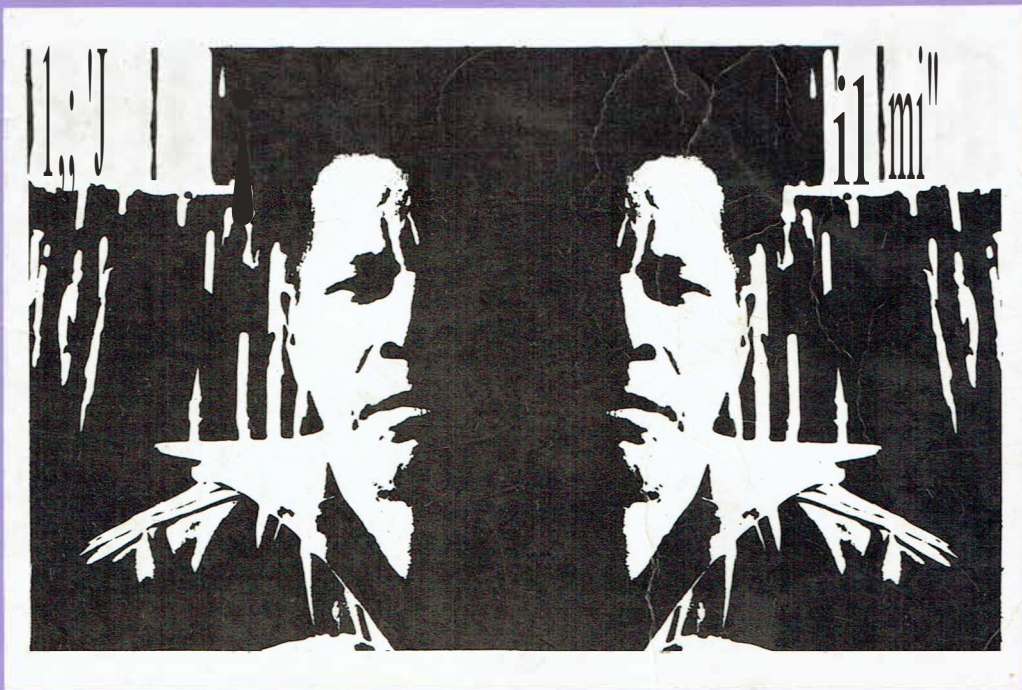


Clara Cárdenas Timoteo

LOS UNAYA Y SU MUNDO



INSTITUTO INDIGENISTA PERUANO

CAAAP

----- Clara Cárdenas Timoteo -----

LOS UNAYA Y SU MUNDO

Aproximación al Sistema Médico
de los Shipibo-Conibo del Río Ucayali

INSTITUTO INDIGENISTA PERUANO

-CAAAP

SERIE: INDIGENISMO Y REALIDAD N° 1

Diagramación y carátula : Carmen Sifuentes
Fotografía de la carátula : Thomas Büttner
Cuidado de la edición : Carlos García-Sedoya M.
Corrección de pruebas : Miguel Angel Huamán

© Instituto Indigenista Peruano (IIP)
Centro Amazónico de Antropología y Apicación Práctica (CAAAP)
1989

Obra publicada con el auspicio del CONCYTEC

A la memoria del Dr. Raúl
Galdo Pagaza, mi maestro ...
a cuenta.



"Una de las aristas de la condición humana está constituida por ese ir y venir entre thanatos, muerte y dolor, y Eros, vida, satisfacción y felicidad. Las respuestas se basan en la cosmovisión de cada cultura, por lo tanto la medicina tradicionalmente propia de un grupo cultural tiene recursos que son funcionales y no pueden ser sustituidos por una medicina ajena, por ejemplo la urbana, académica o moderna, de raigambre europea.

Esto obliga a pensar en una complementariedad entre ambas, dejando de lado el etnocentrismo europeo, que se prolonga en el país a través de sus pobladores europeizados, que se creen poseedores de la verdad, la justicia y la ciencia, lo que les hace asumir una perniciosa y desastrosa conducta 'civilizadora'...".

Raúl Galdo Pagaza
Abril 1985.

INDICE

Prólogo	13
Introducción	17
Primera Parte:	
Esbozo general de la cultura shipibo-conibo	21
1.- DESCRIPCION FISICA	23
2.- ETNOLINGUISTICA	26
3.- SINTESIS HISTORICA	28
Epoca prehispánica	31
Llegada de los españoles y misioneros	34
Acontecimientos durante las épocas de Independencia y República	40
4.- ASPECTOS DEMOGRAFICOS	43
Volumen poblacional	44
Algunas características poblacionales y de asentamiento	46
Notas sobre el fenómeno migratorio	49
5.- ECONOMIA	50
Tierras	51
Las cochas	54
Actividades productivas	55
Comercio	68
6.- ORGANIZACION SOCIAL Y POLITICA	69
La familia	69
Matrimonio	71

Estratificación social	75
Control social	76
Comunidad local	77
Estructura política	79
7.- NIVELES DE VIDA	83
Vivienda	83
Vestido	85
Educación	87
8.- EL PROBLEMA DE LA SALUD	90
Estado de salud en las comunidades nativas del Ucayali	91
Atención de la salud en las comunidades shipibo-conibo	100
Segunda parte:	109
Aproximación al sistema médico de los shipibo-conibo del río Ucayali	
1.- Aproximación a la cosmovisión shipibo-conibo	111
1.- EL UNIVERSO MITICO	112
Cosmogonía	114
El mundo astral y otros fenómenos de la naturaleza	120
DIOSES	124
2.- ANIMISMO	127
Acerca de la concepción del espíriju	129
Espíritus del monte	130
Espíritus del agua	137
Espíritus del ser humano	138
3.- CICLO VITAL: RITOS, ROLES, CREENCIAS	141
El <i>sama</i> o <i>dieta</i> de los shipibo-conibo	142
El recién nacido	144
De la infancia	151
Rituales de la adolescencia	156
El matrimonio	161
Ritual de la muerte	164
Fiestas tradicionales y modernas	168

11-	Sistema médico de los shipibo-conibo: aproximación	171
1.-	PREMISAS CONCEPTUALES: PARA UNA COMPRESION DE LA MEDICINA SHIPIBO-CONIBO	171
	Conceptos de salud y enfermedad	171
	Medicina mala vs medicina buena	173
	Función social de la medicina shipibo-conibo	174
2.-	LOS ESPECIALISTAS	175
	La figura del shamán: el <i>Unaya</i> , el <i>Muraya</i> y el <i>Yube</i>	176
	La partera: <i>Baquibiai</i>	215
	<i>Tobi uná</i> : el sobador	227
3.-	PRINCIPALES CAUSAS DE LAS ENFERMEDADES PROPIAS DE LA CULTURA SHIPIBO-CONIBO	230
	La enfermedad causada por el ataque de los espíritus	232
	Enfermedad causada por acción del <i>Yube</i> o <i>Shitanero</i>	233
	Enfermedades causadas por la transgresión de las costumbres	235
	Patogenia: Modo de engendrar la enfermedad	236
4.-	PROCEDIMIENTO DE DETERMINACION DE LAS ENFERMEDADES	238
5.-	PATOLOGIA MAGICA: DESCRIPCION DE LOS PRINCIPALES COMPLEJOS SINTOMATICOS	239
	<i>Ratté</i>	241
	<i>Matsi nihue</i>	247
	<i>Yube bauaca ramiaca</i> / <i>Ramiaca</i> / <i>Shiguridado</i> / <i>Coshon</i> / <i>Vehua</i>	255
	<i>Cupia</i> o <i>cutipado</i>	258
6.-	EL ARTE DE CURAR DE LOS SHIPIBO-CONIBO	264
	Papel del especialista	266
	Técnicas mágico-terapéuticas	269
	Plantas medicinales	274
7.-	VIGENCIA DE LA MEDICINA TRADICIONAL SHIPIBO-CONIBO: EL CASO DE AMETRA	279
	Bibliografía	285

PROLOGO

Mientras en Europa, en penosa demostración de frivolidad e inconsciencia, se aprestan a celebrar los 500 años de presencia colonial en América, los pueblos aborígenes de este continente, junto con la miseria y los daños que les causó esa presencia, exhiben la condición mágica de su extraordinaria resistencia a cinco siglos de despiadada presión exterminadora y deculturante.

Durante ese largo período, los indios americanos han preservado su patrimonio cultural y se han mantenido fieles a sus tradiciones y a su original condición étnica. Pero esta resistencia, aunque heroica y admirable, no ha podido impedir el daño biológico y social ni el deterioro cultural. Los indígenas, mantenidos como pobres entre los pobres por el proceso colonial, han estado impedidos, a lo largo de las generaciones que se han sucedido desde la conquista, de dar a sus niños -innumerables millones de niños indios- la alimentación y los cuidados mínimos necesarios para lograr que sus potencialidades humanas se desarrollen siquiera medianamente. Los indígenas han devenido así, mayoritariamente, por generaciones, en hombres truncados, de potencial inhibido, cuya expresión cabal sólo podrá ser conocida de veras cuando el indio sea realmente libre y vuelva a tomar el control de su destino, de la naturaleza y de la sociedad en las que vive.

Otro tanto ocurre con las culturas indígenas. No son ya las mismas culturas que encontraron los europeos cuando llegaron por primera vez a tierras americanas. Han cambiado, han sufrido deterioro y han perdido muchos de sus originales atributos y cualidades. Áreas enteras de estas culturas se han arcaizado o simplemente han desaparecido, permitiendo la adopción de patrones y elementos alternativos provenientes de la cultura dominante.

Las culturas aborígenes que subsisten son, pues, culturas dominadas, subordinadas, restringidas en su desarrollo y deformadas en función de los intereses del régimen colonial. Sin embargo, como conjuntos, conservan su identidad y cada pueblo aborígen, cada etnia, reconoce como legítima y apropiada únicamente la normatividad derivada de su propia tradición cultural. Tenemos así, en el Perú de hoy, un

mosaico de decenas de culturas indígenas que reclaman su propio espacio en el conjunto de la multiétnica sociedad nacional peruana, un espacio que se les niega a menudo por etnocentrismo europeizante o bajo equívocas nociones de "modernidad" y "civilización".

El presente libro de Clara Cárdenas, distinguida investigadora del Instituto Indigenista Peruano, trata del sistema médico de una de estas culturas aborígenes. Clara es sicóloga de profesión y su obra responde a un maduro enfoque antropológico que le permite comprender y describir ese sistema médico como una totalidad no fragmentada; se abunda en detalles sobre la etiología, los complejos sintomáticos de origen cultural y la terapéutica nativa, pero lo que prevalece es una visión de conjunto, sistémica y estructural, que permite ubicar y comprender la medicina indígena como un todo coherente desarrollado a partir de una particular visión del universo y bajo una cobertura cultural que, al mismo tiempo que animista y mágica, es también profundamente realista y consecuente con las particularidades ecológicas de su hábitat.

Bajo este enfoque, el libro presenta el testimonio de uno de los más conspicuos pueblos aborígenes de la Amazonía peruana: los shipibo-conibo, pobladores del río Ucayali y sus afluentes. Este pueblo indígena, poseedor de una prolongada y penosa experiencia en sus relaciones con los blancos y mestizos que desde hace siglos incursionan en sus territorios ancestrales en busca de "almas que salvar" ; principalmente, de bienes terrenales, es también uno de los más importantes pueblos aborígenes de la selva peruana que han aceptado una relación estable con la expansiva sociedad mestiza. En su territorio está asentada la ciudad de Pucallpa, el principal y más dinámico centro urbano de la selva central del Perú. Los shipibo-conibo han ubicado sus pobladores a lo largo del río Ucayali y de sus afluentes, de manera que, aunque alejados de Pucallpa y otros enclaves urbanos menores, pueden acceder a ellos con relativa facilidad.

El costo de esta relación es alto para los shipibo-conibo. La sociedad mestiza les reserva el último nivel de su estratificación social. En realidad, les asigna una posición marginal y sólo les permite moverse dentro de la sociedad mestiza cuando, perdiendo sus atributos culturales más visibles, los shipibo-conibo cambian su apariencia indígena para adquirir la del mestizo. Sólo entonces el shipibo-conibo es admitido, aunque en el nivel más bajo de la escala, y puede acceder a los mecanismos de ascenso social, permitidos a los demás mestizos pero no a los indígenas.

En el plano cultural la desventaja para lo indígena es similar. Las normas y el comportamiento social pautados por la cultura aborígena tienen un prestigio social mínimo y se les asocia con lo primitivo, lo ineficiente y hasta con cierta inconsciencia lindante con la puerilidad. Para el mestizo de la ciudad las manifestaciones artísticas de la cultura shipibo-conibo son sólo una parte del folklore local y se les considera de interés exclusivo para el turismo.

De una sociedad y una cultura así subordinadas, sujetas a una grave y persistente crisis derivada de relaciones sociales e interculturales.

profundamente inequitativas, la autora rescata uno de los sistemas ideológicos más ricos, complejos y de esplendoroso simbolismo: el universo de las creencias y las relaciones del hombre concreto con las potencias espirituales, benéficas y malignas, que -en la cosmovisión de los shipibo-conibo- gobierna el conjunto de la realidad y, sobre todo, el bienestar y la salud de cada individuo.

Dejando de lado los enfoques etnocéntricos que tienden a reducir la medicina popular a sus agentes orgánicos activos, Clara Cárdenas pone la atención en las profundas creencias que subyacen en la mente de los shipibo-conibo como causas de enfermedad y muerte y, consecuentemente como agentes de curación o agravamiento. Estudia la personalidad, el comportamiento, el proceso formativo y las técnicas de los especialistas capaces de interceder ante los espíritus, de calmarlos o propiciarlos; analiza la parafernalia y el potente papel de la ayahuasca, alucinógeno que domina el sistema médico de los shipibo-conibo pues es el nexo real, tangible, entre el mundo de los hombres y el de los espíritus.

El resultado del estudio es un cuadro lúcido en el que se revela una cultura nativa impregnada por la cultura dominante, pero sólo en su superficie, en sus áreas periféricas e insustanciales. El núcleo de la cultura shipibo-conibo sigue siendo animista y responde a la vieja e intacta cosmovisión de la etnia. Alrededor de este núcleo que le da una sólida racionalidad, se desenvuelve el conjunto de la cultura nativa: sus sistemas de valores, de relaciones sociales, de expectativas y de actitudes.

Sólo la dura realidad de la dominación, de la pobreza extrema y de las necesidades materiales insatisfechas hace dudar algunas veces sobre la validez de las ideas ancestrales. Por eso la actitud del pueblo shipibo-conibo ante la sociedad mestiza dominante es consentidora del contacto y la relación amistosa, pero es recelosa de la integración total. Los mestizos y los blancos son poderosos y ricos, pero son distintos. El shipibo-conibo, débil y pobre es, sin embargo, parte de la naturaleza, del bosque y sus espíritus, y en ello radica la fuerza y la solidez de su cultura y de su pueblo. El contacto, entonces, debe ser una relación mutuamente enriquecedora, no de hegemonía o absorción. El campo de la salud y de los sistemas médicos en contacto es un medio excelente para redefinir la relación inter-cultural y para revertir su actual carácter asimétrico.

Como señala la autora: "... la medicina de los shipibo-conibo pervive y se utiliza; tiene su espacio propio junto a la medicina moderna y a la medicina popular". El pueblo shipibo-conibo, en casos extremos, no confía su salud únicamente a sus *unayas*. Pragmáticamente alterna su tratamiento entre éstos y los servicios médicos oficiales, de acuerdo a los resultados y a su capacidad económica. Los propios Unayas reconocen en la medicina oficial valores y recursos que no tienen similares en la medicina shipibo-conibo.

Se abre así una doble posibilidad: obtener nuevos aportes de los indígenas al saber médico de la humanidad, por un lado, y preservar, enriquecer y desarrollar el sistema médico shipibo-conibo con los aportes de la medicina moderna, por otro. Ambas aspiraciones están sólidamente fundamentadas en esta obra cuyo contenido la convierte, sin duda, en un texto imprescindible para comprender, no sólo a los shipibo-conibo, sino al conjunto de las etnias aborígenes de la selva americana que, 500 años después de su "descubrimiento" y luego de cinco siglos de despiadada dominación, siguen maravillando a los demás pueblos del mundo y ofreciéndoles -desde las insondables profundidades de su pobreza y su "salvajismo"- la inagotable ofrenda de su aporte al bienestar de la humanidad.

Alberto Cheng Hurtado

INTROOUCCION

Cultura y Naturaleza, son las dos realidades que circulan y moldean al ser humano. Conforme él va teniendo conciencia de sí mismo y del mundo que le rodea aprenderá a manipularlas de acuerdo a un sistema determinado de ideas y valores, es decir de acuerdo a una cosmovisión.

Cuando se rompe el equilibrio entre todas las contradicciones que generan estas dos entidades que conforman al hombre, éste elaborará prácticas médicas y/o funerarias basadas en su particular visión del mundo, que funcionarán a manera de mecanismos de defensa tratando de restablecer el equilibrio perdido.

