realidades» (Cárdenas 1989: 230).

Se ilustrará esa multicausalidad con las informaciones procedentes de las fichas individuales de la encuesta de 1985. Esa encuesta reveló una inmensa variedad de causas etiológicas; la mayoría de los pacientes indicaban varias causas etiológicas a sus dolencias: alimentos, bebidas, visiones y sueños, percepciones (la visión, el olor), contactos físicos. Hay otras etiologías que ni siquiera necesitan percepciones o contacto como: *copia*, *rao meramis*, *irabana*, *yotoa*. Corresponden a otras que se pueden etiquetar como «mágicas» ligadas a los espíritus.

### Los espíritus como agentes etiológicos

Para presentar la etiología es fundamental tomar en cuenta que para los Shipibo-Conibo, o un buen número de ellos todavía, el mundo es doble, tiene dos naturalezas:

— Por una parte, tiene una naturaleza material. Es la que todos nosotros conocemos.

— Por la otra tiene una naturaleza espiritual. En efecto, muchos objetos y seres, biológicos o no, tienen espíritus, que se pueden manifestar.

Hay varias palabras del Shipibo-Conibo que pueden ser traducidas al español por «espíritu» o «alma» como *yoshin*, *bero yoshin*, *caya*, *shinan*, *oti* (Bertrand 1986, Cárdenas 1989, Illius 1987).

En el mundo de los Shipibo-Conibo cualquier ser viviente, animal (salvo el hombre que tiene un espíritu *caya*.) o vegetal, e incluso sitios, lugares y accidentes topográficos, como los remolinos y meandros de un río (*maya*), lomas y cerros (*manan*), quebradas (*huan*) y el mismo río Ucayali o

*paro* (Tournon, Reátegui, 1984: 94) tienen un espíritu *yoshin*. «Para los Shipibo-Conibo cualquier animal o vegetal tiene espíritu, incluso lugares (por ejemplo, sitios abandonados) y formaciones naturales, como los remolinos de los ríos y cochas» (Cárdenas 1989: 129). Unos seres biológicos como los *Homo sapiens* y varios animales «brujos» (delfín o bufeo, nutrias...) tienen otra categoría de espíritu: una *caya* que se puede traducir como «alma». Estos espíritus (*yoshin* y *caya*) pueden ser agentes etiológicos como lo mostraron los resultados de la encuesta de 1985.

Los datos que damos a continuación sobre los *yoshin* de los vegetales y animales fueron recogidos por algunos informantes; no se puede decir que estos conceptos sean compartidos por todos los Shipibo-Conibo.

— No todos los vegetales tienen *yoshin*. Parece que todos los *rao* (plantas medicinales y con poder) tienen *yoshin*, los árboles como la lupuna, la catahua, la ayahuma que «cutipan» tienen *yoshin*. Pero, hay vegetales que no los tienen como: *bocon* o cético (*Cecropia sp.*), *māsho* o topa (*Ochroma pyramidale*), no hacen daño, son *raoma* (-*ma*: sufijo de negación).

— Parece también que la mayoría de los mamíferos, aves y reptiles, en particular los que se cazan tienen un *yoshin*, pero no los peces. Muy pocos invertebrados los poseen, una excepción serían las hormigas *onan* (curuhuinsi). Los animales domésticos: *nonón* o pato, *atapa* o gallina, *huaca* o vaca no tienen *yoshin*.

— Seres mitológicos como el *ronin* o yacumama tienen *yoshin*.

Así, una planta tiene dos naturalezas o aspectos. El que todos conocemos, botánico, fitoterapéutico, farmacológico o no; y otro que existe en la cultura Shipibo-Conibo: su espíritu *yoshin*. Este último se puede manifestar de dos maneras: por una parte los chamanes los utilizan para su terapia, y por otra parte dichos espíritus pueden ser agentes etiológicos.

### Terapia y terapeutas

Los *yoshin* no son solamente etiológicos sino que pueden ser también visibles por los chamanes *onanya* (literalmente: los que conocen), un *meraya* (literalmente: los que ven o encuentra) o por un brujo o *yobe*, y pueden ser controlados y utilizados por ellos (Illius 1987). Para ver a los *yoshin*, el *onanya* toma plantas alucinógenas y psicótropas como el ayahuasca. El *onanya* ve los *rao yoshin*, los invoca uno tras otro, ellos vienen a ver al paciente y diagnosticar su mal, si se trata de una enfermedad natural, *yora isin*, o provocada por un brujo, *yobecan yora isin*. Así, el *onanya* se vuelve dueño, *ibo*, de los *rao yoshin*. Él va a utilizarlos para curar, proceso que podrá necesitar varias sesiones. Durante la sesión de ayahuasca el *onanya* canta con una voz especial en un tono más alto que su voz habitual y a veces en idiomas que él desconoce como el quechua y el piro cuando no está bajo la

influencia del ayahuasca; lo que ocurre es que los cantos vienen de los *rao yoshin* y el curandero no hace más que prestarles a ellos su propia voz. Un curandero nos dijo: «durante la sesión soy como la grabadora, los *rao yoshin* son los que cantan».

El concepto de *ibo* es muy importante en el chamanismo Shipibo-Conibo, que no tiene que ser confundido con *yoshin*. El *yoshin* es el espíritu intrínseco de la planta, del animal... en cambio, el *ibo* puede ser de carne y hueso, o de carne y de quitina, una persona o un animal. Este término se puede traducir por dueño o en español local «madre». «Un *rao ibo* no es *yoshin* porque se ve». Al recolectar una planta puede ocurrir que un animal salga de su escondite en la misma planta, y se dice que es un *ibo*. Así el árbol *janin* o tangarana (*Triplaris sp.*) tiene hormigas huéspedes del mismo nombre que son sus *ibo*. La hormiga negra *jisis*, la avispa *bina*, las serpientes *rono*, pueden ser *ibo* de plantas. También insectos sociales pueden tener su *ibo*: «*Jatibi onaman nara iboya iqui*» o «cada nido de hormiga *onan* tiene su dueño», una lagartija en general.

Lugares como *ian* o cocha, *huean* o quebrada, *manan* o cerro pueden tener *ibo*. El *ian ibo* cuida la cocha y los peces. El *ibo* de ciertas cochas puede desencadenar tormentas sobre el infortunado viajero o pescador que se les acerca.

Este concepto de *ibo* está relacionado con el chamanismo. Los chamanes *onanya* y *meraya*, el brujo *yobe* en sus sesiones curanderiles con la toma de ayahuasca, se adueñan de los espíritus de las plantas o *rao yoshin*, o mejor dicho entran en contacto con ellos, y sus poderes les permite diagnosticar y curar (Arévalo 1986, Gebhart 1982, 1984, Illius 1987, Tournon 1991b). Describiendo un trance provocado por una mareación G. Arévalo escribe (1986: 157): «En el centro de la ciudad se halla una fortaleza muy grande, donde habita el *Ibo* (Dios) del ayahuasca y otros dioses».

La utilización de los espíritus de los *rao* (*rao yoshin*) es difundido sólo entre algunos individuos y pertenece al dominio esotérico, en contraste con el uso material de las plantas *rao*. Para ser *onanya* o *meraya* hay que seguir un aprendizaje, que incluye la participación en numerosas sesiones como asistente de otros *onanya* o *meraya*, tomando varias bebidas de *rao*, y siguiendo varias dietas o *samá*. Esos *rao* pertenecen a las categorías *onanyati rao* y *merayati rao*. Entre ellos hay plantas alucinógenas tóxicas y peligrosas como los «toe», *canachiari*, los «chiric sanango», *moca pari*. También se toman decocciones de árboles que tienen «poder» o *coshi jihuibo*, las «plantas maestras» o *ibo rao* como: *shono*, *ino shatan*, *aná*.

A partir de este modelo vamos a presentar la terapia y los terapeutas, distinguiendo la que corresponde a la *naturaleza material* de la que corresponde a la *naturaleza espiritual* del mundo. Es un modelo simplificador, una

primera aproximación a la terapéutica nativa, y nuevos datos pueden conducir a otros modelos sin esta separación tan clara entre los dos mundos y los dos tipos de terapias.

### Terapeutas «materialistas»

*Tobimis.* Los *tobimis*, literalmente «lisiados/especialista» son los masajistas, quiroprácticos o kinesiólogos, las «sobadoras» en español local. También pueden utilizar las numerosas plantas *tobi rao*, p. ej. especies crasuléscentes de las familias *Gesneriaceae*, *Loranthaceae* (Tournon J., 1993a) que se utilizan como emplastos.

*Baquemis.* Los *baquemis*, literalmente «niño/especialista» son las parteras. La encuesta de 1985 mostró que las parteras están expuestas al peligro del contacto con la sangre. Pueden utilizar las plantas *toti rao* (Tournon J., 1993a) en particular unos piri piri. (Tournon, Cauper, Urquía 1998).

#### *Raomis*

Los *raomis*, literalmente «*rao*/especialista», son las personas que conocen y utilizan las plantas medicinales y con poder, los *rao*, bajo su aspecto material. Hacerse *raomis* no necesita un aprendizaje chamánico con ayunas y dietas, sino el estudio con otros *raomis* y, eventualmente, experiencias personales con los *rao*. Los mejores *raomis* son generalmente mujeres de cierta edad.

Dichos *raomis* son los vegetalistas que tratan a los pacientes con los *rao* en su naturaleza material, como «plantas medicinales». Pero desde luego un chamán *onanya* puede ser también un *raomis*, y asumir así dos funciones. Utilizamos el neologismo «exotérico» para expresar la idea de un conocimiento abierto y accesible a todos, en contraste con el término esotérico.

### Terapeutas «espiritualistas»

#### *Onanya* y *meraya*

Otros especialistas «utilizan» los espíritus de los *rao*. Son los *onanya*, «los que conocen» y los *meraya*, «los que encuentran, los que ven». Se les puede etiquetar como «chamanes». Después de un largo aprendizaje ellos conocen y encuentran los espíritus de las plantas o *yoshin*. El maestro pide a los espíritus que capaciten al iniciado en interpretar melodías diversas, en distinguir los espíritus de las plantas y los espíritus terrenales, infernales, acuáticos, así como en conocer las enfermedades. Antes de comenzar las enseñanzas de diferenciación, el iniciado es

dotado de sentidos más desarrollados y finos hasta llegar a la clarividencia» (G. Arévalo (1986). Entonces se puede decir que el saber de los *onanya* y *meraya* es esotérico.

Ellos atienden a los pacientes y utilizan los *onanya* y *meraya rao*, plantas alucinógenas o psicótropas que les permite comunicarse con los espíritus *yoshin* de otras plantas, de los Inca, de los *chai coni*... (Tournon J., 1991b).

Estas prácticas chamánicas ya fueron observadas por los misioneros del siglo XIX, que llamaron 'diablo' o 'demonio' a los *yoshin* que ahora traducimos por espíritu. Alcántara (1899-1900: 447) escribe la sesión de chamanismo: «Cuando enferman llaman luego a alguno de aquellos graduados de más diestros en la brujería; éstos, para curarlos, fuman un gran cigarro procurando tragar todo el humo hasta que se les revuelve la flema, dan arqueadas como uno que tiene grandes ansias de vomitar, y luego chupan al enfermo en la parte que le duele fingiendo sacarle algún pedacito de piedra, palo, chaquira u otra cosa que para el efecto se les esconderá en la boca esos médicos del diablo. Practicado esto dicen al enfermo que ya sanará, porque le han sacado la brujería, y si no sana dicen, o que tiene muchos *vugues* (que así llaman a la brujería) o que los tiene muy adentro; y por más que el padre los persuada que todo esto es mentira no quieren creerle. Estos facultativos del infierno para graduarse de médicos observan a lo menos un mes de ayuno, sin comer más que un poco de plátano, beben corta porción de chicha hasta quedar muy debilitados de fuerzas, y en todo ese tiempo se abstienen de mujer; en cuyos errores y otros muchos viven imbuidos». El chamán fuma tabaco y chupa el «virote» como se puede observar en nuestros días; pero, no hay mención de una bebida alucinógena.

En la *Historia de las Misiones del Convento de Ocopa* encontramos una descripción, esta vez con términos nativos, de una sesión chamánica: «Para practicar sus ceremonias religiosas, los infieles del Ucayali se reúnen de vez en cuando en la choza de uno de sus jefes, al que los neófitos llaman brujo y los infieles *Muraya*. Cuando están reunidos, se coloca éste debajo de una especie de toldo con una gran pipa de tabaco en la mano, y sentados todos con el más profundo silencio, el *Muraya* empieza a hablar en una lengua que los circunstantes no entienden, contestándole en el mismo idioma otra voz distinta que se deja oír; luego los que están fuera del toldo entonan unas canciones que sólo comprenden los que pertenecen a la tribu, y permaneciendo otro rato en silencio, principia el *Muraya* una especie de letanía muy larga, a la que los circunstantes van contestando. Por más diligencias que hemos practicado no nos ha sido posible averiguar lo que en esas letanías dicen los infieles, pues ni aun los neófitos que hablan su mismo idioma, han sabido explicárnoslo. Conclui-



do este acto el *Muraya* pronuncia algunas palabras, prorumpiendo al instante los demás en gritos y muestras de regocijo con lo que se acaba la ceremonia. Esta especie de brujos o *Yutumiz* son muy temidos de los salvajes, por creer que sólo con un soplo pueden introducir en el cuerpo de una persona a quien quieran mal, unos pedacitos de chonta semejantes a pequeños clavos. Cualquiera enfermedad de que adolezcan, luego les parece ser la chonta, que algún brujo les ha metido en el cuerpo, y no descansan hasta haber encontrado algún otro para que se la saque: conducido el enfermo delante del *Yutumiso Muraya* que ha de devolverle la salud, suele éste preguntarle cuál es la parte de su cuerpo que tiene adolorida; y una vez averiguado, se pone disimuladamente dentro de la boca algunos clavitos de chonta, comienza a chupar la parte enferma, haciendo salir entre tanto con la punta de la lengua algunos de dichos clavos y poniéndolo aparte para que todos lo vean; va siguiendo la misma operación hasta haber sacado todos los que tenía dentro de la boca, siendo tan estúpidos los observadores, que no advierten esta impostura, ni comprenden que es imposible sacar del cuerpo humano, otro cuerpo extraño sin dejar ninguna lesión o cicatriz. Es verdad que algunas veces acontece quedar sano el paciente concluida esta operación, pero eso únicamente tiene lugar cuando su enfermedad proviene sólo de la imaginación, lo que por cierto es con mucha frecuencia» (Amich, Tomo 2, capítulo XIII: 82). Esta relación menciona al «*Yutumiso Muraya*», lo que significa que el chamán *meraya* podía también causar el *yotoa*, y menciona palabras en «una lengua que los circunstantes no entienden», pero tampoco hay mención de una bebida alucinógena. La utilización de lenguas desconocidas del común de los mortales. En 1980 escuchamos también cantos en una lengua incomprensible para los asistentes que el *onanya* pretendió que eran del idioma «piro» (Tournon 1991b).

G. Arévalo (1986) en su artículo «El ayahuasca y el curandero Shipibo-Conibo del Ucayali (Perú)» presenta no sólo el alucinógeno ayahuasca, sino también da una síntesis del arte de los chamanes de su propio grupo étnico: los ingredientes alucinógenos, las preparaciones, la formación de los chamanes con la adquisición de sus poderes, y los rituales.

Después de tomar la bebida alucinógena el *onanya*, o el *meraya*, empieza los cantos chamánicos en los cuales invoca a seres míticos (el Inca, el ronin, los *chai coní*...), aves, y plantas (A. Gebhart-Sayer, 1982, 1985, 1986, 1987, B. Illius 1987, 1999, P. Bertrand 1994). En una sesión el gran *onanya* Nete Vita, de la comunidad de Caimito, cantaba a aves como el picaflor o pino, a los guacamayos o *shahuán*, al chicua o *chishca*. También invocó unas veinte plantas, todas plantas con un poder que adquiere para curar al paciente (Tournon J., 1991b). De las 17 plantas «maestras» invocadas: tres

elayahuasca (*Banisteriopsis* sp.), el *chahua* (no identificada) y el *toe* (*Brugmansia arborea*), son plantas alucinógenas o aditivas de ellas (*Pfaffia irisinoides*) utilizadas por el *onanya* (G. Arévalo 1986, J. Tournon 1995). Las otras son árboles grandes e impresionantes (*Hura crepitans*, *Iryanthera* sp., *Couroupita* sp., *Ormosia coccinea*, *Ceiba pentandra*, *Cavanillesia hylogeiton*), o arbustos con actividad biológica (*Brunfelsia latifolia*, *Bonafousia undulata* y *B. sanango*, *Randia armata*). Pero, unos de los «árboles grandes e impresionantes» pueden también tener actividad biológica, es el caso del *Hura crepitans* que tiene una savia muy tóxica.

B. Illius (1987: 54-61) hace una descripción muy precisa de una sesión de *Nete Vita*. Él atiende una criatura con una diarrea fuerte. La sesión incluye una serie de rituales y de canciones que acompañan la toma del ayahuasca.

Como lo escribe C. Cárdenas Timoteo (1989) «cada enfermedad tiene su propio icaro o canto... por ejemplo el choque de aire tiene su canción: es *baqui nihue via...*, el *yube* también tienen sus canciones pero para hacer daño... ». Los cantos difieren en un mismo *onanya* de una enfermedad a la otra, p. ej. B. Illius (1987) y J. Tournon (1991b) y sobre todo de un chamán a otro como lo muestran los textos, uno de Betijay y el otro de Nuevo Nazareth (J. Tournon, Anexo de Tesis 1985).

En un trabajo reciente de B. Illius (1999) se encuentran transcripciones de cantos chamánicos dentro de un estudio lingüístico comparativo de los diferentes géneros de los discursos Shipibo-Conibo.

Las diferencias entre *onanya* y *meraya* no son fáciles de percibir y no aparecen muy nítidas en las explicaciones de los mismos actores. El *meraya* tendría más poderes que el *onanya*. Así *Nete Vita* nos declaró que antes podía desaparecer y transformarse en tigre... en su mosquitero, pero que con la edad había perdido esa facultad. Un informante me explicó: «*Meraya huetsanco caya nicai nishi sheašh*: el alma del *meraya* se va andando al tomar el ayahuasca». Tendría el poder de transformarse en espíritu, poder chamánico por excelencia. Si se examinan los términos nos damos cuenta que *meraya* viene de *merati*, «encontrar físicamente o ver» e implica más acercamiento con los espíritus o *yoshin*, que *onanti*, de donde viene la palabra *onanya*.

### En resumen

— Los *onanya-meraya* contemporáneos, parecen ocuparse sobre todo de problemas de salud, en el sentido extenso de la palabra; es decir, también los problemas psicológicos y de comportamiento.

— Tratan esos problemas en «sesiones» con un ritual que incluye cantos, palabras, ventilaciones con plantas aromáticas y a veces con pres-

cripciones de *rao*. Ese ritual y los cantos pueden cambiar de una sesión a otra de un mismo *onanya-meraya* o de un *onanya-meraya* a otro.

— Cuando atienden a sus pacientes toman la bebida alucinógena «ayahuasca» (en quechua amargo/ bejuco o muerto/bejuco), *oni* o *nishi* (literalmente bejuco) en idioma. Esa bebida va siempre compuesta de una «soga» que es una *Banisteriopsis sp.* (*Malpighiaceae*) y del arbusto *cahua* (*Psychotria viridis* y *aff. viridis*) y de otras plantas. Según las dosis utilizadas el chamán puede controlar su estado y seguir con el ritual y la atención del paciente. Unos *onanya-meraya* me declararon que podían curar sin tomar el ayahuasca, lo que podía ocurrir con el tiempo y la experiencia.

— Paralelamente a este ritual visible para todos los asistentes, existe otro que sólo el *onanya-meraya* y sus asistentes o aprendices perciben. Éste ha sido evocado y descrito por A. Gebhart-Sayer y B. Illius. El chamán ve dibujos geométricos en el cuerpo del paciente, que serían semejantes a los plasmados en las cerámica y los textiles. Un paciente enfermo tiene dibujos borrosos y el chamán debe corregirlos y normalizarlos, para eso invoca a los espíritus de los Incas, de Dios, de pájaros, de plantas *rao* (Illius 1987, Tournon 1991b).

### Otros especialistas

Allado de los curanderos: *raomis*, *baquemis*, *tobimis* y de los chamanes: *onanya-meraya*, se encuentra el *yobe*, quien sería responsable del *yotoa* o viroteado, especialista temido que puede enviar las espinas de la palmera «chonta», responsables de enfermedades tan repentinas como misteriosas. Se le podría llamar «brujo». Los *onanya-meraya* pueden tratar esas enfermedades con la ayuda de los *rao* y encontrar el *yobe* responsable; son los *yobe onanyati rao* (lit. *rao* para conocer el brujo) p. ej. el *tecon chimapo*.

Otro especialista es el *boman*, es adivinador y aún más ya que puede actuar sobre el futuro y resolver los problemas personales; así sus poderes y funciones son análogos a los del «marabout» africano. Como facultad menor tienen la de encontrar los objetos perdidos o robados. Recolectamos una planta *boman rao*, la *canena* una planta tóxica utilizada por el *boman*.

### 3.2.3. Encuesta médica en dos comunidades del Alto Ucayali

La encuesta de 1985 proporcionó información basada en las respuestas de 300 comuneros de Nuevo Nazareth y Puerto Nuevo sobre una serie de cuestiones. que tratan de la nosografía, la etiología y de la terapéutica. Las respuestas forman un cuadro que ilustra los conceptos sobre la salud, la enfermedad y la medicina.

Las informaciones sobre la nosografía provienen de las respuestas a las preguntas:

¿Cuales son tus molestias? ¿*Jahuenqui mia chëshacatai*?

¿Cómo se llama tu enfermedad? ¿*Min isinqui jahue jane iqui*?

Las informaciones sobre la etiología provienen de las respuestas de los comuneros a una serie de preguntas sobre las causas de sus dolencias:

¿Tocaste algo que te enfermó? ¿*Jahue ttiacašhca mia isinnaiqui*?

¿Comiste algo que te enfermó? ¿*Jahue piashca mia isinnaiqui*?

¿Tomaste algo que te enfermó? ¿*Jahue sheašhca mia isinnaiqui*?

¿Oliste algo que te enfermó? ¿*Jahue šheteašhca mia isinnaiqui*?

¿Soñaste algo que te enfermó? ¿*Jahueqqesca min namataiqui isinosh*?

A las cuales adjuntamos, por la importancia del concepto «cutipado»:

¿Algo te cutipó? ¿*Jahueca mia copia iqui* ?

En general, los pacientes contestaron a varias de estas preguntas sobre las causas de sus dolencias, p. ej. el paciente vio y tocó también algo que lo enfermó, de tal manera que nos enfrentamos a una multitud de causas etiológicas. Así, nos dimos cuenta de la complejidad de las concepciones nativas relacionadas a la etiología. Esta «etiodiversidad» complica el análisis y la presentación de la etiología, puesto que unas fichas individuales tienen que ser presentadas varias veces.

Presentamos primero las respuestas que indican entidades explícitas con facilidad: bebidas, comidas, entidades biológicas como los vegetales, los animales y también los partos, los traumas, los accidentes... Después, presentamos las respuestas que incluyen conceptos no universales; es decir, que no están presentes en otras culturas como el *copia*, el *rate*, y que se analizarán.

### ***Bebidas etiológicas***

Tomar agua fría puede ser una causa etiológica. Una mujer de 22 años tomó agua fría (*ompäsh matsi*), además la pusangearon tocando su cabello (*boo raonancana*) con un *noiti rao*. Se queja de dolores de cuerpo, debilidad, dolor de cabeza y abdominales (*yoraboan chëshai*, *pašhquini*, *mapo iqui*, *porocan chëshai*). Está cansada de amamantar y tiene una enterocolitis. Pero, no está anémica, su tasa de hemoglobina (13 g/ 100 ml) es superior al promedio en Nuevo Nazareth. Consultó un *onanya* quien le dio ayahuasca y la abanicó (*nishimeran*, *panyana*).

Una madre explicó que sus dos hijas de 11 y 5 años se enfermaron por haber tomado agua fría (*ompäsh matsi*), pero para ella misma mostró más imaginación puesto que además dice que comió el pescado *ranyon*, olió su

olor *huia*, y soñó que el barranco le tapó (*quetocan boquin*), ver a los sueños etiológicos. El médico diagnosticó enterocolitis para las tres.

Para esta niña de 11 años el único factor etiológico era que tomó *bonaya bešman*, la «colmenachada» o alcohol de miel. Se puede imaginar dos escenarios: ella tomó este alcohol sin el permiso de sus padres, por accidente, o porque sus padres se lo dieron como medicina pero por su edad le hizo mal y le produjo: diarreas, tos, hemorragia nasal (*chišhotai, ocoi, jimi requíman bei*). El médico anota: enterocolitis, epistaxis. Los parásitos son abundantes, *Ascaris* (+++), *Tricocéfalos* (+).

\* Por el contrario, un niño de 7 meses se atrasa en su crecimiento porque toma poca leche materna (*ichama sshoma jene ssheai*), es el dato etiológico, y la falta de leche (*šhoma máshcata*), es el dato nosográfico. Su tasa de hemoglobina es baja: 11,5 g/ 100 ml.

### *Comidas etiológicas*

Casi siempre la etiología por comer algo es asociada con otra. Entre las comidas etiológicas encontramos:

Frutos: papaya, guayaba y taperiba (*pocha, bimpish, tapiriba*).

Pescados: achacubo (*charanhua, Surubimichthys planiceps, Pimelodidae, Siluriforme*), piraña (*maque, Serrasalmus sp., Characidae, Characiforme*), ranyon (llambina o yahuarachi, *Curimata sp., Curimatidae, Characiforme*), saltón (*huacan ehua, Brachyplatystoma filamentosum, Pimelodidae, Siluriforme*), zúngaro tigre (*ino banhuin, Pseudoplatystoma tigrinum, Pimelodidae*).

También se encuentra la tortuga acuática taricaya (*cabori, Podocnemis cf. unifilis, Pelomedusidae*) en el caso de un hombre joven que comió también los pescados piraña y achacubo (*maque, charan ehua, cabori*), y fue cutipado (*copia*) por la taricaya.

A menudo los pacientes asocian una comida con el cutipado, como lo veremos líneas abajo.

### *Los vegetales rao como agentes etiológicos*

Los *rao* pueden curar como plantas medicinales, pero también pueden producir efectos secundarios y así ser agentes etiológicos. Es la otra cara del poder vegetal.

### *Alucinógenos etiológicos*

Los *rao* son ambivalentes y las plantas alucinógenas (*onanya rao* o *meraya rao*), que tienen mucho «poder», pueden ser factores etiológicos.



Tocar ciertas plantas puede ser peligroso también sin que se necesite ingerirlas.

\* Un joven (17 años) tocó el *canachiari*, ese *rao* es una planta alucinógena, tóxica y aún peligrosa, utilizada sobre todo por los chamánes *onanya* y *meraya*. La beben para encontrar un objeto perdido y dicen que se la ubica abajo de su cabeza durante su sueño, y se ve el objeto en el sueño. Este *rao* es considerado como muy fuerte (*coshishaman*) y tocarlo puede producir un efecto sin que haya ingestión. El joven comió papaya, guayaba y taperiba (*pocha*, *bimpish*, *tapiriba pia*).

Se quejaba de dolores abdominales (*porocan chešhai*), de diarreas (*chišhotai*) y de una infección nasal (*repayotai*). El médico anotó una gastroenterocolitis.

Los *huaste* o piri piri etiológicos. Los piri piri o huaste (*Cyperaceae* y una *Iridaceae*) son considerados como verdaderas panaceas (Tournon *et al.* 1986, Tournon *et al.* 1998). Esos dos piri piri tienen «poderes» fuertes. Se utiliza el *mechati huaste* para ser más eficaz en la caza y la pesca, y el *menin huaste* para ser más trabajador. Pero, por estar dotados de estos poderes dichos piri piri son más peligrosos. Como lo muestran los tres casos siguientes:

\* Una joven de 13 años olió *menin huaste* y comió el motelo (*manan šshahue*). Se utiliza este *huaste* para ser *raya*, es decir laborioso en el trabajo. Se quejaba de dolor de cabeza y fiebre. El médico anotó: buen estado general. Vió a un *onanya* que le dio ayahuasca y la abanicó (*oni sheašhon*, *panyana*).

\* Una mujer (51 años) se queja de dolores de cuerpo, de cabeza, de panza y dice que le sale sangre (*yora*, *mapo betan*, *poro iqui*, *jimi boani*). El médico ve problemas vinculados a la menopausia. Como causa etiológica dice que tomó varios «piri piri» (*huastebo*), soñó con una hemorragia (*jimi boani*). Y además fue víctima de un *yotoa* o «embrujo» de parte de una anaconda: «el anaconda le viroteó porque mató una huangana en la ribera, la anaconda se enroscó» (*ronon ehuan yotoa*, *tenamāšhon yahua retea iquebi*, *ronon ehua chorameta*). Esta mujer ya consultó un *onanya* quien la trató con tabaco. Entonces parece que fue el mismo *onanya* quien diagnosticó ese embrujo por una anaconda.

Vimos que ciertos animales: bufeo, nutria, anaconda, podían embrujar lanzando virotes y así ser considerados como *yobe* al igual que los brujos humanos (Tournon 1984 y 1990, Illius 1987, Gebhart-Sayer 1987). «Los embrujamientos se repiten con demasiada frecuencia, cuantos serían los asesinatos causados por tan bárbara costumbre, si la Providencia, siempre eficaz en la conservación de todo lo creado, no hubiera inventado una costumbre salvadora. En efecto: no sólo los hombres pueden embru-

jar, también los animales, las plantas y aun las piedras pueden causar maleficios; entre los primeros, los más notables son el bufeo y el lobo, sobre quienes, cuando no hay una persona previamente aborrecida, recae siempre la denuncia del Mueraya, haciendo imposible la sanción penal.» (Castañeda 1923). Así, los animales brujos pueden ser acusados de brujería, lo que evita hacerlo a humanos así como a los conflictos interpersonales. No es la «providencia» la que inventó este derivativo sino los mismos nativos.

### Otros rao

Otro caso de efecto secundario es el de *manshaman caluati* (Aniba puchury-minor, Lauraceae), un pequeño árbol aromático que crece en las tahuampas. *Manšhaman* designa a las garzas (*Ardeidae*), *caluati* es un verbo que se puede traducir por envolver, la traducción sería «las garzas envuelven», se sabe que los *Ardeidae* son excelentes aves pescadoras. Es un *mechati rao*: se ingiere para ser un buen pescador o cazador, mejorando su suerte o su habilidad. Pero eso tiene un costo e hizo seis víctimas.

\* Este joven de 15 años acusa al espíritu *jihuin yoshin* (árbol/espíritu) del *manšhaman caluati*, pero no menciona que fue cutipado. Otra causa es que tomó un «chapo de otras personas» (*jaton motsa sheašh*) lo que se puede entender: una bebida de plátanos preparada por otras personas, por eso quizá sospechosa... Sus síntomas son: «baloneamientos» (hinchazón abdominal), diarreas, fiebre, tos (*estei, chišotai, yonati, ocoi*). El diagnóstico es otra vez una enterocolitis. Tiene parásitos (*Ascaris ++, Tricocefalos +*).

\* Una madre aplicó la planta *manšhaman caluati*, cocinada, directamente sobre el ombligo de su niño cuando nació para que sea un buen pescador y cazador (*mecha joni*). Desde hace una semana, once años después, tiene los síntomas: tos, fiebre, cefalea, diarrea, nariz tapada, vómitos (*ocoi, yonati, mapon chešhai, chišhoti, retis iqui, quinani*), se diagnostica una enterocolitis. El médico agregó: «ahora tiene que pagar los platos rotos».

El *manšhaman caluati* produjo cuatro víctimas en una sola familia de Nuevo Nazareth: cuatro varones mencionan que tomaron una coción de ese rao. Tres hermanos de 4 a 11 años tienen los mismos síntomas: dolores abdominales, diarreas, fiebre (*poro icai, chišhoti, yonati*). Mencionan como otra causa que comieron el pescado zúngaro tigre (*ino bahuín*) que les cutipó. El cuarto, medio hermano de 20 años mencionó además: vio y tocó *ino šhoa pei* (jaguar/comezón/hoja). Esa *Euphorbiaceae* es una planta irritante pero que no parece peligrosa. Sufre de una dermatosis en todo el cuerpo, *šhišhin*, con comezones y pus posiblemente causado por un acaro. Existe una duda si esa *Euphorbiaceae* es la causa material o si lo es por analogía. Los

cuatro consultaron a un *raomis*. Al mayor le dio «mejoral» y la planta *pisi sisa* (*Tagetes sp.*) y a los tres hermanos agua con una gota de kerosene. Quizás porque al olor *inin* del *manshaman cahuati* se oponen los olores *pisi* de la *pisi sisa* (*Tagetes sp.*) y del kerosene.

\* Este hombre (40 años) comió papaya (*pocha cocoaí*) y tomó una preparación de ajo sacha (*boanhins šheash*). Sus síntomas son dolores abdominales, de cabeza, de omoplato, tos (*porocan chëshai, mapo, pešhon chëshai, ocoi*). El diagnóstico es un síndrome digestivo con «baloneamiento» abdominal y una hemoptisis ocasional que podría estar ligada a una tuberculosis.

Un hombre (20 años) que tiene una dermatosis (*jösho šheno jocona*), probablemente una micosis, en el cuello y la nuca; incrimina a la planta *rao* «sanango», que tomó por vía oral. Estos sanango son arbustos o pequeños árboles de las familias *Apocynaceae* 'subfamilia *Tabernaemontanoideae*) y *Solanaceae* (*Brunfelsia sp.*) que tienen alcaloides.

### Arboles rao

\* Ese hombre (38 años) de Nuevo Nazareth se queja de fiebre y de algias (*yora chëshai, yonati*), su única explicación etiológica es que «tocó un árbol con la mano» (*jihui meresi*). El médico anotó: «dolores abdominales ocasionales, escalofríos nocturnos con fiebre» y concluyó que podía ser una forma de paludismo. Este hombre se había ido a trabajar madera surcando afluentes del Ucayali donde hay casos de paludismo, casi ausente en las riberas del mismo Ucayali. En lógica, esto se llama «asociación secundaria» puesto que es el paludismo y no es el árbol que puede ser la causa de la enfermedad. Sería el único caso de paludismo de la encuesta.