Cada cultura tiene pues una forma particular e insustituible de enfrentar situaciones de desequilibrio -como la eritermedad-, en relación directa a la concepción del mundo que tiene. Tal es el caso del grupo étnico shipibo-conibo, en la selva central del Perú, poseedor de un sistema médico propio vigente aún a pesar de la situación intercultural en la que viven y que es objeto del presente trabajo.

Se trata sustancialmente de un trabajo de "rescate" de los principales aspectos psico-culturales del sistema médico shipibo-conibo, heredado ancestralmente. He pretendido dos cosas:

-Coadyuvar al conocimiento y revaloración de la medicina shipibo-conibo, y;

- Tratar de compensar, el desnivel que existe en los estudios de este sistema médico. Desnivel producido por el énfasis excesivo puesto en las investigaciones de los elementos que Aguirre Beltrán (1974) llama "racionales" (nombres técnicos de las yerbas, propiedades farmacológicas, etc.), bajo el estímulo de la ciencia farmacéutica moderna, y que como resultado arroja un conocimiento segmentado.

Soy consciente que este estudio es sólo una tarea dentro de las muchas que implica el alcanzar una finalidad mayor, consistente en lograr el establecimiento de una estrategia de salud para poblaciones indígenas basada en la complementariedad de algunos niveles de la medicina aborigen y la medicina moderna, sin permitir que un sistema avasalle al otro, pues si esto sucede, no solamente se distorsiona el esfuerzo por recupe-

rar yío mantener el estado de salud de las poblaciones indígenas, sino que se produce un grave atentado contra su identidad cultural.

En el esfuerzo por alcanzar esta finalidad deben marchar juntos las organizaciones indígenas de diferente nivel y los profesionales de la salud.

El estudio fue realizado entre fines de 1983 y 1986, el trabajo de campo lo llevé a cabo en las comunidades nativas Vista Alegre de Boca del Pachitea (Alto Ucayali) y Nuevo San Pablo de Sinuya (Bajo Ucayali), en donde permanecí mucho más tiempo que en otras.

Para la parte más importante del trabajo, constituida por la experiencia de contacto con el mundo shipibo-conibo utilicé métodos y técnicas de la psicología y la antropología: pero principalmente me guió una actitud que costó mucho adquirirla para luego vivenciarla durante el tiempo que permanecí en las comunidades. Esta actitud estuvo conformada por la convicción, el sentimiento y la tendencia a la acción de acercarme "limpiamente" al conocimiento de una etnoconciencia que me iba a ser enseñada por sus autores legítimos, es decir evitar en lo posible llevar conmigo teorías e interpretaciones preconcebidas así como prejuicios étnicos y valorativos de cualquier tipo que mediaran entre mi acercamiento y la realidad que pretendía comprender.

En mi aproximación cognoscitiva al tema de este libro esta actitud que favorecía la intuición, así como la experiencia de contacto, de comunicación con el mundo shipibo-conibo, jugaron un papel muy importante. Para la psicología que trata de adentrarse por terrenos de la etnología, reivindicó a la intuición y la experiencia como medios de conocimiento de la realidad indígena, rechazó el racionalismo excesivo, que conduce a esquematisar esta realidad y asumirla en abstracciones que la distorsionan.

El estudio está dividido en dos partes. En la primera parte he querido proporcionar un panorama general de la realidad cultural actual de esta etnia, a manera de marco contextual dentro del cual ubico su sistema médico.

La segunda parte es la materia propiamente dicha del libro y está conformada por dos temas estrechamente relacionados. Teniendo en cuenta que este sistema médico responde a una forma particular de concebir el mundo circundante, señalo en el tema I los principales aspectos de su cosmovisión, como una base necesaria para la comprensión del tema II, que versa sobre aspectos psico-culturales de la medicina tradicional shipibo-conibo.

Considero el libro como una aproximación a esta cultura médica, en base a dos razones. En primer lugar porque creo que sólo la nación shipibo-conibo y más específicamente sus shamanes y demás agentes médicos, son poseedores del conocimiento cabal y total de su medicina. En segundo lugar, porque aquí presento solamente los más saltantes aspectos del cuadro psico-cultural de este sistema médico.

Quiero expresar mi agradecimiento a todas aquellas personas y

entidades que contribuyeron a realizar este estudio. Las autoridades y pobladores de las comunidades Vista Alegre de Boca del Pachitea y Nuevo San Pablo de Sinuya que me acogieron, cuidaron y, en fin, que me permitieron formar parte de sus vidas. Los curanderos, parteras, "so-badores" y demás amigos, cuyos nombres al pie de los testimonios, aparecen a lo largo del estudio; todos ellos me brindaron afectuosamente su tiempo, luego de la jornada diaria, contándome acerca de sus vidas, sus aspiraciones, sus desasosiegos y también, escuchándome y explicándome.

Fue muy importante poder contar con el respaldo de la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali (FECONAU) y, principalmente, de AMETRA (Aplicación de Medicina Tradicional), en las personas de Guillermo Arévalo y Anders Hansson, con quienes llegué a conformar un equipo de trabajo y de quienes recibí, en base a su incansable labor por la salud de las comunidades nativas del Ucayali, el apoyo siempre oportuno.

Debo reconocimiento al sustento institucional que ofrecieron, tanto el Instituto Indigenista Peruano (IIP), de cuyo programa de investigaciones formó parte el estudio que dio origen al presente libro, como al Instituto Indigenista Interamericano que proporcionó parte del financiamiento necesario.

Inicié el trabajo bajo el asesoramiento directo del que fuera Director Técnico del IIPP, Dr. Raúl Galdo Pagaza, asesoramiento que duró hasta poco antes de su sensible fallecimiento, cuando el estudio ya había sido concluido. Del Dr. Galdo recibí siempre ayuda y consejo experimentado que no sólo fueron de gran utilidad para el presente trabajo sino que me servirá para los trabajos futuros. Mi agradecimiento y reconocimiento serán eternos.

Luego de concluido el estudio en 1986, diversos hechos impidieron, casi sistemáticamente, su publicación, permaneciendo los borradores finales del texto archivados por mucho tiempo. Las cosas hubieran seguido así sino hubiera sido por dos personas las que, cada una en su momento, aportaron para que el estudio saliera a luz, me refiero al Dr. Alberto Cheng, quien fuera Jefe del IIP y a quien le agradezco el que haya recuperado parte de los borradores finales así como el tiempo que invirtió en una minuciosa lectura crítica. La otra persona a la que me refiero es el Dr. Francisco Iriarte, actual Jefe del IIP, a quien le agradezco haber puesto el impulso necesario para que el estudio finalmente se publicara.

Hago también presente mi reconocimiento a la Dirección de Publicaciones del IIP en las personas de David Alvarado, Alejandro Matos y al Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, en la persona del P. Jaime Reagan por su opinión y apoyo necesarios y al Sr. Carlos García-Bedoya M. por su paciente y prolijo cuidado de la edición. Y, como siempre, a la familia Cárdenas Timoteo por su cariño y respaldo inagotables.

C.C.T.
1989.

PRIMERA PARTE

ESBOZO GENERAL DE LA CULTURA

SHIPIBO-CONIBO

1- DESCRIPCION FISICA

El grupo étnico shipibo-conibo se encuentra ubicado en la selva central del Perú (selva baja), entre el grado 6 y el grado 10 de latitud sur. La población se localiza en el río Ucayali y en sus principales afluentes tales como: Cushabatay, Pisqui, Aguaytía, Callería, Tamaya, Sheshea, Roabillo (margen derecha).

Dentro de la demarcación política del país, esta área pertenece al departamento de Ucayali (Prov. Coronel Portillo) y al departamento de Loreto (Prov. de Ucayali).

Se considera que río arriba de la ciudad de Pucallpa, capital del departamento de Ucayali, pasando Masisea hasta Bolognesi, está el territorio de los conibo, y río abajo, hasta Orellana, queda el de los shipibo.

Sin embargo, actualmente hay comunidades de ambos grupos en las dos áreas del río y los shipibo-conibo conforman una etnia unificada¹. También existen otros grupos que habitan la misma zona, como los cacataibo, de los ríos San Alejandro y Aguaytía y los asháninka del Alto Ucayali.

¹ "... Los shetebo, que antiguamente vivían río abajo de Contamana, están integrados a los shipibo. Hay pequeñas diferencias dialectales entre los shipibo, conibo, shetebo y pisquibo (asentados en el río Pisqui y afluentes) pero al parecer todos forman parte de un mismo tronco cultural "Se ha hablado de pisquibos, shipibos y conibos; creyendo ver tres culturas muy cercanas emparentadas entre sí... esto al parecer se debe a que el grado de aculturación en el río Pisqui fue menor que en el Ucayali; además los mismos shipibos de dicho río caracterizaban a los del río Pisqui como diferentes, debido a su menor aculturación..." Raúl Galdo Pagaza, comunicación personal, 1985.

La mayor parte del territorio pertenece a la formación ecológica que, según Joseph Tossi ² se denomina Bosque Seco Tropical.

El clima es húmedo y cálido, con un régimen tropical moderado. La época de mayor calor corresponde al período comprendido entre mayo y noviembre, meses en los que la temperatura llega a un máximo de 38° C. Durante la época en que las lluvias se hacen más frecuentes y copiosas, la temperatura baja llegando a los 24° C como temperatura mínima; corresponde al período que va de noviembre hasta abril.³

Hidrográficamente el área de asiento de los shipibo-conibo comprende la cuenca del río Ucayali, llamado *Paro* o *Shipibo Baon* *Paro* por los nativos⁴. Este río debe su formación a la confluencia de dos grandes redes de agua, la del río Urubamba, que se origina en el Vilcanota, y la del Apurímac, que cambia su nombre, primero en Ene y luego en Tambo. Se distinguen tres secciones del río:

- El Alto Ucayali que va desde la unión del Urubamba con el Tambo, hasta la desembocadura del Pachitea.
- El Medio Ucayali, desde la desembocadura del Pachitea hasta Contamana, y
- El Bajo Ucayali que empieza en Contamana y llega hasta su confluencia con el río Marañón.

Respecto al caudal de sus aguas, el río Ucayali presenta dos épocas marcadas de cambio; la creciente, que se inicia aproximadamente en el mes de octubre y alcanza sus mayores volúmenes entre febrero y abril, y la vaciante que se inicia en el mes de abril, cuando principia el descenso de las aguas, y alcanza su menor volumen entre los meses de agosto y setiembre, momentos en los que se hacen visibles los "barrizales" o terrazas bajas que forma el río al disminuir el nivel de sus aguas.

El río Ucayali se caracteriza por ser navegable durante todo el año, por su curso sinuoso y por el gran volumen de sus aguas. En épocas de crecientes produce inundaciones que llegan a cubrir todo, menos las más altas *restingas* o terrazas medias, paralelas al cauce del río y formadas por depósitos aluviales. El cauce de este gran río divaga constantemente y, al

² Tossi 1960.

³ Durante el mes de junio, aproximadamente en la segunda quincena, se experimenta una baja de temperatura a la que los nativos llaman el "frío de San Juan".

⁴ Acerca del origen y significado del nombre, hemos recogido dos versiones: Una de ellas afirma que el nombre del río en idioma shipibo es "Shipibo Baon *Paro*" (G. Arévalo, comunicación personal, Yarinacocha 1984); la otra pertenece al Padre D. Ortiz (1984). "El nombre primitivo de este famoso río fue el de *Paru* o *Apu Paru*, que quiere decir gran río, nombre que le dieron los indígenas desde su formación por el Tambo y el Urubamba para diferenciarlo de sus afluentes... • T1, p. 27. El autor agrega más datos: "... nos aseguran originarse de *Ucayale* ó *Ucallale*, que en idioma pano significa confluencia, y otros, río de enemigo... Los que defienden que el *Ucayale* significa río de enemigos, aseguran llamarse así porque por él bajaban los fieros shipibos... a hacer sus correrías por el Marañón y el Amazonas...". T1, p. 27-28.

hacerlo, forma lagunas conocidas con el nombre de *cochas* y *tipishcas* además forma cursos de agua que son verdaderos canales, llamados localmente *caños*, que sirven de comunicación entre el río y las *cochas*.

En lo que se refiere a las características de los suelos de esta zona, se afirma que "... el 50% está ocupado por suelos aluviales hidromórficos, sujetos a inundaciones periódicas que duran largos períodos" (Chirif, Mora y Moscoso, 1977). En otras palabras, se trata de suelos pantanosos, inundables, con ecosistemas de gran fragilidad que explican el por qué del fracaso de la agricultura y la ganadería intensivas, introducidas generalmente a expensas de la destrucción del bosque.

2- ETNOLINGÜÍSTICA

Las lenguas habladas por las nacionalidades amazónicas han sido catalogadas en doce familias lingüísticas, cada una de las cuales comprende un número variable de sub-familias que a su vez pueden estar constituidas por una o más lenguas. Los shipibo-conibo pertenecen a la familia lingüística PANO.

El pano fue reconocido como una familia por De la Grassiere en 1888 y es considerada desde entonces como una de las más grandes y más conocidas de todas las familias lingüísticas de Sud América (Dávila y Corbera, 1982). Está compuesta aproximadamente por treinta idiomas⁵, algunos ya conocidos (Ribeiro, Wise, 1987), esparcidos en una faja larga de territorio que está entre el Amazonas y la montaña boliviana, a ambos lados de la frontera entre Perú y Brasil.

Siguiendo la taxonomía de J. H. Greenberg (1960)⁶, los shipibo-conibo, tendrían la siguiente ubicación lingüística:

PHILUM: Ge-Pano Caribe

TRONCO: Macro-Pano

FAMILIA: Pano. Tacana

LENGUAS POR FAMILIA:

Amahuaca	Marinahua
Capanahu g	Matsés (Mayoruna)}

5 La tesis de Olive Shell (*Pano, reconstruction*, Tesis PH. D. en Lingüística, Univ. of Pennsylvania, 1965) es uno de los pocos estudios comparativos de los diferentes idiomas pano y no solamente demuestra las regularidades de correspondencias fonológicas sino también, constituye una fuente única donde se encuentran reunidos datos de idiomas actuales y extintos.

6 Greenberg, J. H. "The General Classification of Central and South American Languages". En: *Selected papers of the fifth international congress on anthropological and ethnological sciences*. Philadelphia, 1960, pp. 791-794.

Cacataibo-Cashibo	Sharanahua
Cashinahua	Shipibo-Conibo (y dialecto Shetebo)
Mastanahua	Yaminahua

Ubicación dudosa o quizás extinta: Chandinahua, Mayo-Pisabo, Remo.

Seis idiomas panos son hablados actualmente en el Perú: shipibo-conibo, capanahua, cacataibo, cashinahua y marinahua.

Al igual que el resto de idiomas de la familia pano, la lengua shipibo-conibo tiene vocales nasalizadas que son reflejos de una consonante nasal en posición final de morfema (Ribeiro y Wise, 1978). El alfabeto cuenta con las siguientes vocales y consonantes (Dávila y Cerbera, 1982):

Vocales: a, e, i, o, u

Consonantes: b, c, ch, d, f, g, h, j, k, l, m, n, p, q, r, s, sh, t, tsa, v, wy, z

El más antiguo vocabulario shipibo que se ha podido encontrar publicado es el perteneciente a Nicolás Armentía (1888)⁷ que en forma de manuscrito permanece en La Paz, Bolivia. A comienzos del siglo (1901) aparece un registro de palabras en idioma shipibo perteneciente a Francisco Carrasco⁸.

Los misioneros católicos como producto de su labor evangelizadora, han aportado a la lingüística shipibo-conibo elaborando vocabularios, diccionarios⁹, catecismos, etc.; en ese idioma, los que son mencionados detalladamente por B. Izaguirre (1922) en los 14 volúmenes de su monumental obra "Historia de las misiones franciscanas".

Pero por otro lado fueron misioneros, tanto jesuitas como franciscanos, los responsables de la introducción del idioma incaico en el territorio de los shipibo-conibo como medio de facilitar su trabajo misional:

"Los jesuitas y franciscanos fueron difundiendo intencionalmente el idioma de los incas entre las diversas tribus con lenguas o dialectos

7 Armentía, P. Nicolás: *Vocabulario de los dialectos tacana, araña, pacaguara, cavineño y shipibo; a los que se agregará el moseteño: hablado por los indios moseteños en la orilla del Beni, por los tacanas... por los cavineños de la Misión de Gavinas sobre el río Madidi, por los arañas en ambas márgenes del Madre de Dios, por los pacaguara del Beni, Madre de Dios, Mamaré y Madeira y por los shipibos del Ucayali y Huallaga*, manuscrito. La Paz, Bolivia, 1888, p. 349.

8 Carrasco, Francisco: "Principales palabras del idioma de las tribus de infieles antis, piro, conibos, shipibos" En: *Bol. Soc. Geog.* T. XI, Lima, pp. 204-211, 1901.

9 Alemany, Fray Agustín. *Castellano-Shipibo y elementos de gramática*. En: Izaguirre, 1922, tomo 13, Lima, pp. 272-340.

Lopez, Agustín. *Catecismo en lengua shipiba que los misioneros enseñan en Cashibo-Playa del Ucayali*. En: Izaguirre, B. 1922, tomo 13, Lima, pp. 384-390.

Delgado, Eulogio. *Diccionario Cunibo-Castellano y Castellano-Cunibo, conservado entre los documentos de San Luis de Shuaro, incompletos y de autor ignorado (1896)*. En: Izaguirre, 1927, tomo 13, Lima, pp. 391-474.

totalmente diversos, como un lazo de unión de intercomunicación entre tribus, y como base para una más fácil evangelización y civilización... Los nativos iban aprendiendo el quechua con suma facilidad... Un ejemplo: el pueblo Cashiboya, antigua misión franciscana, no lejos de Contamana. Y así se usaban también en la escuela que allí tenían desde hace más de un siglo..."¹⁰

El Instituto Lingüístico de Verano se instaló oficialmente en 1945, en Yarinacocha, a pocos kilómetros de Pucallpa. Poco tiempo después aparecieron publicaciones sobre el idioma shipibo, basadas en los estudios realizados por investigadores de esa institución¹¹. Se puede decir que el idioma de los shipibo-conibo ha sido uno de los más profusamente estudiados por el ILV.

No hubo una alternativa nacional frente al trabajo lingüístico del ILV, hasta que, en la década de los 70, Andre-Marcel D'Ans, dictó unos cursos de lingüística amazónica en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y, más tarde, se creó el Centro de Investigación de Lingüística Aplicada (CILA) de donde han salido los especialistas nacionales que vienen trabajando en el análisis de las lenguas aborígenes de la Amazonía.¹²

3.- SINTESIS HISTORICA

Las primeras noticias que se tiene de los actualmente unificados shipibo-conibo y de los grupos que vivían en la cuenca del Ucayali, datan del siglo XVII, época en que fueron parcialmente convertidos por los misioneros católicos ayudados por pequeños ejércitos de soldados españoles. Las diferentes tribus permanecían sometidas sólo por corto tiempo; pronto se rebelaban, adquiriendo así fama de guerreras y sanguinarias.

Tanto los shipibo como los conibo han recibido distintas denominaciones por parte de los misioneros y viajeros con quienes tomaron contacto. Así tenemos (Ribeiro y Wise, 1978):

Para los shipibo: calliseca, chipeo, chepeo, shipibo, pisquibo, chama.

Para los conibo: curibeo, conivo, cuniba, cunivo.

¹⁰ Citado por Ortiz, 1984. p. 175-176 T1.

¹¹ Lauriault, James, *Alternati-mora timing in Shipibo*. En: IJAL, vol. 14., 1984, pp. 22-24.

¹² Entre los lingüistas de esta hornada de investigadores nacionales que han trabajado el idioma shipibo-conibo, destaca Nilda Guillén Aguilar, *Fonología del shipibo* UNMSM, manuscrito, Lima, 1973, 70 p. y "El sistema de colores en el idioma shipibo". En *Educación*, año VI, Nº 13, Lima 27-24, 1975.

No se cuenta con información exacta acerca del origen del nombre, pero al parecer está relacionado con la existencia de varios clanes en la zona. Uno de estos clanes sería el de los shipibo, cuyo tótem estaría representado por un tipo de mono llamado 'shipi'; y otro, el clan de los conibo, que tendría como tótem un pez llamado cuni. Los testimonios recogidos así lo parecen señalar:

"... shipi es un monito ... shipibo, quiere decir los hombres monito ... en realidad antes, antiguamente, habían varios grupos de gentes: de los tigres, de los pajaritos, de los monitos ... habían montones ... por ejemplo había isajunibu, shipijunibu, nomajunibu, inojunibu ... pero todos eran de la misma tribu ... cuando pasó el tiempo se unieron por la misma explotación, para defenderse se unieron los shipibo, con los shetebo, con los cunibo ... No sé por qué habrá sido así, señorita ... para llegar a conocer eso yo me he iniciado, para conocer de dónde venimos, a dónde vamos ..."¹³

"... ya casi no me acuerdo, mi abuelito decía que antes los shipibo se peleaban con los mayoruna, remo, amahuaca, cashibo, cunibo ... el nombre cunibo viene de un peje que se llama *cuni*; los shipibo son de un mono chiquito que le decimos *pishico* o también *shipi*..."¹⁴

Antes de la llegada de los españoles a la selva, las etnias amazónicas que poblaban el río Ucayali y sus afluentes, presentaban una dinámica de vida caracterizada por hostilidades en sus relaciones. Muchas veces los shipibo y los conibo se enfrentaron en luchas encarnizadas cuyas causas obedecían principalmente a: búsqueda de una superioridad territorial, búsqueda de mujeres tanto para ampliar el tamaño del grupo como para incrementar el prestigio y poder de las familias extensas, y dominio del comercio intertribal en la zona. En algunas oportunidades shipibos y conibos se unían frente a enemigos comunes o por intereses similares.

El siguiente cuadro indica la ubicación de los principales grupos indígenas de la cuenca del Ucayali antes y después de la entrada misionera (Zarzar, 1983):

¹³ El informante es un *samatay* o aprendiz de *Unaya (shamán)*. Tomás Arévalo. *Samatay*, C.N. San Francisco, 1984.

¹⁴ César Zavaleta, *Unaya*, C.N. Vista Alegre Boca del Pachitea, 1984.

CLASIFICACION DE LOS GRUPOS ETNICOS POR SU UBICACION EN LOS RIOS ANTES Y DESPUES DE LA ENTRADA MISIONERA.15

A N T E S	Poblaciones riberañas (Ucayali y Urubamba)	Poblaciones de tributarios principales: Sheshea, Pacitea, Inuoa, Sepahua, Mishahua, amisea, etc.	Poblaciones de afluentes secundarios y zonas interfluviales: Huacapi?tea, Pisha, Mapuya.
	Cocama, Conibo Piro.	Amahuaca, Shetebo, Shipibo.	Campa, Cashinahua, Yaminahua.
D E S P U E S	Poblaciones riberañas: Ucfaali, Urubamba, ambo, Purús.	Poblaciones de Tributarios principales.	Poblaciones de afluentes secundarios y zonas interfluviales.
	Ashaninka Campa Ucayali-Cocama Conibo-Shipibo Piro	Amahuaca Machiguenga	Amahuaca Machiguenga Yaminahua

Casi a fines del siglo XVIII las misiones católicas logran instalarse definitivamente en la zona iniciando una lenta y progresiva aculturación que aún no termina.

En el siglo XIX, shipibos y conibos, fueron empleados por empresarios para la extracción de productos ribereños como el aceite de huevo de tortuga. Luego, durante la época del caucho a principios del siglo XX, trabajaron como esclavos en la extracción. Pero, a pesar de todo esto, el Ucayali seguía siendo un lugar remoto en la región hasta que, en 1942, se abrió la carretera que conectaba el Ucayali Central con el resto del país. De esta forma los shipibo-conibo, parcialmente aculturados, se vieron súbitamente en contacto con el mercado industrial moderno, situación en la que actualmente se debaten, en la búsqueda de una organización y una autonomía que les impida ser destruidos como etnia.

En este capítulo de síntesis histórica, presentaremos los acontecimientos más importantes en la vida de los shipibo-conibo y en la Amazonía en general, agrupados en tres épocas: Prehispánica; llegada de los espafloles y misioneros; Independencia y República.

15 Extraído de: Zarzar, 1983, pp. 321-333.

Somos conscientes de que esta síntesis adolece de una deformación en el enfoque: es el punto de vista de una 'occidental' que relata su aproximación al shipibo-conibo. Por otro lado, con este tipo de presentación pareciera que se trata el contacto cultural como un proceso lineal, sin mayores variaciones, lo cual está alejado de nuestra concepción.

En 'descargo' recordamos al lector que tenga presente dos cosas:

- Toda síntesis histórico-social que se pretenda hacer de los shipibo-conibo o de cualquier otro grupo étnico sufrirá una distorsión en el enfoque, mientras los mismos indígenas no se erijan como voceros de su propia historia; este papel no podrá ser desempeñado por nadie más que por ellos. Entre los shipibo-conibo esto aún no ha sucedido.
- La evolución histórica de esta etnia, es por sí tema de un estudio aparte y, definitivamente, esa no es la finalidad que persigue este apretado acápite. Lo que sí se pretende, y lo hemos logrado, es elaborar una cuidadosa relación de los sucesos históricos que marcaron hitos en la vida de los shipibo-conibo y para ello hemos recurrido al único punto de vista que manejamos mejor -por ahora- que es el "occidental".

Epoca Prehispánica:

La Amazonía estuvo ocupada por grupos indígenas desde muchos siglos atrás; las estimaciones del tiempo de sus asentamientos se prolongan hasta 2,000 años A.C.; pero no se descarta que esta fecha pueda ser llevada todavía más atrás. Al parecer, estos grupos se ubicaron en la zona, luego de surcar los principales ríos de la Selva. Los estudios arqueológicos han permitido establecer una secuencia de asentamientos en los siguientes valles: Huallaga, Alto Pachitea, Ucayali Central, Huánuco, río Napo.

Los panos habrían llegado al Ucayali en oleadas sucesivas, el término NAHUA es herencia de ellos (Cashinahua, Marinahua, Yaminahua, etc.)¹⁶ Y algunos autores encuentran ciertos términos comunes con grupos indígenas de México (Rumrill, 1983).

La secuencia arqueológica más importante de la Amazonía Peruana,

¹⁶ Cuando llegaron los españoles misioneros el término Nahua estaba referido a naciones desconocidas o enemigos, así lo refiere el P. Tomás Alcántara en su viaje por el Ucayali (1807-1810): "Aunque son muy comunes en aquel temperamento las tronadas, hubo una aquella misma tarde por la parte que habitan los Sensis, y al punto dijeron los del pueblo de Cuntamana que los Nagua hacían ese ruido (pues llaman así a las naciones no conocidas o enemigas) . ." Citado por Ortiz 1984. T1. p. 478.

es aquella que Donald Lathrap¹⁷ y sus alumnos lograron establecer para el curso medio del Ucayali. Presentamos la siguiente secuencia cronológica de la arqueología para el Ucayali Central:¹⁸

- 1700 CAIMITO
- 1500 CUMANCAYA
- 1000 NVA ESPERANZA
- 500 CASHIBOCAÑO
PACACOCHAO
YARINACOCHA
- 500 HUAPAIYA
SHAQUIMU TARDIO
- 1000 SHAQUIMU TEMPRANO
- 1500 TUTISHCAIYNO TARDIO
- 2000 TUTISHCAIYNO TEMPRANO

L.G. Lumbreras (1981), distingue cuatro fases¹⁹ principales en la secuencia arqueológica del Ucayali Central estudiadas por Lathrap.

Empezando por la fase más antigua, se tiene:

- TUTISHCAIYNO (2000-500 A.C.): Su existencia respalda la tesis de un temprano contacto entre la sierra y la selva en el proceso de organización de la civilización andina. Su cerámica está relacionada con los complejos cerámicos más antiguos del Perú, tal como la llamada Wayra Jirka (Huánuco).
- SHAQUIMU (800-400 A.C.): Según Lathrap representa la influencia proveniente de los Andes. Se le asocia a la expansión de Chavín. Aparece luego una fase aún poco ubicada en el tiempo, denominada YUPAIYA, desarrollada en los últimos siglos antes de nuestra era.
- YARINACOCHA (500-1000): A la que sucedieron una serie de fases menores tales como: Cashibocaño, Pacacocha, Nueva Esperanza y

¹⁷ Lathrap 1965; "...Lathrap realizó trabajos entre 1956-1962 en la selva baja y demostró que la secuencia de sociedades agrícolas y sedentarias en esos lugares (de largos y fecundos asentamientos indígenas) es larga y compleja, por lo menos en las zonas inundables. Parece que Tutishcaiyno Temprano, la cultura más antigua y conocida del Ucayali Central es tan antigua cerámicamente como las conocidas en otros lugares del Perú, y sería probable que Tutishcaiyno Temprano haya influido poderosamente en las primeras secuencias de las culturas cerámicas descritas para Kotosh, cerca de Huánuco..." Rumrill, {Ed.} 1984, p. 96.

¹⁸ Extraído de: Rumrill {Ed.} 1984, p. 95.

¹⁹ Lumbreras 1981.

Cumancaya. CUMANCAYA tuvo una extensión que llegó hasta las riberas del Apurímac en los afluentes del Ucayali, según Lathrap la cultura Cumancaya representa a los PANOS, ancestros de los shipibo, conibo y shetebo.

Al parecer estos tres grupos venían del sur y descendían de una misma cultura, se habían repartido sobre el Ucayali ocupando los shipibo la parte media del Ucayali, los conibo la parte superior (sur de Pucallpa) y los shetebo la parte inferior (norte de Pucallpa) en la región de Contamana.

- CAIMITO (1000-1500): Caracterizada por su cerámica policroma (se encontraron vestigios del año 1320 en la laguna de Imiriacocho). Pertenecen a esta tradición ceramista los grupos Marajoara y Napo.

La situación general de los indígenas de la selva baja al arribo de los españoles era la siguiente (Rumrill, 1984):

- La selva baja se encontraba en pleno mesolítico. No hubo en la selva baja la llamada revolución neolítica pues no existe allí el material que pueda tipificarla lo que obligó al uso de materiales perecibles. En la selva alta sí se trabajó la piedra, pero sin que ello significara las serias transformaciones regionales que se alcanzaron en los Andes y la costa.
- La organización social mostraba diferentes niveles según los grupos, pero comúnmente primaba la organización de la familia extensa con un jefe guerrero y padre de familia, el shamán con un poder más de prestigio y el consejo de los ancianos cuando era preciso. Las familias cianicas pertenecientes a una misma etnia se unificaban en defensa de sus territorios, trabajos comunes, liestas, etc.
- Las etnias mantenían luchas por subsistir y por controlar un espacio físico para poder vivir e intercambiar productos. Así tenemos que los cacataibo se enfrentaron a los shipibo y los derrotaron, persiguiéndolos para exterminarlos; pero los shipibo se rehicieron y vencieron a los cacataibo a los que casi exterminaron. Los shipibo causaron también gran mortandad a los shetebo (río Pisqui) cuyos sobrevivientes pasaron a integrar su etnia, igual a los conibo con los que luego se unificaron²⁰. Zarzar (1983) especifica la naturaleza de las luchas intertribales de las et-

20

"Parece que en tiempos anteriores las márgenes del Ucayali fueron pobladas por una tribu inmensa bajo la dominación de los cunibos. Llegó a dominar esta región desde la quebrada de Tahuania (Alto Ucayali) hasta la desembocadura del Tapiche (Requena). Posteriormente nuevas invasiones o cismas de la misma tribu fueron arrollando (sic) hacia el Alto Ucayali a los cunibos propiamente dichos, quedando no obstante su idioma y sus costumbres en los lugares de donde fueron desalojados..." Ortíz, p. 48.

nias que habitaban la cuenca del Ucayali y Urubamba (específicamente conibo y piro)²¹:

"De ese modo las causas sean de origen endógamas (propios de las relaciones tradicionales) como exógamo, de las hostilidades en las relaciones intertribales fueron: 1) la búsqueda de mujeres tanto para ampliar el tamaño del grupo, como para incrementar el prestigio y el poder de las familias extensas; 2) la *servidumbre temporal de tipo tradicional*, existente entre los grupos ribereños y los habitantes de los afluentes; 3) el comercio que llevaba a los piros al pillaje y al saqueo de los machiguenga, como medio de abastecerse de bienes para el intercambio de los quechuas; ..."²²

El autor distingue la servidumbre temporal de tipo tradicional, con miras a la asimilación cultural, de la esclavitud de patrones, comerciantes, caucheros, etc., que es definitiva y, "sujeta a leyes personales del mercado y a una sobre-explotación que tenía exclusivamente en cuenta el beneficio del patrón".²³

Llegada de los espatíoles y misioneros:

Cuando en el curso del siglo XVI se iniciaron las entradas de los conquistadores hispanos a las selvas situadas al oriente de los Andes, el desarrollo de los pueblos nativos en la Amazonía era un tanto uniforme; en gran parte dependían tanto de la agricultura rudimentaria como de la caza, la pesca y la recolección.

En el actual Loreto se hallaban dos de las culturas con mayor desarrollo relativo, una en el Ucayali (los cunibo y grupos tribales afines) y otra en el mismo Amazonas, aguas bajo de la desembocadura del Napo (los Omagua) por un largo trecho, hasta cerca de la desembocadura del Yu a.

Juan Salinas Loyola, el primer conquistador español que llegó al Ucayali buscando "El Dorado", alcanzó la desembocadura del río un 29 de setiembre de 1557, bautizándolo con el nombre de río San Miguel:

21 • ... entre los conibos y los piro la relación fue predominantemente de naturaleza asimétrica, tenuemente jerarquizada y de carácter *hostil* combinaba el intercambio de bienes-metales preciosos obtenidos por los piros de los *chua* por cerámica conibo con las incursiones y correrías, con primacía conibo, que tenían por fin el incremento de la fuerza de trabajo y su posterior asimilación a la cultura del más poderoso. Cuestión esta última, que ampliaba la etnia, le otorgaba mayor capacidad de control sobre el territorio, en consecuencia, mayor poder". Zarzar, 1983. p. 60.