Este hombre (45 años) invoca también un solo factor etiológico: tocó un árbol (*jihui metäsh*), y tiene los síntomas: dolores en las piernas (*huitašhon chëshai*), «no suda» (*niscanyamai*) y tiene frío (*matsin iqui*). Su enfermedad *matsi jiquia* designa problemas reumáticos, lo que es confirmado por el médico. El trabajo en extracción de madera, especialmente en tiempo de lluvias, favorece esos problemas de salud.

Estos dos casos muestran que una sola causa etiológica puede producir diferentes síntomas. Ninguno de los tres hombres precisan los árboles etiológicos, pero se sabe que varias especies tienen un poder negativo, p. ej. los catahua, huimba, lupuna, aya huma (*aná, šhoro, ino šhatan*). Parece que el trabajo de la madera es doblemente peligroso: por las caídas de los árboles y por sus espíritus *yoshin*. Cuando algunos hombres pasan con sus hijos cerca de estos árboles pronuncian el siguiente lema: «no vayas a quitarle el alma a mi hijo» o «no cutipa»;

\* El *šhono* o «lupuna» enfermó a este niño (6 años). Sus padres respondieron: *šhono jene šheašh*. *Jene* significa «agua» en el sentido de agua no doméstica. La otra, agua que se toma o agua de la cocina, se llama *ompäsh*. Sus padres confirman que el niño no tomó una decocción o un té de «lupuna» sino que se bañó: «En el puerto había una lupuna, el chico se bañó y absorbió esa agua y ese árbol le cutipó». La lupuna, árbol dominante y con aletas impresionantes, es considerado como peligroso, y el espíritu del árbol le cutipó (*jihui yoshin copia*).

Las pusangas, *noi rao* en Shipibo-Conibo, sirven para seducir parejas. Pueden producir efectos secundarios también. Es lo que pretende esa muchacha de 22 años quien dice que «le pusanguearon su cabello» (*bóo raonancana*). También tomó agua fría como lo vimos arriba. (*ompäsh matsi šheašh*). Consultó a un *onanya* con el cual tomó ayahuasca y quien le abanicó en una sesión (*nishimeran panyana*). Es posible que la idea del «cutipado» viene del mismo *onanya* y no de la paciente. A esa etiología novelesca se asocian síntomas bastante comunes: dolores de cuerpo, cansancio, dolor de cabeza, dolores abdominales (*yoraboan chešhai, päshquini, mapo iqui, porocan chešhai*). El médico anotó una enterocolitis y una debilidad por la lactación. Su tasa de hemoglobina es normal: 13 g/ 100 ml.

### *Rao meramis*

Los *rao meramis*, literalmente «rao que encuentran», tienen dos poderes: uno curativo y el otro etiológico. Los *rao meramis* son etiológicos por sus espíritus *yoshin* y terapéuticos por sus substancia material. En su forma material pueden curar las mismas enfermedades o afecciones producidas por sus espíritus o *yoshin*. (Tournon 1990).

La mayoría de los *rao meramis* se asocian a enfermedades de la piel. Una excepción salió de la encuesta médica en Nuevo Nazareth con un hombre (39 años) que dijo haber sido cutipado por un *rao meramis* solamente por tocar árboles (*jihui meresi*) cuando trabajaba la madera. Se queja de dolores de la vejiga (*chīshanai chešhai*), de «ruidos fuertes en la cabeza» (*mapo riri, mapo ronron*), de mareos y desmayos (*bemayati, beyosi*). El médico cree que se trata de una epilepsia.

### El poder de los olores

Tres olores se mencionan como causas etiológicas: *pisi, huia* y *janssho*.

*Pisi* fue asociado con los muertos y cadáveres: mahua pisi, como lo veremos en 3.4.

*Huia* fue asociado con los peces pirañas (*maque, Serrasalmus sp., Characidae, Characiforme*) y llambina (*ranyon, Curimata sp., Curimatidae,*

*Characiforme*). Así, este niño (12 años) olió *huia* y comió pirañas y llambina, tiene dolores abdominales y está pálido (*porocan aca yonati, pasnati*). Los padres de este niño (10 años) mencionan también el olor *huia* como causa de su enfermedad, junto con «comió frío» o «pescado frío» (*piti matsi*). Además agregan «cogió frío» (*šheati matsi*) con una explicación «tomó agua con algas» (*chantomarin jene shea*) y tienen bastante imaginación etiológica pues agregaron que un *yobe* le mandó una «fiebre de un espíritu» (*yoshiman yona*) y un «aire malo» (*niñue jaconma*). Muchas causas de dolencias muy triviales en el Ucayali «dolor abdominal esporádico», tiene muchos *Ascaris* (++)).

El olor *huia* fue la causa etiológica en una mujer (27 años), que tiene también mucha «imaginación etiológica», por comer el pescado llambina (*ranyon piāsh*), tomar agua fría (*matsi šheāsh*). También soñó que el barranco le tapó (*quetocan boquin*), estos barrancos de tierra de las riberas del Ucayali caen por la acción del río y presentan un peligro cotidiano. Esta paciente consultó un sanitario y un *onanya*. El primero le dio una «pastilla contra el dolor de estómago», y el segundo la planta *rao roomen oyoquin* (coto mono / no identificado / a chupar). Tiene un dolor abdominal (*porocan chešhai*) y el médico anota una enterocolitis, además tiene un embarazo de 5 meses.

El olor *janšho* está asociado con la sangre.

Es el caso de una partera (40 años) o *baquemis*, que respondió «saqué el bebé» (*baque tsecāsh*) a la pregunta «¿Tocaste algo que te enfermó?». Según ella es el contacto con el recién nacido y no la visión es lo que la enfermó. Las otras causas van ligadas a la sangre: olió la sangre (*jimi janšho*) y agregó que la sangre le cutipó (*jimin copia*). Además comió mono color de la sangre: el mono colorado o *joshin shino* (*Callicebus moloch*). Las etiologías no corresponden a síntomas o síndromes especiales, ella tiene una enterocolitis como una mayoría de la población. Es un caso espectacular de la fobia universal hacia la sangre.

Otra mujer (21 años) cita como causa haber olido la sangre (*jimi janšho šheteāsh*) también fue cutipada por un bufeo, ver abajo. Consultó un *onanya* quien le recetó limón cocido y exprimido con sal (*rimon tashi cobianšhon potsišhon šheamaquin*). Se puede pensar que el olor *janšho* de la sangre fue neutralizado por el olor *inin* del limón.

La terapia del *onanya* utiliza también plantas perfumadas de olor *inin* como los *Ocimum sp.* (Tournon 1991b), pero también plantas de olor desagradable como *Tagetes sp.* justamente llamado *pisi sisa*. Este *rao* produjo víctimas en una sola familia de Nuevo Nazareth: tres varones mencionan que tomaron una cocción de este *rao*.



### Contactos y traumas: golpes, caídas, quemadas

Con la pregunta: ¿Tocaste algo que te enfermó? (*¿Jahuetii acāshqui mia isinaiqui?*) salieron etiologías diversas: traumas y también creencias en la nocividad de ciertas plantas, árboles y otras entidades.

Entre los casos de etiología por traumas fácilmente identificados se encuentran una niña que se quemó con un chapo (bebida de plátanos), un hombre que tiene un dolor en la rodilla (*rambošho isin, maban*) jugando al fútbol. Con estos dos casos hay una relación obvia, universalmente comprensible, entre el síntoma y la causa. Pero no es así para otros pacientes, p. ej. una mujer (26 años) explica que se tropezó con un motor y se cayó: *motoroqui tati joāsh, jaqui paqueti*. Pero el problema para el médico académico es que no se queja de dolores o de lesiones en sus miembros inferiores sino de enfermedad del cuerpo, debilitamiento, dolores abdominales (*yora isini, pašnai, porocan chešhai, pašquini*). El médico diagnostica una enterocolitis esporádica, un debilitamiento por la lactación (amamanta un bebe de un mes), tiene diarrea. Con una tasa de hemoglobina de 12 g/ 100 ml. no se la puede considerar como anémica. Las heces no pudieron ser analizadas.

Un hombre (45 años) presenta uno de los pocos casos de nosografía compleja con una etiología única y simple. Tiene un conjunto de síntomas: bronquitis, mareos o desmayos, las piernas pesadas: *pini, bemayati, huitāsh ihue*. El médico cree que se trata de una epilepsia. Como única causa etiológica responde: *machitonin chachita* = se picó con un machete.

### Cargas excesivas

Las cargas que los ribereños llevan siempre impresionan. Los costales de arroz o maíz pesan unos 50 kg. Las mujeres pueden cargar un costal y los hombres dos. También cargan motores de bote, cuarterones de madera... Esas cargas excesivas salieron como factor etiológico.

Esta mujer (35 años) tose, «tiene dolor de cabeza que se extiende por todo el cuerpo» (*ocoi, mapon chešhai, yora isinra betseti*). Dice que cargó demasiado peso (*ihue papiāsh*). El médico sugiere una tuberculosis. La hemoglobina es un poco baja, 11 g/ 100 ml y tiene *Ascaris* (+) y *Uncinaria* (+).

Este hombre (44 años) menciona una enfermedad del pulmón: *bonšhan isin* y sigue un tratamiento contra la tuberculosis. La tasa de hemoglobina no está baja (12.5 g/ ml), tiene *Ascaris* (+). A la pregunta si había tocado algo respondió: «por mucho peso» = *ichaira ihue acāsh*.

Pero menciona otras causas etiológicas:

- Su padre le habría contaminado.
- Tomó alcohol (*bešnan*).
- Soñó que había comido un gusano apestoso, *šhénabetan pisipiquin*.

Llama la atención que estas dos personas que incriminan «cargas excesivas» no se quejan de dolores de espalda como podríamos esperar, sino que podrían sufrir de tuberculosis pulmonar.

Con esta pregunta salió un solo caso de mordedura de serpiente. Un hombre vio un jergón (*Bothrops sp.*). El médico anotó que el paciente había sido mordido cinco años antes, se quedó con una secuela en el brazo adormecido (*ponhue quenani*). El *raomis* le sanó y curó con varios *ronon rao* (serpiente/rao) como el *canachiari*.

### Los sueños etiológicos

A la pregunta ¿Soñaste algo que te enfermó? (*¿Jahuequesca min namataiqui isinash?*) aparecen dos categorías principales: sueños de accidentes y sueños de animales.

#### a) Sueños de accidentes

\* Una mujer de 60 años soñó que «la gente la llevaron y la botaron lejos» (*joniboaon ocho bošhon potaquin*). Sufre de dolores abdominales y de tos con hemoptisis ocasional (*porocan chešhai ocoi*). El médico piensa en una tuberculosis.

\* Este hombre de 82 años menciona una sola causa etiológica, un sueño: «Al bajar el Ucayali llegamos a una corriente fuerte y a un remolino que se rompió» (*bai coshi, samán toenmetai napo chiponquiri cai*). Y explicó: «un remolino puede estallar al fondo y el choque alcanzar la superficie», ése puede hacer hundir las pequeñas embarcaciones. Sufre de bronquitis «por el frío» (*ocoipiniti, matsin acai*) y de «dolores del cuerpo» (*yora chešhai*). Tiene un reumatismo osteoarticular y una posible tuberculosis.

\* Esta mujer de 45 años también menciona una sola causa etiológica: soñó que se cayó al agua (*jenemeran cai*). Tose y «su respiración se ajusta», su cuerpo y su abdomen le duelen y se hinchan (*ocoi join jesteti, yora isin, poro iqui sooiqui*). El médico anota: síndrome respiratorio crónico, despistar tuberculosis.

Los dos últimos sueños etiológicos están relacionados con el agua, y se puede considerar que el primero también puesto que los Shipibo-Conibo viajan por el agua. El médico ve posibles tuberculosis para los tres. Quizás establezcan una relación entre la dificultad de respirar y los riesgos de ahogamiento. Los tres pacientes no viven en la misma casa, ni son parientes próximos, y en este caso no se puede hablar de una transmisión de ideas.

\* Este hombre (38 años) menciona como causa etiológica: «soñé que un barranco me tapó, después salí» (*quetocan mapoa iqui, jainoāsh picota*). Menciona otras causas:

- comió anaconda, *ronon ehua* ;
- tomó alcohol con la planta *camaronti* ;
- fue cutipado por el bufeo.

Se puede ver una relación entre el consumo de anaconda, que mata ahogando a su presa y el sueño del hundimiento. Se queja de dolores corporales y de cansancio mental (*yoran chešhai, shinan pašnai*). El médico diagnostica mareos, y mialgia.

\* Una mujer (27 años) también soñó que el barranco le tapó (*quetocan boquin*), y además que comió el pescado *ranyon*, del cual olió el olor *huia*, tomó agua fría (*matsi piāsh*). Está embarazada de 5 meses, y se queja de dolores abdominales (*porocan chešhai*). El médico diagnostica una enterocolitis, dolencia muy común. En gran parte las riberas del Ucayali están formadas por barrancos de tierra que en el «verano» dominan el río de cinco a diez metros. El derrumbe de los barrancos por el río es un espectáculo común y puede impresionar.

\* Este hombre (35 años) soñó que estaba volando en un avión que se cayó (*avioni noyai, bochiquiash noyai*). Tiene los siguientes síntomas: riñones dolorosos y orina caliente (*cašhon chešhai, šhana jisoni*). El médico menciona lumbalgia, disuria y cistitis.

\* Una mujer (24 años) soñó que la botaron del cerro, posiblemente de la Cordillera del Sira (*manamašhon nama potacana*). Como causas etiológicas olió a un muerto, *mahua pisi*, cuya alma le cutipó (*caya copia*). Y si no fuera suficiente: comió el pescado zúngaro (*baluín*) y tomó chicha de maíz, *šhequi šheati*. Se queja de «fiebre, temblores, tos, bronquitis, abdomen doloroso e hinchado» (*yona aqui, saquin yatani, oco nami, oco pinitai, pinitai, poro icai, soo iqui*). Tiene una bronquitis crónica y una ceguera en ojo izquierdo posiblemente producido por la complicación de un sarampión.

\* Una mujer (46 años) soñó que entró en un hueco del cual no salió (*maiquini meran cašh picoyamai*). Se queja del abdomen, de la cabeza, diarreas negras, boca torcida (*poro, mapon, yona, chishoti huisoti, quešha yoshoiquesca*). Tiene un tic neurológico en el labio superior.

En una casa de una familia nuclear tres individuos, de un total de seis, se enfermaron por sueños, una «verdadera epidemia de sueños etiológicos».

\* Un hombre (44 años) soñó que había comido un «gusano apestoso» (*shenabetan pisi piquin*). Menciona otras causas:

- su padre lo contaminó;
- cargó muchas cosas pesadas (*ichaira ihue acašh*);
- tomó trago (*bešman*).

Dice que tiene una enfermedad del pulmón (*bonšhan isin*). Está en tratamiento de tuberculosis pulmonar: «le hace inyecciones en el hospi-

tal» (*chachiti rao hospitalmerašhon*). Su tasa de hemoglobina es normal (12.5 g/ ml).

\* Una mujer (36 años) soñó que estaba en «una candela caliente» (*chii šhana meran*). Se queja de desmayo, de la cabeza (*mašhcai, mapo*). Se puede analizar *mašhcai* como formado de la elisión de *mapo* = cabeza y *chešhai* = dolor. El médico anota: «cefaleas y lipotimia o impresión de pérdida de conciencia».

\* Este adolescente (12 años) soñó que le picó una espina de naranja (*naranšha mošha*), que puede ser una reminiscencia de su accidente: fue mordido por una serpiente (*rono natešha*). Fue atendido por un sanitario quien le dio de tomar un piri piri machucado (*ronon huaste chacāšhon neāšhon sheamaquin*). El médico anota: mordedura de jergón, buena recuperación con tratamiento tradicional.

\* Una mujer (25 años) soñó que un espíritu le puso una piedrita dentro de su estómago (*yoshiman pocomera macanquesca nanešhonquin*). Sus síntomas son muy comunes: dolores de cabeza y de abdomen (*mapon chešhai, pocon chešhai*). Tiene una enterocolitis, y muchos *Ascaris* (++).

\* Un hombre (56 años) soñó que lo balearon en la espalda (*pecaorišhon tóoaquin*). Tiene dolores de espalda y cefaleas (*pecaten, mapon chešhai*). El médico observó un agotamiento físico.

#### b) Sueños de animales

La encuesta puso en evidencia dos sueños de animales.

\* Un hombre (37 años) soñó que la boa le entró en el estómago y ahí se quedó (*pocomera rono jiquiašh baneti*). Dice que tiene «dolor de espalda, que empezó por la vejiga, que le duele cuando orina y que es el abdomen» (*pecate chešhai picotai chišhanain, jisoman chešhaquin, poro iqui*). El médico anota: disuria, cistitis y enterocolitis; y le inyectó penicilina.

\* Un hombre (60 años) soñó que le picó la raya, encima la avispa y se metió al agua (*ihuín teca, binan queyoa jenemeranca iqui ja potai*). Menciona dos causas más: comió *yochi* (ají) y el *canachiari* le cutipó.

Varias plantas *rao* psicótropas son utilizadas para encontrar objetos perdidos. Este hombre, víctima de robo, tomó este *canachiari* para encontrar al ladrón; pero el *canachiari* le había cutipado. Ya se vio un caso del efecto secundario de un *rao*. Se queja de una enfermedad de piernas y de brazos (*huipašhquini, ponyan isini*).

#### c) Otros sueños

\* Una mujer (50 años) invoca una sola causa etiológica: soñó que «una botella molida le endurece la boca» (*botiria rené shechorishi*). Se queja de tos con sangre, cefaleas, temblores, desmayo (*jimi ocoi, mapon chešhaquin, saqui*

*iqui, beyosi*). El médico ve un síndrome respiratorio y aconseja un control broncopulmonar. La hemoglobina es baja (11,5 g/ 100 ml) y tiene *Ascaris* (+).

\* Un hombre (57 años) soñó que varios lo invitaron a comer y lo llevaron lejos (*jonibobaon piquin caticanai ocho ihuequin*). Se queja de dolor de espalda (*pecaten chešhai*). Se diagnostica una mialgia. Fue a ver al sobador (*tobiamis*).

\* Un sueño de lluvia: un hombre (60 años) soñó que «la lluvia se le caía encima» (*oi šhana jaqui mana iqui*). Explica que es un buen cazador (*mechati joni*) y un buen trabajador (*rayati joni*) y que su propio abuelo, por envidia, le embrujó (era un *yobe*). Así le explicó el *onanya* en una sesión de ayahuasca durante la cual le abanicó (*ayahuasca šhešhon oinshon panyana*). Se queja de una cefalea, de dolores abdominales, su vista baja, tiene comezones y dolores de espalda (*mapon chešhai, porocan chešhai, bero tsina, huichoi, pecaten chešhai*). El médico diagnostica dermatosis y ceguera parcial.

\* Este hombre (50 años) se queja de dolores en las piernas y los brazos, tiene el síndrome reumático *matsi jiquia*, que el médico diagnostica como dolores osteoarticulares, y también zumbidos de orejas (*pabiqui riri*). La etiología es múltiple: soñó que le habían metido en una casa muy pequeña (*mašcoshoco šhobomeran niacana*) y vio que su niño era botado fuera de la canoa por una ola (*baque bechonman reoa oinašh*);

### Complejos etiológicos culturales

Hay expresiones como *matsi jiquia, chiraca, nihue bia, yoshin cošhqui, copia, rate*, que designan síndromes con varios signos y síntomas y etiologías complejos. Clara Cárdenas llama «*complejos sintomáticos culturales*» al «conjunto de signos y síntomas (físicos y psíquicos) que se presentan simultáneamente y caracterizan un estado morbosos que un grupo cultural alega sufrir y para el cual su cultura proporciona premisas culturales, procedimientos de determinación y formas de cura» (1989: 240). La caracterización de esos «complejos sintomáticos culturales» es muy difícil en el sentido en que no se los puede asociar a un solo grupo de síntomas o a una sola etiología. «La investigación de este aspecto de la medicina Shipibo-Conibo requiere destinar un prolongado período de trabajo en el campo, cuidadoso y perseverante; tratando de recoger información exclusiva de pacientes y curanderos (información de segunda y tercera mano son meramente complementarios). Una investigación de este tipo incluye también la revisión de referencias médicas en bibliografía de misioneros, y de trabajos realizados por otros estudiosos de campo en diferentes épocas» (Clara Cárdenas 1989: 239).

En lo que sigue, buscamos una «aproximación del sistema médico de los Shipibo-Conibo» utilizando entrevistas con nativos *raomis* y *onanya*, y



además a partir de las fichas de la encuesta de 1985, que contienen casos de estos «complejos culturales». Resulta que éstos podrían ser llamados también «*complejos etiológicos culturales*».

*Matsi jiquia* se traduce literalmente por «el frío entró». La encuesta médica en las comunidades de Nuevo Nazareth y Puerto Nuevo puso en evidencia casos que corresponden a dolores articulares o musculares de tipo reumático. Según las respuestas de la encuesta, de 1985, éstos pueden provenir de tomar agua fría, bañarse en agua fría o por el simple contacto con agua.

También se vio el síndrome *šhana jiquia* o «el calor entró». Esta oposición entre frío y caliente nos llamó la atención por ser la primera encontrada en la nosología nativa siendo, al contrario, muy común en las concepciones médicas de la sierra y de América Latina en general, hasta México. En un trabajo anterior describimos ambos complejos etiológicos a partir de entrevistas, anotamos que ambos síndromes se oponen por varios síntomas que indicamos en el cuadro siguiente (Tournon y Reátegui 1988):

Síntomas y síndromes	<i>matsi jiquia</i>	<i>šhana jiquia</i>
<i>Yoran cheshshai</i> = dolor de cuerpo	+	+
<i>yona</i> = fiebre	—	+
<i>sshóa</i> = comezón	—	+
<i>Soica</i> = hinchazón	—	+

Este cuadro fue elaborado a partir de entrevistas de tipo «etnolingüísticas». Examinemos si la encuesta médica de 1985 lo confirma o no. Ella puso en evidencia nueve casos de *matsi jiquia* y uno solo de *šhana jiquia*. Todos los pacientes tienen dolores musculares o de articulaciones, que llaman «dolores de cuerpo (*yoran chešhai*). En casi todos los casos, la causa etiológica es *šheati matsi* o *matsi šheash*: tomó agua fría.

Pero, otras etiologías pueden ser invocadas. Un hombre dice que trabajó la madera y sin duda entró en el agua de una quebrada o de un río. Un hombre (52 años) dice que tiene *matsi jiquia*, con sus síntomas típicos: dolores del cuerpo, hinchazón del brazo (*yoran chešhai, ponetei*). Invoca también una causa relacionada con el agua: tomó agua del medio del río (*ompašh jenemeranšhon šhea*). Pero, además soñó que «lloviendo fue encerrado en las aletas» (de un árbol) (*oi beaitian bemameran šhepota*). Varios de esos árboles con aletas, p. ej. los *Bombacaceae utucuru* (*otocoro, Septotheca tessmannii*) y lupuna (*šhono, Ceiba pentandra*), son considerados como factores etiológicos.

Dos mujeres con *matsi jiquia* se quejan también de fiebre (*yonati*), lo que contradice el cuadro anterior. Una mujer encuestada (25 años) se queja de dolores en el cuerpo; pero también de fiebre y diarreas, temblores, dolores abdominales y «baloneamiento» (*chíshoti, saqui iqui, poro iqui, estei*). El diagnóstico es una enterocolitis, se detectaron *Ascaris* (++) y *Uncinaria* (++)). Como causa etiológica dice sólo que soñó con la lluvia (*oinaquin*). Otra mujer (47 años) tiene un cuadro tanto nosológico como etiológico muy complejo y excepcional. Llama a su enfermedad: *yora isin, matsi jiquia, shocašh*, es decir dolor de cuerpo, *matsi jiquia*, dolor de pecho. Y menciona numerosas dolencias: dolor de cuerpo, diarrea, fiebre, dolor de pecho, tos, dolor de cabeza, debilidad (*yoran chëshai, chicho, yona aqui, šhocashi, ocoai, mapo, pašnai*). Menciona dos causas etiológicas: cogió susto cuando vio a un espíritu sacudiendo hojas de un plátano (*yoshinman peišha aca rateti*), y el sol le dio sueño en plena chacra de maíz (*šhequi huai napo barin aca*) puede ser una insolación. El médico ve una serie de problemas ligados a la menopausia y un síndrome respiratorio, anota «descartar tuberculosis». Tiene *Ascaris* (++) y *Uncinaria* (+).

Vemos que la encuesta de 1985 da una imagen del *matsi jiquia* más complicada, o borrosa, que la entrevista etnolingüística.

El único caso de *šhana jiquiash* fue el de una niña de 3 años con dolores abdominales, diarreas y, efectivamente, fiebre (*poro iqui, chíshotai, yonati*). El médico anota un «baloneamiento» abdominal y una enterocolitis. Los factores etiológicos son: *šhana jiquiash* y *noinya*, literalmente «hay bichos».

*Chiraca*, de *chi* que designa el perineo, es un síndrome nativo complejo que tiene la apariencia de un embarazo: *baquequesca chiraca iquetian*: el *chiraca* es como un embarazo. Su etiología es *yoshin tota*, literalmente embarazo por los espíritus. Los espíritus pueden ser:

\* Espíritus de animales *yoina yoshin*.

\* Espíritus de vegetales como los de los siguientes árboles: lupuna, catahua, aya huma, chullachaqui. Los espíritus de las hierbas (*šhobi*), y de los bejucos (*nishi*) no lo pueden provocar. La planta *shata* se utiliza para curar este síndrome.

*Maya nihue*, literalmente «remolino de aire» o *nihue bia*, literalmente «traído por el aire o el viento», es un síndrome indígena que se puede traducir como el «mal aire».

«El mal aire entra en el cuerpo de la víctima y le produce la enfermedad, está en la creencia más generalizada, pero no es la única, existen otras consideraciones como la que sostiene que el aire entra al cuerpo de la

víctima para robarle el alma, es lo que ocurre con el mal aire o *amahuary yoshin nihue* que exhala el muerto» (C. Cárdenas 1989).

Un *onanya* nos dio varios síntomas que lo caracterizan:

— *quinanres* = vómitos

— *bemayati* = náuseas

— *beyosi* = graves mareos que pueden llevar a la locura

— *pasnati* = palidez

— *estei* = aire en el estómago, hinchazones estomacales

Pero, no se observan ni sangre (*jimiyama*), ni fiebre (*yonayama*), ni diarreas (*chišhoyama*).

Es producido por las corrientes de aire, los remolinos de aire comunes en el verano antes de las lluvias, de día o de noche. El padre dirá a sus niños que no crucen el remolino de aire: *nihue min bechinahue*. Dicen que es más común entre los niños y es favorecido por los viajes.

Terapéutica: el *nihue bia* debe ser cuidado por los *raomis*, *onanya*, *meraya*.

\* Un hombre (30 años) de Nuevo Nazareth contestó que «olió» un remolino de aire y humo de tabaco (*maya nihue, romecoin*), también contestó que el aire del muerto, *maya nihue*, le cutipó y que «tocó» tabaco. Se queja de dolores abdominales, cefaleas, fatiga (*porocan chešhai, mapon chešhai, yora pašhnai*), el médico anota una enterocolitis. Su tasa de hemoglobina es baja (9 g/ 100 ml). Siguió una terapia con un *onanya* que incluía ayahuasca, icaros, abanicos (*nishi, coshonšhon, panyanque*), y con un sanitario. Clara Cárdenas menciona el aire del «gran alma de los muertos» y también mal aire de animales, de agua, de tierra, de palos (1989: 250).

Con este caso se ve que es muy difícil dar una caracterización única de *maya nihue*, lo que dice este paciente no corresponde exactamente a las características generales que dio arriba el *onanya* consultado.

*Yoshin cošhqui*, literalmente «cruzado por el espíritu» designa al arco iris y también un síndrome causado por ello. Este síndrome corresponde a varios síntomas: el arco iris está acompañado de fiebre, de calor interior y de abscesos (*yošhin cošhqui yona, šhána jiquia, nonbé riqui*).

*Rate*, es literalmente el «susto» y esta palabra es utilizada para designar afecciones que tienen una etiología en común: «La interpretación folk del Susto (*sic*) (como problema de salud) se basa en la premisa de que la persona se compone de dos elementos, uno espiritual y el otro orgánico y, que el elemento espiritual puede desprenderse del organismo huésped. Dos condiciones pueden conducir al desprendimiento, una relacionada con experiencias amenazantes que desquician el equilibrio que normalmente existe en un organismo sano (o entre el organismo y su contrapartida

espiritual); la segunda, se produce cuando los seres espirituales o las fuerzas que poseen el mundo natural, capturan y controlan el espíritu desprendido o vulnerable» (A. J. Rubel 1990: 278).

C. Cárdenas (1989: 241-242) precisa las condiciones del susto: «En la concepción que existe del susto se pueden destacar dos ideas; una de ellas afirma que es la impresión violenta, proveniente del medio que rodea a una persona, la responsable de la pérdida de su ánima o alma, el susto, así concebido es la sustracción de tal entidad. La otra idea, la más frecuente, es señalar únicamente la emoción repentina, el encuentro violento, como responsable del susto». Esta autora presenta casos de *rate* de los cuales hace una tipología.

Seis casos aparecieron en la encuesta de 1985 en Nuevo Nazareth y Puerto Nuevo que presentan una variedad de síntomas y de causas etiológicas. En lo siguiente utilizamos «susto» o el verbo «asustar» para traducir *rateti*.

\* Un gran remolino de río asustó a esta mujer (*anisamanmanratea*) (36 años). No menciona otras causas. Se queja de «dolores a la espalda, vaginales y de hemorragias» (*pecaten chešhai, chišhananin, jimiquetian*). El médico diagnostica una vaginitis con leucorrea y descensos. Vio a un sanitario.

\* Esta mujer (21 años), llama a su enfermedad *rate*, fue asustada después del parto (*baquena benabi ratecana*). Tiene temblor y fiebre (*saqui iqui, yonati*), estos síntomas parecen ligados a su embarazo de 8 meses.

\* Para los familiares de esta niña de 3 años el *rate* es a la vez un síntoma, dicen que tiene diarreas, fiebre y susto (*chišhoti, yonati, rateta*), y una sola causa etiológica: empezó después del susto (*ratetašh peocota*) que le dio su madre que le «pegaba mucho». Una causa más es invocada: comió el pescado «turushuqui» (*mocho pia*), que la cutipó (*mocho copia*). Vio a un *raomis* quien le dio de comer el mismo pez cocinado.

\* Esa niña de 4 años «tuvo susto cuando cayó en el río» (*jenemerancāšh rateta*). Otra causa es que comió tierra (*mai piai*). Su abdomen es globuloso, tiene Ascaris. Sus padres llaman a su enfermedad: *mai piai* o «come tierra». Consultó a un sanitario.

\* Esta mujer (47 años) cogió el susto cuando vio un espíritu sacudiendo hojas de un plátano (*yoshinman peišha aca rateti*). Como otra causa dice que el sol le dio sueño en plena chacra de maíz (*shequi huai napo barin aca*). Dice que tiene dolor de cuerpo, diarrea, fiebre, dolor de pecho, tos, dolor de cabeza, debilidad (*yoran chešhai, chicho, yona aqui, šhocāšhi, ocoai, mapo, pašhnai*) y llama a su enfermedad: *yora isin, matsi jiquia, šhocāšh* con *matsi jiquia* que designa un reumatismo con un conjunto de signos y además utiliza la expresión *yora isin* o enfermedad del cuerpo y no *yoran chešhai* o

dolor del cuerpo, poniéndolo al nivel de síndrome. El médico ve una serie de problemas ligados a la menopausia y un síndrome respiratorio, anota «descartar tuberculosis». Tiene *Ascaris* (++) y *Uncinaria* (+).

\* El cuadro médico de esta niña de un año tiene síntomas muy comunes: diarrea, vómitos, «baloneamientos» (*chišhoya, quinan, estei*) que corresponde a una enterocolitis. Sus padres dicen que todo empezó después del susto (*ratetašh peocota*), pero no es la única causa: fue cutipada por los espíritus de dos árboles (*jihui yoshin copiaqui*): la catahua que produjo diarreas blancas y la lupuna que hizo hinchar su abdomen y produjo disuria. El padre se puso en contacto con esos dos árboles de espíritus fuertes (*coshi yoshin*) antes y después del nacimiento de su hija. Esta creencia produce una forma de «covada»: los padres evitan salir al monte.

Con este caso se ve que la etiología no está siempre vinculada con el contacto físico directo del agente patógeno y del paciente. En este caso la enfermedad es transmitida por un «portador sano» que tuvo un contacto con dos agentes patógenos.

Siguió una terapia con un *onanya* que le icaró y le cantó una canción con el tema de la leche materna (*šhóma jene coshonshon, šheamaquin*).

Unos patrones emergen de estos seis casos de *rate*:

— todos corresponden a mujeres de diferentes edades: 1, 3, 4, 21, 36, 47 años;

— los síntomas descritos por las pacientes o sus padres son diversos; pero comunes (problemas digestivos, respiratorios, fiebre postparto) y se pueden encontrar asociados con otras etiologías;

— los agentes que les asustaron son muy diversos, cuatro lo fueron por fenómenos naturales como remolinos de agua, accidentes como una caída, otros por malos tratos de la madre, dos pacientes fueron afectadas por los espíritus o *yoshin*;

— el pronóstico del *rate* es siempre muy malo, a la pregunta: «¿Qué sucede si no te curas?» Las pacientes, o sus parientes contestan: *mahuati* (la muerte).

Ninguna se quejó de que su alma (*caya*) se hubiera apartado de su cuerpo, lo que caracterizaría el «susto» en América Latina: «La enfermedad del Susto (*sic*) se percibe simplemente como la separación del cuerpo del elemento espiritual como resultado de una impresión súbita» (Rubel, 1990: 279).

Se podría objetar que la idea del vagabundeo del alma podría venir del chamán y no de las pacientes. Pero, eso no resalta en la encuesta. De las seis pacientes sólo una consultó a un *onanya*, quien le cantó un icaro de la leche materna, *šhóma jene coshonshon šheamaquin*. Las demás pacientes



consultarón un *raomis*, al sanitario local o al médico. Es una sorpresa que el *rate* no parezca ser de la incumbencia del chamánismo.