22 Zarzar 1983, p. 69. (el subrayado es nuestro).

23 Zarzar ilustra la *servidumbre de tipo tradicional* citando el testimonio de Carlos Fry ("Diario de los viajes y exploración de los ríos Urubamba, Ucayali, Amazonas,

"Desde donde surcó 100 leguas sin encontrar habitantes hasta la provincia llamada Benorina, con habitantes belicosos. Siguió su viaje río arriba llegando a una provincia más grande llamada Cocama, quienes lo recibieron pacíficamente. Impresionado Salinas comentó sobre la educación, los finos vestidos de algodón, pinturas muy elegantes y diversos insistiendo con la abundancia de la alimentación ..."24

Los misioneros de la orden de San Francisco de Asís, fueron los primeros que tomaron contacto con los shipibo-conibo.

Cuando los primeros misioneros franciscanos descubrieron el río Paru, que hoy se llama Ucayali, se encontraron en las márgenes del gran río con varios grupos indígenas a quienes les dieron la denominación general de "los infieles del Ucayali":

"Vivían los campas ... el Alto Ucayali hasta más o menos la mitad de su curso ha estado poblado de indios campas, sobre todo en los afluentes de la margen izquierda que tienen origen en el Gran Pajonal, habitado por dichos nativos ... Cerca de ellos en las márgenes del Tambo y Urubamba que forman el Alto Ucayali residían los piros, que después los encontramos también en el Bajo Ucayali donde se dirigieron en grupos por estar cerca de los misioneros ... Después vienen los cunibos de la Gran Familia de los pano. Ya se les encuentra en la isla de Chumichinea en el Alto Ucayali y se extienden hasta la zona de Pucallpa ... Luego vienen los shipibos, que también un tiempo dominaron el Ucayali ... Desde el Pisqui hacia el norte dominaban los shetebos, que residían principalmente en el Manoa o

Pachitea y Palcazu, 1886"): "Las familais conibas poseen domésticos campas, amahuacas ... los hijos de éstos que nacen en casa de sus patrones, los conibo, son achatados de la cabeza con la práctica general, hablan el conibo, son circuncidados, aprenden las mismas costumbres y son conibos, ya pueden tomar para consorte a algún miembro de la familia principal; muerto el 'papá' o patrón del doméstico, este queda libre y puede retirarse, pero no hacen así prefiriendo quedarse entre los conibo". Citado por Zarzar, op.cit. p. 51.

Nosotros encontramos un testimonio no muy idílico al respecto, en el "Informe del Padre Manuel Biedma al Virrey del Perú, Marqués de la Palata, 1682":

"... los comonomas, callisecas y conibos, de quienes reciben gravísimas molestias (los campas), cautivan a sus hijos, matan o degüellan los viejos y viejas que no les pueden ser, ir de esclavos, por beberles su sangre revuelta en la chicha que hallan y las cabezas las llevan para muestras de su valor, porque estas y los corazones es el signo de sus casas: pues cuantas más cabezas y corazones tiene colgadas alguno, tanto es más valiente". En: *Amazonía Peruana* N° 4, Lima, 1979, p. 168 (las palabras entre paréntesis son nuestras).

Cuxibatay y alcanzaban hasta el Puinahua donde nos encontramos con los indios cocomas que fue de las tribus más dóciles y los primeros que fueron catequizados por los jesuitas... Y podemos citar a los antropófagos cashibos que moraban en el Pachitea y Aguaitia, y con cierta frecuencia hacían sus excursiones a otras tribus vecinas para robar y matar"²⁵

Aproximadamente entre mediados del siglo XVII y fines del siglo XVIII, las misiones franciscanas tuvieron una significativa presencia en la zona que no siempre fue exitosa.

La fuente generadora de las apasionadas empresas evangelizadoras de los franciscanos se ubicó en el Convento de Santa Rosa de Ocopa en el valle de Jauja (Opto. de Junín). El Convento fue fundado en 1725 por el Padre Francisco de San José; un decreto de Bolívar dado en 1824 clausuró el Convento por doce años, hasta que en 1836, durante el gobierno del General José Luis de Orbegoso, fue reactivado.

Presentaremos una secuencia cronológica de las principales acciones misionales en la zona ²⁶. A lo largo de ella se apreciará la firme resistencia de los shipibo-conibo y demás tribus, a ser sometidos a una fe religiosa extraña, a una servidumbre militar, a unas extrañas gentes que les traían terribles enfermedades y castigos. Las luchas fueron sangrientas y en ellas murieron centenares de indios y también españoles.

La ofensiva indígena fue de tal naturaleza que incluso, olvidando atávicos rencores, se unían y por espacio de varios años lograban mantener fuera de sus fronteras los afanes misioneros y militares de los invasores. Por esta época los shipibo, llamados "callisecas", adquirieron fama de indomables a decir de B. Izaguirre:

"Hubo de salir de aquellas conversiones precisamente por la hostilidad indomable de los callisecas (shipibos) que impedían la continuación de nuestras misiones del Huallaga y Ucayali, y que querían aún estorbar a las de los padres jesuitas, pues, el poderío de los shipibo se extendía en aquella época a todo el Ucayali y a buena parte del Marañón, confederándose con otras naciones que poblaban aquellos ríos"²⁷

Es importante mencionar algunas características saltantes de la obra misional en la zona. Destacan, en primer lugar, las rivalidades entre las

²⁵ Ortiz 1984. p. 35.

²⁶ La cronología ha sido elaborada en base a los siguientes textos: Izaguirre 1922. Ortiz 1984. Varese 1968. Dávila 1985. Amich 1975.

²⁷ Izaguirre, citado por Ortiz 1984. p. 39.

diferentes órdenes religiosas por la conquista de la Amazonía, que eran poco menos que encarnizadas. Los franciscanos, con su sede en Jauja, tenían como competidores en la misma empresa a los agustinos desde Cusco y a los dominicos desde Tarma, pero los más fuertes "rivales" fueron los celosos jesuitas²⁸, desde Maynas, que llegaron a tener dominio en la zona shipibo entre 1686-1698. El punto culminante de los desacuerdos entre franciscanos y jesuitas fue el surgimiento de una situación de litigio por la posesión del pueblo San Miguel de los Cunibos; el conflicto se sometió a discusión de los tribunales quienes fallaron a favor de sjesurtas.

Si además consideramos que el trabajo de 'conversión de almas' implicaba un salario para el misionero proporcional al número de almas ganadas a la fe católica²⁹, y el carácter económico y militar junto al carácter religioso de las expediciones misioneras; se tiene una visión más real de estas primeras acciones religiosas, que no impiden reconocer la entereza y valentía de los misioneros por incursionar en territorios nunca antes tocados por el hombre blanco llevando como único equipaje la fe en sus principios religiosos.

Las expediciones misioneras con fines de evangelización por el Ucayali comienzan en el siglo XVII:

- 1641: El padre Matías Illescas se lanza aguas abajo del Perené para explorar el Ucayali y el Amazonas. Su expedición fue sacrificada por los shipibo.
- 1657: Entró en la región de los indios callisecas el padre Alonso Caballero con otros misioneros y recorrieron gran parte del Bajo Ucayali, al retirarse el padre Caballero dejó cinco misioneros que luego fueron muertos por los callisecas.
- 1660: Se unen los shipibo con los cocama y atacan una misión del río Huallaga.
- 1661: Penetra al Ucayali el padre Cristóbal Carrillo, trata de convertir a callisecas pero fracasa. Ese mismo año el padre Alonso Tineo,

28 "En 1640 aproximadamente fundan el pueblo de La Laguna (los jesuitas) que iba a ser el centro principal de las misiones jesuitas (cuyo celo por explorar la selva parte de los jesuitas de Quito), y de donde partieron en su misión evangelizadora a otras zonas de la selva, inclusive al Ucayali. . La ciudad de La Laguna fue durante muchos años centro de las misiones de los jesuitas. Se la llamó La Laguna de la gran cocama, y allí permanecieron los jesuitas hasta su expulsión del Perú el año 1767" ... Ortiz ob. cit. p. 35.

29 "Tibesar indica, que el salario que recibían los misioneros conquistadores se determinaba según el número de almas reducidas. Si a ello sumamos las rivalidades de las diferentes órdenes por conquistar la Amazonia, ya sea por el Paititi, el Dorado y el Reino del Rey Enim, tendríamos que poner mucha más atención a los testimonios de los misioneros y sus razones concretas para la conquista amazónica", Zarzar y Roma., 1983, p. 104.

- explora el Ucayali y el Cuxabatay, formó dos pueblos y capillas para los setebos; pero fueron hostilizados por callisecas.
- 1663: Entrada del padre Alonso Caballero al Ucayali; permaneció hasta 1665, fundó un pueblo y una iglesia y le sucedió el padre Rodrigo Bazabil.
- 1668: El padre Bazabil es expulsado.
- 1670: El padre Lorenzo Lucero, jesuita, explora el Bajo Ucayali, el Marañón y el Amazonas y funda Santiago de la Laguna en el Huallaga, futura sede de las misiones de Maynas. Aproximadamente en esta fecha un grupo formado por shetebos y callisecas atacó la misión de Panatahua.
- 1673 a 1687: El padre Biedma explora el Apurímac, el Tambo y el Alto Ucayali; muere en el Tambo por un ataque piro. En 1685 los franciscanos establecen la misión de San Miguel de Cunibos:
"Ocho a diez leguas más arriba de la Boca del Pachitea, por la zona del tabakoa y en la margen derecha del Ucayali" (citado por Ortiz, ob. cit. p. 41).
Los jesuitas ganaron un litigio por la posesión de esta misión y los franciscanos se retiraron.
- 1687 a 1695: Los shipibo, conibo y shetebo se sublevaron contra la dominación militar y religiosa. En 1695 los conibo masacraron a los españoles en protesta por el servicio militar forzado que se les imponía y volvieron a su propia cultura.
- 1698: Debido a la muerte del padre jesuita Richter (1695), muerto a manos de los conibo, los jesuitas decidieron castigar y reprimir severamente a los conibo, enviando contra ellos un verdadero ejército de 46 soldados españoles y 300 indios shipibo. Pero 18 a 19 españoles al igual que un centenar de shipibos cayeron víctimas de guerreros conibos, quienes anteriormente les habían engañado con una negociación. Los mismos shipibos que no habían aceptado con mucho gusto colaborar para prender a los conibo, se sublevaron a su vez. Todo el Ucayali pasó desde ese momento a la sedición.
Al término del siglo XVII las misiones en la selva habían casi desaparecido. Se reiniciaron en el Siglo XVIII, a iniciativa del padre franciscano Jiménez de San José, futuro fundador del Colegio Fide de Ocopa.
- 1704: Los shipibo mataron un misionero, luego irrumpieron a los payansos (Huallaga) distribuyendo 'sus cristianidades', llegaron a Tulumayo donde quitaron la vida al padre Jerónimo de los Ríos" ... y lo devastaron todo" (Izaguirre, B. 1922).
- 1739 a 1743: Los franciscanos, con el padre Gabanes al frente, llegaron a la zona de los Conibo, invitados por el curaca Siabar. Fueron pocos los años que permanecieron estos misioneros en la zona, ya que el

levantamiento de Juan Santos Atahualpa (1742) obligó la retirada de las avanzadas misioneras:

"Graves fueron los trastornos que produjo la rebelión de Juan Santos Atahualpa; y lo peor que los nativos que ya estaban participando de la civilización cristiana, volvieron a su primitiva vida de salvajes. Y todo lo que después ha costado que esos indígenas vuelvan de nuevo a la civilización y formen parte de la Nación Peruana" ... "Es verdad que en el Ucayali no repercutió tanto este grave incidente, pero el mismo Siabar, curaca de los cunibos al fin aceptó el partido del rebelde"³

- 1760: Se instaló la misión de los shetebo de Manoa con el nombre de San Francisco de Manoa. Los shetebo vivían en las márgenes del Manoa o Cuxabatay en el Ucayali. La instalación de esta misión significó la reentrada de las misiones en el Ucayali, las cuales contaron con la valiosa ayuda de un shetebo llamado Runcato.
- 1765 a 1766: El padre Fresneda funda la misión de San Francisco del Pisqui. El padre José Amich, franciscano e historiador de las misiones de Ocopa, explora el Pachitea y el Ucayali realizando estudios sobre hidrografía para luego trazar el primer mapa que se hizo en el Perú sobre la Amazonía.
- 1767: La convaleciente acción de las misiones cae fulminada ante el ataque de *Runcato*, quien logró sublevar a los shetebo de Manoa, a los shipibo del Pisqui y Aguaytía, y a los cunibo de San Miguel.
- 1790: Volvieron a reactivarse las misiones a la selva. El padre Manuel de Sobreviela levanta un mapa de la selva central, abarcando las cuencas del Marañón, del Huallaga y del Ucayali. Otro explorador del Ucayali por esta época fue el padre Narciso Girbal.
- 1791: Se fundó el pueblo de nuestra Señora de la Purísima Concepción de María Sarayacu, que fue durante algunos años centro principal de las misiones del Ucayali.
- 1793: El padre buenaventura Márquez funda el pueblo de Canchahuaya con indios cunibo.
- 1803: El padre García funda la misión del Pilar de Bepuano, con algunas familias de indios piros. Bepuano se hallaba situada en una isla del Ucayali, a seis leguas más arriba de Canchahuaya.
- 1806: el padre Bouesquete recorre por primera vez un sector del río Urubamba; luego viaja por el Ucayali y el Huallaga, pasa por Moyobamba y Trujillo, y regresa a Lima.
- 1807: El padre Buenaventura Márquez funda el pueblo de Contamana, con algunas familias cunibo.

³) Ortiz 1984, T.1, p. 70.

1809: Los padres José Barco y Tomás Alcántara fundan la población de Charashmaná con familias de la tribu shipibo en la orilla del río Pisqui.

La Independencia del Perú en 1821 y luego el decreto con el que Bolívar, en 1824, cerró el Convento de Ocopa, significaron un alto en las actividades de "conversión de almas" que se realizaban de los shipibo-conibo, a excepción de la solitaria labor del padre Manuel Plaza que quedó en el Ucayali hasta 1847.

Para los años de 1846-47, el padre Dionisia Ortiz escribe:

"Ya el Ucayali era bastante conocido y repasado por las continuas expediciones de los misioneros franciscanos. Todavía no se veía gente extraña. Sólo era morada de los nativos indígenas. Mas tarde veremos una invasión de gente foránea y de malas costumbres, que influyó en la pérdida de los nativos y ruina de las misiones".³¹

Acontecimientos durante la época de Independencia y República:

Los siglos XVII y XVIII representaron el comienzo del despojo de las mejores tierras de los nativos ubicados en las orillas de los ríos. Tres fueron las razones que sustentaron esta acción (Chirif 1975):

- Necesidad de "civilizar" al indio amazónico.
- Prejuicio acerca de la "gran fertilidad" de las tierras amazónicas que podrían soportar grandes asentamientos de población dedicada a labores agropecuarias, y
- Supuesta holgazanería de los nativos.

Pero el proceso intermitente de su real ocupación ocurre entre los años 1800-1899, cuando al influjo de la industria moderna y de la expansión capitalista mundial se crean las condiciones para su explotación. Se inicia la extracción masiva del caucho, sembrando el terror y la muerte entre los nativos; se inician también las colonizaciones, por extranjeros principalmente, y se produce el acoso de los países vecinos sobre territorios amazónicos.

La llegada del siglo XX encuentra a los shipibo y conibo unificados en una sola etnia, frente a un creciente proceso de aculturación generado por una sociedad hegemónica que trata de fagocitarlos y de acrecentar. El despojo de sus territorios y recursos naturales, atropellando al mismo

³¹ Ortiz 1984, T. 1, p. 165.

tiempo su sistema de vida. Pero si antes los shipibo-conibo se defendían con flechas y macanas, ahora lo hacen siguiendo las reglas que les exige la sociedad nacional y para esto se organizan en agrupaciones con personería jurídica que asumen la representación oficial del grupo.

Creemos que los acontecimientos históricos que los shipibo-conibo viven actualmente ya no tendrán que ser recogidos de los diarios y crónicas de misioneros o investigadores, sino que serán ellos mismos los que los darán a conocer.

A continuación presentamos un recuento de los principales acontecimientos que tuvieron que ver con los shipibo-conibo en el siglo XIX y parte del siglo XX.

Caracterizan la secuencia tres tipos de acciones que afectaron tanto al grupo shipibo-conibo en particular como a la Amazonía en general: la extracción indiscriminada de los recursos naturales, con irreparables costos sociales para los indígenas; las exploraciones científicas, y la apertura de la Amazonía para la entrada de colonos, por parte del Estado.

1834 a 1835: El sargento mayor Pedro Beltrán con el teniente Ramón Azcárate y los oficiales ingleses Smith y Lowe, exploran el Pachitea y Ucayali.

1849: El Presidente Ramón Castilla promulga la Ley de Fomento a la Inmigración, pensando sobre todo en la Amazonía.

1853: El Presidente Echenique concede nacionalidad peruana a los colonos extranjeros, otorgándoles tierras gratuitamente en la Amazonía.

1857: José Faustino Maldonado, el más importante explorador nacional, recorre el Ucayali y el Urubamba.

1859: El Mariscal Ramón Castilla encarga a don Antonio Raimondi realizar un viaje a la Amazonía que incluyó el recorrido por el Ucayali y afluentes. En su cuaderno de viaje, Raimondi apuntó lo siguiente con respecto a la población que vivía en esa zona:

"... en los ríos nombrados Manoa, Napari, Pisqui, Tahuaya y riberas del Aguaytía; los chipeos (shipibos) que es nación numerosa; y en el Pachitea hasta las cabeceras próximas del Aguaitía se hallan los feroces casibos y carapachos" (Raimondi: El Perú, tomo 11, 1876).

1862: A partir de esta fecha se inicia la extracción de grandes cantidades de caucho en la Amazonía, que se prolonga hasta 1918, en que las plantaciones de Ceylán, Singapur y Malasia, marcan la caída de los cauchales sudamericanos (Martínez 1983). Por esta época los indígenas de la Amazonía fueron objeto de las "correrías" que realizaban los caucheros con el fin de reclutar los peones necesarios para el trabajo.

Los shipibo-conibo también fueron víctimas de esta persecución. Un ejemplo vivo de lo dramático de esta época es la existencia de un reducido número de familias shipibas en el Opto. de Madre de Dios, cuyos antecesores fueron llevados allí, en calidad de

secuestrados, para trabajar en las barracas de los caucheros de ese departamento ³²

- 1866: El capitán Adrián Vargas, de la Marina de Guerra del Perú, realiza una expedición por los ríos Ucayali y Pachitea. En este viaje perdieron la vida los marineros Távora y West, a manos de los "cashibos" (cacataibo). Para castigar estas muertes el prefecto de Iquitos, Sr. Benito Arana, ordenó el bombardeo de los cacataibo.
- 1868: El presidente Balta dicta un decreto por el cual concede facilidades a las personas, sean nacionales o extranjeras, que se quieran establecer en las márgenes de los ríos amazónicos. Se realiza la primera expedición de la Comisión de Hidrografía del Amazonas a todo el curso del Ucayali y de los ríos Tambo y Urubamba.
- 1872: Durante el gobierno de Manuel Pardo se crea la "Sociedad de Inmigración Europea".
- 1891: Una Resolución Suprema del 1º de Julio de 1891 habría concedido a la Peruvian Corporation, la extensión de un millón de Has. en la selva central, que correspondía a una zona habitada por los campa, amuesha, machiguenga, piro y shipibo-conibo. Se desconoce las razones por las cuales la concesión mencionada no llegó a hacerse efectiva, ocupándose sólo aquella ubicada en los ríos Ene y Perené (A. Chirif, 1975).
- 1893: Nicolás de Piérola promulga la Ley de Inmigración y colonización destinada a poblar la selva peruana principalmente extranjeros. Carlos Fermín Fitzcarrald, el rey del Caucho, descubre el istmo que lleva su nombre y que separa los sistemas fluviales del Ucayali y Madre de Dios, abriendo una ruta cauchera por el sur hacia el Madeira-Amazonas.
- 1900: Expedición del Coronel Pedro Portillo a los ríos Apurímac, Ene, Tambo, Ucayali, Pachitea y Pichis. El alférez de fragata Germán Stiglich informa a la Junta de Vías Fluviales del viaje a los ríos Pachitea, Bajo Ucayali, Amazonas, Alto Ucayali y Urubamba.
- 1907: Últimas exploraciones ordenadas por la Junta de Vías Fluviales a los ríos Ucayali, Madre de Dios, Paucartambo y Urubamba.

32 "Los españoles Máximo y Baldomero Rodríguez, dedicados al comercio del caucho, los cuales habían inmigrado en 1905 de Loreto a Madre de Dios se convirtieron en los principales importadores de indígenas provenientes de otros lugares. Ellos conseguían de familias indígena;,, entre Iquitos y el Alto río Ucayali, a través de la compra, o los convencían con promesas seductoras de que se fueran con ellos a Madre de Dios... A cada uno de los grupos étnicos secuestrados por los hermanos Rodríguez le fue encomendada una zona de trabajo... los 'chama' (shipibo-conibo, shetebo, cashibo) les designaron Iberia, la base central del imperio de Rodríguez" pag. 99 (las palabras entre paréntesis son nuestras). Rummenhóller 1984, p. 99.

- 1918 a 1928: Lapso marcado por la exportación y explotación de maderas finas, pieles, cueros y animales exóticos de la Amazonía.
- 1930 a 1939: Se inicia el establecimiento de las misiones protestantes. Es también la época de la producción de barbasco, chicle, petróleo y cascarilla.
- 1940 a 1945: La ciudad de Pucallpa, antiguo caserío shipibo, cobra importancia comercial. Se construye el puente sobre el río Aguaytía y se continúa la carretera que, cruzando la Pampa de Sacramento, une Pucallpa con Tingo María, Huánuco, Cerro de Paseo, La Oroya y Lima. La culminación de esta carretera ha sido un hito en la historia de los shipibo-conibo, porque representó la relación más directa y constante con el Estado Peruano.

4.- ASPECTOS DEMOGRAFICOS

Con sus aproximadamente 16,000 habitantes los shipibo-conibo conforman el cuarto grupo étnico más numeroso de la Amazonía peruana, después de los aguaruna, campa, asháninka y cocoma-cocamilla que ocupan el primero, segundo y tercer lugar respectivamente (Directorio de Comunidades Nativas del Perú, 1982).

Los shipibo-conibo han practicado tradicionalmente una demografía poco expansionista como respuesta a que el ambiente puede proveer en alimentos. Como todos los grupos amazónicos, llegan a controlar su expansión demográfica y a mantener su equilibrio de varias maneras. Tal es el caso de la observancia de una lactancia prolongada (se sabe que durante el período de lactancia la mujer es en promedio menos fértil), el promedio de vida de la población adulta es bastante bajo (50 años aprox.), lo que disminuye el tiempo promedio de vida fértil. En caso de excedente de población o dificultades tienen la posibilidad de dividirse pues disponen (aunque cada vez menos) de extensas regiones no habitadas al momento de la separación.

Están aún por realizarse estudios acerca de los aspectos demográficos y migratorios de este grupo étnico que permitan avanzar en la sistematización de la información existente. Enseguida se presentan algunas estimaciones acerca del volumen poblacional de los shipibo-conibo, realizadas por diferentes estudiosos; en lo referente a la composición de la población y a los patrones de asentamiento, se añaden datos encontrados en el trabajo de campo. Las notas acerca del fenómeno migratorio puestas aquí, sólo tratan de motivar futuros trabajos al respecto.

Volumen poblacional

No se tiene información censal específica de esta población étnica. En realidad la misma dificultad se presenta para conocer el número de la población indígena del Perú en general. Las estimaciones conocidas varían de una fuente a otra. Lo mismo ocurre con el número de comunidades y su localización, dado que frecuentemente se dividen y se desplazan de un lugar a otro. Así se tienen que en 1975 se consideró que existían 85 comunidades shipibo-conibo, pero en 1980 se tenía un registro de aproximadamente 106 comunidades. En el siguiente cuadro se consigna la población estimada para este grupo, según diferentes fuentes, así como el número de comunidades.

CUADRO N° 1: POBLACION SHIPIBO-CONIBO ESTIMADA SEGUN DISTINTAS FUENTES, Y NUMERO DE COMUNIDADES EN 1975 y 1980

FAM. UN- GUISTICA	GRUPO ETNICO	Población estimada					Número de Comunid.		
		1	2	3	4	sn	1975	1980	1932
PANO	Shipibo Conibo	20000	15000	16000	15000	17665	85	106	114

106 114

- (1) A 1974, Varese (2) A 1974, Uriarte
 (3) A 1975, Chirif, Mora (4) A 1975, Ribeiro y Wise
 (5)* A 1982, agregado nuestro.

FUENTE: R Cataldo, H Tamayo, "Informe sobre la situación de las comunidades nativas". En: *I Seminario Taller sobre el Programa Zonal de Apoyo a la Atención Primaria de la Salud en el ámbito CODECOP* Pucallpa, 1980.

(*) Agregado nuestro, extraído del *Directorio de Comunidades Nativas del Perú*. Ministerio de Agricultura, 1982, incluimos comunidades inscritas y elestimado de las no inscritas.

La población shipibo-conibo, distribuida en aproximadamente 114 comunidades nativas, se ubica en el ámbito de tres departamentos.

CUADRO N° 2 NUMERO DE COMUNIDADES SHIPIBO CONIBO INSCRITAS Y NO INSCRITAS (ESTIMADAS) EN LOS DPTOS. DE UCAYALI, LORETO, MADRE DE DIOS, HUANUCO.

COMUNIDADES SHIPIBO-CONIBO	DEPARTAMENTOS				TOTAL
	UCAYALI	LORETO	MADRE DE DIOS	HUANUCO	
INSCRITAS	59	25	-	1	85
NO INSCRITAS (ESTIMADO)	21	5	3	-	29
TOTAL	80	30	3	1	114

Extraído del *Directorio de comunidades nativas del Perú*, Lima, 1982.

Si consideramos como promedio poblacional estimado para los shipibo-conibo la cantidad de 16,000 habitantes y b comparamos con la población total del Dpto. de Ucayali, de la selva, de la población indígena de la Amazonía peruana y de la población total del Perú; tenemos:

CUADRO N° 3: PORCENTAJE DEL NUMERO DE HABITANTES ESTIMADO DEL GRUPO SHIPIBO-CONIBO EN RELACIONA OTRAS POBLACIONES TOTALES

POBLACION ESTIMADA DEL GRUPO SHIPIBO CONIBO (HABITANTES)	%			
	POBLACIONES TOTALES			
	Indígenas de la selva peruana 106,240 Hab. (1)	de la selva peruana 1'802,552 (2)	del Opto. de Ucayali 206,669 (3)	de la población del Perú 1T005,210 (4)
16,000	7.7	0.8	7.9	0.09

(1) Proyección de Mayer y Masferrer 1978, En: *América Indígena* 29 (2), 1979.

(3) INE: Algunas características de la población, resultados del Censo 1981. En: *Perú: Hechos y Cifras demográficas*, CNP, 1984.

(2) INE: Compendio Estadístico 1981. En: *Perú: Hechos y Cifras demográficas*, CNP. 1984.

(4) INE: Compendio Estadístico 1981, En: *Perú: Hechos y Cifras demográficas*, CNP. 1984.

Cabe mencionar que no son los shipibo-conibo el único grupo que se ubica en el departamento de Ucayali; pero sí el más numeroso. En realidad, sumando los habitantes de los otros diez grupos étnicos (sharanahua, cacataibo, amahuaca, cashinahua, yaminahua, marinahua,

mastanahua, campa, piro, culina), se considera un total aproximado, de 40,000 a 45,000 habitantes³³ quienes conformarían la población indígena del departamento.

Algunas características poblacionales y de asentamiento

Acerca de la composición de su población decían en 1975 Chirif, Mora y Moscoso:

"... la carencia de datos poblacionales anteriores sobre la población estudiada y b limitado de la información demográfica obtenida no permitirá realizar un exhaustivo análisis sobre las características demográficas de la población ...".³⁴

La situación no ha variado mucho a la fecha, en relación a estudios demográficos que debieron realizarse años después y que aún no se han hecho; en realidad el análisis por edad y sexo de los 6,528 comuneros shipibo-conibo del alto Ucayali, que hicieron los tres investigadores en esa fecha todavía se sigue tomando como una de las referencias confiables publicadas.

En el antedicho trabajo se establecieron las siguientes características de la muestra (43 comunidades) según edad y sexo:

- existencia de un mayor número de hombres que de mujeres, por ende.
- un mayor índice de masculinidad
- predominancia de jóvenes
- baja expectativa de vida (50 años aprox.)

Sin la intención de que sirva a generalizaciones, el siguiente cuadro, elaborado en base a información inédita, muestra la distribuciones según sexo e índice de masculinidad en 7 comunidades del Bajo Ucayali, casi diez años después del estudio realizado en 1975.

³³ "Aunque la tasa de mortalidad infantil parece ser alta, tal vez sea b más probable que la población nativa total de la zona se sitúe hoy entre los 40 y 45 mil habitantes, b que en su término más conservador (40,000) representaría el 16% de la población total (240,605 hab.) y el 35% de la población rural (115,630 hab.) de la zona estimada para

1980". Aco, R. y Tamayo H. 1980.

³⁴ Chirif, Mora; Moscoso; 1977, p. 19.

CUADRO N° 4: POBLACION TOTAL: SEGUN SEXO E INDICE DE MASCULINIDAD EN 7 COMUNIDADES SHIPIBO CONIBO DEL BAJO UCAYALI

COMUNIDADES	POBLACION TOTAL	MUJERES	%*	HOMBRES	%	INDICE* DE MASCULINIDAD
SHARASHMANA (1983)	196	91	46.4	105	53.5	115.3
VENCEDOR (1984)	116	54	46.5	62	53.4	114.8
TUPAC AMARU (1983)	110	56	50.9	54	49.0	96.4
IRAZOLA (1984)	73	32	43.8	41	56.1	128.1
STA. ROSA (1984)	105	57	54.2	48	45.7	84.2
9 DE OCTUBRE (1984)	37	21	56.7	16	43.2	76.1
NVO. SAN PABLO DE SINUYA (1984)	251	124	49.4	127	50.5	102.4
TOTAL	888	435	48.9	453	51.0	104.1

EXTRAIDO DE: "Estudio de salud de los shipibo del río Pisqui (bajo Ucayali)" Informe por Warren M. Hern, 1984.

Hasta hace poco tiempo una comunidad shipibo-conibo la conformaban 2 o más familias extensas, cuyos integrantes difícilmente superaban los 300 habitantes, siendo el promedio aproximado de 150 hab. Actualmente existen varios casos³⁵ en los que se superan ampliamente estas cantidades; pero aún no constituyen la generalidad. El promedio de número de familias que conforman una comunidad shipibo-coniboes de 36.

El asentamiento tradicional de los shipibo-conibo ha sido disperso, es decir una familia separada por kilómetros de distancia de la otra. Ocupaban mayormente las partes altas de las terrazas bajas, que les permitían mantener sus viviendas y cultivos a salvo de las inundaciones; disponer de barreales y tierras de uso agrícola formados de los depósitos limosos; y tener fácil acceso al río. El hábitat disperso era un proceso funcional al ecosistema interfluvial, caracterizado por una baja densidad y una gran dispersión de la población de mamíferos, la baja densidad humana y la gran dispersión de los asentamientos se adaptaban así a las condiciones ecológicas específicas de la zona.

* Información de la autora.

³⁵ Por ejemplo la C.N. de Paoyan con más de 1000 habitantes.

Notas sobre el fenómeno migratorio

El fenómeno migratorio, con sus aspectos de ocupación desplazamiento y colonizaciones (sean éstas últimas espontáneas o dirigidas), es en el caso de la selva peruana insuficientemente conocido. Esto es debido más que nada a lo disperso de la información existente además de las limitaciones que presentan tales estudios (Martínez, 1983).

Para el caso de los shipibo-conibo, la poca existencia de estudios al respecto no permite llenar el vacío existente.³⁶ Este breve acápite no tiene otro propósito que el de poner en relieve la necesidad de estudios acerca del fenómeno de migración en este grupo.

Mucho antes de la llegada del europeo a las tierras pertenecientes a los grupos étnicos que se ubicaban en la cuenca del río Ucayali, existían entre ellos una suerte de desplazamientos producto de una dinámica de relaciones intertribales que buscaban una complementariedad de productos ligados a sus subsistencia o a creencias mágico-religiosas. En el intercambio comercial intertribal entre el Ucayali y el Bajo Urubamba, que involucraba entre otros a los shipibo y a los conibo, jugó un rol fundamental el grupo piro que incluso llegó a establecer relación con los quechuas (Zarzar, 1983).

Las primeras entradas de los religiosos franciscanos al Ucayali se remontan al siglo XVI y marcan el inicio de una nueva dinámica de desplazamientos para los shipibo-conibo y demás grupos. Pero también con el arribo de los misioneros se inicia -en forma intermitente al comienzo- la ocupación del territorio que se hace efectiva en el siglo XIX por el influjo de la industria moderna y la expansión del capitalismo, que crea las condiciones para la explotación de recursos (caucho principalmente), lo que lleva a nuevas formas de desplazamiento.

A partir de la década del 40 se acelera el proceso espontáneo de ocupación de las tierras habitadas por los shipibo y conibo, debido a elementos principalmente serranos que llegaban a la zona para la construcción de la carretera a Puéallpa en 1943. Al otro extremo se encuentran las colonizaciones dirigidas que surgen a partir de la década del 60.

El resultado actual de este proceso de ocupación por elementos foráneos en tierras del Ucayali, significa para los shipibo-conibo el desplazamiento de su hábitat original o su violenta asimilación a formas capitalistas.

Especulando acerca de los motivos que conducen a la migración de los shipibo-conibo, puede afirmarse que obedecen tanto a la introducción del mercado vía el enganche maderero como a la

33

Son de destacar las siguientes investigaciones: Alzamora y Chirre 1981; Romero, A.; 1974; Zarzar y Román; 1983.

emergencia de escuelas y postas médicas instaladas por organizaciones privadas y por el Estado. El contrato de mano de obra barata para explotaciones agropecuarias, o construcción de carreteras, hace que muchos trabajadores nativos se establezcan con sus esposas e hijos y luego de una o más temporadas retornen a sus comunidades, formando mientras tanto caseríos alrededor de ciudades como Pucallpa, Contamana, etc.