Se puede concluir que el *rate* Shipibo-Conibo no tiene mucho en común con el «susto», de otros sectores mestizos o indígenas de la América Latina. Lo único común es el pronóstico de la muerte, lo que concuerda con la conclusión de los estudios de Rubel en el medio mexicano: «Esta patología propia de los asustados no es tipificable como una sola y específica enfermedad orgánica propia del Susto, resulta que es la patología local pero en niveles de mayor gravedad, lo que hace que estos enfermos están en mayor riesgo de morir que los enfermos comunes» (1990: 285).

### El *copia* entidad etiológica más que nosológica

La última pregunta etiológica de la encuesta de 1985, ¿Algo te cutipó? o ¿*Jahuencamia copia iqui?*, suscitó numerosas respuestas, ciertas aliando la etiología *copia* a otra.

El *Diccionario Shipibo-Castellano* de J. Lorient, E. Lauriault, D. Day. (1993) traduce las palabras *cópiti* y *cópia* por «cutipar, hechizar», que ilustra con ejemplos:

— *šhonón báque cópiaronqui ésteai*: dicen que cuando la lupuna cutipa a un bebé, se le hincha la barriga;

— *ronón ehuan báque cópiaronqui jóšho chíšhotai*: cuando la boa cutipa el bebé, le viene una diarrea blanca;

— *huacán cópiaronqui báque queyón bóai*: dicen que cuando la vaca cutipa a un bebé, babea mucho.

«El Cutipado es conocido también como *jaucuni cupia* o *cupia*; cutipado es una palabra de origen quechua que significa entregar, devolver, intercambiar. El cutipado es el nombre de un complejo sintomático atribuido al perjuicio que pueden causar los poderes mágicos que existen en las plantas y en la naturaleza y surgen cuando de alguna forma se los maltrata, igualmente el cutipado está relacionado a la observancia del ritual de la covada que son las prohibiciones que deben respetar el padre y la madre antes y después del nacimiento del hijo» (Cárdenas 1989: 258-259). Esto sugiere que el cutipado estaría asociado con el animismo, lo que se va a examinar más adelante.

En la encuesta de 1985 aparece asociado con factores etiológicos:

- plantas;
- animales;

- partos;
- espíritus y fantasmas.

Puede ser producido directamente por ingestión, o contacto directo. Así el consumo de ciertos pescados o animales terrestres puede cutipar. También puede ser producido por la vista o el olor, p. ej. de la sangre.

También puede ser producido indirectamente. Un árbol puede *copia* a una persona por el intermediario de su espíritu *yoshin*. En la encuesta salieron casos en los cuales unos niños habían sido cutipados después que sus padres se acercaron a un árbol peligroso por su poder (*coshi jihui*), como:

— la catahua da diarreas blancas al niño cuando su padre la toca o la corta;

— la lupuna, produce un hinchazón abdominal al niño cuando su padre la toca o la corta. Aquí hay una analogía de apariencia entre el árbol y la enfermedad.

Es difícil categorizar el *copia* como entidad nosográfica, ya que no corresponde a un cuadro bien definido de síntomas. Parece más una entidad etiológica asociada con factores etiológicos más elementales que aparecieron en las respuestas a las preguntas: ¿Tocaste, comiste, tomaste, oliste, soñaste algo que te enfermó?

### El cutipado por plantas

Un hombre (30 años) fue cutipado por «un remolino de aire y por tabaco» (*mayan nihue, romen copia*). Le ocurrió cuando tocó tabaco, y respiró humo de tabaco y un remolino de aire (*rome coin, maya nihue*). Se queja de dolores abdominales, de cabeza y cansancio (*porocan chēshai, mapon chēshai, yora pašhnai*). Tiene *Ascaris* (+) y es anémico, con una tasa de hemoglobina de 9.5 g/100 ml. El médico ve un caso más de gastroenterocolitis.

\* Vimos el caso de este hombre de 60 años quien tomó *toe* (*canachiari*) para ver quien le había robado su dinero, y esta planta le cutipó. Además él comió ají (*yochi*) y soñó que le picó la raya, encima la avispa y se metió al agua (*ihuín teca, binan queyoa jenenmeran ca iqui ja potai*).

*Chantomarin copia*. Los *chantomarin* son algas, amarillas y rojas, que crecen en los charcos de las playas en verano. Cutiparon a dos jóvenes.

\* El primero de 12 años dice que fue cutipado por estas algas sin dar otras causas, no menciona haber tomado agua. Se queja de dolores abdominales, fiebre y vómitos (*porocan chēshai, yonati, quinani*). Tiene una gastroenterocolitis, *Ascaris* (+) y *Tricocéfalos* (+), su tasa de hemoglobina es normal (12 g/ 100ml). Vió a un sanitario pero a ningún chamán *onanya*.

\* El otro (14 años) como el anterior menciona dichas algas como la única causa de su cutipado. Dice que sufre de dolores abdominales y de

dientes (*porocan chešhai, šhetan chešhai*). Tiene Ascaris (++) y Amiba coli (+++), y una baja tasa de hemoglobina (10.5 g / 100 ml). Vio a un *onanya* quien le cantó los icaros de los árboles catahua, ojé, que le hizo tomar y vomitar (*aná, šhomi, coshonšhon, sheamašhon, quinamaquin*).

Estos dos casos de cutipado por *chantomarin* corresponden a unas enterocolitis. No se puede excluir que estas algas puedan ser tóxicas como cierto número de algas de mar, las dinoflageladas.

### Cutipado por animales

El cutipado se produce por comer ciertos animales, sin la intervención de los espíritus.

\* Esta niña (3 años) fue cutipada por el pez turushuqui (*mochon copia*), *Oxydoras niger* (*Doradidae, Siluriforme*), que comió (*mocho pia*). Dice además que todo empezó después del susto (*ratetash peocota*). Un pariente nos explicó que tuvo «susto» porque su madre le «pegaba mucho», a pesar de que los casos de violencia familiar son muy escasos en las comunidades. Tiene diarreas, fiebre desde el susto (*ratetash chišhoti yonaya*). El médico diagnostica una enterocolitis, tiene Ascaris (++) . Se fue a ver un *raomis* quien le dio de comer el pez turushuqui cocinado (*mocho cobin pima*). Parece que el mismo pez puede ser la etiología y el remedio, es ambivalente.

\* Ese niño (13 años) fue cutipado por el pez saltón (*huacan ehua*) de dos maneras:

comió el saltón y olió su olor *huia*. Tiene dolores abdominales y quiere vomitar (*porocan chešhai, quinancasai*). Tiene Ascaris (++) , tricocéfalo (+) y Himenolepsis nana (+) una especie de tenia. Se fue a ver un *raomis* que le dio a tomar *paico* cocinado.

\* Tres hermanitos (11 años, 6 años, 4 años) tienen las mismas causas etiológicas ligadas a los peces y las plantas; vimos arriba que tomaron un *mechati rao*: el *manshaman cahuati*. También les cutipó el zúngaro tigre (*ino banhuin copia*) y comieron este mismo pez. Tienen los mismos síntomas: panza, diarreas, fiebre (*poro icai, chishoti, yonati*). Las tasas de hemoglobina son bajas. El médico anota enterocolitis o gastroenterocolitis.

\* Ese niño (2 años) fue cutipado por dos peces: el zúngaro tigre (*ino bahuín*) y el achacubo (*charan ehua*), que comió en cantidad excesiva (*ichachashoco piash ino banhuin, charan ehua*). Tiene diarreas frecuentes. Consultó a un *onanya* quien le echó guayaba raspada en el ano y le dio de tomar una cocción de la misma planta (*bimpish shaquišhon chitan nepoquin, cobiašhon sheamaquin*).

\* Este joven (19 años) fue cutipado por la tortuga taricaya (*cabori*), también comió piraña, achacubo, taricaya (*maque, charan ehua, cabori*) y

además soñó que «su hermano se murió de la misma enfermedad (*huetsa mahuata jasquiribi isanašh ica*). Da los síntomas siguientes: «pulmón, vejiga, orina con sangre, mareos» (*bonšhan iqui, chišhana iqui, jimi jisoni, beyosi, mapon chešhai*). El médico anota cefaleas, dolores al flanco derecho pero clínicamente sano. El individuo no es anémico (14.5 g/100 ml), tiene Ascaris (+) y Tricocefalos (+) como casi todos.

Estos casos muestran que el *copia* puede ser producido por una simple ingestión sin intervención «sobrenatural» de un *yoshin* o de una *caya*.

\* Esta niña de un año fue cutipada por el ronsoco (*amenman copia*), y también tomó agua fría. Es uno de los pocos casos de cutipado por un mamífero. La encuesta nos indica que los síntomas empezaron brusca-mente en su casa. Llama la atención que su padre tiene también proble-mas con el agua, tomó el agua de una quebrada (*huean jene*), y es probable que tenga paludismo puesto que dice que tiene una fiebre fuerte y tiembla (*yona coshi, saqui iqui*). Se puede pensar que atrapó paludismo en una zona de monte al que se fue a cazar. Es otro caso de los que los antropólogos llaman la *covada*. Su hija tiene síntomas muy comunes: vómitos y diarreas, parásitos Ascaris (+), Uncinaria (+). Tiene una baja tasa de hemoglobina (9 g/ 100 ml). El médico anota algo muy común: una gastroenterocolitis.

\* Esta niña de 2 años tiene una posible micosis en el cuello y la nuca (*mapo payoti*). Su madre acusa al mal olor del lagarto (*cape pisi*), que le cutipó (Gebhart-Sayer 1986, Tournon 1990). Fue tratada por un *raomis* quien le frotó con una pasta, y le dio de tomar hiel de piraña con aceite (*pastan sicaquin, maque tahui aceiteya mescoshon sheaquin*).

\* En Nuevo Nazareth un niño (11 años) fue cutipado por haber visto no a la anaconda (*rono ehua*) sino a la gran boa mítica, el *ronin*, llamado localmente «yacumama», madre del agua en quechua. También indicó otras causas: comió tierra (*mai piašh*) y tomó agua sucia (*ompāšh queras*). Tiene todos los síntomas de una enterocolitis, y una alta carga de Ascaris (++) , Tricocéfalos (+) y Uncinaria (+). Fue tratado por un *onanya* en una sesión con ayahuasca que lo ventiló (*nishimeran panyana*).

### El *copia* por los espíritus (*yoshin*) y los espíritus fantasmas (*caya*)

En la encuesta de 1985 los *yoshin* de varias plantas son agentes etiológicos para varios pacientes.

Por sus *yoshin* los *rao* pueden actuar a distancia, como lo muestra el caso de una niña de un año que fue «cutipada» por los espíritus de los árboles (*jihui yoshin*) lupuna y catahua. No tocó, ni siquiera se acercó a estos árboles, su padre fue quien se acercó a ellos cuando se fue a mitayar. Otro caso de *covada*:

**Este poder lo tienen los árboles *rao* como lo muestran dos casos más:**

\* Un hombre (38 años) menciona como factor etiológico haber sido cutipado por el espíritu de un árbol (*jihui yoshin copia*). Se queja de dolores de cabeza, fiebre, de dermatosis (*mapon chešhai, yonati, nombre*). El médico anota: «síndrome erimáto-escamoso sobre el abdomen, los gluteos y los miembros inferiores compatibles con una psoriasis». Como en la mayoría de los casos de cutipado el paciente consultó un *onanya* quien le hizo tomar ayahuasca y le abanicó (*oni sheëshon, panyana*). Este hombre tiene un niño de dos años, la etiología es la misma que la de su padre: fue cutipado por el espíritu de un árbol (*jihuin yoshin*). Tiene dermatitis en el cuerpo, fiebre, diarrea (*rapayoti, yonati, chišhoti*). El médico anota: «piodermatitis en los miembros inferiores por picaduras de insectos y falta de higiene, eritemas escamosas de la piel. Siguió una terapia con un *onanya*. Se puede pensar que el padre no había respetado una covada, se fue al bosque después del nacimiento de su hijo y el espíritu de un árbol los cutipó a los dos.

\* El espíritu del renaquillo (*nishi šhoná*) cutipó a este niño (8 años). Tomó una cocción de la corteza de este *Ficus*. El paciente siguió la terapia de un *onanya* con absorción de agua dulce y cantos (*ompašh batanšhon, coshonšhon sheamaquin*). Sus padres dan los síntomas: *šhaenšh picoti, yonati* o «gangliones salen, tiene fiebre», el médico anota: «punta de hernia inguino escrotal».

\* Una mujer de 28 años tomó «chuchuhuashi» como medicina, pero «rompió su dieta» (*chochohuasha samā šhatea*), y *ocho niquincanai yoshinboaoon*: los espíritus le hicieron andar lejos, el plural (*yoshinboaoon*) indica que son varios espíritus y no sólo el del chuchuhuasi. Esta mujer «tiene el pensamiento débil, dolor de espalda, diarrea, vómitos, fiebre» (*shinan pašnai pecaten chešhai, chishoya quinani, yonati*). El médico anota: mareos y enterocolitis. El *onanya* la trató, le dio ayahuasca y la ventiló.

**Los piri piri son *rao* pero no son árboles, pueden también cutipar**

\* Este hombre (29 años) tomó un *mechati huaste*; es decir, un piri piri utilizado para ser un buen pescador y cazador. También soñó que los espíritus del piri piri lo habían llevado y abandonado lejos (*yoshinboaoon ocho bošhon potaquin*). Sufre de una «enfermedad de todo el cuerpo (*yora isin rabetseti*), tiembla y tiene fiebre (*saqui iqui, yona acai*), tose, tiene dolor de cabeza, y la sangre le sale por su nariz (*ocoi, mapon chešhai, requinman jimi beai*). El médico anotó: tiene fiebre (38.5°C), epistaxis, debe tener una infección (salmonelosis, tifoidea, brucelosis). Estos *mechati rao*, para pescar y cazar, parecen peligrosos por sus efectos secundarios.



Hay otras entidades aparte de los vegetales o animales que pueden cutipar por sus espíritus *yoshin*:

\* El espíritu del remolino de aire (*maya nihue yoshin*) puede también enfermar y cutipar como lo vimos en el caso de un hombre de 30 años. Él dice que olió a humo de tabaco y a un remolino de aire (*rome coin, maya nihue*), y que tocó tabaco. Sus síntomas son comunes: dolores del abdomen, de la cabeza y se queja de fatiga (*porocan chešhai, mapon chešhai, yora pašnai*). Tiene una enterocolitis, y su tasa de hemoglobina es baja (9 g/ 100 ml). Siguió una terapia con el *onanya*, que cantó, le dio ayahuasca y lo ventiló (*nishi, coshonishon, panyanque*); también consultó a un sanitario.

\* El poderoso Ucayali puede cutipar. Este hombre de 26 años declara una sola causa etiológica: fue cutipado por el espíritu del Ucayali (*paro yoshin copia*). Se queja de dolores del abdomen y de la espalda y dice «orinar amarillo» (*poro icai, pecaten chešhai, panshin jisonai*). El médico observa una enterocolitis. Los *Ascaris* son abundantes (++) , la tasa de hemoglobina es normal (12.5 g /100 ml).

### Cutipado por un muerto y su alma: *mahua copia, caya copiaqui*

«Los indios están convencidos de que al igual que entre las plantas y los animales, y aún en los objetos inanimados, también en el hombre habita un principio animado que sobrevive a la muerte del cuerpo, y que podría ser traducido convenientemente con nuestra palabra 'alma'. Los Shipibo llaman *kaya* a este principio» (Karsten 1955: 168).

P. Bertrand (1986: 105-106) analiza los conceptos ligados a *caya*, que traduce también por el español «alma»: «Retomando *caya*, se puede considerar entonces que se utiliza simultáneamente como un término genérico que designa todos los elementos espirituales constitutivos de la persona, y para identificar un principio específico, que seguidamente trataremos de elucidar. Cuanto más es el grado de aculturación de los informantes, la definición de *caya* se acerca más, hasta casi reducirse, a las concepciones occidentales del 'alma'. Las definiciones más raras fueron aquéllas de dos jóvenes estudiantes shipibos en Lima:

- *caya* es el aspecto no material del ser humano, o bien
- *caya* es el doble espiritual del cuerpo físico».

### Parece que los humanos no tienen espíritus *yoshin*, sino espíritus *caya*

En el marco de la encuesta médica siempre el alma de un muerto (*mahua caya*) es etiológico, a veces se encuentra asociado con los muertos o con los alimentos.

Tres pacientes de Puerto Nuevo, asocian los factores etiológicos:

- cutipado por el alma de un muerto (*caya copiaqui*),
- encuentro con un muerto (*mahua*), lo vieron y lo olieron;
- geofagia (*mai pia*).

\* Un adolescente (14 años) se queja de cefaleas, de dolores abdominales y diarreas (*mapon, porocan, chišhoti*), el médico diagnostica una enterocolitis. Es anémico con tasa de hemoglobina de 9 g/100 ml. Este paciente consultó un *onanya*, quien le dio un *rao*, no precisado.

\* Este niño de 4 años tiene los síntomas: debilidad, geofagia, diarreas, hinchazón de testículos, fiebre (*pasnati, mai piái, chishoti, jobōshco soiqua, yonati*). Es muy anémico, con una tasa de hemoglobina = 9.5 g/ 100 ml, y tiene una alta carga de parásitos: *Ascaris* (+), *Trichocephalos* (+++). El diagnóstico es una fuerte enterocolitis, disentería y anemia. Consultó a un curandero *raomis* quien le dio como *rao* la corteza del árbol requia (*šhoro, Meliaceae*), que le hizo vomitar.

\* Esa niña (11 años) tiene los síntomas: hemoptisis (tos con sangre), el médico ve una faringotraqueitis, también se queja de dolores abdominales y tiene *Tricocefalos* (+) y *Uncinaria* (+), su tasa de hemoglobina es 11 g/100 ml. Consultó a un curandero *onanya* quien le dio el *rao nepa*, la cortadera (*Scleria sp., Cyperaceae*).

\* Esos pacientes tienen el mismo cuadro etiológico (cutipado por el fantasma *caya* y geofagia), tienen todos problemas digestivos y distintos síntomas. Es una evidencia más que hay poca correlación entre la etiología y los síntomas. Los tres son jóvenes (4, 11, 14 años). consultaron a un *onanya* y *raomis*, la consulta de estos especialistas indígenas parece asociada con esta etiología por *caya copia* y con los espíritus en general.

En los siguientes casos el cutipado por *caya* es asociado con otro factor etiológico: *la ingestión de un alimento*.

\* Este niño (5 años) tiene: dolores abdominales, fiebre, bronquitis (*porocan chešhai, yona, piniti*). Se diagnostica una enterocolitis y se observa baloneamiento y adelgazamiento. Además del cutipado por un alma de muerto (*caya copiaqui*), vio a un muerto y comió el pescado pez torre o *šhahuan huaran*, (*Phractocephalus hemiliopterus, Pimelodidae, Siluriforme*).

\* Este niño (11 meses) tiene diarreas, fiebre, le sale sangre por la nariz (*chišhoti, yonati, requinman jimi bei*). El médico le diagnostica una enterocolitis, con diarreas y baloneamiento abdominal, y una bronquitis. Es anémico (9.5 g/100 ml), y muy parasitado por *Ascaris* (+++) y *Tricocéfalos* (++) , sobre todo si se considera que todavía está amamantando. Además del cutipado por alma de muerto (*caya copiaqui*), olió a un muerto, comió el pescado pez

torre (*shahuan huaran*), y su padre lo contaminó con muchos «bichos» (*noinya*). Siguió una terapia con un *onanya* que cantó (*behuacan*) y la abanicó (*payanquin*).

\* Esa mujer (24 años) tiene una etiología multicausal con el cutipado de una alma de muerto que olió (*mahua pisi*) y como los anteriores pacientes con la ingestión de un pescado: «comió zúngaro cocido» (*Pseudoplatystoma fasciatum*, *Pimelodidae*, *Siluriforme*), tomó chicha de maíz (*shequi sheati*), y además soñó que «la botaron de la cordillera del Sira» (*manamašhon nama potacana*). Menciona los síntomas siguientes: fiebre, temblores, tos húmeda, bronquitis, abdomen hinchado (*yona aqui, saquinyatanai, oco nami, pinitai, poro icai, soo iqui*). Se diagnostica una bronquitis crónica y tiene *Ascaris* (+) y *Uncinaria* (+). Siguió la terapia de un *onanya*.

\* Esta adolescente (14 años) fue cutipada por el alma de un muerto (*caya copiaqui*) y además olió a un muerto (*mahua pisi*). Se malogró su nariz, vomita sangre, tiene diarreas con evacuaciones sólidas (*requin payoti, jimi quinani, queras joconi, chichoqueašh jahuequi picoti*). El médico ve una epistaxis y diagnostica una otitis externa seruminosa.

Tiene *Ascaris* (+) y *Uncinaria* (+). Consultó a un médico.

\* Esta niña (3 años) tiene diarreas con dolores abdominales (*poroya chišho*). El médico diagnostica una gastroenterocolitis, la tasa de hemoglobina es baja (11g/100 ml), tiene *Ascaris* (+). Los padres hablan de tres causas:

- el alma de un muerto la cutipó (*caya copia*) pero no vió el cadáver,
- comió con las manos sucias,
- tomó agua sucia (*ompāšh queras*).

Vio un *onanya* quien le dio agua florida.

Es posible que los padres hicieran la relación entre la gastroenterocolitis, la parasitosis y la absorción de agua contaminada.

Estos doce pacientes fueron cutipados por el alma de un muerto (*caya copiaquin*). Dicha etiología está, en general asociada con la visión de un cadáver o la percepción de su olor (*mahua pisi*). En tres pacientes de Puerto Nuevo dicha etiología está asociada con la geofagia. Varios mencionan además la comida de peces, pez torre y zúngaro, dos siluros. La etiología incluye, en general, gastroenterocolitis, que puede producir angustias de muerte.

En general los pacientes se fueron a ver al chamán *onanya*. De los doce, ocho fueron atendidos por un *onanya*, uno por ambos: el *onanya* y el sanitario; uno por el *onanya* y el médico, un caso con ambos el *yobe* y el sanitario, y uno solo por el sanitario. Esta etiología parece afectar más a los niños y adolescentes (hubo un solo adulto), tanto del sexo femenino como

masculino. De los 12 casos encontrados la repartición de edades fue la siguiente:

Sexo femenino: 3, 4, 8, tres de 11 años, 24 años

Sexo masculino: dos de 2 años, 3 años, 12 años, 14 años

En Puerto Nuevo los cinco pacientes de *caya copiaqui* viven en el grupo de casas de una familia extendida. Se puede hablar de un contagio de ideas etiológicas. Pero, no es el caso con los tres pacientes de Nuevo Nazareth.

### **Yobe: brujos o shitaneros**

El *yotoa* es la etiología mágica más grave y peligrosa: *ja yobecanra ea aná yotomaque*: el *yobe* me hizo mal con el catahua (*aná*). Esta frase pone en evidencia que el *yotoa* necesita dos causas:

- una causa eficiente, el brujo,
- una causa instrumental, el *rao*.

El brujo *yobe* utiliza como instrumentos del *yotoa* los *yoshin* de los árboles: *aná*, *aton*, *ino šhatan*, *šhono*, *sanango*, *mocapari*, bejucos como *ronon ehua tsihue rao*, todas especies impresionantes por su tamaño, su aspecto o con actividad biológica fuerte (Tournon 1990, 1991b, 1995).

El *yobe* utiliza también objetos etiológicos mágicos que lanza al enfermo. En general son espinas de la palmera chonta o *luanin mosha*, a veces plumas de aves (*isa pei*). Al final de la terapia el brujo o el chamán pretenden extraer la espina o la plumita chupándola de la parte afectada.

Es lo que C. Cárdenas (1989: 255) llama el *ramiaca* (lit. mal hecho): «El complejo sintomático del daño, hechizado, embrujo o mal de shitana, es conocido por los Shipibo-Conibo con el nombre de *ramiaca* y es exclusivamente atribuido al ataque del *yube*, brujo o shitanero, el que en virtud de su gran poder en el mundo de la medicina mala o *jacoma rao* puede atacar a su víctima con armas tales como el *chonta mariri* (sustancia mágica que guarda dentro de su cuerpo) o con el poder que tiene sobre los espíritus de las plantas, del aire, del agua, etc., con los cuales produce también el daño».

La cosa se complica puesto que ciertos animales, que vamos a ver a continuación, pueden también ser brujos o *yobe*. Acusar a los animales de ser brujos evita acusar a humanos y crear conflictos interpersonales, lo que puede ser funcional.

### **Bufo o delfín (*coshoshca*)**

El bufo o delfín (*coshoshca*) reina en el mundo acuático en el que es el superpredador. Los bufeos tienen mucho poder como seductores con su

posibilidad de metamorfosearse en personas humanas. Como brujos pueden ser muy peligrosos (Tournon y Reategui 1988, Gebhardt 1987, Illius 1987). Los brujos humanos utilizan como virotes las espinas de chonta o las plumitas, que pueden ser extraídos por otros *yobe* o por los chamanes *onanya* y *meraya*, como lo vimos arriba. Por analogía se dice que los bufeos utilizan como virotes los «caneros» (*tsitsimitsa*), estos peces parásitos (*Urinophilus erythrurus*, *Vandellia plazaii*, *Trichomycteridae*, *Siluriforme*) pueden entrar en los orificios naturales de otros peces, o de vertebrados, y provocar graves hemorragias.

El padre Alcántara cuenta que había tratado de convencer a los indígenas de matar a los bufeos para extraer un aceite destinado al alumbramiento, pero fue en vano: «En el tiempo que el Padre vivió en este pueblo no pudo conseguir que fisgasen un bufeo aunque prometió un cuchillo al que lo hiciese, porque tienen la aprensión de que matándole, no podrán fisgar vaca marina. Si los Padres consiguieran desimpresionarlos de ese error, tendrían un aceite muy particular para alumbrarse, pues la grasa del bufeo no es inferior al aceite de oliva, experimentado por el Padre Fray Ventura Márquez» (Alcántara 1899-1900: 455). Un ejemplo de incompreensión entre dos concepciones del mundo, los padres piensan en sus lámparas de aceite, los nativos no quieren romper una interdicción ligada a la caza y la pesca. Todavía se respeta esta interdicción entre los Shipibo-Conibo, en cambio los pescadores mestizos pueden matarlos porque «los bufeos se meten en las redes».

Los bufeos tienen fama de poder inseminar, a distancia, a las mujeres que se bañan; los niños que nacen serían de piel blanca. El padre Alcántara tuvo la oportunidad de bautizar a unos de ellos: «El Padre bautizó un muchachito de una mujer infiel, tan rubia de cara y pelo como la más hermosa inglesa. Un hermano que tenía era lo mismo, pero su marido era de fealdad monstruosa, y preguntando por qué se había casado con él, respondieron que los rubios eran tenidos por los otros infieles por hijos del Diablo. A los que habitan en uno de los colaterales del río Pisqui, les llaman Cuxca gene (*coshoshca jene*), que quiere decir bufeo de río. Conocieron los padres otros de esa nación muy blancos y hermosos, pero ignoran de donde traen origen inmediato» (Alcántara 1899-1900: 451). Es probable que los indígenas los llamaran *coshoshca yoshin baquebo* o niños del espíritu del bufeo. U. Reategui (1983) interpretó esta creencia como un signo de la desconfianza que tienen los nativos de los extranjeros, pero se ve que se ha injertado en algo más antiguo.

Esta creencia persiste: «Con el nombre nativo de *cushushca* se conoce a los delfines de río, los cuales se cree pueden convertirse en humanos. Existe la creencia de que estos mamíferos, conocidos también con el nombre de bufeo cuando son machos se roban a las mujeres atraídos por su



sangre menstrual y los bufeos hembras roban a los hombres. Existen dos clases de bufeos, los grisáceos y los colorados, de estos últimos afirman que se convierten en gringo, quien enamora a una mujer y la deja embarazada, naciendo luego seres deformados, así explican los nacimientos de niños contrahechos y así explican en San Pablo de Sinuya (bajo Ucayali) el nacimiento de un albino» (Cárdenas 1989: 138).

Estas creencias son difundidas entre los ribereños del Amazonas y de sus afluentes, tanto entre los nativos como entre los mestizos del Perú y los «caboclos» de Brasil: «El delfín seduce a las muchachas de los tributarios del Amazonas y es el padre de los niños de responsabilidad desconocida. En las primeras horas de la noche se transforma en un joven elegante, alto, blanco, fuerte, un gran bailarín y tomador, y aparece en las fiestas, frecuenta las reuniones y nunca planta a las mujeres que citó. Antes del alba salta al agua y se vuelve delfín» (Cámara Cascudo 1972: 181). M. A. Cravalho examinó las «lendas do boto» en un caserío de caboclos brasileiros (1999: 47-58).

Un mestizo nos contó lo siguiente: «un marido vuelve tarde a su casa, ve un rayo de luz que pasa tras la pared, pone su ojo entre dos tablas y ve a un hombre haciendo el acto sexual con su mujer, mira con más atención y se da cuenta que este hombre es igual que él, tiene el mismo cuerpo y la misma cara. El marido abre la puerta de un empujón: el hombre se escapa, corre al río, se transforma en bufeo y desaparece en el agua». ¡Un Sosías selvático y una trampa más del bufeo!

Ulises Reátegui (1980: 65) dio una forma novelística a los cuentos del bufeo colorado: «Florescia Macedo sueña; sueña paisajes muy lindos, cadenas musicales de colores en cuya cálida intimidad brota una voz varonil que le dice tiernamente: ¡Ven, ven... Sígueme, sígueme... !

Ella sale del mosquitero automáticamente, casi embelesada; y en la claridad de esa noche de embrujos siente la irresistible presencia de un hombre alto, rubio; que la mira con unos ojos atractivos, reflejando como dos ópalos destellos rojos con la luz de la luna».

No es pura ficción literaria como lo muestran varios pacientes que mencionan como causas etiológicas el *coshoshca*.

\* Este niño de 5-6 años sufre de los dientes (*šhetan chešhai*). El doctor U. Reátegui anota «caries dental múltiple, odontalgia». La causa etiológica es única: *coshoshca copia*, el bufeo le cutipó. El paciente consultó un *onanya* quien «le cantó la canción de la bebida de los plátanos» (*paranta sheati coshonšhon šheamaquin*).

\* Una mujer (21 años) soñó que cuando estaba en una canoa y dietando el bufeo la cogió (*nontin iquetian saman napōshon cošhōshiamin bicai*). Dio más explicación: «una señora estaba menstruando, la paciente

olió esa sangre, se bañó y ahí en el agua le cutipó el bufeo». Después se fue a consultar el *onanya*.

Este caso nos hace recordar otro pasaje de la novela de U. Reátegui: «Un cuerpo frío y flemoso resbala suavemente de sus brazos. Soltándose Florencia salió desesperada y precipitadamente del agua; subió agitada, pálida, hasta arriba cerca la banqueta mientras decía casi murmurando: ¡Buefo colorado... buefo colorado! El agua empezó a moverse y tres o cuatro buefos saltaron casi al mismo tiempo, se escuchó un silbido fino...» (U. Reátegui, 1980: 59).

El bufeo no cutipa sólo a las mujeres. Un hombre (38 años) fue cutipado por el bufeo, también comió anaconda (*ronon ehua*), tomó alcohol (*bëshnan sheašh*) y el alucinógeno *camaronti*. Se queja de dolores corporales y cansancio mental (*yoran chešhai, shinán pašnai*). Tiene mialgias y una tasa de hemoglobina normal (13.5 g/100 ml). En contraste con los otros cutipados del bufeo no siguió una terapia con el *onanya*.

### Las nutrias

La Amazonía cuenta con dos especies de nutrias. La más grande o *neino* es la *Pteronura brasiliensis*, llamada localmente «lobo», la más pequeña o *bonsin* es la *Lutra longicaulis*.

La *Pteronura brasiliensis* es un animal brujo (Tournon 1990). Sus dos metros de largo y sus gritos pueden impresionar. Hay historias sobre el poder de estos animales que se pueden transformar en personas (Tournon 1995 Anexo). También es un animal seductor; pero, más en los sueños, como se puede apreciar en la siguiente historia que Rafael Urquía titula: *El lobo que fue violado*:

«Dicen que un hombre andaba de *onanya* a *onanya*, llevando a su mujer enferma a quien nadie podía curar. El hombre se desvelaba mucho tomando ayahuasca con los *onanya*, hasta que uno le dijo que su mujer no tenía una simple enfermedad sino un daño hecho por alguien. Le dijo: 'no te voy a mentir, tu mujer tiene relaciones sexuales con un lobo, cuando está dormida al mediodía el lobo viene a su casa para traerle su comida. Cuando tu mujer se pone a dormir tú tienes que ir al puerto y ver lo que pasa'. Al día siguiente, a mediodía, la mujer empieza a bostezar a cada rato con deseo de dormir, coge su colcha, se pone adentro del mosquitero y se duerme. Viendo esto el hombre agarra su flecha y su balista y se va al puerto a escondidas. Allá después de esperar un buen rato ve que el agua se mueve, luego aparece el lomo del lobo que jala una taricaya grande que deja en el platanal. Al dejar la taricaya el lobo se agacha y se mueve como si tuviera relaciones sexuales con una mujer. En este momento el lobo le pica con su flecha y le mata (*sic*). El hombre lleva la taricaya a su mujer y le dice que

mató a su marido. Cuando el lobo se movía en el platanal, la mujer también se movía porque soñaba que hacía el acto sexual con un hombre. Al día siguiente ella ya no duerme a mediodía, se había sanado. El hombre anda buscando lobos en todas partes, de tanto buscarlos encuentra una manada de ellos que se trasladan de una cocha a otra. Los sigue y agarra uno que amarra a un palo con la sogá de una balista, y que viola para vengarse de los lobos sacavuelteros. Después de un tiempo el hombre va a consultar a un *meraya* que tiene en su poder varios espíritus y almas. Aparece el alma del lobo que cuenta la historia de su violación por el hombre. El lobo es un sacavueltero, cuando está con una mujer, hace daño a su marido, por eso nuestra costumbre es que cuando encontramos al lobo no le hacemos nada, y cuando le matamos le reventamos rápido sus ojos para evitar que nos lance virotos».