La necesidad de obtener un nivel secundario de educación así como el vender sus productos artesanales, constituyen otros motivos de desplazamiento principalmente de jóvenes en el primer caso.

Quedan aún por estudiarse facetas y repercusiones diversas del fenómeno migratorio de los shipibo-conibo, tales como: el ritmo e intensidad del fenómeno; forma como se opera; características sociales, económicas y culturales de los migrantes; factores individuales y estructurales que originan el hecho; mecanismo de inserción en el medio y sus consecuencias; cambios en el curso histórico en su actividad y en sus tendencias; mecanismos psicosociales de adaptación; efectos en su identidad social.

5.- ECONOMIA

El tipo de economía tradicional de los shipibo-conibo estuvo caracterizado por una producción para el consumo, es decir para el autoabastecimiento, a diferencia de la economía de la sociedad nacional que es básicamente de mercado.

Esta economía tradicional se basó en una utilización especializada de su frágil- espacio ecológico, que gracias a un complejo sistema de adaptación ha permitido a este grupo étnico subsistir por muchos siglos y elaborar un sistema económico con una alta productividad en cuanto a inversión en fuerza de trabajo.

Pero actualmente los shipibo-conibo producen para el mercado capitalista y consumen de él; la dependencia de la comunidad en relación a las ciudades; mestizas' se hace cada vez mayor y va modelando no sólo el perfil económico de la comunidad sino también las costumbres y en general la cultura. Así, tenemos que dentro de la comunidad el varón no será exclusivamente pescador y sembrador; algunos serán artesanos, al igual que las mujeres, para vender sus artesanías a los turistas; otros se convertirán en trocheros, madereros; o cazarán y sembrarán no sólo para su familia sino también en cantidades comerciales.

En cuanto a las relaciones económicas, si en un primer momento existía el trueque, se ofrecía madera, pescado, pieles y productos agrícolas a cambio de herramientas de hierro, especialmente machetes y hachas, actualmente el dinero ha sustituido al trueque.

El trabajo asalariado es otra de las relaciones económicas, generalmente eventual, que usufructúan casi siempre sujetos económicos externos al grupo nativo (personas o compañías). Algunos trabajan en forma independiente como pequeños productores agropecuarios, artesanos, pescadores, comerciantes.

Es la intención de este capítulo señalar las principales características de la vida económica de los shipibo-conibo, que tienen como telón de fondo una progresiva inserción al sistema económico de la sociedad hegemónica, en condiciones desventajosas y atentatorias para la vida y cultura de esta etnia.

Tierras

Desde el punto de vista agrícola las tierras pueden ser:

- Chacras: son áreas boscosas que para poder ser cultivadas requieren de un trabajo previo. Están ubicadas tradicionalmente en áreas denominadas "terrazas altas".
- Barrizales: se forman en diferentes lugares después de las crecidas de los ríos. No son áreas de sembrío permanente, pueden durar máximo tres años. Son consideradas "tierra bajas".

Se reconocen dos formas de tenencias de chacras:

- chacras colectivas: son las abiertas por la comunidad con la participación de todos los comuneros, por lo tanto le corresponde un tipo de organización comunitaria para el trabajo agrícola; mas al parecer no es un tipo tradicional de organización, sino que ha surgido debido a factores externos...

El trabajo de abrir chacras (roza, tumba y quema) es realizado colectivamente y dirigido por la Junta Directiva de la Comunidad, tal es el caso de una comunidad cuya chacra colectiva está destinada para alimentar el ganado bovino o vacuno, el cual es también propiedad de la comunidad.

- chacras individuales: se abren en los terrenos de la comunidad, le corresponde una modalidad familiar de organización para el trabajo agrícola, modalidad que es una tradición entre los shipibo-conibo.

La apertura de la chacra consiste en el roce del monte, la quema de las trozas y la siembra de algunas especies cultivadas. Estas chacras se abren en terrazas altas donde la posibilidad de inundación es escasa por las características del suelo.³⁷ Estas tierras son fértiles sólo los

³⁷ "Los suelos de selva baja se componen fundamentalmente de una delgada y frágil cobertura, humus, formado por cíclicas capas, delgadas (apenas de 40 a 60 cm.) de restos vegetales, en la cual y sobre la cual se asienta la cobertura florística. Además cuando ya no hay protección arbórea, las fuertes lluvias lavan rápidamente los residuos, porque las lluvias en la selva suelen ser tormentosas y pertinaces. En la composición de los suelos priman las arcillas como base edáfica, impermeables y de suma dureza cuando se seca, y sobre la cual se asienta, como una alfombra, el preciado humus" Rumlill (Ed.) 1984, p. 157.

primeros años de explotación, después de los cuales su productividad es sumamente baja.

Las chacras en general se heredan de padres a hijas, los varones no reciben herencia y al casarse van a trabajar a las chacras de la mujer (García Blaquez, 1973).

La explotación de estas chacras es individual, pudiendo ocasionalmente el agricultor ser ayudado por familias y amigos en labores difíciles como la roza y cosecha de algunas especies como el yute.

La población colona ha desplazado en muchos casos a los nativos de las terrazas altas que son las que ofrecen mayores ventajas para los asentamientos y cultivos, relegando a los indígenas a terrenos inundables o a "restingas", que así llaman en la zona a las terrazas medias, formadas por depósitos aluviales aportados durante las crecientes extraordinarias; se presentan como fajas angostas y pequeñas en forma paralela al cauce de los ríos. Su fertilidad es pasajera.

Los "barrizales" o "barreales", son terrazas bajas, limosas, pequeñas y dispersas constituidas por depósitos aluviales de las crecientes anuales. Contiene suelos muy fértiles, pero su utilización es transitoria, pues son explotados mientras dura la vaciante.³⁸

Un barrizal se considera de propiedad de la comunidad, cuando se encuentra dentro de sus linderos.³⁹ Si se encuentra alejado del centro poblado cualquier comunero que desee puede usufructuar de él; si el barrizal se encuentra en las proximidades del centro poblado se adjudican lotes de tamaños casi iguales a todos los comuneros que deseen sembrar.

Anteriormente estos barrizales servían para que las mujeres siembren frijoles, maíz; sin embargo actualmente se ha generalizado el cultivo de arroz por los varones, por influencia de agencias de desarrollo externas como el Banco Agrario.

Los barrizales son muy buscados por los 'mestizos' para usufructuarlos, generándose conflictos con los nativos.

El problema de la tierra

Para los shipibo nibo la tierra es la base primordial de su existencia; significa su fuente de alimentos y recursos necesarios para la vida ya que en última instancia condiciona su existencia como grupo cultural. Pero

³³ Junto con los barrizales se explotan también las "playas" que son los fondos arenosos de los ríos que aparecen en época de vaciante y permanecen al descubierto por unos meses; permite el desarrollo de algunas leguminosas.

³⁹ Cuando son colindantes con los territorios comunales la comunidad debe solicitar autorización a la Región Agraria para su uso. Base Legal: D. L. 22175, artic. 26; D. L. 003-79AA artic. 92.

además tener la tierra significa tener el bosque, es decir el espacio sagrado de su cosmología:

" Porque en ese bosque habitan, como los apus andinos del campesino los árboles totémicos como la lupuna y el ojé; y las lianas y raíces rituales del ayahuasca y la chacruna. Panteón de dioses y universo mítico, en el bosque camina sólo el chullachaqui, ese pequeño duende de pies desiguales, cazarro y juguetón; moran también los animales, aves, mamíferos, reptiles, insectos y toda la enorme variedad de fauna amazónica que para el nativo es la fuente de su sustento de su vida y sus sueños ...".⁴⁰

Así se explica que la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali (FECONAU) y cada comunidad nativa en forma particular exija y luche por el respeto y reconocimiento oficial de su derecho a la tierra que le pertenece; la que empezó a ser amenazada y aprendida desde el momento mismo en que los primeros aventureros y misioneros entraron en su territorio. Actualmente la modalidad de despojo se ha revestido de legalidad ya que la "titulación" del territorio comunal no hace más que consolidar la agresión. Oficialmente el Estado peruano respalda el derecho de los nativos a la tierra otorgándoles un título de propiedad⁴¹. Sin embargo tener título no es suficiente garantía para los shipibo-conibo, ya que después de pasar por una larga serie de trámites y procedimientos, que les ocasiona fuertes desembolsos por un derecho que se supone gratuito, el título que obtienen; les otorga en propiedad solamente las tierras de aptitud agropecuaria que son siempre las más escasas, y únicamente cede en su uso las tierras de aptitud forestal que son siempre las más extensas⁴² (D. L 22175). Aún más en los casos en que se han otorgado titulaciones, estas se han hecho sin tomar en cuenta criterios técnicos de clasificación ni tampoco las exigencias del hábitat, ni del modo de vida de los shipibo-conibo.⁴³

⁴⁰ Rumrill, 1982, p. 80.

⁴¹ La base legal para la titulación son los siguientes dispositivos: D. L. N° 22175 arts. 10, 11, 13; D.L. N° 003-79-AA: arts. 5, 9, 26; R.M. N° 00064-84-AG

⁴² El territorio amazónico abarca una extensión de 75'696,560 Hás. Es decir el 58.9% del territorio nacional de acuerdo a la clasificación de suelos en esta región se tiene:

- 2'421,000 Hás. (3.2%) corresponden a los cultivos en limpio.
- 2'191,000 Hás. (2.9%) corresponden a los cultivos permanentes.
- 5'718,000 Hás. (7.6%) corresponden a pastos.
- 46'432,000 Hás. (61.3%) corresponden a forestales.
- 18'924,000 Hás. (25%) corresponde a tierras de protección ONERN-agosto 1982.

⁴³ En el proceso de titulación es imperativo uniformar criterios para la cantidad de Hás. por hombre. En 1976 el Programa Integral de Desarrollo Palcazú-Pichis, Zona Agraria X, del Ministerio de Agricultura, se consideró la propuesta de titular 100 Hás por cada comunero

Todas las comunidades shipibo-conibo tituladas tienen agregado al título de propiedad un Contrato de Cesión en Uso de las tierras calificadas como forestales que son parte de su territorio. Las comunidades tienen prioridad de extracción para la industria y el comercio; pero, si las comunidades no utilizan esas tierras, el Gobierno puede realizar la concesión de recursos para explotación a empresas, proyectos o personas; que de esta forma se imponen sobre los derechos de las comunidades limitando su acceso al territorio, y por lo tanto a las posibilidades de su desarrollo integral.

El avance de los colonos en el Ucayali es otro grave atentado contra el derecho territorial de las comunidades shipibo-conibo.

La población de colonos es ajena a la realidad amazónica y a la de las comunidades nativas; se apropian de los terrenos que ellos consideran desocupados, lo cual genera serios conflictos.

Algunos Bancos otorgan crédito a las comunidades nativas pero si las comunidades no cumplen con sus pagos se les amenaza con el despojo de sus tierras (a pesar que la Constitución en su artículo 163, lo prohíbe). Finalmente, aunque después de un largo trámite burocrático la comunidad haya obtenido el ansiado título de propiedad, puede suceder que este sea anulado.⁴⁴

Según el Directorio de Comunidades Nativas (Ministerio de Agricultura, 1982) las 85 comunidades shipibo-conibo inscritas oficialmente, 66 tienen su territorio comunal titulado (75%).

Las cochas

Las lagunas o *cochas*, son numerosas, de diferentes tamaños y muy ricas en peces durante los meses en que el nivel de las aguas ha descendido.

Constituyen verdaderas despensas de alimentos proteicos de los nativos y como tales son celosamente custodiadas. Las *cocha* desagúan en los ríos a través de los denominados *caños* en época de lluvias estos *caños*, se transforman en verdaderos ríos fácilmente navegables.

Las *cochas* ubicadas dentro de los límites de una comunidad se destinan para el uso exclusivo de los comuneros que pueden pescar las cantidades que deseen sin límites algunos; sin embargo su profundo conocimiento del manejo apropiado de los recursos naturales, hace que

⁴⁴ El Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA) denunció en mayo de 1985, el caso de la C.N. Tsachopén del grupo étnico amuesha, ubicado en la selva central. Prov. de Oxapampa. Dpto. de Paseo; cuyo título de propiedad existente desde 1976, fue anulado.

esta actividad no sea realizada en forma indiscriminada.

Los conflictos surgen con los 'mestizos' quienes entran en las cochas y realizan una pesca de tipo comercial.

Actividades productivas

Las actividades productivas tradicionales de los shipibo-conibo, destinadas al autoconsumo y en concordancia con el equilibrio ecológico, no corresponden a las necesidades de la sociedad nacional a la que los nativos se han visto súbitamente incorporados y que tienen como miras el comercio y la mercantilización.

Sin embargo, las actividades productivas tradicionales subsisten aún con las modificaciones que le exige el sistema económico nacional imperante, y esto debido a que en última instancia todavía son los únicos medios válidos y seguros que los shipibo-conibo tienen para sobrevivir como etnia.

Antes de describir las principales actividades productivas de los shipibo-conibo, nos detendremos brevemente, en explicitar sus características más significativas, los procesos de trabajo y los efectos del hábitat nucleado.

Las características del sistema productivo tradicional de los shipibo-conibo pueden ser resumidas en dos, básicamente:

- Cada familia conforma una unidad de producción y consumo independiente y autosuficiente; con un control total sobre los factores de producción y sobre el usufructo de los productos de su trabajo. La producción se realiza en función de las necesidades familiares.

En general, ninguna familia se encuentra excluida del libre acceso a los medios de su propia subsistencia y reproducción.

- La organización de la producción se caracteriza por una alta productividad y una baja inversión de fuerza de trabajo, aproximadamente el tiempo en horas diarias que un adulto shipibo-conibo trabaja es de 5 horas /día.

Son dos los principales procesos de trabajo que se combinan en las actividades productivas tradicionales tanto en los Shipibo-Conibo como en los otros grupos étnicos amazónicos. Ambos procesos tienen como base una rígida división sexual de trabajo:

- el trabajo de la chacra: algunas de sus diferentes fases son dominio exclusivo de las mujeres.
- la depredación: cacería, pesca, desmonte de la chacra; que son actividades exclusivamente masculinas.

En el primer caso la tierra constituye un medio de trabajo, ya que requiere ser valorizada por el trabajo para poder producir, mientras que en el segundo caso la tierra es objeto de trabajo, ya que por sí misma

constituye una reserva natural de víveres. (Descola, 1981). Así la tierra, y los recursos naturales que en ella se encuentran, es el elemento fundamental de las actividades productivas de esta etnia. Conviene llamar la atención sobre los cambios que genera el hábitat nucleado (es decir la circunscripción a un limitado espacio de tierra para vivir), sobre el sistema productivo tradicional.

Teniendo en cuenta la concentración en ámbitos geográficos cuyos límites están legalmente sancionados (lo que no impide que colonos rompan estos límites, invadiendo y reduciendo más el espacio vital de los shipibo-conibo), la población, con el correr del tiempo aumentará y dos serán las primeras y principales consecuencias:

- La tierra pasará a ser un factor limitante, ya que la chacra nativa en la que se realiza policultivos, necesita de años de descanso para restablecer y dentro de poco el agricultor no encontrará cerca del centro poblado espacio de selva virgen para practicar su horticultura de roza y quema.
- Disminuirán los recursos naturales en la cercanía del pueblo debido a la depredación.

Si además a lo anterior se agrega la porfiada introducción de una ganadería incipiente, el factor de desequilibrio tiende a agravarse.

Agricultura

Despojar a la Amazonía de su exuberante vegetación ha llevado a la degradación e improductividad de los suelos. La rica vegetación amazónica no es el resultado de la existencia de fértiles tierras, sino de una compleja combinación de organismos tipos y factores atmosféricos que han contribuido a la creación de un microclima especial.

Alterando algunos de los factores de la combinación se altera también el microclima y con ello las condiciones que posibilitan la existencia de flora y fauna. En otras palabras es el bosque el que asegura su propia existencia.

¿Por qué los grupos nativos han podido obtener de la selva lo suficiente para mantener su forma de vida a pesar de las limitaciones del suelo? Los grupos nativos han realizado siempre un aprovechamiento integral de los recursos del bosque.

Se ha detectado primeramente que los indígenas han dado, y aún mantienen, un uso restringido de los suelos y que su utilidad como recurso natural está dirigida a sociedades numéricamente pequeñas, para uso exclusivo de ellas y como parte de su sistema de subsistencia, el cual es complementado con otras fuentes de recursos alimenticios: pesca, caza, recolecta; además del trueque u obtención de algunos productos fuera de la comunidad, como la sal por ejemplo.

Pero aquella explotación restringida del suelo destinada al autoconsumo no corresponde a las actuales necesidades de la sociedad nacional que tiene como miras el comercio, vía la explotación e industrialización de los recursos que el suelo y sub-suelo amazónico

prodiga, lo que determina una contradicción con los intereses nativos y con el sistema ecológico amazónico.⁴⁵

Los shipibo-conibo practican dos tipos o sistemas de cultivo:

- El de *roza y quema*, que se practica en terrazas altas o zonas no inundables.
- De *barreales*, que se practica en terrazas bajas o en playas y barrizales.