\* Con el caso de esta mujer (38 años) se podría procesar y condenar a la nutria por brujería. La mujer fue pegada, físicamente, por una nutria (*neino reticana*). El verbo *reteti* es fuerte, significa pelear o cazar. Su uso por esa persona indica el poder de este animal. La nutria no se contentó con esto sino que embrujó a la mujer (*neino yotoa*). Es uno de los pocos casos de embrujamientos de la encuesta: una muestra más del poder de este animal. La paciente se fue a consultar un brujo humano *yobe*, quien la atendió cantando y abanicándola (*behuashon, panyanquin*). Este caso es doblemente interesante puesto que muestra que una etiología por un *yobe*, humano o animal, se puede o se debe tratar con otro *yobe*, quien le va a «icarar» y a veces sacar una espina o una plumita de su cuerpo. Los *yobe* pueden ser agentes etiológicos o terapéuticos. Se queja de dolores del cuerpo, de la cabeza, de la espalda (*yoran chešhai, mapon, pecaten*), y el médico anota: «dolores musculares, aparentemente buen estado general». No es anémica (tasa de hemoglobina de 13.5 g/100 ml). Esto demuestra que un conjunto etiológico poco trivial puede corresponder a una cuadro de síntomas muy común.

\* Un hombre (51 años) fue cutipado por el espíritu del neino (*neino yoshin copia*). Menciona otras causas: comió piraña (*maque*), tomó ayahuasca (*nishi*) y soñó que le habían puesto una espina de la palmera «chonta» en su chapo de plátanos (*camori sheatimeran nenana*), uno de los trucos favoritos de los brujos *yobe*.

Siguió una terapia con un *onanya*, tomando ayahuasca, aceite de motosierra y «flema del cetico» que le hizo vomitar (*bocon bichašhon quinana*): los vómitos como técnica expulsatoria del mal.

Sufre de «la garganta apretada, de tos, de dolores del cuerpo» (*tetonhain, jestepaqueti, ocoai, mapon chešhai, yoran, pecain chešhain*). El médico anotó: cefalea, dolores musculares, faringitis leve.

### Anaconda o boa de agua, *ronon ehua*.

Creen también que las anacondas o *ronon ehua* (*Eunectes murinus*, *Boideae*) tienen este mismo poder: «la boa vive en el agua y embruja a la mujer cuando ésta se baña en el agua a pesar de su flujo menstrual» (*ronón ehua ra jéne meran jaque; ainbo jímiašhbi jenénco náshiquetian yótoai*) (Loriot, Lauriault, Day 1993).

\* Una mujer (51 años) fue víctima de un *yotoa* o «embujo» de parte de una anaconda: «la anaconda la viroteó porque mató una «huangana» en la orilla, la anaconda se enroscó» (*ronon ehuan yotoa, tenamašhon yahua retea iquebi, ronon ehua chorameta*). Cita otros factores etiológicos: tomó varios «piri piri» (*huastebo*), y soñó con una hemorragia (*jimi boani*);

Se queja de dolores de cuerpo, de cabeza, de panza y dice que le sale sangre (*yora, mapo betan, poro iqui, jimi boani*). El médico ve problemas vinculados con la menopausia. Esta mujer ya consultó un *onanya* quien le trató con tabaco. Así parece que fue el mismo *onanya* quien diagnosticó ese embrujo por una anaconda y no la paciente.

\* Un hombre (38 años) comió algo que la enfermó: una anaconda o *ronon ehua*, y también soñó: «un barranco me tapó, después salí» (*quetocan mapoa iqui, jainoašh picota*). La boa mata a sus presas por constricción y ahogamiento, lo que puede ser asociado con el sueño de «hundimiento».

P. Deshayes (1994) observó que los chamanes cashinahua podían ingerir esos alimentos peligrosos para coger su poder, lo que puede sorprender considerando el terror que produce ese reptil, como nos contó un joven Conibo que sorprendió a una gran boa descansando en las ramas de un renaco (*Ficus sp.*). Se quedó paralizado varios minutos antes de huir, y estuvo enfermo varios días con fiebre y vómitos.

¿Qué características distinguen a esos animales brujos? Todos son depredadores, terrestres o acuáticos, pero los bufeos y nutrias no son peligrosos para el hombre, según los extranjeros y zoólogos. La nutria *neino* es impresionante por su tamaño, puede pesar hasta 35 kg y medir con la cola 2.5 m. (Emmons 1990), y se destaca por la fuerza de sus gritos. «Un repertorio de no menos que nueve distintos sonidos fue registrado» entre las nutrias (Goulding 1980: 152).

Varios árboles (catahua, lupuna) pueden entrar en los tres procesos de *copia, irabana, yotoa*. Por el contrario, los vegetales *rao meramis* no entran en estas etiologías.

Entre estas cuatro etiologías: *copia, irabana, yotoa, rao meramis* se pueden caracterizar:

- si hay uno o dos agentes etiológicos:  $N = 1$  o  $N = 2$ ;
- si un ser humano puede ser agente o no;

— si la etiología proviene de la voluntad de un humano o no, o si es intencional;

— si un animal, un árbol, una hierba o un objeto no biológico puede ser agente.

### CUADRO: rasgos semánticos de las etiologías «mágicas»

	N	Humano	Inten- cional	Animal, <i>yoina</i>	Hierba, <i>shobi</i>	Árbol, <i>jihui</i>	Objeto
Rao meramis	1	—	—	—	+	+	?
Copia	1	—	—	+	—	+	?
Irabana	2	+	—	—	+	+	?
Yotoa	2	+	+	+	—	+	+

### El mundo acuático como transposición del terrestre

Hagamos un viaje por el mundo acuático. Existe toda una fauna de espíritus acuáticos con el *ronin* y sus distintas formas, «el *ani ronin* es omnipresente, rodea con su cuerpo inmenso todo el disco terrestre» (A. Gebhart 1987: 317).

Los chamanes *meraya* pueden en sus sesiones con ayahuasca, comunicarse con los *chai coni* (literalmente: cuñados/anguilas), llamados también los *inin jonibo* (literalmente: perfumados/personas), serían los «yacuruna» entre los mestizos. Según Carlos Tangoa, de Betania, ellos pueden vivir bajo el agua una vida paralela a la de los humanos terrestres. Estos *inin jonibo* pueden enseñar a los *meraya* los secretos de la pesca, los cantos y comunican con los espíritus o *yoshin* del bosque y del agua. Cada uno de los elementos del entorno terrestre tiene su correspondiente acuático: cintura: boa negro, asiento: tortuga charapa, gorra: raya, hamaca: boa amarilla, zapato: pez carachama o *ipo*, canoa: lagarto, bote: yacuruna, perro doméstico: nutria *bonsin*, perro guardián: nutria *neino* o *jene ino*, mensajero: ave *chicua*, perfumes: piri piri, peine: «pez palometa», papel de baño: corteza de capirona, almohada: tortuga motelo *manan shahue*, remo: raya o *ihuin*.

### Etiología y covada

«El padre del recién nacido se mantiene inmóvil en un lado de la pieza, en donde permanece hasta que restablecida la mujer lo sirve algunos días» (Pedro Beltrán, 1907).

Esta descripción corresponde a la covada observada y descrita por varios antropólogos: «Costumbre vigente en el período precedente a un



parto en el cual el futuro padre tiene que acatar varias interdicciones, así como un comportamiento calcado sobre el de la futura madre (descanso, aislamiento, acostamiento). Entonces se considera al padre como participante en el parto. Se propusieron numerosas teorías para justificar la covada, ciertas invocan la magia por contagión, otras el psicoanálisis» (Panoff y Perrin, 1973).

«Las plantas que cutipan son: lupuna, catahua, copaiba, lagarto caspi y pona; traemos a colación una referencia que escuchamos en el Bajo Ucayali: un padre explicaba la enfermedad de su hija de apenas un mes de vida por el hecho de que cuando nació él estaba trabajando en un aserradero en Pucallpa e ignorante del nacimiento de la hija había estado en contacto con madera copaiba» (Cárdenas 1989: 146).

Los nativos llaman a la covada *baque mequeti*, literalmente: niño y «hacer ritos de abstinencia» (Loriot, Lauriault, Day, 1993).

«La madre tiene que cuidarse y respetar una serie de rituales, sino se puede enfermar. El «sobreparto»: se dice de la mujer que ha dado a luz un bebe que por descuido adquirió una enfermedad. Después del parto existe un lapso crítico de 8 días, que la mujer debe permanecer en cama con su mosquitero, con la cabeza cubierta con una tela amarrada y los pies con calcetines dobles para evitar que penetre el frío. También debe ser atendida por una sola persona, de preferencia su mamá. Después de este lapso de 8 días, y durante 90 días no debe realizar trabajos forzados, no debe estar expuesto al sol ni a la lluvia, la alimentación debe ser balanceada, rica en proteínas, carbohidratos, calcio, pero evitando peces con dientes grandes y sin escamas».

Asimismo, vamos a examinar casos en los cuales unos recién nacidos se enfermaron justamente porque sus padres no habían observado las interdicciones de la covada; su no respeto aparece como una causa etiológica.

\* El cuadro médico de esta niña de un año se caracteriza en que tiene una etiología muy compleja y síntomas muy comunes: diarrea, vómitos, balnearios (*chíshoya, quinán, estei*) que corresponde a una enterocolitis. Sus padres dicen que los árboles lupuna y catahua la cutiparon (*jihui yoshin copiaqui*). El padre se puso en contacto con esos dos árboles, que tienen espíritus fuertes, antes y después del nacimiento de su hija. Los padres de la niña nos explicaron que la catahua produce diarreas blancas y la lupuna hace hinchar el abdomen. Añaden que todo empezó después del susto (*ratetash peocota*).

\* Una niña de un año sufre de vómitos, diarreas, moniliasis (*quinanya, chishoti, janísho*). Sus padres explican: empezó por lo que hizo su padre (*jahuen papá nacainco peocota*). Preguntando nos contaron que la niña cuando era bebé fue cutipada por el alma del bufeo; su papá se fue a pescar y

mató un jergón, una boa y un sapo (*shanó, ronon ehua, huápi, nerón*). Otros autores mencionaron estos animales como peligrosos: «Se prohíben también las siguientes conductas: no matar jergón porque duele la barriga del bebé» (Clara Cárdenas 1989: 146). «Huápi o huapín: especie de sapo acuático de cuerpo plano que a veces se interna en el fango... *Huapín báque cópiaronqui jimi chišhotai*: dicen que cuando el sapo huápi cutipa a un niño, le causa diarrea con sangre. *Nerón*: especie de serpiente acuática no venenosa» (Loriot, Lauriault, Day 1993). Quizá se puede interpretar este caso así: el bufeo como «dueño» de las aguas cutipó al niño porque su padre había matado a animales acuáticos de su dominio. Los padres precisan que el bebé fue cutipado por el alma del bufeo y dicen *caya* y no *yoshin*, como para el alma de una persona viva o muerta. Es significativo que los padres fueron a consultar a un *onanya*. Él le dio como *rao* una guayaba rallada en cocción y la sopló (*bimpish cobina šhaquin, techinqui, coshoana šheamaquin*). Cuando hay un cutipado con *yoshin* o *caya* en general se va a consultar un *onanya*.

El resultado de esas etiologías es que los padres tienen que abstenerse de salir al monte, de pescar o de cazar.

### Los partos

Los partos pueden enfermar tanto a las mujeres directamente implicadas como a los individuos que asisten y que pueden ser cutipados por la sangre.

#### Parturientas no cutipadas, sin copia

Las mujeres que dieron a luz pueden sufrir de distintas dolencias causadas por los partos.

\* Esta mujer (25 años) se queja de dolores «en el cuerpo», en las venas, cefáleas, desmayos y le duele la vejiga (*yoran chëshai, pono isin, mapon chëshai, bemayati, chishana iqui*). Dice que todo empezó cuando «el frío le entró durante el parto» (*baquenash matsi jiquia*). El médico anotó mialgias en todo el cuerpo y desmayos.

\* Una mujer (24 años) tose y tiene dolores en la espalda (*pecaten chëshai, ocoi*), es una bronquitis. Dice que empezó al entrar en el agua después del parto (*jenen nenitash peocota baque nassbires*).

\* Una mujer (38 años) da como causa etiológica: *baquenash matsin itica*, que el intérprete tradujo como «después del parto por estar en el frío»; pero que puede ser también «fría por niños». Esta mujer tuvo ocho partos. Se queja del pecho, de desangramiento, cefaleas, diarreas (*šhocashi, jimi, mapo iqui, chišhoti*). El médico anota un dolor precordial y un síndrome

digestivo. La tasa de hemoglobina es baja (10.5 g/ 100 ml). Las heces no pudieron ser analizadas.

\* Una mujer (24 años) da una etiología similar: *baquenāsh peocota matsin icašh*, que se puede traducir: empezó por enfriarse al dar a luz. Ella dice que tiene una inflamación en la garganta, que el cuerpo y la cabeza se adormecen (*teton soo ica, yora iqui, mapo, rahuesquenani*). El médico anota una faringitis sin gravedad. Tiene pocos parásitos (*Ascaris* +), no es anémica (tasa de hemoglobina de 12 g/ 100 ml).

### Partos que cutipan

Las personas que asisten a partos se pueden enfermar también, pueden ser cutipadas. Ilustramos esta etiología con dos casos.

\* Ese adolescente (14 años) presencié un parto (*baque picota oinash*), y la sangre del bebé le cutipó (*baque jimi copia*). Sufre de dolores abdominales, del omóplato, de diarreas, de fiebre, del muslo (*porocan chešhai, pešhon chešhai, chišhoti, yonati, qušhin chešhai*). El médico anota una enterocolitis. Su tasa de hemoglobina es normal (12 g/ 100 ml).

\* Esta partera (*baquemis*), de 40 años, menciona varias causas etiológicas, todas vinculadas con la sangre. Cuando atendió a la parturienta (*baque tsecāsh*: literalmente extrajo el bebé) fue cutipada por la sangre (*jimin copia*) que olió (*jimi janšho*) y vio a un mono rojo (*joshin shino*). Esta mujer dio otras explicaciones en español: «Atendió un parto de su sobrina estando en dieta por el *onanya*, la sangre de la parturienta le hizo torcer su dieta, desde ahí ha vuelto a enfermarse de vómitos, diarreas y dolor de estómago». Las curaciones con los chamanes *onanya* exigen una dieta (*sama*) acompañada de varias interdicciones como la de la sangre, el no respeto de esa interdicción le cutipó. Se queja de dolores abdominales, balnearios o hinchazones abdominales, fiebre, diarreas, bronquitis, dolor de cabeza, desmayos (*porocan chešhai, estei, yonati, chišhoti, piniti, mapon chešhai, beyosi*). El médico anota enterocolitis frecuentes. Su tasa de hemoglobina es baja (10 g/ 100 ml), tiene *Ascaris* (+) y *Tricocefalos* (+).

En estos casos no son las parturientas las cutipadas sino las personas presentes durante el parto, como las parteras. Sin embargo, los bebés tienen riesgos también: «hay cosas que cutipan al bebé a pesar de estar dentro de la barriga, también se dieta para que el parto sea normal sin dificultades. Los animales que cutipan al bebé dentro de la barriga son: boa, lagarto, anguila, raya, el árbol aya huma también. El bebé cutipado por la boa tiene una diarrea blanca, por la raya diarrea también, por el lagarto le salen chupitos, por la anguila llora bastante porque la anguila no le deja descansar con su electricidad. Cuando el bebé está afuera también tenemos que hacer las mismas dietas, a medida que van creciendo nuestros hijos

tenemos que cuidarlos y aconsejarlos para que sea trabajador, pescador, agricultor, que aprenda a hacer su casa, su canoa, su remo» (Teresa Panduro, comunidad de Limon Jema, 1999).

### Geofagia

La frecuencia de la geofagia, en griego «comer tierra», (*mai piash*) impresionó a los misioneros y viajeros.

«La mayor parte de los niños morían antes de llegar a los doce años. Esto depende en gran parte, del poco cuidado de sus padres que los dejan comer tierra sin reprenderlos, de cuyo vicio se ocasiona una hinchazón monstruosa en el vientre, que a los dos o tres años les causa la muerte» (Amich tomo 2, capítulo X: 69).

«Las enfermedades predominantes son el reumatismo y la fiebre, que ocurren en diciembre, enero y febrero, y no son peligrosas si los pacientes se abstienen de echarse al agua... Los niños y hasta los adultos, tienen un gusto raro para comer tierra y muchos mueren temprano en consecuencia» (Smyth y Lowe).

«En toda esa región (de Sarayacu) se encuentran a menudo individuos que tienen la costumbre de comer tierra, su semblante se vuelve de un color amarillento brillante y su panza se hincha extremadamente; la muerte sigue después de dos o tres años. Los misioneros creen que se puede curar a los enfermos dándoles de tomar aceite de lagarto» Castelnau (p. 396), y su acompañante Saint Cricq-Marcoy describe y dibuja a un niño afligido de una geofagia crónica en Sarayacu (Marcoy, 1866, vol. XIV: 107). En la Selva a esos niños se les llaman «buchisapas». La geofagia puede estar ligada a la presencia de parásitos, en particular de *ankylostomas* (Gentilini 1981: 17).

### Varios casos de geofagia aparecieron en la encuesta de 1985.

\* En el caso de este niño de Puerto Nuevo (5 años), «comer tierra» (*mai piash*) aparece a la vez como un síntoma: «abdomen, fiebre, vómitos» (*poro, yonatai, quir:ati*), y como única causa. El médico anota: geofagia, parasitosis, buen estado general. No parece tener tantos parásitos (*Ascaris* +); pero tiene una tasa de hemoglobina baja (11.5 g/100 ml).

\* Un hermanastro del niño anterior (4 años) tiene el mismo cuadro en el cual el *mai piash* es a la vez síndrome y causa. Tiene cansancio, diarreas, testículos hinchados, fiebre (*pasnati, chishoti, joboshco sooiqui, yonati*). Pero, se menciona otra causa: fue cutipado por un alma (*caya copia*). Pero tiene anemia (tasa de hemoglobina de 9.5 g/100 ml) asociada con abundantes parásitos (*Ascaris* +, *Tricocefalos* +++). Fue tratado por un *raomis* quien le hizo vomitar con una cocción de requia (*shoro quinamaquin*).

### La geofagia aparece en familias:

En una casa de Puerto Nuevo dos hermanitas sufren de geofagia, que aparece una vez más como causa y síntoma.

\* Sería la única causa etiológica para esta niña de 10 años que tiene palidez, bronquitis y tos (*pasnati*, *piniti*, *ocoi*). El médico la encuentra adelgazada, pesa 20 kg para un tamaño de 1.12 m. Su tasa de hemoglobina es normal (12.5 g/100 ml), las heces no pudieron ser analizadas.

\* Para su hermana (4 años) hay otra causa etiológica que *mai piash*: cuando cayó al agua se asustó (*jenemeran cašh rateta*). Su abdomen es globuloso, su tasa de hemoglobina es de 11.5 g/100ml, y tiene *Ascaris* en cantidad moderada (+).

\* En otra casa de Puerto Nuevo los padres dicen que sus tres niños, una niña 8 años y dos niños de 5 y 3 años comen tierra. Los tres sufren de «comer tierra» (*mai piái*) y de palidez (*pasnati*). Los tres tienen parásitos pero tienen tasas de hemoglobina normales.

\* Este niño de 10 años no sólo come tierra sino también jabón y astillas (*jabon mai sara piái*). Tiene dolores del abdomen y de la cabeza, es pálido (*porocan mapon chešhai*, *pasnati*). Es anémico (tasa de hemoglobina de 10 g/100 ml) y tiene parásitos: *Tricocefalos* (+), *Uncinaria* (+).

Vimos líneas arriba los casos de tres niños cutipados por el alma de un muerto quienes tienen también geofagia, son hermanos y hermanas.

\* Este niño de 6 años es el único caso de geofagia en Nuevo Nazareth. Tiene diarrea, fiebre, tos y moco de la nariz (*chišhoya*, *yonati*, *ocoi*, *reshoi*). El médico anota una enterocolitis y un resfrío común. La tasa de hemoglobina (13 g/100 ml) es normal para la zona, desde luego tiene parásitos (*Ascaris* +, *Uncinaria* +, *Strongyloides* +).

En total, encontramos doce casos de geofagia o *mai piái*, entre los cuales:

— *mai piái* = comer tierra aparece a la vez como un síntoma y como una causa etiológica;

— puede ser la única causa, la encontramos también asociada con la visión de un yacuruna (*ronin*), con la toma de agua sucia, con el cutipado por un muerto;

— se encuentra siempre asociada con una enterocolitis o gastroenterocolitis (*poro*, *chišhoti*), con o sin fiebre (*yonati*);

— está asociada, en general, con una palidez (*pasna*), es un signo de anemia;

— todos los casos corresponden a niños de ambos sexos de menos de 11 años;



— en general, hay varios casos en la misma familia: hermanos y hermanas comen tierra.

Desde el punto de vista del médico, los pacientes con geofagia son pálidos, tienen parásitos; pero no claramente más que los otros de la comunidad. La tasa promedio de hemoglobina es de 11.4 g/ml, que es superior al promedio de la comunidad.

La geofagia ha sido descrita en muchas regiones del mundo y considerada patológica por los médicos y como una causa de anemia (Reid 1992). El mismo autor dice que la geofagia puede ser también positiva: «Durante una hambruna la gente recolecta y consume mucho material vegetal marginal (y silvestre) con un riesgo elevado de ingerir toxinas vegetales. Si en asociación se consume arcillas durante tal hambruna este riesgo está reducido» (Reid 1992: 346).

La geofagia existe en el mundo animal. Las aves guacamayos (*Ara sp.*) comen tierras de las «colpas». Este comportamiento es difícil de explicar ya que dichos suelos no son particularmente ricos en minerales. Una explicación reciente es que estas tierras arcillosas pueden detoxificar los alimentos vegetales absorbidos (J. M. Diamond, 1999).

Volvemos al Ucayali. Los encuestados consideran «comer tierra» como una causa etiológica y también una enfermedad (*isin*) y nunca como una terapia. Sin embargo, los datos médicos, diagnóstico del médico y análisis de parásitos y hemoglobina, no muestran un peor cuadro patológico para los que comen tierra que para los otros. Llama la atención once casos de geofagia en Puerto Nuevo y sólo uno en Nuevo Nazareth. Puerto Nuevo tiene suelos arcillosos y ácidos; en cambio, Nuevo Nazareth tiene aluviones fluviales anuales, barros o arenas neutras con muy pocas arcillas. Esto podría ser una indicación de la acción terapéutica de estas tierras.

### Animales etiológicos e interdicciones alimenticias

La cuestión de los tabús alimenticios es un problema de debate en la antropología. Como lo escribe con agudeza W. R. DeBoer (1987): «En la arena amazónica los tabués alimenticios se volvieron un punto de debates convergentes entre las escuelas culturalistas, ecologistas y estructuralistas. Ross (1978) argumenta que los tabués alimenticios son primero epifenómenos ideológicos de estrategias racionales para conseguir alimentos, y acá el programa atrevido de *Mythologiques* de Levi-Strauss de presentar animales y su comestibilidad como mero combustible para un cálculo mental panhumano inexorable. Naturalmente ambos programas son reduccionistas, el primero quiere reducir la cultura a la naturaleza, y el segundo la cultura a la mente. Entre naturaleza y mente, todo el mundo de la actividad social humana, el mundo en el cual vivimos todos, es dejado

de lado como insignificante. Este mundo intermediario, entre el gástrico y el cerebral, deseo explorar».

«Los alimentos más peligrosos y los que son constantemente evitados por la familia de un recién nacido son el armadillo, la sachavaca y el mono blanco; son alimentos deseables, no incomedibles. Existe desacuerdo con el venado; algunos insisten que no debe ser comido, mientras otros no mencionan tabués sobre el venado» (J. Abelove y R. Campos, 1981). Estos autores hicieron sus investigaciones etnográficas en el Alto Pisqui. Es lo que observó también C. A. Behrens (1986): «El ejemplo más obvio de cambio de actitud es la aceptación del tapir en la dieta shipibo. Mientras este animal es comido con regularidad por los mestizos y los Shipibo del Ucayali, tradicionalmente era evitado porque se creía que el tapir se alimenta de jergones». El «cortejo» de animales «brujos» entre las poblaciones ribereñas es distinto al de las poblaciones interfluviales, donde el venado es considerado tabú y hasta brujo.

Para explorar este mundo se necesita, primero, clasificar los distintos tipos de «tabués» o interdicciones alimenticias, un programa ya presentado en 1988: «Sin embargo no creemos que todas las creencias etiológicas y prohibiciones alimenticias, en relación con animales de los Shipibo-Conibo puedan ser consideradas en un mismo plano ni ser explicadas por una sola teoría. Imaginamos un nativo del Ucayali que llegaría a Lima, encontraría también animales etiológicos: perros rabiosos o no, arañas ponzoñosas, ratas y murciélagos que pueden asustar a personas nerviosas. Él encontraría también un número de interdicciones alimenticias, p. ej. las fresas que pueden dar alergias y comezones, los pescados que no hay que dar a las personas que tienen una infección, carne roja que no hay que comer durante la Semana Santa. Opinamos que sería muy criticable cualquier intento de explicar todas estas interdicciones por una teoría única, ya que tienen orígenes distintos y determinan comportamientos distintos» (Tournon y Reátegui 1988).

Para hacer una clasificación, utilizamos los datos de la encuesta médica de 1985 que nos reveló un número de animales etiológicos. Sin embargo el análisis debe empezar por una clasificación de cómo enferman.

Una primera clasificación tiene que distinguir dos categorías:

#### \* Los animales que enferman sin ser comidos

«El *ronin*, yacumamá, boa gigante mítico, claramente no puede ser comido pero si puede enfermar cuando entra en los sueños de los Shipibo-Conibo. Hay animales no imaginarios que enferman sin que sean comidos: *ochiti*, el perro, *coshoshca*, el bufeo, *cape* o lagarto, *neino* o nutria o «lobo» en el Ucayali» (Tournon y Reátegui 1988).

En general, estos animales no se cazan y no se comen. Vimos que los misioneros trataron, sin ningún éxito, de inducir a los nativos a cazar bufeos para conseguir su grasa, que podía ser utilizada para el alumbrado.

En el «cuento del lobo» vemos que se evita todo contacto o acercamiento con la nutria. Se puede decir igual del bufeo. Los tigres no son objeto de este tipo de interdicciones integrales, se cazan, hasta existen plantas que permiten su caza, como el *ino pabiqui*.

Los bufeos, las nutrias, las anacondas y los tigres son animales con espíritus *caya* igual que los hombres y con los mismos poderes que los hombres brujos, *yobe*. Aparece en las respuestas que el embrujado, *yotoa*, es siempre muy peligroso y las víctimas van a consultar *onanya* o *meraya*.

Se puede agregar a esta corta lista los otros carnívoros: las ratas y los ratones (*Muridae*). Los Shipibo-Conibo no comían los lagartos hasta hace pocos años, lo que sí hacían los mestizos ribereños.

#### \* Animales que enferman por ser comidos

La encuesta médica nos indicó varios animales que por ser comidos pueden ser factores etiológicos.

Mamíferos: el único mamífero que salió en la encuesta es el ronsoco (*amen*).

Reptiles: Un caso excepcional es de un hombre de Puerto Nuevo que comió la anaconda.

Otro reptil es la tortuga acuática taricaya (*cabori*, *Podocnemis* cf. *unifilis*, *Pelomedusidae*), acusada de cutipar también. Estas tortugas son consideradas por ser bastante sabrosas y son muy buscadas.

Pescados: los pescados salen varias veces, son:

— *Siluriforme*, tres *Pimelodidae*: achacubo (*charanhua*, *Surubimichthys planiceps*), saltón (*huacan ehua*, *Brachyplatystoma filamentosum* y zúngaro tigre (*ino banhuin*), *Pseudoplatystoma tigrinum*.

— *Characiforme*: piraña (*maque*, *Serrasalmus* sp., *Characidae*), llambina (*ranyon*, *Curimata* sp., *Curimatidae*).

Al lado de las explicaciones «materialistas» de los antropólogos norteamericanos, basadas en argumentos ecológicos como la teoría del aprovechamiento óptimo y la conservación de las especies, hay lugar para las explicaciones biológicas basadas en la «seguridad alimenticia». Los vegetales y animales de la Amazonía pueden ser peligrosos también si se considera la importancia de las sustancias de defensa que sintetizan las plantas. «A las explicaciones materialistas que propone E. B. Ross, podemos agregar otra que sería una toxicidad de la carne de ciertos animales, al menos en ciertas épocas. No es imposible si se considera que muchas

especies vegetales comunes en la zona tienen toxicidad. El doctor U. Reátegui observó varios casos de intoxicación por consumo de carne de ronsoco. El consumo de los hígados de estos animales ha producido hasta intoxicaciones graves, se sabe que los hígados acumulan las toxinas. Es conocida la toxicidad de pescados pertenecientes a ciertas familias (M. Barreda 1978), sin embargo faltan evidencias en el caso de los *Siluriformes* como el saltón» (Tournon y Reátegui 1988), y de los *Characiformes* mencionados como las pirañas y la llambina.

## CONCLUSIONES

Las encuestas médicas presentan una nosografía relativamente pobre, con excepción de las enfermedades de la piel. En contraste, aparece una etiología muy rica, con una gran variedad de causas y de ideas etiológicas. Siempre se necesita una causa etiológica: causa eficiente y causa instrumental: etiologías personalizadas con una persona, un animal, una planta, un dios, un espíritu; así como etiologías naturales: alimentos o bebidas, visiones, olores, sueños.

Se pueden ver dos orígenes para esta etiología abundante:

— la sobredeterminación que no considera que varias líneas causales puedan ser independientes: este árbol se cayó cerca pero no soy responsable de su caída;

— la personalización que se atribuye a una persona, un animal la causa eficiente: si me enfermé es por el brujo. Con el brujo llegan las flechitas, espinas, plumitas chamánicas.

La ciencia académica considera que una buena correlación entre dos factores no es suficiente para establecer una correlación causa-efecto y que también se necesita un modelo de causalidad. Descartamos ciertas explicaciones como el que se diga que «este niño está enfermo porque su padre pasó cerca del árbol catahua». Otras explicaciones nos parecen más aceptables como: este niño tiene una gastroenterocolitis porque comió tal siluro. En la mayoría de las culturas abundan las explicaciones etiológicas por las comidas.

Se puede ver en esta abundancia de causas etiológicas un «universal» psicológico adaptativo durante los millones de años de la evolución de los primates hasta el *homo sapiens*. Podría ser ventajoso buscar una causa para actuar sobre su destino y buscar soluciones. Sin embargo, en el medio amazónico donde la biodiversidad es inmensa, y paralelamente las estimulaciones sensoriales, el mecanismo puede salir fuera de control.

#### 4. LOS RAO: TERAPÉUTICOS Y ETIOLÓGICOS

Los *rao* son entidades que pueden ser terapéuticas o etiológicas. La gran mayoría de ellos son de origen vegetal; sin embargo, hay algunos de origen animal:

— grasas de reptiles (lagartos y boas) utilizadas como ungüentos para masajes: «la manteca de boa negra es tan fina que tú la pones sobre tu palma y pasa al otro lado»;

— la hemolinfa (*jene panshin*: jugo amarillo) de las larvas de insectos parásitos de céticos (*bocon shéna*) se aplica sobre la piel para curar dermatosis;

— dientes de lagarto negro, *huiso cape sheta*, se raspan y mezclan en agua, se bebe y se aplica sobre la picadura de la serpiente «shushupe» (*Lachesis muta*).

Además, hay *rao* de origen no biológico como ciertas piedras pulidas o hachas de piedra. También los cerros (*manan*) pueden ser *rao*.

En lo que sigue consideramos sólo los *rao* de origen vegetal.

##### 4.1. Propiedades generales de los *rao*

###### *Las dos naturalezas de los rao*

Las plantas *rao* están dotados de dos naturalezas: una naturaleza material, la planta como ser biológico, y una naturaleza espiritual, su espíritu o *yoshin*.

Las plantas en sus naturalezas tanto material como espiritual pueden ser agentes etiológicos o terapéuticos. Los espíritus pueden ser agentes etiológicos o terapéuticos. Etiológicos son los espíritus que permiten explicar afecciones sin invocar las causas obvias; por ejemplo un trauma, una ingestión. En la encuesta médica vimos que los espíritus de ciertos árboles actúan a distancia. Terapéuticos son los espíritus invocados por los chamanes durante la sesión de ayahuasca.

Los «funcionalistas» podrían ver en este sistema la misma justificación de la existencia de estos espíritus *yoshin*. Se puede ver también un *bricolage cultural* en el cual se los utiliza para varios objetivos y de varias maneras. La creencia en los espíritus podría ser un universal psicológico con el cual cada cultura y sociedad hace un trabajo para resolver problemas creados por el medio ambiente y la vida social.

Dos casos ilustran esta doble naturaleza: los *rao meramis* y el *irabana*.

Con los *rao meramis* las dos naturalezas se reúnen en la misma planta, su naturaleza espiritual es etiológica y la material es terapéutica; sana los mismos síntomas provocados por sus espíritus *yoshin* (Tournon, 1990). El



verbo *merati* es «encontrar, el sufijo *-mis* significa una posibilidad o un hábito, así que se puede traducir *meramis* por «que puede encontrar», y un *rao meramis* es uno que puede encontrar. Las dos frases: *huapan rao meramis riqui* (la planta huapan es un *rao meramis*) y *huapanma mera joni* (la planta huapan encuentra a la personas) parecen equivalentes.

Preguntamos a un informante sobre los *raomis*: *jahuequesca isinman iquiqui noa raometiqui huapama min ea yoitiqui*: dime qué clase de enfermedad el huapan puede sanar.

Y él contestó: *mapon cheshai jahuen pei biash motsash boshoiqui huapan noa meraronqui noa jascatai* o «para el dolor de cabeza recogemos sus hojas, las chapeamos (tritramos), nos mojamos la cabeza con ellas, así hacemos cuando el huapan nos ha encontrado».

Y a la misma pregunta sobre el *rao* «*nibi saya*»: *nibi saya riqui orocan cheshai, quinani ica jaconribi, jasca aquin meramis iqui nibi saya, jahuen pei motsash jan nashiyquin* o «el *nibi saya* es bueno para el dolor de panza y el vómito, así cuando lo hace el *nibisaya* nos encuentra y nos bañamos con sus hojas trituradas».

Los *rao meramis* no se ingieren, sino que se utilizan en baños o frotaciones.

El *irabana* ilustra también esta doble naturaleza (Tournon, 1990). Se puede considerar el *irabana* como un efecto secundario de los *rao*, producido por un chamán o un brujo (*onanya, meraya, yobe*). Samuel Caúper nos dijo que el «coto mono» (*roo*) puede también producir el *irabana*. Se dice: *yobe joninra irabanque* = el brujo *yobe* produce el *irabana*. Lo produce cuando él toma ciertos *rao*, p. ej. *cana chiari* o *toe, oni* o ayahuasca, *chuyachaqui*.

Con estas plantas chamanes y brujos adquieren fuerza:

- *En coshi bia canachiari mea* = tomé la fuerza del *toe*.

- *Eara canachiarin nashiai, jahuen coshi bi* = me bañé con el *toe*, tomé su fuerza.

De esta fuerza surge un efecto secundario cuando ellos están bajo el efecto de esas plantas fuertes durante la dieta, *samá*. Salió la explicación: *irabana merayanin nihue shatea niscanash rao nihue picotai* = el *irabana* sale del *meraya* cuando se corta su sudor o su aire. El *irabana* sale sin la voluntad del chamán o del brujo: *ja yobecanra (onanyaninra, merayaninra) irabanque acasquinmabi* = el *yobe (onanya, meraya)* produjo el *irabana* sin quererlo (informaciones de Milton Silva).

Aparece como un efecto secundario del *rao* que no afecta al chamán o al brujo que toma la planta, sino a una tercera persona que tiene la mala suerte de estar cerca de él. Así, el *irabana* es comparable al «mal de ojo» de los países mediterráneos.

Ningún caso apareció en la encuesta de 1985; pero, se dice que el *irabana* puede producir síntomas digestivos: *nato joninra quinanaí canachiari irabashon* = esta persona vomita por el *irabana* del *canachiari*.

#### 4.2. Categorías de *rao*, nomenclatura y clasificación

En trabajos anteriores se analizaron los sentidos y los referentes de la palabra *rao*: «Cuando un informante Shipibo-Conibo designa una planta medicinal, él agrega la palabra *rao* al nombre específico de la planta. Así en nuestras primeras encuestas creíamos que los términos *rao* y planta medicinal eran equivalentes, pero al consultar el *Diccionario Shipibo-Conibo* de F. N. Guillén (1974), tuvimos la sorpresa de ver que el término *rao* es traducido por ‘veneno’. Advertimos así que este término tiene un campo semántico amplio que incluye: plantas medicinales, venenos, plantas para pescar (cebos, estupefacientes), para cazar (encontrar animales, acercarse a ellos, atraerlos, tener buena puntería), plantas para controlar personas o seducirlas (puzangas), plantas mágicas para protegerse de los espíritus, plantas alucinógenas y psicótropas. Todas esas plantas tienen un poder, *coshi*» (Tournon, Reátegui, 1984: 92). Pero *coshi* no es un sustantivo sino un adjetivo que significa «fuerte», el equivalente de *coshi rao*, o «planta fuerte» en español local sería «planta con poder». Los *rao* pueden ser tanto terapéuticos como etiológicos: «para precisar si una planta es medicinal o venenosa los nativos agregan el adjetivo *jacon* (bueno) o *jaconma* (malo)... Pero los nativos son conscientes del carácter arbitrario de ese adjetivo, pues un *rao* puede ser *jacon* o *jaconma* según el uso que se hace de la planta y su dosis... Así, el catahua, *aná* (*Hura crepitans*) puede curar la uta, entorpecer peces, o matar a enemigos» (Tournon, Reátegui, 1984: 92).

El sistema de nomenclatura y clasificación de los *rao* está basado en los usos; así el uso va seguido del término *rao*: «uso + *rao*». G. Tessmann (1928) había anotado dos nombres de plantas: *bustirau* y *himarau*, sin tratar de analizarla, y parece no haber visto la existencia de este sistema.

Una categoría nombrada «uso + *rao*» puede corresponder a varias especies botánicas. Por ejemplo, hay varias especies botánicas utilizadas como *chišho rao* para diarreas, *yona rao* para la fiebre, *šheno rao* para dermatosis, *oco rao* para la tos etc... Al revés, una planta definida como especie botánica de usos varios será llamada con diferentes nombres de *rao*, p. ej. *chišho rao* y *poco rao* si se utiliza para diarrea y dolor abdominal.

Se encontró una excepción, la del «*bari rao*», *bari* es el sol y obviamente estas plantas no curan el sol. *Bari rao* designa varias especies botánicas de distintas «formas de vida», tanto *jihui* como *šhobi*.

Las plantas que son *rao* pueden ser nombradas también en el sistema de nomenclatura y clasificación basado en la morfología, que corresponde

a las «generalizaciones empíricas» de B. Berlin. Por ejemplo la «catahua» (*Hura crepitans*) tiene el nombre nativo *aná*, corresponde a la forma de vida *jihui*, y es *peque rao*, *peque* designa la «uta» o leishmaniasis. Es un árbol común y muy impresionante, que tienen mucha importancia en la cultura nativa además de ser *peque rao*; apareció en la encuesta médica como agente del cutipado, tiene una madera utilizada para canoas y botes, su espíritu es muy fuerte y puede cutipar. Su apariencia y sus múltiples usos pueden explicar que además es nombrado en varios sistemas de nomenclatura; no es siempre así con especies botánicas menos comunes y vistosas.

Encontramos además, del sistema de nomenclatura de los *rao*, dos sistemas basados en los usos: el de los *pocoti*, las tintas o colorantes, y el de los *piti* o comidas. La diferencia entre los tres sistemas es sólo empírica; el sistema de los *rao* contiene mucho más elementos que los de los *pocoti* y *piti*. Se puede también considerar que los nombres formados con *bimi* y nombre de un animal constituyen otro sistema funcional, puesto que «fruta» caracteriza una función particular del árbol y no dice nada sobre la morfología de dicho árbol.

En lo que sigue no se dará una lista de los *rao* y sus usos, los que se utilizan para síntomas como diarreas (*chišho rao*), fiebre (*yona rao*), dolores (*chešhai rao*); sino que remitiremos al lector al libro de G. Arévalo (1994) y a varios artículos: Tournon J., Reátegui U., 1983 Tournon J., Reátegui U., 1984 Tournon J. *et al.*, 1986a Tournon J., Silva M., 1988c. Se examinarán sólo algunas categorías que tienen una importancia particular en la cultura o la vida social.

### **Rao para la concepción y rao anticonceptivos**

*Toti rao* designa las plantas para facilitar el embarazo y el parto; por otro lado, *totima rao* designa a las plantas anticonceptivas; en muchos casos existe la droga y su antídoto. Por ejemplo, el *baquen jaconti huaste* sirve para facilitar el parto y el *ihuin huaste* o piri piri de la raya ayuda al parto (Tournon, Cauper, Urquía 1998). Los nativos observaron que la raya es vivípara: «la estaba observando (la raya) cuando vio que de su genital rápidamente salían las crías sin que la raya puge». Al contrario, los *totima rao* y, en particular los *totima huaste*, son utilizados como anticonceptivos y para esterilizar a la madre. Warren M. Hern (1977 y 1994) observó una utilización generalizada del *totima huaste* en una comunidad nativa donde la fecundidad era alta. Concluyó que dichos piri piri no tenían actividad farmacológica.

### Rao psicótropos y etótropos

Son rao que se utilizan para cambiar estados mentales, ellos afectan el sistema nervioso central. Aparte de los utilizados por los chamanes, existen los utilizados en la vida cotidiana.

#### *Onanya y meraya rao*

Son plantas psicótropas y alucinógenas que utilizan los chamanes *onanya* y *meraya*, unas entran en la preparación de bebidas alucinógenas, en particular del ayahuasca: «Los Shipibo-Conibo conocen la planta con el nombre de *Nishi Oni* u *Oni*, aunque actualmente usan más la palabra ayahuasca» (G. Arévalo, 1986). Y este autor, un *meraya* muy respetado, presenta una relación de los distintos tipos de estas plantas con las cuatro principales categorías:

1. *Nishicon* o *onicon*, que corresponderían a *Banisteriopsis* sp. (*Malpighiaceae*), con sus espíritus o «madres»: *ronin oni*, *champo oni*, *chishca oni*.
2. *Nishi camaranti*, «esta clase de ayahuasca crece en las partes altas y en algunos lugares del Ucayali. A veces se le domestica y es menos gruesa que el *onicon*». Con sus tres variedades: *quiquin camaranti* (el legítimo), *huiso camaranti* (el negro), *bata camaranti* (el dulce).
3. *Chahua*. «Esta clase de ayahuasca silvestre crece en las partes altas, pero, también se la encuentra domesticada». Yo la encontré cultivada, no sé si sea domesticada o no, en comunidades del Alto Ucayali; pero nunca con flores lo que no permitió su identificación completa; podrían ser unas *Rubiaceae*.
4. *Ayahuasca chai* (*chai*: cuñado), «esta clase de ayahuasca no tiene propiedades alucinógenas o tóxicas».

Y este autor añade: «Los curanderos Shipibo-Conibo saben que para que se produzcan los efectos alucinógenos del ayahuasca, hay que agregar las hojas de un arbolito llamado chacruna (en shipibo, *cahua*)». La chacruna corresponde a las especies *Psychotria viridis* (*quiquin cahua*) y *P. aff. viridis* (*neinoïn cahua*).

Los *onanya-meraya* intervienen cuando los *rao* no pueden curar en su naturaleza material y entonces se ayudan de los espíritus. Julián Cahuasa (Nuevo Nazareth, 1983) explicó qué enfermedades se curaban o no con los *rao* en su naturaleza material:

—Las enfermedades, *isin*, que se sanan con *rao* son llamadas *isinmaica* o *isinconi ica*. Entre ellas se encuentran cefáleas (*mapon chešhai*), fiebres (*yona*), vómitos (*quinanai*), diarreas (*chišho*). Otras son más difíciles de curar con los *rao* como los *yora chešhai* (dolores corporales).

- Las enfermedades de brujo o *yobe isin* necesitan la intervención de un *onanya-meraya*; serían *yorameran isin*, literalmente «enfermedades adentro del cuerpo». Por ejemplo:

- \* *poco chešhai* o *pocoron chešhai*: dolores abdominales,
- \* *šhoshi chešhai*: dolores torácicos o del pulmón,
- \* *peca chešhai*: dolores de la espalda,
- \* *riñon chešhai*: dolores del riñón,
- \* *yōshin cošhqui*, la enfermedad del arco iris.

Esas «enfermedades de brujo» parecen tener síntomas menos visibles con dolores más vagos. La terapia sería la siguiente: «El *onanya* ingiere primero la «purga», la solución de la planta, después toma el pulso agarrando la muñeca del paciente con la mano, como el doctor, y pasando sus dedos sobre el antebrazo. Así puede sentir si se trata de una enfermedad de brujo: *yobeca isinai*, *yobecainca*, *yobe isin* o *joni yotoa*, en español local: «daño de gente» o «enfermedad de daño».

Con la «mareación» del ayahuasca Julián Cahuasa puede distinguir entre las enfermedades de gente, *joni isin yora*, y las de *yoshin*. Él describe la curación como una lucha con el brujo a través de los espíritus: «Un cuerpo se enferma de varias maneras, y el ayahuasca nos enseña, con su mareación, si es hecho por gente, si es daño de gente. En este caso hay que abanicar el cuerpo, y luchar con la ayuda de los espíritus legítimos para dominar el adversario. Si ganamos sobre sus espíritus podemos sanar el cuerpo, sino no podemos sanar».

### **Rao para cambiar y controlar los comportamientos**

En un trabajo anterior: «plantas para cambiar el comportamiento humano entre los Shipibo-Conibo» se describieron varias categorías de plantas *rao* con usos específicos que se pueden calificar de «psicótropas y etótropas» (del griego *ethos*: *el comportamiento*). «Actualmente, el desarrollo de la farmacología ha permitido el fomento de toda una diversidad de tales drogas (psicoactivas y etoactivas). Sin embargo, en el curso de nuestras investigaciones sobre etnobotánica y plantas medicinales del Ucayali vimos que los nativos Shipibo-Conibo utilizan una gran variedad de especies que, según ellos, pueden modificar estados mentales o comportamientos» (Tournon y Silva 1988: 163, Tournon 1995).

Estos *rao* pertenecen a varias categorías las cuales indican el uso, que examinaremos de continuación.

*Mechati rao*: para ser un pescador o cazador exitoso

En español local pescar y cazar se expresan con un término único: «mitayar» al cual corresponde *yomerati* en Shipibo-Conibo. No ser exitoso



en la pesca o en la caza, no ser un buen mitayero, «afasi» o *yopa*, puede ser considerado como una verdadera enfermedad y para un hombre puede tener consecuencias familiares y sociales. Entonces, hay un número de *rao* que se utilizan para mitayar, y ser exitoso en la pesca o en la caza: son los *mechati rao*. Citamos: *mechati huaste* = piri piri para mitayar; y otros como: *manšhaman cahuati*, *cashin mentsis*, *chonon ininti*, *janin*, *jihuín huaran*, *ao*, *noshan rao*, *teon teonma rao*.

### Cuento del *manshaman cahuati*

«Dicen que un hombre se iba a pescar pero nunca traía nada, encontraba muchos peces pero se le escapaban y no los podía flechar. Cuentan que un día su mujer le dijo: tú no traes nada para comer, creo que vamos a separarnos porque contigo vamos a morir de hambre los dos. Su marido le respondió: dame una oportunidad siquiera por hoy día, y su mujer lo aceptó, entonces el hombre se fue nuevamente a buscar pescado en la cocha y cuando llegó al lugar adonde siempre solía ir, encontró una garza ceniza y vio que la garza pescaba a cada rato, entonces dijo: yo quisiera ser como esa garza pescadora, para que mi mujer me quiera. El cuento dice que cuando uno habla a un animal, él se transforma en persona y así pasó con este hombre: la garza se transformó en persona, y le preguntó al hombre: ¿qué haces tío? El hombre respondió: 'Quiero pescar, pero no puedo porque soy muy afasi, si hoy día vuelvo sin nada mi mujer me va a dejar'. Entonces la garza le dijo: 'No te va a dejar tu mujer porque yo te voy a curar con la corteza y las hojas de este árbol. Trae tu machete para sacar la corteza y tu ollita que está en tu canoa'. El hombre hizo lo que le había dicho la garza. Cortaron la leña, prendieron el fuego e hicieron hervir todo y sacaron el extracto. Entonces la garza transformada en persona le dio de tomar el extracto y le hizo dietar hasta la tarde, y al mismo tiempo le dio un arco y dos flechas. Te vas y pesca todo lo que puedas y vete a donde tu mujer. El hombre se fue y pescó algo para comer. Dijo a su mujer que se había ido y que había encontrado mucho pescado. La mujer subió muy alegre del puerto, abrazó a su marido y le dijo que nunca se iba a separar de él. La mujer empezó a preguntarle cómo se había vuelto un buen pescador, y su marido le contó todo lo que le había sucedido. Los dos pensaron qué nombre darle al árbol que había curado al hombre y por último le pusieron el nombre de *manshaman cahuati*». (Hugo Ochavano Sanancino, febrero de 1999). El *manshaman cahuati* o «garza que envuelve», *sacha moena* en español local, fue clasificado como *Aniba puchury-minor*, *Lauraceae*.

**Rayati rao: para trabajar duro**

*Raya jonti* designa a un hombre muy activo. Es el hombre que va muy temprano a su chacra y vuelve tarde con muchos plátanos o mucha yuca. Muchas especies vegetales son a la vez *rayati rao* y *mechati rao*.

**Noi rao: filtros de amor o «pusangas»**

Un hombre poco exitoso como seductor es comparado a un hombre afasi o *yopa*.

Hay todo un conjunto de *rao* para la seducción y para otros usos ligados con las relaciones amorosas, son los *noi rao*.

En idioma shipibo-conibo hay varios verbos que se pueden traducir por «querer» o «amar»:

- *Noiti* es querer a alguien y también apreciar algo. *Janra perota noiique*: le gusta el fútbol.

- *Queenti* es desear o querer sin precisión, es más general y denota menos interés o pasión.

- *Yora ati* (literalmente: cuerpo/hacer) es la expresión técnica para «tener una relación sexual», la palabra más popular es *chotati*.

Se puso en evidencia varias categorías de *noi rao* o *noiti rao*, «pusangas» en español local (Tourmon y Silva 1988).

— Los filtros de amor, propiamente dichos, son utilizados tanto por los hombres como por las mujeres para seducir a una persona. Hay una variedad de especies como los *amen huaste* (ronsoco/ piri piri) vistos antes (Tourmon, Raynal-Roques, Zambettakis 1986, Tourmon, Cauper, Urquía 1998), numerosas especies de orquídeas.

— Los *noi rao* para estimular o reactivar el amor entre las parejas: «para que el hombre quiera más a su mujer», «cuando un marido y su esposa se pelean para que se entiendan bien y se quieran». Un informante nos explicó: «Este *noi rao* se utiliza para las parejas que no se entienden bien porque la mujer es mucho más joven que el hombre». De hecho, a veces los padres de la muchacha imponen un marido con más años que sea un buen agricultor y pescador.

— Un tercer tipo de *noi rao* es el *coim coimma noi rao* dado por una mujer a un hombre demasiado celoso «quien grita y pega a su mujer». Así, para tranquilizar a las celosas y a los celosos se pone la especie Justicia comata (*Acanthaceae*) en agua y con ella se lavan: «*Ranoyabo jan nashishonti riqui, benbo y ainbo ranoyabo*: se bañan los celosos, hombres y mujeres». Para tranquilizar a los maridos coléricos (*tsocas bene*) o bravos (*sina bene*) se utiliza también el *roca roca noi rao*, *roca* es el «mono tocon (*Callicebus moloch*).

*Pechi rao*. A los *noi rao* para reforzar a las parejas, se oponen los *pechi rao* para separarlas. Así, si un yerno es flojo (*chiquish*) o afasi (*yopa*), si una nuera no se ocupa de su hogar, ellos no satisfacen a sus suegros, quienes pueden querer deshacerse de ellos, entonces le administran un *pechi rao*.

Para un efecto opuesto a lo del *pechi rao* se utiliza el *manan'shahue chihuepa* (motelo/cola) para guardar al yerno o la nuera en la casa. Cuando ellos están sobrecargados de tareas en la casa de sus suegros y quieren volver a la casa de sus padres se frota la túnica «cushma» (*tari*) con estas plantas.

*Tanti rao*: «Estos *tanti rao* son para calmar a los hombres agitados, *tsocas jonibo*, violentos o alcohólicos: que pueden pegar a sus esposas o a sus niños, así se quedan tranquilos, se mezcla con el té de naranjo sin hacerlo conocer al hombre borracho. Generalmente, es la esposa quien da este *rao* a su marido para calmarlo sin que él lo sepa. En el caso de los jóvenes solteros puede ser la madre, quien se lo proporciona a su hijo. En todo caso parece que son las mujeres, las que con este *rao* tienen un medio para calmar a los hombres y regular la vida familiar» (Tournon y Silva 1988).

### *Tsini o tsinish rao*

«Encontramos tres especies vegetales utilizadas como *tsinish rao*. Son para los *tsinishjoni* o personas, hombres o mujeres, considerados hiperactivas sexualmente y promiscuas, que cambian frecuentemente de pareja. Nuestras informantes *raomis*, nos dijeron que estos *rao* son dados a las hijas por sus madres. En el caso del *shata* (*Tephrosia* sp.) la madre debe ponerlo en el ano de su hija, en este caso la amenaza podría ser suficiente para corregir el comportamiento de la hija» (*ibíd.*). Otros *tsini rao* serían la *inin taya*, una hierba no identificada del monte, y la grasa del bufeo (*coshoshca sheni*).

Como para muchos usos los Shipibo-Conibo conocen un producto con el efecto opuesto, un antidoto: «La sangre de la perra menstruada, *ochiti jimi*, se da a la mujer y se pone *tsini*» (Juan Chávez 1999). Se utiliza para vengarse de una mujer.

Al inicio de un trabajo anterior (Tournon y Silva 1988) preguntamos: «¿Qué pueden revelar los *rao* psicótrópos y etótrópos sobre la estructura y el funcionamiento de la sociedad Shipibo-Conibo?» y concluimos: «Con respecto a la pregunta inicial nos parece posible dividir estos *rao* en dos grandes grupos: En el primer grupo tenemos los *noi*, *pechi*, *tanti*, *tsinish* o *tsini rao* que son utilizados más para la regulación de la sexualidad y de la vida familiar. En el segundo grupo tendríamos el *rayati rao* y el *mechati rao*. Estos son utilizados para intensificar la producción, tanto la agrícola con el primero, como la pesca y la caza con el segundo. Hay que notar que estos *rao* son para actuar sobre el productor (generalmente hombres) y no sobre

los medios de producción como la tierra, el tiempo, las plantas y los animales: «los *rayati rao* hacen trabajar al hombre en la chacra desde la madrugada hasta la noche», «los *mechati rao* les ayudan a encontrar animales y le dan buen tino para capturarlos».

Estos *rao* permiten un control familiar y hasta social en una sociedad donde no hay autoridad centralizada. «Las personas que dan los *rao* pueden controlar en parte el comportamiento de otros miembros de la sociedad Shipibo-Conibo. En todos los casos encontramos que la decisión viene de un miembro de la familia (en general de la de nacimiento y a veces de la alianza). Por otra parte, la decisión es con más frecuencia tomada por las mujeres que por los hombres. Esto no nos sorprende pues ya constatamos anteriormente que existen más mujeres que hombres expertos en *rao*, o *raomis*» (Tournon y Silva 1988: 170).

En este artículo de 1988 opusimos estos *rao* psicótrópos y etótrópos a los utilizados para diarreas, fiebres etc. Pero otros informantes nos dieron una visión según la cual los problemas de comportamiento son considerados también como *isinbo* o enfermedades al igual que los otros que nos parecen biológicos.

### 4.3. Modos de empleo de los *rao*

Las plantas pueden ser utilizadas directamente, «así no más». Es el caso cuando utilizan su látex o su savia, su «jugo», directamente sobre la piel.

En las comunidades se hacen en general extracciones acuosas, en decocción como un té: *cobinašh*. Se puede exprimir el jugo de la planta, envuelta en hojas de bijao puestos sobre brasas, se llama en español local «patarashca». Se utilizan en baños de vapor, para dolencias de los sistemas digestivos, urinarios o genitales del paciente se pone una frazada y el vapor le impregna.

En las zonas urbanas de Pucallpa-Yarinacocha los *raomis* hacen extracciones en alcohol y preparan los «tragos exóticos».

### Recetas con varios *rao*

Se pueden utilizar varios *rao* en combinación; damos dos recetas:

- *Chuchuhuasha*, *ipo roni* en solución con miel, para los reumatismos y para «robustecer el cuerpo, en las anemias, las enfermedades, los partos y las heridas».

- El látex de *šhomi* o «ojé» «se mezcla con alcohol de caña y azúcar: media cucharada de látex, igual de alcohol y seis cucharas de azúcar en una botella con agua. Se le deja una semana. Se sirve una cucharada tres veces al día hasta botar los parásitos».

#### 4.4. Evaluación de la actividad biológica de los *rao*

Una cuestión es saber si las propiedades y actividades atribuidas por los Shipibo-Conibo a los *rao* están basadas en actividades farmacológicas o si actúan sólo como placebo. Es muy importante, desde el punto de vista práctico, saber si estos *rao* son realmente terapéuticos fuera del contexto cultural Shipibo-Conibo y si pueden interesar a los farmacólogos y ayudar a la población peruana en general.

Este problema también es fundamental y toca varios aspectos teóricos de la antropología. Se le puede poner en el centro del debate entre los antropólogos partidarios del «relativismo cultural» y los de tendencia materialista; yo ubicaré el debate en la estrategia «trípode» enunciada en la introducción.

Los primeros opinan que estos *rao* son elementos de un sistema cultural que forma una totalidad. Los *rao* tendrían sentido sólo como parte de la cosmovisión de la sociedad Shipibo-Conibo. Su empleo puede ser entendido sólo en el marco de un conjunto de sistemas simbólicos, por ejemplo basados en analogías entre la planta y la enfermedad, de creencias y de prácticas animistas. Si aparece una actividad biológica, ella podría ser fruto del azar o un efecto placebo ligado al fuerte poder simbólico de estas plantas arraigado en la cultura indígena. La fe en la actividad de tales plantas sería la razón de la misma actividad. La etnofarmacología no puede ser de ninguna ayuda práctica en la búsqueda de nuevas especies medicinales y nuevas sustancias activas.

En cuanto a los materialistas, ellos opinan que estos *rao* tienen una actividad biológica. Su selección es el fruto de numerosos ensayos, con éxitos y fracasos. La gente no habría perdido su tiempo y energía recolectando, preparando y probando tantas especies, si la utilización de las plantas medicinales no hubieran presentado beneficios biológicos.

Vamos a tratar de superar estas especulaciones y evitar de caer en unas «aporías», con el examen de las actividades farmacológicas de los *rao* vegetales.

Con la flora del Ucayali sólo trataremos de desbrozar el terreno. Aun en la flora europea y mediterránea muy estudiadas no se conocen todas las especies activas. Recién se han descubierto nuevos productos muy activos en un árbol muy común, el «tejo» (*Taxus baccata*). Para concluir sobre los criterios de selección de los *rao* habría que probar todas las especies accesibles a los Shipibo-Conibo y ver si las especies que consideran como *rao* son más activas que las *raoma*. Todo un programa realizable en lo absoluto; pero, irrealizable con los medios actuales.

En lo que concierne a las plantas *rao* del Ucayali disponemos de dos tipos de evidencias.



#### 4.4.1. Comprobación de las actividades de los rao del Ucayali

Las propiedades atribuidas a los rao son extremadamente variadas: medicinales y también psicótropas, alucinógenas, venenosas, plantas «mágicas»... No se puede probar todas estas actividades con la misma facilidad, por ejemplo poner en evidencia una actividad antibacteriana es mucho más fácil que una actividad psicótropa. Seguidamente se presentan los resultados de dos trabajos de etnofarmacología.

##### Rao antibacterianos

El primer trabajo trata de especies utilizadas por los Shipibo-Conibo para curar heridas (*shate rao*), llagas y dermatosis (*bonbon rao*). Han sido probadas seis especies de plantas rao por sus actividades sobre siete especies de microorganismos.

Las plantas, todas *Angiospermae*, son: *Centropogon cornutus* (*Campanulaceae*), *Coussapoa* sp. (*Cecropiaceae*), *Eleutherine bulbosa* (*Iridaceae*), *Euphorbia thymifolia* (*Euphorbiaceae*), *Picramnia macrostachys* (*Simaroubaceae*), *Pterocarpus ulei* (*Leguminosae*).

Los microorganismos son: *Staphylococcus aureus* (S.a.), *Proteus vulgaris* (P.v.), *Salmonella enteritidis* (S.e.), *Escherichia coli* (E.c.), *Pseudomonas aeruginosa* (P.a.), *Shigella flexnerii* (S.f.), *Candida albicans* (C.a.).

De los seis rao, cuatro muestran una actividad en contra al menos de un microorganismo, uno sobre tres microorganismos y otro sobre cuatro microorganismos (Serrano y Tournon 1988).

CUADRO: Actividades antibacterianas de seis rao

	S.a.	P.v.	S.e.	E.c.	P.a.	S.f.	C.a.
Centropogon c.	+	-	-	-	-	-	-
Coussapoa sp.	+	-	+	+	+	-	-
Eleutherine b.	+	-	-	-	-	-	-
Euphorbia th.	+	+	-	-	-	+	-
Picramnia m.	+	-	-	-	-	-	-
Pterocarpus u.	+	-	-	-	-	-	-

##### Rao antiinflamatorios

El segundo trabajo es con los rao que pueden tener actividades antiinflamatorias (Serrano, Tesis 1990). Estos rao son seleccionados según criterios indígenas, unos entre los *matsi jiquia rao* (frío/entrado/rao), una categoría de la nosografía indígena que corresponde a los reumatismos articulares. Otros rao son seleccionados entre los *ronon rao* (serpiente/rao)

utilizados contra las mordeduras de los jergones (*Bothrops sp.*), los *shate rao* para cicatrizar los cortes y los *bombon rao* utilizados para afecciones dérmicas.

Se hicieron los siguientes ensayos:

Primer ensayo: inhibición de la actividad de la enzima «cycloxygenase».

Segundo ensayo: inhibición del edema de la pata de rata.

Tercer ensayo: inhibición del edema de la oreja de rata.

Cuarto ensayo: inhibición de las contracciones del músculo del íleon de cuy.

#### CUADRO: Actividades antiinflamatorias de 10 especies

Especie	Nosografía	1ra prueba	2da prueba	3ra prueba	4ta prueba
<i>Adenaria floribunda</i>	<i>Matsi jiquia</i>	+	+	+	-
<i>Alchornea castaneifolia</i>	<i>Matsi jiquia</i>	+	+	+	-
<i>Calliandra angustifolia</i>	<i>Matsi jiquia</i>	+	+	+	+
<i>Dracontium lorentense</i>	<i>Ronon rao</i>	-	+	-	-
<i>Peschiera van heurckii</i>	<i>Bombon rao</i>	-	+	+	+
<i>Petiveria alliacea</i>	<i>Matsi jiquia</i>	+	-	-	+
<i>Pseudocalymna alliaceum</i>	<i>Matsi jiquia</i>	-	+	-	-
<i>Pterocarpus ulei</i>	<i>Shate rao</i>	-	+	+	+
<i>Sanchezia peruviana</i>	<i>Matsi jiquia</i>	+	+	-	-
<i>Vantanea peruviana</i>	<i>Matsi jiquia</i>	+	+	+	+

Estos resultados confirmaron que hay una fuerte convergencia entre los datos que proporcionan los informantes *raomis* y las actividades biológicas.

#### 4.4.2 Actividad y clasificación botánica de los rao

A continuación se analizarán las posiciones taxonómicas de los *rao*. Las familias botánicas representadas en nuestra recolección de plantas *rao* de más de 10 especies están en el orden siguiente:

*Euphorbiaceae* (17), *Fabaceae* (16), *Acanthaceae* (15), *Bignoniaceae* (15), *Solanaceae* (15), *Rubiaceae* (14), *Compositae* (13), *Moraceae* y *Cecropiaceae* (13), *Araceae* (12), *Apocynaceae* (12), *Cyperaceae* (10)

Todas estas familias son conocidas por su importancia farmacológica, aparte de las *Acanthaceae* y las *Cyperaceae*. Por ejemplo, están bien representadas en *Pharmacopées Traditionnelles en Guyane* (Grenand, Moretti, Jacquemin 1987). Esto es un argumento en favor de los «materialistas».

### Relaciones entre usos y familias

Se puede observar relaciones entre los usos de las plantas *rao* y las familias botánicas a las que pertenecen. Así, de las 15 *Acanthaceae*, 8 son utilizadas para tratar cefaleas o dolores estomacales, por vía externa en baños con agua o vapor. Las 4 especies de *Sanchezia* son todas ingeridas para tratar problemas de tipo reumático. También los «sanangos» utilizados para reumatismos son clasificados como 3 *Bonafousia* y un *Peschiera*, todos de la familia *Apocynaceae*, Subfamilia *Tabernaemontanoideae*, (Allorge 1985). En cambio, los *rao* pertenecientes a las familias *Compositae* y *Rubiaceae* muestran una mayor dispersión en sus usos.

### Actividades farmacológicas y Diagrama de Dahlgren

Cerca de 80 000 especies de *Angiospermas* crecen en los bosques tropicales húmedos de América del Sur, y cerca de 20 000 en en el Perú (Gentry 1975). Así que la búsqueda de las actividades farmacológicas de esas especies sería una tarea inmensa: «Una investigación racional de los principios activos no puede empezar al azar» (Kaplan y Gottlieb 1990). Estos dos autores discuten los métodos para buscar especies que tienen compuestos secundarios activos con bajos pesos moleculares: la química sistemática y la etnofarmacología. Lo que excluye por una parte las macromoléculas, como los taninos; y por la otra, las «micromoléculas» de las vía metabólicas primarias o que difieren de ellas por pocas etapas como la cafeína.

O. R. Gottlieb (1982 a y b) estudia la distribución de las especies con esos compuestos químicos en el «Diagrama de Dahlgren». Dahlgren ubica las familias de plantas con flores, las *Angiospermas*, en un cuadro de dos dimensiones que representa sus afinidades botánicas de tal manera que dos familias próximas botánicamente son cercanas en este diagrama. Dicho diagrama tiene en cuenta también todos los conocimientos sobre la filogénesis de las *Phanerogamas*. En un espacio de tres dimensiones, el tiempo es la tercera, este Diagrama de Dahlgren sería la intersección de los distintos «phylum» de las *Phanerogamas* con el plano del tiempo presente.

O. R. Gottlieb constata que las especies vegetales de la flora brasileña con una actividad farmacológica, (es decir, comprobada en laboratorios) y que contienen las moléculas definidas arriba, pertenecen a familias agru-

padas en zonas bien definidas del Diagrama de Dahlgren: los rincones opuestos arriba a la izquierda y abajo a la derecha. Las *Monocotyledonas* están casi ausentes. Él concluye que la búsqueda de nuevas especies activas en la flora del Brasil tiene que ser llevada entre las familias ubicadas en dichas zonas del Diagrama de Dahlgren, y que esta estrategia tendría que reemplazar a la de la etnofarmacología.

En este mismo *Journal of Ethnopharmacology*, MacRae y Neil Towers (1983) discuten ciertos argumentos de O. R. Gottlieb. Primero su muestreo de especies, demasiado limitado: «Los datos presentados consisten en 51 notas sobre plantas del Brasil con compuestos químicos de actividad biológica conocida. Aunque no está muy claro hasta qué punto cada compuesto representa el orden, la familia o el género en el cual está ubicado, la mayoría de las citas están basadas en una sola especie. ¿Cómo pueden estas 51 citas representar un muestreo fiable de 30,000 a 60,000 *Angiospermas* de la flora de la cual son sacados?» No se puede reprochar a O. R. Gottlieb la escasez de estudios químicos y farmacológicos sobre esta flora, a alguien como él que hizo tan importante contribución. MacRae y Neil Towers discuten también el rechazo de las moléculas en el metabolismo primario: «Esto desde luego implica una hipótesis *a priori* que la complejidad biosintética de un compuesto es relacionada directamente con su actividad biológica ... El hecho de que las plantas que contienen alcaloides simples y cafeína han sido eliminadas sobre esta base, mientras las que contienen safrole o cinnamaldehyde no, hace esta lista aun más difícil de interpretar».