El sistema de *roza y quema*,⁴⁶ consiste en tumbar los árboles (*roza*) y quemar la maleza (*quema*) de tal forma que se crea un claro artificial en la selva que es la chacra cuya superficie puede variar entre 4,000 mts². y tres Hás., según el tamaño de la unidad de producción y el número de mujeres que la trabajan.

En la chacra se reproduce el mismo ecosistema generalizado que se encuentra de manera natural en el bosque circundante, es decir se practica un policultivo (plátanos, cítricos, yuca, frutales, etc.); esta imitación sirve, del mismo modo que en la selva primaria, para reducir al mínimo los riesgos de destrucción de la capa fértil del suelo a causa de la acción combinada de las lluvias y el sol.

Sin embargo y a pesar del beneficio producido por las cenizas de la quema, la fertilidad del suelo es tan baja que los terrenos cultivados no se mantienen productivos por períodos de tiempo muy largo, sino que, al cabo de pocos años (2 ó 3) se abandonan con el propósito que

⁴⁵ S. Varese, hace un dramático estimado del daño que se produce en la selva amazónica cuando tan sólo una hectárea de ésta es arrasada dentro de la modalidad de sustitución radical del bosque por monocultivos o ganadería:

- Desaparecen 93,780 plantas (hierbas, arbustos, árboles) con un total de 940,419 kgs. de materia orgánica fresca.

- Solamente en 2,000 mts. cuadrados se encuentran aprox. 502 especies de plantas;

- En una Há. existen 84 kgs. de biomasa animal en el suelo, distribuidos en 924,000.000 de individuos correspondientes a cerca de 20 grupos taxonómicos; 30 kg. de biomasa de animales herbívoros y 15 kg. de animales carnívoros.

- En cuanto a las aves se ha encontrado 320 especies en 1.5 Ha. de bosque de la amazonía peruana y a lo largo de una milla de selva peruana se ha registrado 408 especies de aves. Varese 1981, p. 30.

⁴⁶ "El método se ha demostrado exitoso durante milenios en cuanto a su capacidad para conservar los escasos recursos del suelo, retardar el proceso de erosión y para facilitar posteriormente la recuperación de la cobertura vegetal. Existen índices que señalan que la horticultura de *roza y quema* es un sistema perfeccionado a través del tiempo. La siguiente cita textual ilustra lo mencionado y aunque corresponde al caso específico de los Achuar, es generalizable para todos los ecosistemas de la selva amazónica: "Lejos de ser un fenómeno incipiente, la horticultura de *roza y quema* parece haberse iniciado en esa zona hace mucho tiempo, posiblemente hace 3000 años si aceptamos la datación arqueológica del período formativo de la Fase Pastaza. Otros factores apuntan también en esa dirección, como la importancia en la alimentación de los productos cultivados (entre 70% y 80%), el papel fundamental que desempeña en la mitología Achuar las plantas cultivadas y el extraordinario conocimiento etno-botánico y etno-agronómico de los nativos". Descola 1981, p. 41.

recuperen su fertilidad natural, entonces se busca un nuevo lugar donde abrir otra chacra y comenzar un nuevo ciclo de cultivos.

La agricultura de los shipibo-conibo se ha desarrollado principalmente en las terrazas bajas utilizando el sistema de *barreales*, debido a las limitaciones de los cultivos de terrazas altas y a la fertilidad y productividad de los *barrizales* y playas. Las desventajas que se presentan en este sistema provienen de las crecientes e inundaciones, b reducido del terreno y b disperso que este se encuentra a b largo del río.

Atendiendo a su período vegetativo, los principales cultivos de los shipibo-conibo se pueden agrupar en cultivos de períodos vegetativos cortos (temporales) y cultivos de períodos vegetativos largos (permanentes); por ejemplo:

- Cultivos temporales: yuca, maíz, arroz, frijol, maní, camote, sandía, muyaca, etc.

- Cultivos permanentes: plátano, naranja, limón, papaya, piña, palta, caimito, caña de azúcar, mango, guaba, huito, cocona, aguaje, etc.

La yuca (*adsa*), el maíz (*riqu1*) y el frijol, son cultivos exclusivos de las mujeres.

Los cultivos más importantes para la alimentación son la yuca y el plátano (*paranta*). La yuca se emplea de diferentes formas sea sancochada, asándola, o para preparar su bebida principal conocida como "adsa sheate" y que los mestizos conocen con el nombre de *masato*.

El plátano se b consume sancochado (*paranta joa*) o maduro (*paranta joshen*). Muy pocas comunidades destinan su producción para la venta.

Los productos destinados a la comercialización son principalmente el arroz, maíz, el yute. La reciente introducción del yute se debe a la promoción del Banco Agrario.⁴⁷

47

A propósito del yute recogimos las siguientes notas acerca de su cultivo, es una forma de ilustrar un aspecto de la agricultura nativa: "El yute tiene dos técnicas de siembra: técnica de 'tacarpo' y del 'boleo'. La técnica del 'boleo' consiste en tirar al aire las semillas que caen sobre el terreno previamente preparado. El 'boleo' tiene el nombre nativo de *masakin*.

La técnica del 'tacarpo' hace referencia a un instrumento que sirve para hacer hoyos en el terreno, en donde se colocarán las semillas. El cultivo del yute con la técnica del *tacarpo* tiene las siguientes fases:

1.- Medición de la chacra (*toponte*)

2.- Roza (*sepaqu1*)

3.- Tumba de árboles (*ivirirate*)

4.- El 'picacheo' es decir "... bajar las ramas de los altos árboles que han sido derrumbados y que se han quedado esparcidas..." (*muestaqu1*)

5.- Secada (*choshimaqw*)

6.- Quemada (*muenoqw*)

7.- Siembra (*yutebana*) se utiliza el *tacarpo*, aquí intervienen las mujeres quienes ponen la semilla en el hoyo que hacen los hombres.

8.- Pajareo (*isaibint1*), es el cuidado, por parte de toda la familia, del terreno sembrado con el objeto de que los pájaros no se coman la semilla.

Es una actividad eminentemente masculina, y la principal fuente de aprovisionamiento de proteínas de allí su importancia en la nutrición. Los shipibo-conibo practican la pesca en forma individual y fundamentalmente para la autosubsistencia.

Hacia los siete años el niño es iniciado por el padre en el aprendizaje de esta actividad. Lograr destreza en este aprendizaje implica adquirir reconocimiento dentro del grupo, porque significa que podrá proveer de alimento a su familia.

Se estilan tres técnicas de pesca:

- a. Pesca con arco y flecha, y con arpón; es la técnica tradicional que no permite una captura masiva que rompa el equilibrio ictiológico.
- b. Pesca con anzuelo, y
- c. Pesca con 'tarrafa' o red de forma circular, que cuando se extiende sobre las aguas adquiere una forma redondeada.

Estas dos últimas son técnicas recientemente adquiridas.

Una situación de conflicto grave se presenta cuando frente a la técnica artesanal de los shipibo-conibo que evita el exterminio ictiológico surge la técnica destructiva de los llamados 'rederos' o pescadores mestizos que practican una pesca comercial utilizando el barbasco o las redes múltiples.

Las principales especies que se pescan son:

boquichico (<i>bat</i>)	gamitana (<i>amequin</i>)
palometa (<i>picha</i>)	sardina (<i>cipan</i>)
lisa (<i>mshobaton</i> ,)	doncella (<i>bahw</i>)
piraña (<i>maque</i>)	puma sungaro (<i>inu bam1</i>)
huasaco (<i>tsisman</i>)	

Q.aza

Es otra actividad exclusiva de los hombres, tradicionalmente se utilizaban armas como el arco y la flecha; actualmente se realiza usando

9.- Deshierbo (*meshakin*), se realiza con machete.

10.- Cultivo (*orok1*) que consiste en "juntar tierra" alrededor de los brotes de la planta de yute.

11.- Se selecciona sólo las plantas "más fuertes" y se sacan la que no lo son, de tal manera que las que queden estarán dispuestas a una distancia de 10 cm. de la otra. Esta actividad se realiza con la mano.

12.- Cosecha que implica: tala de las ramas, las ramas taladas se amontonan y se amarran, se construye una plataforma dentro del agua, se remojan las ramas colocándolas dentro de la plataforma por una semana, se pelan las ramas remojadas es decir se les saca la corteza, se lava la fibra golpeándola sobre el agua, se cuelgan las fibras lavadas durante dos o tres días para que se sequen, una vez secas las fibras se enrollan

13.- Transporte y venta.

Com. Nativa San Pablo de Sinuya, 1985.

escopetas calibre 16 sobre todo cuando se trata de animales grandes.

La caza se practica en pequeñas escalas y sólo con fines de autoconsumo para balancear la dieta alimenticia, se realiza generalmente cuando las aguas de cochas y ríos están crecidas y no hay pesca abundante.

Las especies que más se cazan son:

Huangana: <i>yahua</i>	Mono: <i>shino</i>
Paujil: <i>quivo</i>	<i>Sajino:juno</i>
<i>Tar aya:cabori</i>	Sachavaca: <i>ahua</i>
Motelo: <i>manashahue</i>	Venado: <i>casho</i>
Garza: <i>manshan</i>	Carachupa: <i>yahuishi</i>
Añuje: <i>mari</i>	Majaz: <i>ano</i>

La caza ha dejado de ser una actividad económica frecuente de los shipibo conibo debido a que la fauna silvestre es cada vez más escasa por la explotación indiscriminada de pieles por comerciantes y de cazadores profesionales en general; asimismo son causa de esto las inundaciones, la presencia de campamentos petroleros y madereros y la nucleación del hábitat que implica una depredación de la fauna comestible y su rápido agotamiento.

Pero además hay una realidad natural de la fauna amazónica que contradice un mito popular que asegura su abundancia edénica, cuando en realidad el número de individuos de cada especie es reducido.⁴⁸

Recolección

Actualmente esta actividad se realiza con poca frecuencia. Se destina a obtener frutas silvestres, plantas medicinales u hojas de palma.

La recolección se realiza en lugares cercanos al centro poblado y el tiempo que dedican a este quehacer nunca es excesivo.

A los hombres les corresponde la recolección de las hojas de palma para la construcción de los techos de las viviendas (como por ejemplo: *shapaja*, *shebon*, *yarina*, etc.); las mujeres y los niños se encargan de la recolección de frutas silvestres (ejemplo: *shimbillo*, *aguje*, *zapotillo*, etc.); asimismo la recolección de ciertas plantas medicinales es función de las mujeres.

Ganadería y Crianza de animales domésticos.

Existe escasez de terrenos para pastoreo por el hecho de habitar mayoritariamente una zona en que las tierras son bajas y propensas a las inundaciones; esto impide a los shipibo-conibo desarrollar la crianza de

⁴⁸ "En realidad, si es verdad que la Cuenca Amazónica es una de las más diversificadas del mundo, sin embargo el número de individuos de cada especie es reducido y la proporción de mamíferos y aves en la biomasa animal gira alrededor del 6%". Descola 1981, p.42.

ganado vacuno o porcino. Por lo tanto la crianza de estos animales no se presenta como alternativa de desarrollo para estas comunidades.

El fenómeno de la ganadería vacuna en la zona, fue introducido inicialmente por el I.L.V. (destinado principalmente a los maestros bilingües que formaban); y luego por el Hospital Amazónico, que en calidad de préstamos cede a la comunidad cabezas de ganado para su reproducción, las que darán carne y leche a la comunidad; el convenio es que obtenida la reproducción serán devueltas las reses al Hospital. El objetivo es levantar el nivel nutricional de las comunidades nativas.

A pesar de esta promoción, la ganadería vacuna y porcina no ha tenido un desarrollo significativo; el loable objetivo de mejorar la nutrición mediante tal recurso, no parece avanzar al éxito porque la carne, leche y derivados no han logrado ser incorporados en la dieta diaria de los shipibo-conibo. Generalmente las cabezas de ganado son vendidas y así se obtiene dinero para alguna necesidad urgente de la comunidad como, por ejemplo, construcción de un aula escolar.

La crianza y cuidado del ganado vacuno implica una atención permanente que impide a los comuneros encargados (sólo varones) el desarrollo de sus otras actividades. Por otro lado los comuneros no tienen experiencia en la crianza, cuidado y mantenimiento del ganado, (esta inexperiencia se traduce generalmente en la muerte del ganado por enfermedades).

Pero quizá lo más negativo de la introducción de la ganadería en las comunidades shipibo-conibo es que coadyuva a desequilibrar la ecología amazónica, ya que la necesidad de mayor desmonte para los pastizales aumenta el carácter limitante del factor tierra.

Al contrario de lo anterior, la crianza de aves de corral ofrece más ventajas, no sólo sirven para la dieta alimenticia de los comuneros sobre todo cuando baja la pesca, y como mercancía que ofrecen a los "regatones" para obtener dinero, sino que no origina graves desequilibrios ecológicos. La crianza y cuidado de las aves está a cargo de mujeres y niños.

Recursos forestales

La extracción forestal representa para las comunidades shipibo-conibo una de las actividades económicas de gran importancia no solamente por la natural vocación forestal de los suelos⁴⁹ principalmente el Alto Ucayali, sino por que se emplea numerosa mano de obra durante los meses de extracción.

⁴⁹ "Es necesario tener en cuenta que las áreas agrícolas se han delimitado no según su real capacidad de uso, sino según el uso que actualmente se les esta dando, en consecuencia no son necesariamente tierras que reúnen vocación agrícola sino que en muchos casos se trata de tierras con clara aptitud forestal, estando en consecuencia mal utilizadas". Chirif, Mora, Moscoso, 1977. p. 45. .

Las siguientes son las principales especies extraídas por la población nativa, destinada tanto para fines de autoconsumo, como para fines comerciales:

- | | | |
|---------------|---------------|-----------------|
| - Ojé | - Leche Caspi | - Achiote Caspi |
| - Palo Azufre | - Shimbillo | -Cumala |
| - Requia | - Huimba | -Catahua |
| - Tahuaré | - Huanaqui | -Cedro |
| - Quinilla | - Lupuna | -Copaiba |
| - Espintani | - Caoba | -Tomillo |
| - Setico | - Lagarto | |

Las especias más explotadas con fines comerciales son el cedro y la caoba, utilizadas en la industria de enchapados; la lupuna, empleada en la fabricación del triplay; otras especies son destinadas para la industria de madera laminada y prensada. La sobreexplotación incontrolada de estas especies, por su gran demanda comercial, ha puesto en peligro su existencia.

A pesar de la importancia económica que esta actividad representa en la vida de la población nativa, dueña ancestral de estos bosques, se tropieza con graves dificultades que tienen como resultado que el nativo no obtenga un beneficio real; señalamos algunas de ellas:

- El proceso de extracción que al estar poco tecnificado y mecanizado sobreexplota la mano de obra indígena.

- Las modalidades en las que trabaja el nativo: como asalariado de un patrón con un jornal bajo y en malas condiciones de trabajo; y como trabajador 'independiente', en manos de un "habilitador" quien a cambio de prestar capital, víveres y herramientas asegura para sí mismo la madera que deberá entregarla el nativo a precios bajos, agregando que el habilitador lo engaña fácilmente al cubicar lo obtenido (si el nativo no sabe cubicar lo considera una menor cantidad de madera).

En el aprovechamiento de los recursos forestales está implícito el gran problema de la degeneración del suelo por la deforestación, que puede llegar al extremo de esterilidad irreversible.⁵⁰ La promoción de una industria forestal con consecuentes campañas de reforestación es lo justo para el ecosistema amazónico; pero en la práctica no se da.

⁵⁰ Nuevamente nombramos a P. Descola (1981) para alertar sobre el peligro de la deforestación: "En caso de deforestación el proceso de degeneración del suelo es bien conocido: el humus desaparece a causa de la erosión, los minerales solubles se escapan en el subsuelo y los rayos ultravioletas producen cambios químicos en el suelo que ocasionan una pérdida continua de nitrógeno. Después de un cierto período de exposición permanente al sol y a la lluvia aún una adición masiva de fertilizantes naturales o artificiales es insuficiente para restaurar el contenido en nitrógeno del suelo, a causa de la volatilización rápida consiguiente a la insolación. Así en toda la región amazónica interfluvial, es decir en la casi totalidad de la Cuenca, la supresión de la protección vegetal natural inicia un proceso paulatino de degradación del suelo el cual puede llegar hasta la esterilidad irreversible...". p. 39.

Artesanía

La artesanía shipibo-conibo, es considerada como la más variada y vistosa de la amazonía peruana. A partir de 1945, al inaugurarse la carretera Lima-Tingo María-Pucallpa; en que empiezan a llegar visitantes a la zona reclamando los trabajos indígenas; esta actividad artesanal es requerida comercialmente pasando a ser una fuente de ingresos monetarios para la familia indígena (especialmente para la mujer).

Con el pasar del tiempo la demanda ha adquirido mayores dimensiones y una de sus consecuencias es la aparición de intermediarios y acaparadores que lucran con el trabajo de los indígenas.