Estos dos autores dan los resultados de la compilación de 750 especies de *Angiospermas* de las regiones tropicales bajas de América del Sur. Los criterios de selección de estas plantas son diversos: «Publicaciones de estudios botánicos y etnobotánicos, monografías de botánicos sud americanos, trabajos de farmacólogos y exploradores, comunicaciones y notas hechas en la Amazonía peruana. Aunque no sea un catálogo exhaustivo, pensamos que proporciona una mejor representación estadística de la flora amazónica utilizada por el hombre que la del Profesor Gottlieb». No es cierto puesto que la lista de Gottlieb, de veras demasiado reducida, tiene el mérito de utilizar los mismos criterios de selección, en contraste con los de MacRae y Neil Towers quienes mezclan los datos etnobotánicos de campo y los datos farmacológicos de laboratorio. Si se ubican estas 750 especies sobre el Diagrama de Dahlgren, la disposición lograda difiere de la descrita por Gottlieb, y todos los órdenes (en el sentido de Dahlgren) están representados.

En contraste con O. R. Gottlieb, MacRae y Neil Towers creen más que nunca en la importancia de la etnobotánica: «Parece que los pueblos nativos de los trópicos son uno de los mayores depositarios de informacio-





nes. El Profesor Gottlieb señala la aculturación de los pueblos indígenas de América del Sur, la pérdida correspondiente y la fragmentación de la información de los usos de las plantas, con la conclusión de que informaciones etnobotánicas valiosas no pueden ser recuperadas. También hay ventajas posibles de esta aculturación. Permite a quien no domina los idiomas indígenas comunicarse directamente con los pueblos nativos y puede repercutir en la eliminación de los fuertes tabués que impiden compartir la información sobre los usos de las plantas con los forasteros. En nuestra propia experiencia en el Perú, encontramos mestizos que conocían muy bien las plantas medicinales de varios grupos nativos, que habían conseguido durante viajes comerciales e incorporado en sus prácticas. Hasta se puede sostener que entramos en la época de oro de la etnobotánica en América del Sur». En esta nueva época, las comunicaciones con los informantes se vuelven más fáciles, y también los Amerindios hacen estudios superiores, se gradúan en agronomía, en forestería y pueden colaborar en programas de investigación. Pero es una época en la cual las comunidades y los grupos étnicos exigen estar informados y recibir algo a cambio de sus informaciones, esto es, beneficios en la eventual explotación de su biodiversidad y una asistencia médica. Recientemente se publicó en el Perú un documento de referencia que trata de la «Protección de los conocimientos colectivos de los pueblos indígenas, acceso a los recursos genéticos y propiedad intelectual».

### Los *rao* y el diagrama de Dahlgren

Los *rao* que recogimos forman un corpus homogéneo de plantas medicinales, de usos múltiples, que nos permite examinar las ideas de Gottlieb, MacRae y Neil Towers.

A partir de un corpus limitado de 110 especies, ya anotamos una convergencia entre la distribución de los *rao* sobre el Diagrama de Dahlgren con la observada por O. R. Gottlieb (Tournon 1986). Esta convergencia concierne sólo a las *Dicotyledonas* puesto que a diferencia de lo observado tanto por Gottlieb como por MacRae y Towers, hay un buen número de *rao* *Monocotyledonas*.

Se recolectaron otros *rao* y 290 especies fueron representadas en el Diagrama de Dahlgren (números superiores en cada orden en la figura). Entre las *Dicotyledonas*, los *rao* son muy numerosos en los órdenes ya mencionados por Gottlieb: *Scrophulariales*, *Fabales*, *Caryophyllales*, *Euphorbiales*, *Gentianales*; pero, poco lo son entre los *Myrtales*, *Rosales*, *Theales*. Las divergencias con Gottlieb vienen de los 11 *Celastrales*, y sobre todo de los *Monocotyledonas*: 12 *Araceae*, 14 *Cyperaceae*, 5 *Liliaceae* y *Iridaceae*, 5 *Zingiberaceae*.

Sin embargo, hay que tomar en cuenta el número de especies de la flora del Perú que corresponde a cada familia y las órdenes que están presentes en las riberas del Ucayali. Estos datos no son accesibles; pero como una primera aproximación tomamos los números de especies para la flora de toda la Amazonía peruana, a partir de la *Flora del Perú*, de MacBride (1936-1967), y de otras floras para las familias no tratadas por MacBride y con una serie de aproximaciones (Tournon 1995). Los números de las especies de la Amazonía peruana pertenecientes a cada orden así estimadas y los números de *rao* pertenecientes a cada orden, están representados en la Figura 16.

Con estos datos se puede comparar las distribuciones en el Diagrama de Dahlgren de los *rao* a las puestas en evidencia por Gottlieb.

### Dicotyledonas

1. En ambos casos no hay especies en los superórdenes *Corneiflorae*, *Proteiflorae* y muy pocas en las *Myrtiflorae* (5 sobre 456 especies) y *Rosiflorae* (2 sobre 41 especies).
2. Igual que en los datos de Gottlieb, la mayoría de las especies *rao* se ubican en los «rincones» arriba a la izquierda y abajo a la derecha del Diagrama de Dahlgren: entre las *Asteriflorae*, *Caryophylliflorae*, *Lamiiflorae*, *Solaniflorae* y *Violiflorae*. Las *Malviflorae* están bien representadas gracias a las *Euphorbiaceae*, y no en los datos de Gottlieb. Las *Euphorbiaceae* son, en general, activas pero excluidas de las farmacopeas por las toxicidades de sus «phorboles».
3. A diferencia de los datos de Gottlieb vemos muy pocos *Magnoliiflorae*. Los productos activos de las especies de esta superorden, incluyendo las familias *Annonaceae* y *Lauraceae*, son en general poco solubles en el agua; localmente se utilizan sobre todo extractos acuosos. Podría ser una explicación.

### Monocotyledonas

O. R. Gottlieb no menciona *Monocotyledonas* en su corpus de especies. En cambio el corpus de *rao* incluye 10 *Araceae*, o sea, alrededor de 10% de las *Araceae* locales. *Pharmacopées Traditionnelles en Guyane* (Grenand, Moretti, Jacquemin 1987) menciona 17 especies. Las *Araceae* son plantas ambivalentes puesto que incluyen numerosas especies tóxicas como los *Dieffenbachia*. Mi corpus de *rao* incluye también 6% de las *Zingiberaceae* y *Cyperaceae*, y 5 *Commelinaceae*. Dicho libro menciona 13 *Zingiberaceae* en la Guayana francesa, la mayoría utilizadas para infecciones urogenitales; en cambio, entre los Shipibo-Conibo sirven para las infecciones respiratorias.

El caso de las *Cyperaceae* sorprende más: se trata de una familia considerada sin actividad farmacológica. Estas plantas, en español local «piri piri» y en idioma Shipibo-Conibo *huaste*, juegan un papel cultural muy importante. El problema fue discutido en artículos anteriores (Tourmon, Raynal, Zambettakis 1986). Las *Cyperaceae* cultivadas son parasitadas por hongos. Lo que podría explicar una eventual actividad de estos piri piri. Dichos piri piri son importantes en la cultura Shipibo-Conibo, como lo muestra el gran número de mitos de origen (Tourmon J., Cauper S., Urquía R. 1998).

### Actividades específicas y taxonomía

En lo que sigue se pretende realizar un análisis más preciso, por tipos de actividades, de las relaciones entre las propiedades terapéuticas de los *rao* mencionadas por los Shipibo-Conibo y la taxonomía botánica. Partimos de nuestro corpus de 290 *rao*.

Se hace una cuenta para cada familia botánica de todos los usos de las especies que pertenecen a esta familia en las diferentes categorías: dermatología (infecciones cutáneas y cortes), vías respiratorias, fiebre, cefáleas, inflamaciones y reumatismos, picaduras de insectos y serpientes, parásitos, sistema digestivo, ginecología, partos, lisiaduras, psicótropos y etótopos.

El total de estos usos es de 361, superior al total de las especies (260) *rao* del corpus, puesto que pueden haber varios usos para una especie *rao*. Ciertos *rao* tienen un solo uso, otros pueden tener hasta cuatro.

Se van a considerar especialmente, dos categorías de *rao*:

- los utilizados para la dermatología,
- los psicótropos y etótopos.

Los *rao* para la dermatología son los que pueden producir los efectos más fáciles de observar. En contraste, los efectos de los *rao* psicótropos y etótopos son mucho más difíciles de observar, puesto que muchos factores entran en juego y pueden ocultar los efectos biológicos. Así que se puede esperar una correspondencia mucho más estrecha entre los dos puntos de vista del *raomis* indígena y del farmacólogo de las especies para la dermatología que en las especies utilizadas como psicótropas y etótopas. Es el interés de esta doble comparación.

#### 1.º *Rao* para la dermatología

Se escoge las especies botánicas que corresponden a los siguientes *rao*: *shate rao* para los cortes y *bombon rao*, *tacho rao*, *shinshín rao* para distintos tipos de infecciones, ver arriba. En total 75 *rao* con usos dermatológicos. Se representan los números de estas especies, que corresponden a cada orden del Diagrama de Dahlgren, en la Figura 17.



### Comentarios:

— Se nota la importancia de los *Solanaceae*.

— Las familias *Apocynaceae*, *Asclepiadaceae* y *Euphorbiaceae* están sobrerrepresentadas.

*Apocynaceae*: 7 usos sobre 15 son para la dermatología, *Asclepiadaceae*: 4 sobre 5, y *Euphorbiaceae* 5 sobre 17. *Apocynaceae* y *Asclepiadaceae* son muy cercanas en la taxonomía, en el orden de las *Gentianales*. Estas especies tienen un abundante látex blanco, lo que podría dar un argumento serio para los partidarios de la «teoría de las firmas», según la cual las especies medicinales de farmacopeas populares serían seleccionadas por sus apariencias. La semejanza entre el pus y el latex podría explicar que 7 *Euphorbiaceae*, 5 *Apocynaceae* y 2 *Moraceae* sean utilizadas para infecciones superficiales. Pero, no explica que muchas *Solanaceae*, que no tienen látex, lo sean también: 9 especies sobre 14.

Examinamos las dos familias *Moraceae* y *Sapotaceae* que tienen también especies con latex y están muy presentes en la Amazonía peruana. Entre las *Moraceae* sólo 3 especies de las 15 tienen usos dermatológicos. Las otras se utilizan para enterocolitis y como antiparasitario. Se ingiere el látex de 8 especies de *Moraceae* como tónico y «para engordar», lo que puede ser vinculado a su acción antiparasitaria. Se pueden explicar estos usos por la teoría de las «firmas»: «el látex parece como la leche y alimenta igual que ella». Pero, dicha «teoría» no explica que ninguna especie de *Sapotaceae* esté presente dentro de nuestro corpus de *rao*, a pesar de su abundante látex. Las *Sapotaceae* están bien representadas en los bosques ribereños inundables.

Se puede hacer el mismo tipo de consideraciones con las plantas utilizadas contra las picaduras de serpientes, los *ronon rao* (serpiente / *rao*). Así, las tres especies *Carica papaya*, *Dracontium lorentense* y *Gynerium sagittatum* son hierbas con tallos largos de color claro con anillos más oscuros. De estas tres especies sólo el *Dracontium lorentense* es utilizado como *ronon rao*. Y es el único con alcaloides (V. Reyna Pinedo, comunicación personal).

La «teoría de las firmas» funciona en un número de plantas con látex, pero no para todas. La apariencia del látex con el pus puede explicar el uso de las *Apocynaceae*, *Asclepiadaceae* y *Euphorbiaceae* para las infecciones en uso externo. Unas especies de la familia *Moraceae* se utilizan para afecciones intestinales y para «engordar: analogía con la leche. En cambio, no encontramos evidencias del uso medicinal de las *Sapotaceae*. Estas observaciones pueden indicar que se utilizan en conjunto los criterios de la «teoría de las firmas» y los de la actividad farmacológica. Imaginemos el «escenario» siguiente: primero los amazónicos escogen, según criterios de apariencia, plantas con látex para infecciones o para reemplazar la leche.





Gracias a ensayos, a veces peligrosos, logran distinguir grupos de plantas que sirven contra las infecciones de aquéllas para alimentarse y engordar. Más tarde, otras apariencias morfológicas entre especies pertenecientes a las mismas botánicas, entre *Moraceae* o entre *Apocynaceae*, les permite no experimentar con todas las especies de la misma familia. Este proceso está confirmado por las taxonomías indígenas: todas las *Apocynaceae* antiinfecciosas pertenecen al «género popular» *sananco*, y todas las *Moraceae* «que hacen engordar» al «género popular» *shona* (en el sentido de B. Berlin).

## 2.º *Rao* psicótopas y etótopas

Agrupamos en la categoría «psicótopas y etótopas» varias categorías de *rao*:

- Los *onanya* y *meraya rao* que utilizan los chamanes *onanya* y *meraya*.
- Los *rao* para cambiar los comportamientos, como los *tanti rao*, *tsini rao*, *rayati rao*, *chiquish rao*...
- Los *mechati rao* y otros *rao* para ir a «mitayar» (pescar o cazar).

En total tenemos datos sobre 55 *rao* que corresponden a estas tres categorías. Las familias más representadas son las *Acanthaceae* (*Justicia* sp., 8 usos), *Rubiaceae* (6 usos), *Leguminosae* (7 usos). En general, las *Monocotyledonas* (*Cyperaceae*) están bien representadas: 15 usos «psicótopos»; en cambio, están mal representados en los usos «dermatológicos».

Las Figuras 17 y 18 muestran las reparticiones de las dos categorías de *rao* en el Diagrama de Dahlgren:

Hay diferencias finas entre las reparticiones del conjunto de los *rao* y de estas dos categorías:

### *Dicotyledonas*:

\* Abundancia las de *Lamiales* y *Scrophuriales* en los *rao* psicótopos y etótopos. Las *Lamiaceae* son plantas aromáticas utilizadas en el chamánismo.

\* Ausencia de los *Euphorbiales*, *Myrtales* y *Vitidales* para los *rao* psicótopos y etótopos.

\* Abundancia, en cambio de las *Euphorbiaceae* entre los *rao* dermatológicos, ya anotados líneas arriba.

### *Monocotyledonas*:

\* Abundancia de las *Cyperales* y *Zingiberales* para los *rao* psicótopos y etótopos.

## Las plantas *rao* y la antropología

Los habitantes del Ucayali tienen farmacopeas sumamente ricas, y se dieron evidencias que parecen fundarse en actividades biológicas y no sólo en efectos «placebo». ¿Cómo seleccionaron estas plantas entre las miles de especies presentes en la región? Se propone una explicación que toma en cuenta varios tipos de mecanismos.

Los etnólogos «idealistas» y los «materialistas» se enfrentan en el tema de la eficacia de las plantas medicinales; pero, se puede superar. Se puede explicar la selección de estas plantas por la utilización, a lo largo de los siglos, de dos tipos de criterios que hacen intervenir a la vez el medio ambiente y «universales psicológicos»:

— Los primeros son «criterios morfológicos» de selección basados en las analogías, p. ej. de un látex con el pus, que es el signo de una infección, de los anillos de un tallo con los de una serpiente, que es un agente etiológico. Van ligados a la percepción y al trabajo sobre los caracteres percibidos.

— Los segundos son empíricos, y proceden de ensayos experimentales con las plantas seleccionadas y con los criterios anteriores que pueden dar confirmaciones o errores.

Estos procesos se realizan en el transcurso de los siglos y es poco probable que un antropólogo pueda observarlos. Sin embargo, W. L. Herndon y L. Gibbon, dos viajeros norteamericanos, presenciaron tal acontecimiento como lo vemos en una anécdota de gran interés para el etnobotánico y el etnofarmacólogo: «En una de sus fiestas y tomas los indios estaban discutiendo de las propiedades de un pequeño árbol o arbusto, llamado «solimán del monte» y estaban determinados a probarlo. Rayaron una porción de la corteza en su masato, y cinco hombres y dos mujeres lo compartieron. Cuatro de los hombres murieron en tres cuartos de hora, en gran agonía, y los demás se quedaron enfermos mucho tiempo» (Herndon y Gibbon 1854: 208).

En este relato hay varios elementos que caracterizan los métodos de la ciencia experimental. Primero, los nativos tienen una discusión sobre las propiedades de la planta, lo que implica que ya tenían ideas preliminares sobre ellas; después, deciden estudiarlas con ensayos biológicos, en este caso sobre ellos mismos. Pero, no les resultó bien: la selección empírica implica riesgos. Los curanderos aparecen a la vez como los que prescriben, los que que experimentan y los «animales de laboratorio».

La selección de los *rao* es un proceso dinámico que puede extenderse a varias generaciones; la de los ensayos empíricos de actividad biológica necesita mucho más tiempo que la de «criterios analógicos» y en una determinada época todos los *rao* seleccionados por «criterios analógicos»

no han podido ser comprobados por sus actividades farmacológicas o su toxicidad. De tal manera que en cierta época no todos los *rao* son activos. Pero, el examen de las actividades de los *rao* parece indicar que son los criterios empíricos, de actividad biológica, los que deciden la selección o no de la planta.

En los dos procesos de selección se pueden ver distintos mecanismos mentales. En la selección analógica la mente trabaja más en el campo espacial, buscando analogías sensibles (visuales, olfativas) entre la afección y la planta que la pudiera sanar. En el segundo caso, la mente trabaja en el campo temporal, puesto que pone en evidencia relaciones entre la utilización de una planta y su efecto terapéutico, lo que necesita más tiempo, esfuerzos y se toman más riesgos.

## CONCLUSIÓN

Al inicio de este trabajo presentamos una estrategia para describir y dar modelos de la cultura y de la sociedad de los Pano ribereños del Ucayali. Esto nos ha permitido tener entre manos una baza capaz de otorgar cierta profundidad histórica a nuestro análisis puesto que las fuentes se remontan al siglo XVI y llegan hasta el presente. Sin embargo, el mayor problema ha sido el tratamiento de la heterogeneidad de los datos provenientes de testimonios, relaciones y estudios. Esto nos ha llevado a un trabajo de «deconstrucción», no en el sentido de la antropología «postmoderna» que niega toda posibilidad no sólo de alcanzar sino de acercarse a la realidad. En vez de comenzar negando la existencia de una realidad, la «deconstrucción» es considerada aquí como etapa necesaria para reconstruir modelos edificados sobre bases más seguras y fiables. Para reconstruir la historia y la etnografía había que partir de bases sólidas y por eso las fuentes tuvieron que ser analizadas y criticadas. En el camino se descartaron unos modelos y conceptos como los de sociedad tradicional, matrilocalidad, matrilinealidad porque no resistieron a la confrontación con los trabajos realizados y dieron paso a modelos más complejos y dinámicos.

### LA ETNICIDAD

A lo largo de este análisis hemos visto también que los Shipibo-Conibo son el resultado de una fusión y una etnogénesis que se está desarrollando desde hace siglos. Quede señalado que el término *etnicidad* cubre aquí varios conceptos y realidades. La primera que se puede distinguir es la llamada «identificación étnica». Se trataría de la conciencia compartida por una población minoritaria, como los nativos amazónicos, de formar un grupo distinto. Cuando esto se refiere a un grupo minoritario oprimido, y a veces humillado, dicha identidad está acompañada de un «orgullo étnico». Esta forma tendería a crecer entre los Shipibo-Conibo paralelamente con su cada vez mayor importancia demográfica, social y política. Ahora cuando una delegación hace un viaje oficial a Lima, sus miembros se visten de ropa «típica». Claro que también habría que preguntarse si lo hacen sólo por «orgullo» o como estrategia para atraer la



sensiblería floklorista de ciertos estamentos de la sociedad. La segunda se podría definir a partir de las características que distinguen a un grupo de los demás grupos humanos, y que pueden corresponder a la alimentación, la ropa, los saberes. Se trataría de una «etnicidad» vista por un observador exterior. Así, en su libro *Indios del Noreste Peruano*, G. Tessmann (1930) hace inventarios de los rasgos culturales (artesanía, herramientas y armas, ropa y adornos corporales) de decenas de etnias de la Amazonía peruana.

Hemos señalado, a lo largo de este estudio, que en el Ucayali los Shipibo-Conibo se van asimilando a las poblaciones no indígenas por muchos rasgos culturales: acceso a la educación primaria, secundaria y superior, viajes nacionales o internacionales, mejor conocimiento del español, de la legislación y de la administración, mejor integración económica, entrada en la política regional. Una parte ya vive en la zona urbana Pucallpa-Yarinacocha. Pareciera, por lo mismo, que la «segunda etnicidad» se está matizando con el transcurso de los años.

Se puede prever que en este nuevo siglo los Shipibo-Conibo lleguen a constituir una etnia, o una minoría nacional cada vez más presente en la región, en la Amazonía y en el Perú, y que se integren más en la nación reivindicando su identidad étnica. Vista así la situación, cabe señalar que las dos etnicidades Shipibo-Conibo evolucionan en direcciones opuestas. La etnicidad no es un sistema en el cual todos los elementos culturales se vinculan por relaciones necesarias.

## LA CULTURA

La «cultura» de una población puede ser vista como un sistema de rasgos y elementos culturales. Se desarrolla por préstamos y abandonos de elementos bajo los imperativos ambientales y económicos y las contingencias históricas. Sin embargo, no se puede descartar que la adquisición, la transformación, la pérdida de dichos elementos sigan ciertas reglas, las cuales, incluso si son «borrosas», los *fuzzy rules* de C. J. Lumsden y E. O. Wilson (1981), dependen de la percepción de los objetos y de las situaciones. Hemos visto que es más fácil imitar la fabricación de la cerbatana que la del curare, así como cambiar el material de las puntas del arpón que toda su estructura. Hay en la evolución de las herramientas y de las armas una combinación de los factores del medio, de la historia y de la psique humana.

Esta visión se enfrenta, implícitamente, al modelo de ciertos americanistas cuyos rasgos más explícitos vamos a detallar. Antes de la conquista las sociedades amerindias estaban formadas por etnias consideradas como «sistemas» estables, dotadas de «culturas tradicionales». Después de los primeros contactos con los europeos y de la conquista, éstas

empezaron a desmoronarse y poco a poco habrían sido destruidas por la cultura «occidental». Durante este proceso de «aculturación» se habría erosionado lo «tradicional» con la adopción de lo occidental sin creación endógena; es decir, sin invenciones culturales de parte de la población indígena. Los elementos culturales occidentales habrían sido asimilados sin modificaciones, casi pasivamente. Ante este supuesto, el «americanista» tendría que excavar en estas ruinas y escombros para buscar los residuos de la sociedad «tradicional» y tratar de reconstruirla: un verdadero trabajo de arqueólogo. Me parece pues que el modelo americanista surge de una concepción extrema de «sistema» como conjunto de elementos vinculados, conectados dirían los físicos, por relaciones tan fuertes que el cambio de uno no puede sino producir una cascada de cambios y provocar el vuelque de un sistema en otro (Lévi-Strauss 1958: 306). Ahora bien, lo que nos parece un sistema necesario no es sino una ilusión, puesto que éste es más bien el fruto de contingencias históricas. Es decir, algo que ya comprendieron los ecologistas con los bosques de América del Norte, que no son comunidades de plantas que atravesaron las glaciaciones sino más bien plantas oriundas de regiones distintas, llegadas después del recalentamiento del clima (Colinvaux 1989).

Los fenómenos de aculturación después de los contactos entre sistemas culturales se presentan más como una serie de intercambios, abandonos y préstamos de elementos culturales, procesos que dependen de las ventajas comparativas de dichos elementos y también de la conexión más o menos fuerte de éstos en el seno de dichos sistemas. A lo largo de los últimos seis o siete siglos las poblaciones pano entraron en contacto con los cocama y otros tupi hablantes, los andinos, los europeos, con los cuales los intercambios fueron frecuentes. La llegada de los europeos no ahogó toda la creatividad de parte de estos panohablantes que no permanecieron pasivos. Después de la entrada de los europeos hubieron también intercambios culturales entre sociedades nativas. Además de los casos de la cerbatana y del curare ése también podría ser el caso de la cerámica Shipibo-Conibo actual. Esto demuestra que hay que evitar el término «tradicional», por ser un concepto antihistórico.

## ETNICIDAD Y HÁBITAT

La realidad ecológica y climatológica, la llegada de nuevas poblaciones, se asocian para diseñar la futura carta humana del Ucayali.

A lo largo de las orillas del Ucayali hay dos tipos de hábitats: inundable y no inundable. Se presentaron evidencias que demuestran que en el siglo XIX los Shipibo-Conibo no ocupaban los bajiales todo el año sino sólo en el «verano». En la segunda parte del siglo XX, empezaron a ocupar

tanto las alturas como los bajiales y vemos que cuando el río inunda los platanales de los habitantes de los bajiales pueden contar con la cooperación de los de las alturas. Las poblaciones mestizas empezaron a ocupar las «alturas» del mediano y alto Ucayali, y al parecer no les convenían las zonas inundables. De tal manera que se produce una segregación del hábitat : las alturas se vuelven más interétnicas y los bajiales más Shipibo-Conibo. Algunos Shipibo-Conibo se adaptan a la convivencia con otras poblaciones, pero otros no. La pregunta que uno se plantea aquí es si se trata realmente de un problema de grupo étnico o más bien de patologías individuales. Así, vimos también algunos testimonios de nativos que se desplazaron de Iparía hasta Amaquiría para evitar esta convivencia. Otra posibilidad sería que los nuevos habitantes, mestizos y colonos, se adapten a las zonas inundables. Aunque ya existen muchos que están en el mismo espacio, tal vez movidos por exclusivas razones de marginalidad económica. La complementariedad entre zonas de altura y zonas de bajial es necesaria en los años de fuertes inundaciones, y es de esperar que futuras políticas de manejo del valle del Ucayali tengan que tomar en cuenta la necesidad de esa complementariedad. Desafortunadamente, los terrenos ribereños no inundables se vuelven menos accesibles para la agricultura nativa. A lo largo de los años éstos han sido ocupados por los centros urbanos como Pucallpa, Contamana, Iparía, Masisea, Requena, e invadidos por la ganadería, gran consumidora de tierras.

En 1970 se desarrolló una política de reconocimiento del derecho de los nativos a la tierra, y se les atribuyeron tierras comunales. Se consideraba que el espacio étnico podía ser reducido a la suma de las tierras comunales tituladas. Hay que reconocer pese a todo que esa política jugó un papel muy importante, ya que les dio seguridad frente a las amenazas exteriores y a la invasión de colonos y de diversas empresas en sus territorios. Pero el medio ribereño del Ucayali no se puede burocratizar, los meandros tienen sus propias leyes, y pueden interferir con las tierras comunales. En el futuro los Shipibo-Conibo tendrán que superar esos límites para considerar el problema dentro del marco intercomunitario de la región.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABELOVE Joan, 1978, *Pre-verbal Learning of Kindship Behavior among Shipibo Infants of Eastern Peru*, Doctor of Philosophy Thesis, The City University of New York.
- ABELOVE Joan, CAMPOS Roberta, 1981, Infancy Related Food Taboos among the Shipibo, *Working Papers on South American Indians, Bennnington, Vermont*, 3: 172-176.
- AB'SABER, 1977, Espaços ocupados pela expansao dos climas secos na América do sul, por ocasio dos periodos glaciais quaternarios, *Paleoclimas* 3: 1-19.
- Absy M.L. & al., 1991, Mise en évidence de quatre phases d'ouverture de la forêt dense dans le sud-est de l'Amazonie au cours des 60 000 dernières années. *Premières comparaisons avec d'autres régions tropicales*, C.R.Acad. Sci., París, t.312, série 2: 673-678.
- ACUÑA Cr., 1641. *Nuevo Descubrimiento del gran río de las Amazonas*, Madrid, 1891.
- ALCÁNTARA T., 1899-1900, "Viaje al Ucayali (en 1807)", *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 9: 442-461.
- ALLORDEL., 1985, Monographie des Apocynacées-Tabernaemontanoïdées américaines, Morphologie, Systématique, Chimio-taxonomie, *Mémoires du Muséum National d'Histoire Naturelle, Nouvelle Série, Série B, Botanique, Tome 30*.
- AMES O., 1939, *Economic annuals and human cultures*, Cambridge: Botanical Museum of Harvard University.
- AMICH José, 1854, *Compendio Histórico...*, París.
- AMICH José, 1988, *Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*, Ed. Monumenta Amazónica, CETA, Iquitos, Pérou.
- ANS A.M. d', 1970, *Materiales para el Estudio del Grupo Lingüístico Pano*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 153 páginas.
- ANS A.M. d', 1972, *Etude glottochronologique de neuf langues Pano*, 40e Congrès International des Américanistes, Rome, p. 87-97.
- ANS A.M. d', 1973. "Reclasificación de las lenguas pano y datos glotocronológicos para la etnohistoria de la amazonia peruana", *Revista del Museo Nacional (Lima)*, 39: 349-369.

- ANS A.M. d', CORTEZ M. María, 1973, *Términos de colores Cashinahua (Pano)*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Centro de Investigación de Lingüística Aplicada, Documento de Trabajo n° 16.
- ANS A.M. d', 1982, *L'Amazonie Péruvienne Indigène*, Payot Ed.
- ANS A.M. d', 1983, "Parentesco y Nombre, Semántica de las denominaciones interpersonales Cashinahua (Pano)", en *Educación y Lingüística en la Amazonía Peruana*, Centro Amazónico de Antropología Práctica, Lima.
- ANS A.M. d', 1994, "L'initiation et l'excision des filles chez les indiens shipibos d'Amazonie. Informations ethnographiques provenant de documents d'amateurs", *L'Ethnographie* 90 ( 2): 9-29.
- ARÉVALO G., 1986, "El Ayahuasca y el Curandero Shipibo-Conibo del Ucayali (Perú)", *América Indígena* 46 (1): 147-161.
- ARÉVALO G., 1994, *Medicina indígena. Las plantas medicinales y su beneficio en la salud*, Edición AIDSESP, Lima.
- ATRAN S., 1985, "The Nature of Folk Botanical Life-Forms", *Amer. Anthro.* 87: 298-315.
- ATRAN S., 1986, *Fondements de l'histoire naturelle*. Editions complexe, Bruxelles.
- ATRAN S., 1987, "Ordinary Constraints on the Semantics of Living Kinds: A Common-sense Alternative to Recent Treatments of Natural Objects Terms", *Mind and Language* 2: 27-63.
- ATRAN S., 1990, *Cognitive Foundations of Natural History*, London: Cambridge University Press.
- BACHELARD R., 1960, *La formation de l'esprit scientifique*, Librairie philosophique J. Vrin.
- BAER G., 1971, "Auskünfte eines Srahuanbo über schamanistische Vorstellungen seiner Gruppe (Ost-Peru)", *Anthropos*, 66: 223-228.
- BAHN P.G., 1992, "Amazon rocks the cradle", *Nature* 355: 588-589.
- BAHN P.G., 1993, "50,000 Year old Americans of Pedra Furada", *Nature* 362: 114-115.
- BALSLEV H., LUTEYN J., OLLGAARD B., HOLM-NIELSEN L.B., 1987. "Composition and structure of adjacent unflooded and flood plain forest in Amazonian Ecuador", *Opera Botanica* 92: 37-57.
- BECKERMANS., 1983a, Bari Swidden Gardens: Crop Segregation Patterns, *Human Ecology* 11(1): 85-101.
- BECKERMAN S., 1983b. Carpe Diem: An Optimal Foraging approach to Bari Fishing and Hunting, in Hames R.B., Vickers W.T., 1983, *Adaptive Responses of Native Amazonians*, Academic Press.



- BEEBE W., 1945. "Vertebrate Fauna of a mud hole", *Zoologica* 30 (2): 81-88.
- BEHRENS C.A., 1982. "Time allocation and meat procurement among the Shipibo Indians of Eastern Peru", *Human Ecology*, 9 (2): 189-220.
- BEHRENS C.A., 1984, *Shipibo Ecology and Economy: A Mathematical Approach to Understanding Human Adaptation*, Ph.D. Thesis, University of California, Los Angeles.
- BEHRENS C.A., 1986, "Shipibo food categorization and preference: Relationships between Indigenous and Western Dietary Concepts", *American Anthropologist*, 88: 647-657.
- BEHRENS C.A., 1986, "The Cultural Ecology of Dietary Change accompanying changing activity patterns among the Shipibo", *Human Ecology*, 14(4): 367-396.
- BEHRENS C.A., 1989, "The Scientific Basis for Shipibo Soil Classification and Land Use: Changes in Soil-Plant Association with Cash Cropping", *American Anthropologist*, 91: 83-100.
- BELAUNDE V.A., 1911, "Los mitos amazónicos y el imperio Inca", *Revista Universitaria*, Lima, 11, año VI: 23-53 .
- BENZA José Calzada, *Frutales Nativos*, Universidad Nacional Agraria de La Molina, Lima.
- BERGMAN R., 1974, *Shipibo Subsistence in the Upper Amazon Rainforest*, The University of Wisconsin, Ph.D. Thesis, 340 pp.
- BERGMAN R., 1980, *Amazon Economics: The Simplicity of Shipibo Indian Wealth*, University Microfilms International, 249 pp.
- BERLIN B., Kay P., 1969, *Basic color terms: their universality and evolution*. U. of California Press.
- BERLIN B., Breedlove D.E., Raven P.H., 1973, "General Principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology". *American Anthropologist* 75: 214-242.
- BERLIN B., Breedlove D.E., Raven P.H., 1974, *Principles of Tzeltal Plant Classification*, Academic Press.
- BERLIN B., 1992, *Ethnobiological Classification*, Princeton University Press.
- BERLIN E.A., Markell E.K., 1982, "Parásitos y Nutrición: Dinámica de la salud entre los Aguaruna-Jivaro", *Amazonia Peruana* 6: 51-58.
- BERNAND C., 1983, "Idées de contagion dans les représentations et les pratiques andines", *Bulletin d'Ethnomédecine*, 20: 3-18.
- BERTRAND P., 1980, "Cinco fábulas shipibo. Debates en antropología". *Revista del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Católica del Perú*, n°5: 225-232.

- BERTRAND P., 1983, "Images du temps mythique, moment d'un itinéraire, fragments de la tradition orale shipibo", *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, XII, n° 3-4: 83-107.
- BERTRAND P., 1983, "De cómo los Shipibo y otras tribus aprendieron a hacer los dibujos (típicos) y a adornarse", *Amazonia peruana*, V, n° 9.
- BERTRAND P., 1984, "El origen de las armas de pesca. Tradición oral : un mito shipibo (version libre español)". *Voz indígena*, n° 8.
- BERTRAND P., 1984, "Shahuen titan joni boni": El origen de las armas de pesca (version bilingue shipibo/español) *Casa Indígena*, n° 2.
- BERTRAND P., 1984, "A propósito de la mitología shipibo", *Antropologica*, II (2), 209-232.
- BERTRAND P., 1985, "La mort de «Yoashico Inca". Tradition orale shipibo. *Tupanchik*, n°2: 10-14.
- BERTRAND P., 1986, "La concepción del hombre entre los Shipibo. Estudio de algunos conceptos". *Antropologica*, 4: 91-114.
- BERTRAND P., 1994, *Vision blanche/vision indienne, Traversée anthropologique d'une culture amazonienne: les Shipibo de l'Ucayali*, Thèse de Doctorat d'Etat, Université de Paris-Censier.
- BIEDMA Fray Manuel, 1981, *La conquista franciscana del Alto Ucayali*, con Introducción y Notas de Antonino Tibesar O.F.M., Ed. Milla Batres.
- BODLEY J.H., Benson F.C., 1979, "Cultural Ecology of Amazonian Palms, WSU Laboratory of Anthropology", *Reports of Investigations*, n° 56.
- BODLEY J.H., 1978, "Ethnobotany of the Peruvian Amazon, WSU Laboratory of Anthropology", *Reports of Investigations*, n° 55.
- BODMER R.E., 1990, "Responses of ungulates to seasonal inundations in the Amazon flood plain", *J. of Tropical Ecology*, 6: 191-201.
- BODMER R.E., 1991, "Strategies of Seed Dispersal and Seed Predation in Amazonian Ungulates", *Biotropica*, 23(3): 255-261.
- BONILLA Heraclio, 1974, "El caucho y la economía del oriente peruano", *Historia y cultura* (Lima), 8: 69-80.
- BONIN F., Devaux B., Dupré A. (1996), "Toutes les tortues du monde", *Delachaux et Niestlé*, WWF-UICN.
- BOSTER J., 1983, "A Comparison of the Diversity of Jivaroan Gardens with that of the Tropical Forest", *Human Ecology* 11: 47-68.
- BOSTER J., 1984, "Inferring Decision Making from Preferences and Behavior: An Analysis of Aguaruna Jivaro Manioc Selection", *Human Ecology* 12: 343-358.
- BOURLIÈRE F., 1973, "The Comparative Ecology of Rain Forest Mammals in Africa and Tropical America: Some Introductory Remarks, in

*Tropical Forest Ecosystems in Africa and South America: A Comparative Review*, Ed. by Betty J. Meggers, Edwards S. Ayensi, W. Donald Duckworth, *Smithsonian Institution Press*, City of Washington.

- BRADFIELD R.B., LAURIAULT J., 1961, "Diet and food beliefs of Peruvian jungle tribes", *Journ. of the American Dietetic Association*, 39: 126-128.
- BRAUN E., 1983, "The status of *Brycon labiatus* Steindachner 1880 (Pisces, Characidae) and its synonym, *Othonophanes labiatus* (Steindachner 1880)", *Amazoniana* 8(2): 265-271.
- BRAUN E., 1983, "Beobachtungen über eine reversible Lippenextension und ihre Rolle bei der Notatmung von *Brycon spec.* (Pisces, Characidae) und *Colossoma macropomum* (Pisces, Serrasalminidae)", *Amazoniana* 7(4): 355-374.
- BRAUN E., BOCK R., 1985, "Funktionsmorphologische Untersuchungen über die Barteln von *Osteoglossum bicirrhosum* (Pisces, Osteoglossidae) während der Notatmung", *Amazoniana*, 9(3): 353-370.
- BROWN C.H., 1979, "Folk Zoological Life-Forms: Their Universality and Growth", *American Anthropologist* 81: 791-817.
- BROWN C.H., 1986, "The Growth of Ethobiological Nomenclature", *Current Anthropology* 27(1): 1-19.
- BROWN K.S., SHEPPARD P.M., TURNER J.R.G., 1974, "Quaternary refugia in tropical America: evidence from race formation in *Heliconius* butterflies". *Proc.R.Soc.* 187: 369-378.
- BUSH M.B., PIPERNO D.R., COLINVAUX P.A., 1989, "A 6,000 year History of Amazonian maize cultivation", *Nature* 340: 303-305.
- CÂMARA CASCUDO, L., 1972, *Dicionário de folclore Brasileiro*. São Paulo.
- CAMPOS R., 1977, "Producción de pesca y caza de una aldea Shipibo en el río Pisqui", *Amazonia Peruana*, 1(2) : 53-74.
- CÁRDENAS M. 1969. *Manual de plantas económicas de Bolivia*: Imprenta Icthus.
- CÁRDENAS Timoteo C., 1985, *Hacia una formación profesional funcional entre los Shipibo-Conibo del río Ucayali*. Lima, Instituto Indigenista Peruano, Serie Amazonía shipibo-conibo, 3.
- CÁRDENAS Timoteo C., 1989, *Los Unaya y su Mundo*, Instituto Indigenista, CAAAP, Lima.
- CÁRDENAS Timoteo C., 1989, "Aproximaciones al Estudio del Autoconcepto y la Identidad Social, en los Grupos Étnicos de la Amazonía Peruana". *Amazonía Peruana*, IX (17) : 97-116.

- CARNEIRO R.L., 1960, "Slash-and-Burn Agriculture: A Closer Look at its Implications for Settlement Patterns. In *Men and Cultures: Selected Papers of the International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, A. Wallace, ed. pp. 229-234, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- CARNEIRO R.L., 1961, Slash-and-Burn Cultivation Among the Kuikuru and its Implications for Cultural Development in the Amazon Basin. In *The Evolution of Horticultural Systems in Native South America, Causes and Consequences: A Symposium*, J. Wilberted. pp. 46-67. Antropológica. Supplement Publication No.2.
- CARNEIRO R.L., 1964, "Shifting Cultivation among the Amahuaca of Eastern Peru", *Volkerkundliche Abhandlungen*, 1: 9-18.
- CARNEIRO R.L., 1970a, *The Transition from hunting to horticulture in the Amazon Basin*, Proc. of the 8 International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Tokyo-Kyoto, 3: 244-248.
- CARNEIRO R.L., 1970b, "A Theory of the Origin of the State", *Science* 169: 733-738.
- CARNEIRO R.L., 1978, "The knowledge and use of rain forest trees by the Kuikuru Indians of central Brazil", in: *The Nature and Status of Ethnobotany*, Museum of Anthropology, University of Michigan n° 67, Ann Arbor.
- CASANOVA J., 1975, "El sistema de cultivo Secoya, Culture sur brûlis et évolution du milieu forestier en Amazonie du Nord-Oues"t, *Colloque de l'Institut d'ethnologie de Neufchâtel*, pages 129-141.
- CASHDAN E., 1992, Spatial Organization and Habitat Use, in *Evolutionary Ecology and Human Behavior*, Smith E.A. and Winterhalder B. Editors, Aldine de Gruyter, N.Y.
- CASTAÑEDA DIAZ C., 1923, "Kunibo", *Revista Inca*, Lima, abril-Junio, 398-409.
- CASTELNAU F., 1850, *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud*, Tome 1er, 4: 350-389.
- CASTELNAU F., 1850, "Animaux nouveaux ou rares de l'Amérique du Sud", *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud*, Tome 2, livre 3:i-xii, 1-112, pl.1-50, Poissons.
- CASTRO ARENAS Mario, 1973, *La rebelión de Juan Santos*, Lima.
- CAVALLI-SFORZA L.L. & FELDMAN M.W., 1981, *Cultural transmission and evolution: a quantitative approach*, Princeton U. Press.
- CHANG F. y ORTEGA H., 1995, "Additions and corrections to the list of freshwater fishes of Perú", *Publicaciones del Museo de Historia de Historia Natural, Serie A zoologica*, 50 : 1-11.

- CHANGEUX J.P., 1983, *L'homme neuronal*, Librairie Arthème Fayard.
- CHANTRE y HERRERA, 1901, *Historia de las misiones de JesÚs en el Marañón español, 1637-1767*, Madrid.
- CHAUMEIL J.P., 1983, *Voir, Savoir, Pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. París.
- CHIBNIK M. 1989. "Agricultural labor organization", *Ethnology* 28: 75-95.
- CHIBNIK M. 1994. *Risky Rivers: The Politics of Flood plain Farming in Amazonia*. The University of Arizona Press. Tucson & London.
- CHIRIF TIRADO A., MORA BERNASCONI C., MOSCOSO MIRANDA R., 1977. *Los Shipibo-Conibo del Alto Ucayali: Diagnóstico socio-económico*, SINAMOS-ONAMS, Lima.
- CHIRIF TIRADO A., MORA BERNASCONI C., 1977. *Atlas de Comunidades Nativas*. SINAMOS-ONAMS, Lima.
- COLINVAUX P.A., 1979, "Ice-age Amazon", *Nature* 278: 399-400.
- COLINVAUX P.A., 1989, "Ice-age Amazon" revisited, *Nature* 340: 188-189.
- COLLIER R., 1968, *The river that God forgot*, E.P. Dutton, New York.
- CRAVALHO M.A.. 1999. "Shameless creatures: an ethnozoology of the Amazon river dolphin", *Ethnology*, 38(1) : 47-58.
- CRAWFORD R.M.M., 1982, "Physiological responses to flooding". In Pirson and Zimmermann eds.: *Encyclopedia of Plant Physiology*, News Series F 12 B, New York: 453-477.
- CRONQUIST A., 1973, "A list of some angiosperm families of controversial or doubtful affinities upon which chemical data might be brought to bear". In: G.Bendz and J.Santesson Eds., *Chemistry in Botanical Classification*, Proc. Nobel Symposium, Academic Press, New York.
- DAHL J., PARELLADA A., GARCIA HIERRO P., HVALKOF S., GREW G, 1998, Documento IWGIA n° 24, Copenhagen.
- DAHLGREN R.M.T., 1980, "A revised system of classification of the angiosperms". *Botanical Journal of the Linnean Society*, 80: 91-124.
- DARWIN C., 1859. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Races in the Struggle for Life*. London: John Murray.
- DeBOER W.R., 1981, "Buffer Zones in the Cultural Ecology of Aboriginal Amazonia: An Ethnohistorical Approach", *American Antiquity*, 46(2): 364-377.
- DeBOER W.R., RAYMOND J.S., 1987, "Roots Revisited: The Origins of the Shipibo Art Style", *J. of Latin American Lore* 13(1): 115-132.
- DeBOER W., LATHRAP D.W., 1979, *The Making and Breaking of Shipibo-Conibo Ceramics, in Ethnoarchaeology: Implications of Ethnography for Archaeology*, 102-138, C. Kramer Ed., Columbia U. Press, N.Y.



- DeBOER W., *The Machete and the cross, Conibo Trade, Proc. 12<sup>th</sup> Annual Conference of the Archeological Association of the University of Calgary*, p. 31-48.
- DeBOER W.R., 1987, "You are what you don't eat : yet another look at food taboos in Amazonia". *Ethnicity and culture*, edited by R. Auger *et al.*, Archaeological Association ; University of Calgary.
- DELBRÜCK Max, 1949, "A physicist looks at biology". *Trans. Conn. Acad. Arts Sci.* 33: 173-190.
- DENEVAN W.M., 1985, *Ecological heterogeneity and horizontal zonation of agriculture in the Amazon floodplain, en Frontier Expansion in Amazonia* M. Schmink and C.H. Wood Editors, University Presses of Florida.
- DESCOLA Ph., 1986, *La nature domestique*, Editions des Sciences de l'Homme, París.
- DESHAYES P., 1992, "Paroles chassées. Chamanisme et chefferie chez les Kashinawa", *J. Société des Américanistes*, 78: 95-106.
- DESHAYES P., KEIFENHEIM B., 1994, *Penser l'autre, chez les Indiens Huni Kuin de l'Amazonie*, L'Harmattan.
- DIAMOND J.M., "Dirty eating for healthy living", *Nature* 1999, 400 : 120-121.
- Diccionario *Manual Ilustrado de la Lengua Española*, 1950.
- DOLE G.E., 1978. *Manioc and the Kuikuru, in the Nature and Status of Ethnobotany*, Ed. R.L. Ford.
- DORN EMMI, "Über die Atmungsorgane einiger luftatmender Amazonasfisch", *Amazoniana* 7(4): 375-395.
- DUEÑAS Juan, 1792, Carta y Diario del P. Fr. Juan Dueñas, misionero del Colegio de Ocopa, que manifiesta el importantísimo camino de comunicación desde Manoa al pueblo de Cumbaza del partido de Lamas y el descubrimiento de 22 naciones de gentiles de los que jamás se había tenido noticia con varias observaciones hechas por él mismo sobre las costumbres de los infieles Panos y Conibos y de los frutos y animales que mas abundan en las inmensas llanuras de la Pampa del Sacramento y caudoloso río Ucayali, Agosto y septiembre de 1792", en Izaguirre 1924, Tomo 8: 229-255.
- DUMONT J.F., Lamotte S., Kahn F., 1990, *Forest Ecology and Management*, 33/34: 125-139.
- DYSON-HUDSON R. & ALDEN SMITHE., 1978, "Human Territoriality: an Ecological Reassessment", *American Anthropologist*, 80: 21-41.
- EAKIN L., LAURIAULT E., BOONSTRA H., 1980, *Bosquejo Etnográfico de los Shipibo-Conibo del Ucayali*, Ignacio Prado Pastor, Lima.

- EISENBERG J.F., 1980, "The density and biomass of tropical mammals". Pages 215-262 in I.S. Bernstein and E.O. Smith, eds. *Ecological influences on social organization: evolution and adaptation*. Garland, New York.
- EISENBERG J.F., THORINGTON R. Jr., 1973, "A preliminary Analysis of a Neotropical Mammal Fauna", *Biotropica* 5(3): 150-161.
- EISENBERG J.F., O'CONNELL M., August P.V., 1979, Density, productivity, and distribution of mammals in two Venezuelan habitats. Pages 187-207 in J.F.
- EISENBERG ed., *Vertebrate ecology in the northern Neotropics*. Smithsonian Institution Press, Washington D.C.
- El Trueno, Periódico para Comunidades Nativas de la Amazonía Peruana, CaAAP.
- EMBER Melvin, 1978, "Size of Color Lexicon: Interactions of Cultural and Biological Factors", *American Anthropologist* 80: 364-367.
- EMMONS L.H., 1984, "Geographic variation in densities and diversities of non-flying mammals in Amazonia", *Biotropica* 16: 210-222.
- EMMONS L.H., Feer F. 1990, *Neotropical Rainforest Mammals*, The University of Chicago Press.
- ENCARNACIÓN F., 1985. "Introducción a la flora y vegetación de la Amazonia peruana: estado actual de los estudios, medio natural y ensayo de una clave de determinación de las formaciones vegetales en la llanura amazónica", *Candollea*, 40(1): 237-252.
- ENGEL F., 1970, "Explorations in the Chilca Canyon, Perú". *Current Anthropology* 11: 55-58.
- ERIKSON P., 1989, *Les Matis*, Tesis, Université de París X-Nanterre.
- ERIKSON P., 1990, "How Crude is Mayoruna Pottery", *J. of Latin American lore* 6(1): 47-68.
- ERIKSON P., 1993, "Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano", *L'Homme* 33 (2-4): 45-58.
- ERLICH Michel, 1988, "Les mutilations sexuelles des femmes", *La Recherche* 195: 12-21.
- FALESI I.C., 1974, *Soils of the Brazilian Amazon, in Man in the Amazon*, Ch. Wagley Ed., University of Florida, Gainesville.
- FARABEE W.C., 1922, *Indian Tribes of Eastern Peru*.
- FARRIER R.L., 1967, "The Inca Tupu and the Shipibo Indian", *J. dela Société des Américanistes*, 16(2): 449-458.
- FAURA GAIG G.S., 1962, *Los ríos de la Amazonia Peruana*, Lima.
- FAUST Norma, 1973, *Lecciones para el aprendizaje del idioma shipibo-conibo*, Instituto Lingüístico de Verano.

- FEINDEL W., 1988, "Cranial clues to the mysterious decline of the Maya Civilization: the hippocampal hypothesis", *América Indígena*, 48(1): 215-219.
- FERMBACH D., Susanne C., CHAMLA M.C., 1986, *L'homme, son évolution, sa diversité, Manuel d'anthropologie physique*, Editions du CNRS.
- FERNÁNDEZ M. Fray, 1925, *Las Misiones Dominicanas entre los salvajes del Urubamba y Madre de Dios en el oriente del Perú*, Vergara (España).
- FERRARI A.T., 1954, "Desorganización tribal de los Pano del Medio Ucayali", 31th Intern. Congress of Americanists, Sao Paulo 1955, pp. 63-72.
- FITTKAU E.J., 1970, "Role of caimans in the nutrient regime of mouth-lakes of amazon affluents (a hypothesis)". *Biotropica* 2(2): 138-142.
- FITTKAU E.J., 1973, "Crocodiles and the nutrient metabolism of Amazonian Waters", *Amazoniana*, 4(1): 103-133.
- FITTKAU E.J., KLINGE H., 1973, "On Biomass and Trophic Structure of the Central Amazonian Rain Forest Ecosystem", *Biotropica* 4(1): 2-14.
- FOLLÉRM.L., 1989, "A New Approach to Community Health", *Soc.Sci.Med.*, 28 (8): 811-818.
- FORSELIUS G., 1909, "Viaje entre el Huallaga y el Pachitea", *Bol. Soc. Geográfica de Lima*, XIX: 256-260.
- FOSTER G.M., 1976, "Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems", *American Anthropologist*, 78: 773-782.
- FOUQUÉ A., *Espèces fruitières de l'Amérique tropicale*, Institut français de recherches fruitières outre-mer (ifac).
- FOULQUIÉ P., SAINT JEAN R., 1962, *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, PUF.
- FOWLER H.W., 1945, *Los peces del Perú*, Museo de Historia Natural, Lima.
- FRAKE C.O., 1961, "The Diagnosis of Disease among the Subanun of Mindanao", *American Anthropologist*, 63: 1131-32.
- FRIEDBERG C. 1990, *Le savoir botanique des Bunaq, percevoir et classer dans le Haut Lamaknen*, Mémoires du Muséum National d'histoire Naturelle, botanique, Tome 32.
- FRY C., 1889, *La Gran Región de los Bosques y Ríos Peruanos Navegables, Urubamba, Ucayali, Amazonas, Pachitea y Palcazu*. Diario de Viajes y Exploraciones por Carlos Fry en 1886, 1887 y 1888, Lima.
- FUENTES Hildebrando, 1908, *Loreto, apuntes geográficos, históricos*, Lima.
- GARCIA HIERRRO P., Hvalkof S., Gray A., 1998. "Liberación y Derechos Territoriales en Ucayali-Perú", Documento IWGIA n°24, Copenhague
- GARCÍA PÉREZ, Alan, en *El Trueno*, octubre 1986.

- GASC J.P., GASCHÉ J., LESCURE J., SASTRE C., 1976, *Culture sur brûlis et évolution du milieu forestier en Amazonie du Nord-ouest*, Actos del 42 Congreso Internacional de los Americanistas, vol. II: 441.
- GASCHÉ J., 1975, "Les systèmes cultureux en Amazonie du Nord-Ouest", *Culture sur brûlis et évolution du milieu forestier en Amazonie du Nord-Ouest, Colloque de l'Institut d'Ethnologie de Neufchâtel*, pages 85-91.
- GASCHÉ J., 1975, "Le système cultural Witoto, Culture sur brûlis et évolution du milieu forestier en Amazonie du Nord-Ouest", *Colloque de l'Institut d'ethnologie de Neufchâtel*, pages 111-128.
- GEBHART-SAYER Angelika, 1982, *Aesthetic Therapy: An aspect of Shipibo-Conibo Shamanism*, 44th International Congress of Americanists, Manchester,
- GEBHART-SAYER A., 1984, *The Cosmos Encoiled: Indian Art of the Peruvian Amazon*, Center for Inter-American Relations.
- GEBHART-SAYER A., 1985a, "Notizen zur Mädchenbeschneidung bei der Shipibo-Conibo Ost-Peru", In: G. Völger und K. von Welck, *Die Braut: Geliebt, verkauft, getauscht, geraubt*, *Ethnologica* 11(2): 584-591, Köln.
- GEBHART-SAYER A., 1985b, "The geometric designs of the Shipibo-Conibo in Ritual Context", *J. of Latin American Lore*, 11(2): 143-175.
- GEBHART-SAYER A., 1985c, *Some reasons why the Shipibo-Conibo (Eastern Peru) retain their art*, 45 th International Congress of Americanists.
- GEBHART-SAYER A., 1986, "Una Terapia Estética. Los diseños visionarios del Ayahuasca entre los Shipibo-Conibo", *América Indígena*, 46(1), 189-218.
- GEBHART-SAYER A., 1987, *Die Spitze des Bewusstseins: Untersuchung zu Weltbild und Kunst der Shipibo-Conibo*, *Dissertation, Universität zu Tübingen*, 420 p.
- GEERTZ C., 1963, *Agricultural Involution. The Processes of Ecological Change in Indonesia*, U. of California Press, Berkeley.
- GEERTZ C., 1973, *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*, en *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- GEISTDOERFER A., 1976, *Modèles d'enquête sur les techniques de pêche*, p.183-195, dans "Outils d'enquête et d'analyse anthropologiques" de Cresswell R. et Godelier M.
- GENTILINI M., Danis M., Richard-Lenoble D., 1981, *Maladies Parasitaires*, Ed. J.B. Baillière, Paris.
- GENTRY A.H., 1975, *The Flora of Perú: a conspectus*, *Fieldiana (Botany)*, New Series, n° 5, Flora of Peru.

- HANNA J.M., 1974, "Heat Tolerance of Shipibo Indians", *Human Biology* 46: 69-80.
- HANSSON A., ARÉVALO G., 1985, *Algunos Aspectos de la Medicina Tradicional en el Ucayali (Proyecto AMETRA)*, Instituto Indigenista Peruano: 2, Lima.
- HANSSON A., VÉLIZ G., NAQUIRA C., AMREN M., ARROYO M., ARÉVALO G., 1986, "Preclinical and Clinical Studies with Latex from *Ficus glabrata* HBK, a Traditional Intestinal Anthelmintic in the Amazonian Area", *J. of Ethnopharmacology*, 17: 105-138.
- HARNER M.J., 1973, *The sound of rushing water, in Hallucinogens and Shamanism*, Harner M.J. Ed., Oxford University Press.
- HARRIS D.R., 1971, "The ecology of swidden cultivation in the upper Orinoco rainforest, Venezuela", *Geographical Review*, 61: 475-495.
- HARRIS M., 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, New York: T.Y. Crowell.
- HARRIS M., 1974, *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture*, Random House, New York.
- HARRIS M., 1979, *Cultural Materialism. The struggle for a Science of Culture*. Random House, New York.
- HARRIS M., 1980, *Culture, People, Nature, An Introduction to General Anthropology*, Harper & Row.
- HASSEL Jorge M. von, 1905, "Las tribus salvajes de la región amazónica", *Bol. Soc. Geo. de Lima*, tomo 18: 27-73.
- HASSEL Jorge M. von. *La industria gomera en el Perú*.
- HAUDRICOURT G., 1962, Domestication des animaux, cultures des plantes, traitement d'autrui, *L'Homme* 2 (1): 40-50.
- HAUDRICOURT G., HÉDIN L., 1987, *L'Homme et les plantes cultivées*, A.M. Métailié, París.
- HAWKES J.G. 1989. The domestication of roots and tubers in the American tropics in Foraging and Farming, the Evolution of Plant Exploitation, Ed. by D.R. Harris, G.C. Hillman. One World Archaeology, London.
- HEATH Carolyn, 1980, "El tiempo nos venció", *Boletín de Lima*, 5: 3-14.
- HEISER C.B., 1979. "Origin of some of some cultivated New World plants". *Annual Review of Ecology and Systematics* 10 : 309-326.
- HERN WARREN M., 1976, "Knowledge and use of herbal Contraceptives in a Peruvian Amazon Village", *Human Organization*, 35 (1): 9-19.
- HERN WARREN M., 1977, "High Fertility in a Peruvian Amazon Indian Village", *Human Ecology*, 5 (4): 355-368.
- HERN WARREN M., 1994, "Alta Fecundidad en una Comunidad Nativa de la Amazonía Peruana", *Amazonia Peruana*, 24 : 125-142.



- HERN WARREN M., 1994, "Conocimiento y uso de anticonceptivos herbales en una Comunidad Shipibo", *Amazonia Peruana*, 24 : 143-160.
- HERN WARREN M., 1994, "Poliginia y Fecundidad en los Shipibo de la Amazonía Peruana", *Amazonia Peruana*, 24 : 160-184.
- HERNDON W.L. & Gibbon, 1854, *Explorations of the Valley of the Amazon*, New York.
- HODGE L.G., DUFOUR D.L., 1991, "Cross-Sectional Growth of Young Shipibo Indian Children in Eastern Peru", *Am. J. of Physical Anthropology* 84: 35-41.
- HOFFMANN Hans, 1964, "Money, Ecology, and Acculturation among the Shipibo of Peru", in Goodenough W.H. Ed., *Explorations in Cultural Anthropology*, p. 259-276.
- HONIGMANN J.J., 1964, *Dictionary of the Social Sciences*, pp. 729.
- HOWARD-WILLIAMS C., JUNK.W.J., 1977, "The Chemical Composition of Central Amazonian Aquatic Macrophytes with Special Reference to their Role in the Ecosystem", *Arch. Hydrobiol.*, 79(4): 446-464.
- HUERTA Fray F. de la, 1686, in *Amazonia Peruana* 1983, 4(8): 113-124.
- HUNTER J.M., 1985, Clay eating, *Science* 228: 1040.
- ILLIUS B., 1985, "Das Grosse Trinken Heirat und Stellung der Frau bei den Shipibo-Conibo, Ostperu". In : G. Völger und K. von Welck, *Die Braut : Geliebt, verkauft, getauscht, geraubt*, *Ethnologica* 11(2): 584-591, Köln.
- ILLIUS B., 1987, *Ani Shinan: Schamanismus bei den Shipibo-Conibo*, Dissertation, Universität zu Tübingen, 415 p.
- ILLIUS B., 1988, Die "Grosse Boa".
- ILLIUS B., 1999, *Das Shipibo, Texte, Kontexte, Kommentare*. Ein Beitrag zur diskursorientierten Untersuchung einer Montaña-Kultur. Dietrich Reiner Verlag. Berlin.
- IZAGUIRRE Bernardino, 1922, *Historia de las Misiones Franciscanas y Narración de los progresos de la Geografía en el Oriente del Perú, Relatos originales y producciones en lenguas indígenas de varios misioneros, 1619-1921*.
- JACOB F., 1977, "Evolution and tinkering", *Science* 196: 1161-1166.
- JATBA, 1982, 3-4: 349: 354, Céréales et tubercules
- JAULIN B., 1970, *La paix blanche. Introduction à l'ethnocide*, Editions du Seuil, París.
- JAULIN B., 1972, *L'ethnocide à travers les Amériques*, Editions Fayard, París.

- JOHANSEN Kjell, 1968, "Air-breathing Fishes", *Scientific American*, 219(4): 102-111 .
- JUNK W.J., 1970, Investigations on the ecology and production-biology of the 'floating meadows' (PapsaloEchinochloetum) on the middle Amazon. I. The floating vegetation and its ecology. *Amazoniana* 2: 449-495. Aquatic fauna in the Amazonian flood plains: their ecology, present and potential use,
- JUNK W.J., 1973, Investigations on the ecology and production-biology of the 'floating meadows' (PapsaloEchinochloetum) on the middle Amazon. I. The aquatic fauna in the root-zone of floating vegetation. *Amazoniana* 4(1): 9-102.
- JUNK W.J., 1982, "Amazonian floodplains: their ecology, present and potential use", *Rev. Hydrobiol. trop.* 15 (4): 285-301.
- KAHN F., 1986. "Life Forms of Amazonian Palms in relation to Forest Structure and Dynamics", *Biotropica*, 18(3): 214-218.
- KAHN F., MEJIA K., 1987. "Notes on the Biology, Ecology, and Use of a Small Amazonian Palm: *Lepidocaryum tessmannii*", *Principes*, 31(1): 14-19.
- KAHN F., MEJIA K., 1990. "Palm communities in wetland forest ecosystems of Peruvian Amazonia", *Forest Ecology and Management*, 33: 169-179.
- KAHN F., MEJIA K., 1991. The Palm Communities of Two «Terra Firme» Forest in Peruvian Amazonia, *yyy* 35(1): 22-26.
- KAHN F., 1990. "Clave para diferenciar los géneros de Palmae en la Amazonía a partir del aparato vegetativo", *Bull. Inst. fr. études andines*, 19(2): 351-378.
- KAHN F., 1991. "Palms as a key swamp forest resources in Amazonia", *Forest Ecology and Management*, 38: 133-142.
- KALLIOLA RISTO, Salo Jukka, Mäkinen Yrj", 1987, "Regeneración Natural de Selvas en la Amazonia Peruana 1: Dinámica Fluvial y Sucesión Ribereña, Memorias del Museo de Historia Natural «Javier Prado», UNMSM, Lima.
- KALLIOLA RISTO, Salo Jukka, Mäkinen Yrj", 1988, Regeneración Natural de Selvas en la Amazonia Peruana 2: Autoecología de Algunas Especies Sucesionales", *Memorias del Museo de Historia Natural "Javier Prado"*, UNMSM, Lima.
- KALLIOLA RISTO, 1991, "New site formation", *J. of Ecology*, 79: 877-901.
- KAM-BIULIU, Colinvaux P.A., 1985, "Forest changes in the Amazon Basin during the last glacial maximum", *Nature* 318: 556-557.
- KAPLAN M.A., GOTTLIEB O.R., 1990, "Busca Racional de Principios ativos em Plantas", *Interciencia* 15(1): 26-29.

- KARSTEN R., 1955, "Los Indios Shipibo del Río Ucayali", *Revista del Museo Nacional*, 24: 154-173.
- KÄSTNER K.P., 1980, *Der Begriff «Chama» Stämme (Ost-Peru)*, Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde, Dresden, 38: 59-85.
- KEIFENHEIM Barbara, 1990, "Nawa: Un concept clef de l'altérité chez les Pano", *Journ. Société des Américanistes* 76: 79-94.
- KENSINGER K.M. et al., 1975, *The Cashinahua of Eastern Peru*, Haffenreffer Museum of Anthropology, Brown University.
- KENSINGER K.M., 1983, "Investigación lingüística, folklórica y etnográfica Pano: retrospectiva y perspectiva", *América Indígena*, XLIII (4): 849-875.
- KENSINGER K.M., 1983, *Marriage Practices in South America*.
- KIMBA J., 1981, "Reportaje a un Shipibo, Carta Abierta", *Revista Amazónica*, n°1: 42-43.
- KLOCKMANN Th., 1988, *Günther Tessmann: König im weissen Fleck*, Tesis de Doctorado, Universidad de Hambourg.
- KNÖPPEL H.A. 1972. "Zur Nahrung tropischer Susswasserfische aus Sudamerika", *Amazoniana*, 3 : 231-246.
- LAMAR T.C., 1985, *Medicinal Plant Use of the Shipibo Indians of the Peruvian Montaña*, Master Thesis, Washington State University, 145 pp.
- LARRABURE I CORREA Carlos, 1905, «Colección de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto», XVI: 125, Lima.
- LATHRAP D.W., 1968a, "Aboriginal occupation and changes in river channel on the central Ucayali, Peru", *American Antiquity*, 33(1) : 6279.
- LATHRAP D.W., 1968b, *The Hunting Economies of the Tropical Forest Zone of South America: An Attempt at Historical Perspective*, 18-23, in "Man the Hunter" R. Lee & I. DeVore Eds., Chicago: Aldine.
- LATHRAP D.W., 1970, *The Upper Amazon*, Thames & Hudson.
- LATHRAP D.W., 1973, "The antiquity and importance of long-distance trade relationships in the moist tropics of pre-Columbian South America", *World Archaeology*, 5(2): 170-186.
- LATHRAP D.W., 1977, *Our Father the Cayman, our Mother the Gourd: Spinden revisited, or a unitary model for the emergence of Agriculture in the New World*, in *Origins of Agriculture*. Ch. Reed Ed., Mouton.
- LATHRAP D., 1981, "La antigüedad e importancia de las relaciones de intercambio a larga distancia en los trópicos húmedos de Sudamérica precolombina", *Amazonia Peruana*, IV(7): 79-97.

- LATHRAP D.W., 1983, *Recent Shipibo-Conibo ceramics, in Style and Cognition in Primitive Art*, Ed. D.K. Washburn, Cambridge.
- LATHRAP D.W., GEBHART-SAYERA., MESTER A.M., 1985, "The roots of the Shipibo Art Style: three waves on Imiría cocha or there were 'Inca' before the Incas", *J. of Latin Amer. Lore*, 11(1): 31-119.
- LAURIAULT J., 1948, Alternate-Mora Timing in Shipibo, *International Journal of American Linguistics*, 14: 22-24.
- LAURIAULT J., 1952, El Hushati Chama, *Perú Indígena*, 2/4: 56-60.
- LEAL F., 1989, On the History, Origin and Taxonomy of the Pineapple, *Interciencia* 14 (5): 235 .
- LEHNERTZ J.F., 1974, *Lands of the Infidels: The Franciscans in the Central Montaña of Peru, 1709-1824*, Ph.D. Thesis, The University of Wisconsin.
- Levene G.M., Calman C.D., 1974, *A Color Atlas of Dermatology*, Wolfe Medical Publications.
- LÉVI-STRAUSS C., 1955, *Tristes Tropiques*, París.
- LÉVI-STRAUSS C., 1958, *La pensée sauvage*, Plon, París.
- LÉVI-STRAUSS C., 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, París.
- LÉVI-STRAUSS C., 1983, *Le regard éloigné*, Plon, París.
- LEVY D., 1988, *Histrionics in Culture, in Dialectics and Gender, Anthropological Approaches* Ed. by R.R. Randolph, D.M. Schneider, M.N. Diaz, Westview Press, Boulder and London.
- LEVY D., 1991, *The Notion of a Nation*, 47 th International Congress of Americanists, New Orleans.
- LOAYZA Francisco A., 1942, *Juan Santos el invencible*, Lima.
- LÓPEZ PARODI J., Freitas D., 1990, "Geographical aspects of forested wetlands in the Lower Ucayali, Peruvian Amazonia", *Forest Ecology and Management*, 33/34: 157-168.
- LORIOT James A., Hollenbach Barbara, 1970, "Shipibo Paragraph structure", *Foundations of Language* 6: 43-66.
- LORIOT James A., LAURIAULT Erwin H., 1975, *Datos etno-lingüísticos n° 2, 33 textos shipibo*, Instituto Lingüístico de Verano, Ministerio de Educación.
- J. LORIOT, E. LAURIAULT, D. DAY. 1993. *Diccionario Shipibo-Castellano*. Serie Lingüística n° 31, Ministerio de Educación. Instituto lingüístico de verano.
- LUCAS T.D., 1971, "Songs of the Shipibo of the upper Amazon", *Yearbook for Inter-American Musical Research*, VII: 59-81.
- LÜLING K.H., 1963-1964, *Die Quisto Cocha und ihre häufigen Fische*. (Amazonia peruana). Beiträge zur Neotropischen Fauna, Band III: 34-56.

- LÜLING K.H., 1975, *Ichthyologische und gewässer kundliche Beobachtungen und Untersuchungen an der Yarina Cocha, in der Umgebung von Pucallpa und am Rio Pacaya* (mittlerer und unterer Ucayali, Ostperu), *Zool. Beitr.*, 21: 29-96.
- LÜLING K.H., 1975, Zwei unterschiedliche Fließwasser biotope im Einzugsgebiet des mittleren Ucayali (Ostperu) und ihre Fische, *Bonner Zool. Beitr.*, 32(1-2): 167-181.
- LUMBRERAS H., 1982, "Vista panorámica sobre la Patología Tropical Peruana y Especial Referencia a aquellas enfermedades que requieren estudio", *Amazonia Peruana*, 6: 7-12.
- LUMSDEN C.J. & Wilson E.O., 1980, "Translations of epigenetic rules of individual behavior in ethnographic patterns", *Proc. of the Nat. Acad. of Sciences*, U.S.A., 77(7): 4382-4386.
- LUMSDEN C.J. & Wilson E.O., 1981, *Genes, Mind, and Culture, The Coevolutionary Process*, Harvard University Press.
- MACBRIDE, 1936-1960, *Flora of Peru*, Fieldiana vol. 13, parts 1-5(2).
- MACRAE W.D., Neil Towers G.H., 1983, "Letter to the Editors", *J. of Ethnopharmacology*, 7: 343-348.
- MARCOY P., 1869, "Voyage à travers l'Amérique du Sud". *De l'Océan Pacifique à l'Océan Atlantique*. Tome 1er. París.
- MARIN GONZALEZ José, 1992, *Peuples indigènes, missions religieuses et colonialisme interne dans l'Amazonie Péruvienne*, Svenska Institutet för Missionsforskning, Uppsala Universitet.
- MARONI Pablo, 1738, *Noticias auténticas del famoso río Marañón*, Monumenta Amazónica, Iquitos, 1988.
- MARTING., 1995, *Ethnobotany, a methods manual*, Chapman & Hall, London.
- MARTINS-FARIAS R., 1976, *New archaeological techniques for the study of ancient root crops in Peru*. Unpublished PhD Thesis, University of Birmingham, UK
- MARZAL Manuel, 1984, "Las reducciones indígenas en la Amazonía del virreinato peruano", *Amazonia Peruana*, 10: 7-45.
- MAW Henry Lister, 1829. *Journal of a passage from the Pacific to the Atlantic*, London.
- MAXWELL Nicole, 1972, "Actitudes de Cuatro Tribus de la Selva Peruana respecto a plantas empleadas como anticonceptivos por vía oral", *Actas del 39 Congreso Internacional de Americanistas*, Vol.4, Lima.
- MAYR E., 1981, *La biologie de l'évolution*, Hermann.
- MAYR E., 1981, Biological Classifications: Toward a Synthesis of Opposing Methodologies, *Science*, 214: 510-516.



- MAYR E., 1988, *Toward a New Philosophy of Biology*, Harvard University Press.
- MEDINA J.T., 1934, *The Discovery of the Amazon According to the Account of Friar Gaspar de Carvajal and Other Documents*, H.C.Heaton Ed. New York.
- MEDINA ZEVALLOS O., 1987, "Ucayali", en *Breve Enciclopedia del Perú*, Tomo XXV, Ed. Puerto Esperanza, Lima.
- MEGGERS B.J., EVANS C., 1957, *Archeological Investigations at the Mouth of the Amazon*. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of the American Ethnology, n° 167.
- MEGGERS B.J., 1971, *Amazonia. Man and culture in a counterfeit paradise*, Aldine-Atherton.
- MEGGERS B.J., 1975, "Application of the Biological Model of Diversification to Cultural Distributions in Tropical Lowlands of South America", *Biotropica* 7(3): 141-161.
- MEGGERS B.J., Evans C., 1981, *La reconstrucción de la pre-historia amazónica, Amazonia Peruana*, IV(7): 15-29, publicado en 1973 en *Publicaciones Avulsas*, 20. Separata de O museu Goeldi.
- MEGGERS B.J., 1983, "Aplicación del Modelo Biológico de Diversificación a las Distribuciones Culturales en las Tierras Tropicales Bajas de Sudamérica", *Amazonia Peruana*, IV(8): 7-38.
- MEGGERS B.J., 1994, "Biogeographical approaches to reconstructing the prehistory of Amazonia", *Biogeographica* 70(3): 97-110.
- MEUNIER A., 1978, *La couleur et ses termes en français*, dans Tornay.
- MEYER B.H., 1974, *Beiträge zur Ethnographie der Conibo und Shipibo*, Tesis de Doctorado, Universität Zürich, 146 pp.
- MOMSEN R., 1964, "The Iskonahua Indians", *Revista Geografica* (Rio de Janeiro), XXII: 59-82.
- MONNIER M., 1890, *Des Andes au Para*.
- MORIN F., 1973, *Les Shipibo de l'Ucayali. Rencontre d'une civilisation amazonienne et de la civilisation occidentale*, Tesis de Doctorado de 3er ciclo.
- MORIN F., 1976, *L'attente de l'Inca ou l'exemple d'un messianisme raté, Hommage à Roger Bastide*, París Berger Levrault.
- MORIN F., 1977, *Ethnicity and the psychosocial effects of acculturation, Discussion, in Health and Disease in Tribal Societies*, Ciba Foundation Symposium 49 (New Series), Elsevier, North Holland.

- MORIN F., 1992, "Les premiers congrès shipibo-coniobo dans le contexte politique et religieux des années 60-70", *Journal de la Société des Américanistes*, Tome LXXVIII-II: 59-77.
- MORTON S.G., 1839, *Crania Americana or a comparative view of the skulls of various aboriginal nations of North and South America*, 294 páginas.
- MURDOCK G.P., 1970, "Kin Terms and their Distribution", *Ethnology*, 9: 165-207.
- MURRA J., 1972, "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas". En: *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de estudios Peruanos, Lima.
- MYERS T. P., 1970, *The Late Prehistoric Period at Yarinacocha, Peru*, Ph.D. Thesis, University of Illinois, Urbana.
- MYERS T.P., 1972. *Sarayacu : arqueological investigations at a 19th century franciscan mission in the peruvian montaña*. XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, 4 : 25-37.
- MYERS T.P., 1974, "Spanish Contacts and Social Changes on the Ucayali River, Peru", *Ethnohistory*, 21(2),135-157.
- MYERS T.P., 1992, "Agricultural limitations of the Amazon in theory and practice", *World Archaeology*, 24(1): 82-97.
- NADRAMIA M.C., 1973, *GENTE. La Revista del Perú*, T.XVI, n° 183: 28-32.
- NORES M., 1999, *J. Biogeography*, 26: 475.
- NOUVEAU LAROUSSE MÉDICAL, 1986, sous la direction du Professeur A. Domart et du Docteur J. Bourneuf, Librairie Larousse, Paris.
- NOVATI Jorge, 1976-77, "Música y marco temporal en los Shipibo del río Maputay", *Scripta Ethnológica*, N° 4: 6-30.
- ODICIO ROMAN Francisco. 1975. *Mitos y Leyendas*. Segunda Edición. La Victoria. Lima.
- OLARIA Lino, 1870, Exploración del río Ucayali por el prefecto de Loreto, Don Lino Olaria en Larrabure i Correa, 2: 516-520.
- OLSEN K.M., SCHAAL B.A., 1999. "Evidence on the origin of cassava: Phylogeography of *Manihot esculenta*". *Proc. Nat. Acad. Sci. USA*, 96: 5586-5591.
- OPPENHEIM V., 1936, "Notas ethnographicas sobre os indigenas do alto Jurua (Acre) e valle do Ucayali (Peru)", *Annaes da Academia Brasileira de Ciencias*, VII: 145-155.
- ORDINAIRE O., 1887, "Les sauvages du Pérou", *Revue d'Ethnographie*, tome 6, p. 265-322.

- ORDINAIRE O., *sin fecha*, *Les anthropophages du Pérou*, Bibliothèque illustrée des Voyages autour du monde par terre et par mer, 4e série, Plon, Nourrit et Cie éditeurs, 7-32.
- ORTEGA H., VARI R.P., 1986, "Annotated checklist of the Freshwater Fishes of Peru", *Smithsonian Contributions to Zoology*, n° 437.
- ORTEGA H., 1991, "Adiciones y correcciones a la lista anotada de los peces continentales del Perú", *Publicaciones del Museo de Historia de Historia Natural, Serie A zoológica*, 39 : 1-6.
- ORTEGA H. y CHANG F., *Peces de aguas continentales del Perú*, 151160.
- ORTIZ Dionisio ORTIZ O.F.M., 1984, *Pucallpa y el Ucayali ayer y hoy*, Tomo 1 (15557-1943), Ed. Apostolado, Lima.
- ORTON J., 1976, *The Andes and the Amazon; or across the continent of South America*, New York.
- OTTERBEIM Keith, OTTERBEIN Charlotte, 1965, "An eye for an eye: a cross study of feuding", *American Anthropologist* 67: 1470-1482.
- PADOCH C., 1985, *Agroforestry Systems* 3.
- PADOCH C., 1988, "Aguaje (*Mauritia flexuosa* L.f.) in the economy of Iquitos, Peru", *Advances in Economic Botany* 6: 214-224.
- PADOCH C., 1990. "The house gardens of Santa Rosa". *Economic Botany* 45: 166-175.
- PALLARES y CALVO, 1870, *Noticias históricas de las misiones de fieles e infieles del Colegio de propaganda de Santa Rosa de Ocopa*, Barcelona
- PANOFF M., PERRIN M., 1973, *Dictionnaire de l'Ethnologie*, Ed. Payot.
- PEARSALL D.M., 1978, "Phytolith Analysis of Archeological Soils: Evidence for Maize Cultivation in Formative Ecuador", *Science* 199: 177-178.
- PEARSON H.C., 1911, *The rubber country of the Amazon*.
- PICKERSGILL B., 1977, "Taxonomy and the origin and evolution of cultivated plants in the New World", *Nature* 268: 591-595.
- PLANE A., 1903, *Le Pérou*.
- POROT A., 1969, *Manuel alphabétique de psychiatrie clinique et thérapeutique*, París, P.U.F., 4e édition.
- PORTILLO CORONEL don Pedro, 1900, *Exploración de los rios Apurimac, Ene, Tambo, Ucayali, Pachitea i Pichis por el prefecto de Ayacucho, coronel don Pedro Portillo*. (Larrabure i Correa, vol. 3: 463).
- PRANCE G.T., 1973, "Phytogeographical support for the theory of Pleistocene refuges in the Amazon Basin, based on the evidence from distribution patterns in Caryocaraceae, Chrysoblanaceae, Dichapetalaceae and Lecythidaceae". *Acta Amazonica* 3(3): 5-28.

- PRANCE G.T., 1978, "The Origin and Evolution of the Amazon Flora", *Interciencia* 3(4): 207-222.
- PRANCE G.T., 1979, "Notes on the Vegetation of Amazonia, III. The terminology of Amazonian Forest Types Subject to Inundation".- *Brittonia* 31: 26-38.
- PRANCE G.T., 1982, "A review of the Phytogeographic evidences for Pleistocene Climate Changes in the Neotropics". *Ann. Missouri Botanical Garden*, 69: 594-624.
- PUHAKKA M., KALLIOLA R., 1995, "floodplain vegetation mosaics in western Amazonia", *Biogeographica*, 71(1): 1-14.
- PULGAR VIDAL Javier, 1987, *Geografía del Perú*, 9na edición, Peisa, Lima.
- PULLE A., 1906, *Enumeration of the Plants from Suriname*, Leyden.
- RAIMONDI A., *El Perú*, Tome 2, chap. 18: 215, chap. 31: 431.
- REÁTEGUI U., 1983, *Cushushuca yushin, bufecolorado*, 2da edición, Chiclayo, Perú.
- REHR S.S., FEENEY P.P., JANZEN D.H., 1973, "Chemical defense in Central American non-ant acacias", *J. of Animal Ecology* 42: 405-416.
- REID RUSSELL M., 1992, "Cultural and Medical Perspectives on Geophagia", *Medical Anthropology*, 13: 337-351.
- REINOSO P., 1984, *Les Pano: Introduction à une problématique*, no publicado.
- RENACO (Recursos Naturales de Comunidades Nativas), proyecto colaborativo, financiado por el MAB-UNESCO y la Comisión Europea. Colaboradores: Rita Rivas, Francisco Enocaise, Catalino Cumapa.
- RENFREW Colin, 1989, "The origins of Indo-European Languages", *Scientific American*, october 1989: 82-90 .
- RENVOIZE, 1972, "The area of origin of Manihot esculenta as a crop plant, a review of the evidence", *Economic Botany* 26: 352-360.
- REYNEL C., PENNINGTON T.D., 1997, *El género Inga en el Perú, morfología, distribución y usos*, The Royal Botanical Gardens, Kew.
- RINDOS D., 1984, *The origins of agriculture: An evolutionary perspective*, New York, Academic Press.
- ROBERTS T.R., 1972, "Ecology of fishes in the Amazon and Congo basins", *Bull. Mus. Comp. Zool.*, 143(2): 117-147.
- ROBERTS T.R., 1973, *Ecology of fishes in the Amazon and Congo basins, in Tropical Forest Ecosystems in Africa and South America: a comparative review*, ed. by Betty J. Meggers & al.
- ROBINSON J.G., REDFORD K.H., 1986, "Body size, diet, and population density of neotropical forest mammals", *The American Naturalist*, 128(5): 665-680.

- ROE P.G., 1976, *Nawpa Pacha*, 14: 73-94 .
- ROE P.G., 1979, "Marginal Men: Male Artists among the Shipibo Indians of Peru", *Anthropologica* 21: 189-221.
- ROE P.G., 1980, "Art and residence among the Shipibo Indians of Peru: A study in Microacculturation", *American Anthropologist* 28 (1): 43-7 .
- ROE P.G., 1982, *The Cosmic Zygote*, Rutgers University Press, 384 pages.
- ROE P.G., 1982, "Process in South Amerindian Oral Narratives". *Reviews in Anthropology* 9: 269-285.
- ROE P.G., 1983, *Mythic Substitution and the Stars: Aspects of Shipibo and Quechua Ethnoastronomy compared*, First International Conference on Ethnoastronomy, Smithsonian Institution, Washinton D.C., sept. 5-9, 1983.
- ROE P.G., 1988, in *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Ed. by Jonathan D. Hill, U. of Illinois Press.
- ROGERS D.J., 1965, "Some botanical and ethnological consideration of *Manihot esculenta*", *Economic Botany* 19(4): 369-377.
- ROGERS D.J. y APPAN S.G., 1973, *Manihot*. Flora Neotropica Monograph N° 13, New York: Hafner Press.
- ROLDÁN R., TAMAYO A. M., 1999, *Legislación y derechos indígenas en el Perú*, CAAAP, COAMA, Lima.
- ROOSEVELT A.C., 1980, *Parmana: prehistoric Maize and Manioc Subsistence along the Amazon and Orinoco*. New York, Academic Press.
- ROOSEVELT A.C., 1989, "Lost civilizations of the lower Amazon", *Natural History* 2: 75-82.
- ROOSEVELT A.C. *et al.*, 1991, "Eighth Millenium Pottery from a Prehistoric Shell Midden in the Brazilian Amazon", *Science* 254: 1621-1624.
- RUBEL A.J., 1990. "La enfermedad popular del susto". *Interciencia* 15: 278-286.
- RUIZ MURRIETA J., 1991a, "Perú: Food from the forest". *UNESCO Sources* 19 (12-13), París.
- RUIZ MURRIETA J., 1991b, "El aguaje, alimento del bosque amazónico", *Temas Forestales*, n°8, 28 p.
- RUIZ MURRIETA J., 1992, *Alimentos del bosque amazónico*, 300 pp., UNESCO, Montevideo.
- RUMMENHOELLER Klaus, 1988, "Shipibos en Madre de Dios: La Historia no escrita", *Perú indígena* 12(27): 13-33.
- RUMRILL R. et de ZUTTER P., 1976, *Los condenados de la selva, Amazonia y Capitalismo*, Editorial Horizonte.



- RUMRILL R., 1992, *El Venado Sagrado, Relatos de la Amazonía*, Edición Municipalidad de Yurimaguas, Perú.
- SABATE R.P. Fray Luis, 1877, *Viaje de los Padres Misioneros del convento de Cuzco a las Tribus Salvajes de los Campas, Piros, Cunibos y Sipibos en el año de 1874*, Lima.
- SAGOLS F., 1901, "Los Habitantes de la Pampa del Sacramento", *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 11: 357-366.
- SAINT-CRICQL., 1853, *Bull. de la Soc. de Géographie*, 273-295.
- SALINAS DE LOYOLA Juan, 1557, dans Biblioteca de Autores Españoles, Relaciones Geográficas de Indias, Perú, por Don Marcos Jimenez de la Espada, vol. III, Madrid 1965.
- SALO J. & al., 1986, "River dynamics and the diversity of Amazon lowland forest", *Nature* 332: 254-258.
- SALO J., RASANEN M., 1989, "Hierarchy of landscape patterns in western Amazonia", pp. 35-45, in *Tropical Forests, Botanical Dynamics, Speciation and Diversity* (eds. Holm-Nielsen L.B. et al., Academic Press, London.
- SAN ROMAN J.V., 1975, *Perfiles históricos de la Amazonía Peruana*, Ediciones Paulinas, Publicaciones C.E.T.A.
- SAN ROMAN J.V., 1994, *Perfiles históricos de la Amazonía Peruana*, CETA, CAAAP, IIAP.
- SANCHEZ J.L., 1998, "Les vampires du fleuve", *Newlook*, mai 1998: 62-65.
- SANCHEZ P.A., BANDY D.E., VILLACHICA J.H., NICHOLAIDES J.J.,- 1982, "Amazon Basin Soils: Management for Continuous Crop Production", *Science* 216: 821-827.
- SANDI D. Luis, 1865, «Viaje del Ucayali por el teniente de marina D. Luis Sandi» dans *Larrabure i Correa*, 2: 252-266.
- SANTOS Eurico, 1981, *Anfibios e Repteis do Brasil*, Editora I Tatiaia, Belo Horizonte.
- SARASOLA S. Monseñor, 1943, "Sobre el Madre de Dios: se abre otra época de vida". En: *Misiones Dominicanas del Perú*, XXV, 134: 1-13.
- SASTRE Cl., 1975, *La végétation du Haut et Moyen Igara Parama et les modifications apportées par les cultures sur brûlis, Culture sur brûlis et évolution du milieu forestier en Amazonie du Nord-Ouest*, Colloque de l'Institut d'ethnologie de Neufchâtel, pages 31-43.
- SASTRE Cl., 1980, "Considérations sur les critères de classification botanique et de reconnaissance des arbres chez les Noirs Boni de la Guyane française", *Journ. d'Agric. Trad. et de Bota. Appl.*, 27(2): 99-111.
- SASTRE Cl., dans Johnson A., 1982: 425, Reductionism in Cultural Ecology: The Amazon Case, *Current Anthropology*, 23(4), 413-428.

- SASTRE Cl., 1992, "Vicariance et distribution géographique de quelques Ochnaceae des Guyanes", *C.R. Soc. Biogéogr.* 68(1): 35-45.
- SAUER C.O., 1950, "Cultivated plants of South and Central America", in *Handbook of South American Indians*, Julian H. Steward ed., 6: 487-544.
- SAUREL R. 1981, *L'enterrée vive*, Ed. Slatkine, Genève.
- SCOTT RAYMOND J., DEBOER W.R., ROE P.G., 1975, "Cumancaya: a Peruvian Ceramic Tradition", *Ocasional Papers* n° 2, Dept. of Archaeology, The U. of Calgary.
- SERRANO G., TOURNON J., 1988, "Antibacterial Activity of Medicinal Plants of the Ucayali (Peruvian Amazon)", *Plantes médicinales et Phytothérapie*, 22(4), 254-260.
- SERRANO G., TOURNON J., 1988, "Arboles y plantas utilizadas como colorantes textiles por los Shipibo-Conibo del Ucayali", *Revista forestal del Perú*, 16(2): 75-81.
- SERRANO G., 1990, *Pharmacognostic Studies on Plants used by the Shipibo-Conibo from the Peruvian Amazon*, Licenciante Thesis, Faculty of Pharmacy, Uppsala University, Suède.
- SHELL O.A., 1985, *Las lenguas Pano y su reconstrucción*, 2da edición, Estudios Panos III, Misnisterio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano, Lima.
- SIOLI H., 1950, "Das Wasser im Amazonasgebiet", *Forsch. Fortschr.* 26 (21/22): 274-280.
- SIOLI H., 1965, "Bemerkung zur Typologie amazonischer Flüsse", *Amazoniana* 1(1): 74-83.
- SIOLI H., 1967, *Studies in Amazonian Waters*, Atas do Simpósio sobre a Biota Amazónica 3: 9-50.
- SIOLI H., 1984, *The Amazon, Limnology and Landscape Ecology*.
- SIOLI H., 1984, "The Amazon and its main affluents: Hydrogeography of the river courses, and river types". In: H.Sioli (Editor), *The Amazon*. Dr. W. Junk, Dordrecht, pp. 127-165.
- SMITH W. y LOWE F., 1836, *Narratives of a Journey from Lima to Pará, across the Andes and down the Amazon*.
- SMOLE W.J., 1980, "Musa cultivation in Pre-Columbian South America", *Geoscience and Man*, 31: 47-50.
- SOTO J., 1982, "Ecología de la Salud en Comunidades Nativas de la Amazonía Peruana", *Amazonia Peruana* 6: 13-26.
- SOTOMAYOR Jos, Antonio, 1901, "Relación de los infieles del Ucayali", *Boletín de la Sociedad geográfica de Lima*, X: 171-178.

- SOUKUP J., *Vocabulario de los nombres vulgares de la Flora Peruana*, Editorial Salesiana, Lima.
- SPERBER Dan, 1982, *Le savoir des anthropologues*, Hermann Ed., Paris.
- SPERBER Dan, 1996, *La contagion des idées*, Ed. Odile Jacob.
- STAHL E.G., 1928, "La tribu de los Cunibos en la región de los lagos del Ucayali", *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, Lima 1930, Tomo XLV, p.139-166.
- STEINEN Karl von den, 1904, Abdruck der Handschrift eines Franziskaners mit Beiträgen zur Kenntnis der Pano-Stämme am Ucayali.
- STEINEN Karl von den, 1906, Diccionario Sipibo, XIV Congreso Int. de los Americanistas, ii: 607-610.
- STEWART J. Ed., 1944-1949, "Handbook of South American Indians", Vols. 1-7, *Bureau of American Ethnology Bulletin*, Washington D.C.
- STEWART J., FARON L., 1959, *Native People of South America*, New York: McGraw-Hill.
- STIGLICH German, 1904, Informe presentado por el alférez de fragata don German Stiglich a la Junta de vías fluviales sobre el viaje que por encargo de esa institución efectuó a los ríos Pachitea, Bajo Ucayali, Amazonas, Alto Ucayali i Urumbamba. En Larrabure i Correa, 4: 272-301.
- STOCKS A.W., 1981, *Los Nativos Invisibles*, Centro Amazónico de Antropología y aplicación Práctica, Lima.
- STOCKS A.W., 1983, "Candoshi and Cocamilla Swiddens in Eastern Perú", *Human Ecology* 11(1): 69-84.
- STOLL D., 1983, *Fishers of Men or Founders of Empire? The Wycliffe Bible Translators in Latin America*, London: Zed Press.
- TESSMANN G., 1928, *Menschen ohne Gott*, Strecker und Schröder, Stuttgart.
- TESSMANN G., 1929, "Die Tschama-Sprache", *Anthropos*, 24: 241-271.
- TESSMANN G., 1930, *Die Indianer Nordost-Perus: Grundlegende Forschungen für eine systematische Kulturkunde*, Hamburg.
- TESSMANN G., 1939, "Chama String Games", *Man*, LXIX: 163-186.
- TIBESAR A. O.F.M., 1981, *La conquista del Perú y su frontera oriental*, Introducción y Notas de «La conquista franciscana del Alto Ucayali» de Biedma Fray Manuel, Ed. Milla Batres 1981.
- TORNAY S., 1978, "Voir et nommer les couleurs, Nanterre", *Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative*.
- TOURNON J., REÁTEGUI U., 1983, "Aspects de la médecine traditionnelle et des plantes médicinales des Shipibo-Conibo de l'Ucayali", *Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée*, 30, 249-265.

- TOURNON J., REÁTEGUI U., 1984, "Investigaciones sobre las plantas medicinales de los Shipibo-Conibo del Ucayali", *Amazonia Peruana*, 5(10): 91-118.
- TOURNON J., *et al.*, 1986a, "Plantas y árboles medicinales de los Conibo del Alto Ucayali: concepciones nativas y botánicas", *Revista Forestal del Perú*, 13(2): 107-130.
- TOURNON J., RAYNAL-ROQUES A., ZAMBETTAKIS C., 1986b, "Les Cyperacées medicinales et magiques de l'Ucayali", *JATBA*, 33: 213-224.
- TOURNON J., 1986c, Simpósio Franco-Brasileiro de Química e Farmacologia de Substancias Naturais.
- TOURNON J., REÁTEGUI U., 1987, "Diez años de estudio de las plantas medicinales del Ucayali (Amazonia Peruana)", *América Indígena*, 47(2): 269-278.
- TOURNON J., REÁTEGUI U., 1988a, "Enfermedad y medicina en comunidades nativas Conibo del Alto Ucayali", *Amazonia Peruana*, 15, 9-31.
- TOURNON J., 1988b. "Las inundaciones y los patrones de ocupación de las orillas del Ucayali por los Shipibo-Conibo", *Amazonia Peruana*, 16, 4366.
- TOURNON J., SILVA M., 1988c. "Plantas para cambiar el comportamiento humano entre los Shipibo-Conibo", *Revista Antropológica*, 6, 161-176.
- TOURNON J., 1990. "Magia, brujería, plantas y enfermedades". *Revista Antropológica*, 8: 175-192.
- TOURNON J., 1991a, "La clasificación de los vegetales entre los Shipibo-Conibo". *Revista Antropológica*, 9: 120-151.
- TOURNON J., 1991b. "Medicina y visiones: canto de un curandero Shipibo-Conibo, texto y contexto", *Amerindia*, 16: 179-201.
- TOURNON J., 1993a, Diccionario enciclopédico shipibo-conibo-español sistema de banco de datos CDS-Isis/UNESCO, 2850 entradas lexicales en junio 1993, (inédito).
- TOURNON J., 1993b, "Cómo los Shipibo-Conibo nombran y clasifican los animales", *Revista Antropológica*, 11.
- TOURNON J., V. GASTIGER, FORGACS P., HUSSON, Kan C., HUSSON H.P., 1994, "Systematically significant Indole Alkaloids from *Peschiera van heurckii*", *Planta Medica* 60: 496.
- TOURNON J., CAUPERS., 1994, "Los Shipibo-Conibo y la Fauna acuática", *Revista Antropológica*, 12 : 29-61.

- TOURNON J., 1995, *Les Shipibo-Conibo de l'Amazonie Péruvienne et leur environnement: une longue histoire*, Thèse au Muséum National d'Histoire Naturelle.
- TOURNON J., CAUPER S., URQUÍA R. 1998. "Los piri piri, plantas paradójicas de la Amazonia". *Revista Antropológica*, 16 : 215-240.
- TSCHOPIKH., 1958, "Shipibo Kinship Terms", *American Anthropologist*, 60: 937-939.
- TUBINO ARIAS-SCHREIBER F., 1996, "Los Shipibo del río Ucayali : un pueblo en busca de sus derechos". En *Derechos humanos y pueblos indígenas de la Amazonia Peruana*. CAAAP-APEP. Lima.
- UGENT D., POZORSKI S., POZORSKI T. 1981. "Prehistoric remains of the of the sweet potato from the Casma valley of Peru". *Phytologia* 49: 401-415.
- URIARTE Luis M., 1976, "Poblaciones nativas en la Amazonia Peruana", *Amazonia Peruana* 1: 9-58.
- URIARTE Manuel, 1768, *Diario de un misionero de Maynas*, Madrid 1952, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- VALENZUELA Pilar, *Hanekon, los verdaderos nombres shipibo*, manuscrito.
- VALENZUELA Pilar, 2000, Major Categories in Shipibo Ethnobiological Taxonomy, Linguistic Anthropology.
- VÁSQUEZ P. R., 1984, "Clave de identificación para los caimanes de la selva peruana", *Revista Forestal del Perú*, 12(1-2): 123-126.
- VEIGL F.X., 1768. Gründliche Nachrichten über die Verfassung der Landschaft von Maynas in Südamerika bis zum Jahr 1768.
- VICKERS W.T. & HAMES R., 1983a, *Adaptive Responses of Native Amazonians*, New York: Academic Press.
- VICKERS W.T., 1983b, "Tropical Forest mimicry in Swiddens: A Reassessment of Geertz's Model with Amazonian Data", *Human Ecology* 11: 35-45.
- VICKERS W.T., 1988, "Game Depletion Hypothesis of Amazonian Adaptation: Data from a Native Community", *Science* 239: 1521-1522.
- VILLANUEVA M.P., *Bol. Sociedad Geográfica de Lima*, 1902, XII, 4to trimestre, 1902: 361-479; 1903, XIII, 1er trimestre: 30-54.
- Vines Gail, *New Scientist*, 24 february 1990: 64.
- WAISBARDS. et R., 1958, "Les Indiens Shipibo de l'Ucayali et du Tamaya", *L'Ethnographie*, 53: 19-74.
- WALLACE A.R., 1853, *A Narrative of Travels on the Amazon and Río Negro*, Reeve Publ., London.



- WEISS G., 1983, "Review of 'The Cosmic Zygote' ", *American Ethnologist*, 10(3): 613-614.
- WEISSARD E. & ILLIUS B., 1990, Eine Grammatik des Shipibo-Conibo mit Textbeispiel, Festschrift für Thomas S. Barthel, Circumpacifica, Band 1: 563-587.
- WILLIS K.J., WHITTAKER R.J., 2000, "The refugial Debate", *Science*, 287: 1406-1407.
- WITKOWSKI S., BROWN C.H., CHASE P.K. 1981, "Where do tree terms come from", *Man*, 16: 1-14.
- WOODROFFE, 1915, *La industria del caucho en el Amazonas*, Londres.
- WORBESM., 1985, "Structural and other adaptations to long-term flooding by trees in Central Amazonia", *Amazoniana* 9(3): 459-484.
- YEN D.E. 1976. "Sweet potato, Ipomoea batatas". In *Evolution of crop plants*. N.W. Simmonds (ed.), 42-45. London : Longman.
- ZARATE A. de, "Relación de la misión apóstolica que tiene a su cargo la Provincia de Quito, de la Compañía de Jesús, en el gran río Marañon, en que se refiere lo sucedido desde el año de 1725 hasta el año de 1735", en P. Maroni, *Monumenta Amazónica*, IIAP, Iquitos, 1988.
- ZULEN P.S., 1912, "Las correrías en el Bajo Ucayali", *La Prensa*, 12 de julio 1912, p.1.

**"CAAAP"**  
**INVENTARIO** 2006  
-----  
N° 7873

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE  
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA  
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA  
Correo e.: tareagrafica@terra.com.pe  
TELÉF. 424-8104 / 332-3229 FAX: 424-1582  
FEBRERO 2002 LIMA - PERÚ

CEA  
Centro de Estudios y  
Investigaciones en  
Biología

Con Jacques Tournon cobra nueva vida la estirpe de viajeros franceses -La Condamine, Castelnau, Ordinaire, Marcoy- que a través de los siglos ha dejado invalorables testimonios sobre el mundo amazónico. Sólo que Jacques Tournon, conocido también como el Shipibo francés, a diferencia de los demás se ha quedado para siempre en la Amazonía, por la dedicación de su vida a la suerte de este pueblo del Ucayali.

Por eso su trabajo no sólo aporta una formidable base documental de primera mano a la historiografía y una rigurosa aproximación científica a la botánica, la etnobotánica y la cultura de los Shipibo-Conibo. Este pueblo vive en las várzeas más ricas de la cuenca ucayalina y sus notables expresiones culturales -shamanismo, cerámica y textilería- sobresalen entre todos los pueblos indígenas de la Amazonía sudamericana. Paradójicamente, en la Amazonía del siglo XXI sobreviven en la marginalidad social y económica, pero están a la búsqueda del eterno retorno; a la conquista de su utopía. Obras como la de Jacques Tournon son herramientas para construir esa vieja y nueva historia.

Róger Rumrill

Jacques Tournon se inscribe en la línea de los grandes peruanistas franceses de todas las épocas. No sólo por la minuciosidad de su obra sino también por la frecuencia de sus viajes a nuestro país, especialmente los que realiza a zonas de más difícil acceso. Ha llegado varias veces a remotas aldeas del Ucayali y de otros ríos de la Amazonía en su afán de investigar y difundir lo nuestro.

Juan José Vega



Centro Amazónico de  
Antropología y  
Aplicación Práctica