Teniendo en cuenta esto, a fines de la década del 70 fue creada la empresa multicomunal *Jain Maroti Shobo* en la provincia de Yarinacocha, producto de la iniciativa de los pobladores de la C.N. de Paoyan; su finalidad es la comercialización de la artesanía que en su mayor parte tiene un mercado exterior.⁵¹

Actualmente existen más de 57 Comités de Artesanía afiliados a *Maroti Shobo*, que corresponden al mismo número de comunidades. Cada Comité recibe el encargo para manufacturar determinada cantidad de productos, los que luego son llevados por el Presidente del Comité a Yarinacocha, o en su defecto el bote de *Maroti* llega hasta la comunidad a recoger los productos. La existencia de *Maroti* no impide la creciente extensión del comercio ambulatorio ejercido por las mujeres nativas en Pucallpa; tipo de comercio que llega a lugares aún más lejanos, como por ejemplo la capital de la República.

Como toda empresa de comercialización indígena, *Maroti Shobo* enfrenta serios problemas, actualmente cuenta con el apoyo económico de instituciones extranjeras. Una consecuencia de la creciente comercialización de sus artesanías es la lenta y progresiva tergiversación de formas y diseños originales, perdiéndose asimismo la motivación inicial de la fabricación del objeto artesano, que no era comercial. Tradicionalmente la artesanía shipibo-conibo tenía como función producir una serie de productos manufacturados, con materiales y técnicas locales al alcance de los miembros de la misma sociedad que los producía, a fin de que pudiesen solucionar las necesidades que el medio ambiente y su desarrollo socio-económico les planteaba. El contacto con la sociedad

51 Carolyn Heath, una de las principales impulsadoras de *Maroti Shobo*, declaraba lo siguiente en 1980: "Para conservar la artesanía shipibo en su forma tradicional, se creó hace tres años el centro artesanal *Maroti Shobo* en Yarinacocha. Su nombre en shipibo significa "la casa de compras y ventas". Lo excepcional de ese proyecto es que la organización se está llevando a cabo por ocho shipibos elegidos de sus comunidades... Es la primera vez que los shipibos tienen su propia organización. Han podido financiarla en las etapas iniciales gracias a donaciones del extranjero. Antes de la creación de *Maroti Shobo*, los shipibos tenían que vender sus productos a los comerciantes locales recibiendo precios desventajosos". Carolyn Heath, 1980, p. 13.

nacional tuvo como consecuencia la entrada de productos de fabricación industrial, que les fueron casi impuestos principalmente por los 'regatones'. Por ejemplo la utilización de ollas de aluminio o recipientes de material plástico, en lugar de sus vasijas de arcilla. Actualmente un porcentaje significativo de la producción artesanal de los shipibo-conibo es para la comercialización.

La artesanía de este grupo se puede clasificar en dos grandes grupos, en atención a su utilización:

a) Artesanía utilitaria: alfarería, textilera, producción de adornos, cestería, confección de canoas, confección de armas.

b) Artesanía ceremonial: al parecer aún faltan estudios acerca de este tipo de artesanía; lo que se conoce es el "Ushate" que es un cuchillo corvo, con hoja de metal y mango de madera, lleva una cinta para portarlo al hombro o en la mano; tiene una dimensión aproximada de 12 cm. de largo. Es usado por los hombres en circunstancias de lucha.

Para las ceremonias de medicina tradicional son útiles los mismos recipientes destinados al uso diario pero en el contexto especial del ritual adquieren significado ceremonial, por ejemplo el *Ronkon* o vasija ceremonial decorada y la *shinitapon* o pipa ceremonial.

f Alfarería

Es una actividad exclusiva de las mujeres, está destinada para uso doméstico y con mayor porcentaje para la venta. La técnica es transmitida de madres a hijas y en lo fundamental se mantiene invariable por generaciones.

Como materia prima se utiliza la arcilla roja, que la proporciona el hombre y una corteza de árbol llamado *apachamara*. Los colores que se utilizan son: ocre, amarillo, negro, blanco. Como lacre para dar brillo se usa el *yamosho*; usan también la *shampa* que es una especie de brea a base de *leche caspi*, que se obtiene con una técnica parecida a la extracción del caucho o shiringa y que sirve para impermeabilizar el cerámico (Luna Bailón, 1974).

Se emplean principalmente las siguientes herramientas: "sasho" especie de batea de capirona; *shapa de huinco*, cucurbitácea cuyo fruto vacío y seco sirve para preparar una superficie ligeramente cóncava; *masá*, cáscara reseca que se usa a manera de pulidor y pinceles hechos a base de algodón y cabello humano (Luna Bailón, 1974).

Los principales cerámicos que producen tradicionalmente son:

- *Qu mpo* o *callana*: se usa para beber líquidos
- *Quenchá*: recipiente para llevar comida
- *Shomo*: en tamaño grande sirve para traer agua del río, cuando es chico sirve para aguardar el "chapo"
- *Ouenti*: destinado a cocinar alimentos
- *Mahuetá*: tinaja de gran tamaño, puede contener hasta 500 litros de masato en las grandes fiestas.
- *Tonkoate*: porcillo pequeño.

Los dibujos que adoman tanto la cerámica como los textiles, han sugerido diversas especulaciones acerca de su significado. Estas especulaciones los relacionan con el mundo astral⁵²; o con las enseñanzas del CORI INCA⁵³; b cierto es que aún no se cuenta con conocimientos exactos al respecto.

Textilería

Es otra de las actividades eminentemente femeninas que comprende desde el sembrío de algodón ("warshman") y cuidados para obtener la materia prima, hasta el trabajo que conduce al producto textil final.

La niña aprende desde los ocho años aproximadamente, por imitación en un primer momento, luego asesoradas por las mujeres mayores. La materia prima (algodón) es sembrada en una especie de huerto que se tiene acerca de la casa. Se siembra algodón blanco y una especie de algodón marrón conocido con el nombre de *joshin warshman*.

La actividad del hilado es conocida con el nombre de *warshma toroati*. Se utiliza los siguientes implementos:

- *toroati*: huso

- *cintá*: cesta pequeña en la que se guardan los implementos, es tejida por la mujer con hojas de guaje.

- *shimapú*: ceniza. La guardan en un recipiente que es la cáscara vacía del fruto del árbol llamado Huinco o Tutumo. Esta ceniza sirve para untarse los dedos al momento de girar el huso.

- *ivi ishiwira*: redondela incrustada que forma parte del huso.

Para tejer se utiliza el telar de cintura llamado *yumántima* que es horizontal; y para tejer piezas pequeñas se trabaja en un telar similar pero más pequeño.

Para teñir la tela se usa una sustancia llamada *pucute* hecha a base de la corteza de un árbol llamado *wishtinite* que da una coloración marrón oscura a la tela.

Para decorar telas se borda (*quiviaque*), usando hilos de procedencia fabril y se pinta con tintes vegetales como el *pucute* o el *mano*. Actualmente es frecuente que las mujeres compren en los centros

52 "Estas líneas torcidas representan serpientes -explica una viejita-, la boca misma nos enseñaba a pintar. Pero otra shipiba indica con su dedo el cielo lleno de estrellas: 'ves que arriba está lleno de caminos... así arriba es igual que abajo, todo lleno de caminos. Hacemos nuestras faldas bordadas de blanco sobre fondo negro para representar el cielo de noche. Las líneas blancas representan luz de las estrellas. Forman dibujos porque nosotros vemos esos caminos en el cielo". Carolyn Heath, 1980, p. 8.

53 Pierrete Bertrand-Rousseau 1983, recogió en 1976, un mito acerca del origen de los dibujos de los shipibo, conibo, shetebo, piro. El mito habla de que una bella mujer, enviada por el CORI INCA, o Inca bueno; fue quien les enseñó a dibujar y a adornarse.

urbanos, una tela llamada de *tocuyo* sobre la cual realizan el decorado con pintura.

Las prendas que se elaboran en base a esta manufactura textil son principalmente:

- *shitorte*: faldas que usan las mujeres, les llaman también pampilla.
- *tari*: túnica que usan los varones.
- *rakuti*: especie de manto pequeño que las mujeres usaban sobre los hombros.
- *jomásintora tima peshitin*: cinturón tejido.
- *pishá*: bolsa tejida
- *maneshete*: pulsera tejida

Producción de adornos

Actividad femenina en la que se utiliza como materia prima mostacillas de plástico, 2 hilos que se compran en los centros urbanos, semillas que se obtienen por recolección, dientes, plumas, huesos y hasta monedas.

Se confeccionan collares, brazaletes, tobilleras, cinturones, algunos de estos adornos son conocidos con nombres propios como por ejemplo:

- *paronete*: aretes.
- *teoti*: collares de semillas.⁵⁴
- *moro mesehete*: pulsera mostacilla.
- *resho teoti*: collar masculino a base de mostacillas y monedas de metal.
- *maiti*: corona de plumas.
- *reso*: redondela de metal que usan como pendiente en la nariz.
- *curi*: adorno de metal de forma cónica que cuelgan del mentón.
- *curiqui teoti*: variedad de collar hecho de monedas.
- *shinorete*: cinturón de varias vueltas de mostacillas blancas que usan las mujeres.
- *jonshe*: tobillera.

Confección de armas.

Es una actividad masculina, pero intervienen a veces para la decoración las mujeres.

La producción tiene una doble finalidad: utilitaria (para la pesca y en menor proporción para la caza) y ceremonial. Actualmente se le ha dado un valor comercial al producir para la venta a los turistas.

⁵⁴ "La Tita me explicó que algunos collares se confeccionaban utilizando semillas grandes llamadas *besho*, también se utilizan unas semillas de color rojo que en otros lugares los conocen con el nombre de *huayruros*; pero que los shipibo llaman *rempo*. Me mostró también unos collares con semillas negras llamadas *teoshi* y otro con semillas blancas llamadas *massia*; todos ellos son obtenidos de arbustos del mismo nombre... se utiliza también la mandíbula de la piraña a la que llaman *maque*...". Cárdenas 1985

Se utiliza como materiales principales la pona y la sacuara; además plumas de aves e hilos de colores. Para la pintura utilizan el tallo de una trepadora llamada astro, en mezcla con una yerba llamada yurina.

Se confeccionan los siguientes instrumentos:

- *sacati*: flecha para cazar arahuana.
- *shintu*: flecha para cazar aves pequeñas.
- *canute*: arco.
- *sasitaro*: lanza.
- *huino*: macana.
- *pia*: flecha.
- *tepi*: cerbatana
- *ipoati*: cabezal de flecha para pesca.

Construcción de canoas

También es una actividad masculina y la madera que se utiliza es el cedro. además producen los remos (*wintl*) y la *tangana*, que es un palo simple para mover la canoa (*nante*).

El tiempo que un comunero invierte en construir una canoa es de aproximadamente 10 a 12 días. La producción de canoas es destinada básicamente para uso de la familia.

La canoa cumplió importante papel como medio de transporte, pero actualmente este papel lo cumple, superándolo con creces, el bote a motor o los "deslizadores".

Confección de otros objetos artesanales

El *pilón* sirve para moler maíz y yuca, y también para quitar la cáscara de arroz. Se utiliza la madera de capirona. Además se confeccionan morteros, tallas de botes en miniatura.

Cestería

Esta actividad artesanal la realizan hombres, mujeres y niños. Los varones cortan las hojas de palmera y también ayudan al tejido de las mismas; las mujeres y los niños ayudan en el tejido propiamente dicho.

Como materia prima se utiliza hojas de palmeras principalmente de las llamadas: Huicongo, Tamishi, Yarina, Aguaje, Conta, entre otras.

Se confeccionan los siguientes elementos:

- *pishin*: estera confeccionada con la hoja de la palmera conocida con el nombre de *canta*. Es de corta duración y se utiliza para sentarse.
- *cawui*: es una estera que se utiliza para dormir, es de más larga duración que la anterior, se utiliza la hoja de la palmera llamada "aguaje" o "bino". En cuanto a canasta son típicas las siguientes:
- *caui*: hecha con hojas de "tamishi" para guardar productos como el algodón.
- *tassá*: confeccionada también con hojas de "tamishi", es muy resistente, sirve para trasladar la cosecha de yuca de la chacra hasta la casa.
- *sintá*: cestita para guardar instrumentos del hilado.

Comercio

La actividad comercial de las etnias amazónicas -los shipibo-conibo entre ellas- es muy antigua. No sólo se limitaron a sus relaciones intertribales de intercambio de recursos, también ejercieron el intercambio con la sierra.⁵⁵

Actualmente las transacciones comerciales que realizan los shipibo-conibo con la sociedad de consumo, se hacen principalmente a dos niveles y en general bajo una situación de desventaja:

- A través de los *regatones* (comerciantes buhoneros) que recorren todas las comunidades llevando productos como: licor, arroz, azúcar, cigarrillos, herramientas, telas, etc. que son vendidos a precios exorbitantes a los nativos quienes pagan en especie o dinero. Asimismo los *regatones* compran la producción de maíz, arroz, o los animales domésticos a los nativos a precios muy bajos.

- Otros prefieren viajar a los centros urbanos como Contamana, Masisea, Pucallpa, etc.; donde venden sus productos a comerciantes mayoristas o a instituciones como el Banco Agrario, Empresa de Comercialización de Insumos (ENCI), etc.

El principal problema a este nivel es que el costo de transporte, la permanencia en las ciudades hasta vender la producción, etc. hace que la ganancia sea superada por los gastos invertidos.

La comercialización de artesanías es la más organizada entre los shipibo-conibo aunque esto no significa que no esté exenta de problemas. En realidad la comercialización de productos como el arroz, maíz, yute, algunos frutales, etc.; representa un complejo problema para los shipibo-conibo, una de las formas de enfrentar este problema ha sido ensayar la comercialización a nivel comunal, en este sentido desde fines de la década del 70 se han venido promocionando las llamadas Mercantiles Comunales en cada comunidad; las que son ya una realidad en algunas comunidades del Alto Ucayali.

El funcionamiento de las mercantiles es por un lado como una tienda de abastos surtiendo a la comunidad de productos que sólo se podrán adquirir en los centros urbanos; por otro lado canaliza la producción de la comunidad que se destina a la comercialización, transportándola y tramitando su venta a nivel comunal.

55

Zarzar (1983) señala las condiciones que obligaron a un intercambio de productos entre los grupos étnicos de la Amazonía: "Estos no son sólo la variabilidad del potencial de recursos de cada zona ecológica, o el hecho de una ocupación territorial diferenciada ecológicamente, o los diferentes grados de complejidad social alcanzados por las etnias, o la capacidad y el alcance en el control del territorio, o la diferente división social del trabajo existente en cada grupo -que posibilita la elaboración de objetos particulares por artesanos especializados-; sino el conjunto de todas aquellas condiciones aunadas a otra circunstancia, que... incentivó y aceleró el ritmo de los intercambios actuando como un catalizador: el otro gran intercambio entre la selva y la sierra". (p. 50)

La Mercantil Comunal está administrada por un Comité formado por un Presidente, un tesorero y un secretario elegidos mediante asamblea general.

El ejemplo de las Mercantiles Comunales del Alto Ucayali esta propagándose a pesar de las dificultades que tienen que afrontar.

6.- ORGANIZACION SOCIAL Y POLITICA

La familia

Como en otros grupos de la Amazonía peruana, la familia nuclear (padre, madre, hijos) representa la base de la organización social y económica en el grupo shipibo-conibo.

El número promedio de individuos que forman una familia actualmente es de 5 a 6 personas. En torno a este número de individuos está organizada la producción y las actividades económicas se realizan teniendo como meta el sustento y abastecimiento de dicha unidad.

Las llamadas comunidades nativas están formadas por familias emparentadas.

El hecho de que el sistema productivo emplee a la totalidad de la familia como unidad productiva parece estar relacionado con la necesidad de la comunidad de dispersarse periódicamente para explotar los recursos del bosque en tiempos de inundaciones excepcionales. Una consecuencia de este sistema productivo es una cierta independencia de las unidades de la familia.

El patrón de residencia tradicional, en vías de extinción es preferentemente matrilocal, es decir que la nueva pareja va a vivir a la casa y a la comunidad de los padres de la mujer. Esto da lugar a que el tamaño y composición de la familia aumente o disminuya en razón directa al número de mujeres que contraigan matrimonio.

El marido se adscribe al grupo de la mujer, cambia de residencia llevando sus pertenencias de soltero y tiene la obligación de aceptar la autoridad de los suegros.

"De acuerdo a la costumbre, en el transcurso de los primeros años de matrimonio la mujer no sale de su comunidad de origen y si se da el caso de que tenga que trasladarse a otro lugar, su madre se encarga de realizar frecuentes visitas a la pareja para ver si su hija se siente contenta e instalada en forma adecuada; si observa alguna anomalía en el comportamiento del marido inmediatamente se la lleva de regreso al hogar, lo que puede representar la ruptura del vínculo de matrimonio, en caso de que el marido no se interese en buscarla o se niegue a ir al poblado de su mujer.

La presión que sufre el varón por parte de la familia de la mujer lo

obliga a construir una nueva casa independiente, para vivir con su esposa; sin embargo, la nueva vivienda se construirá junto a la de sus suegros.

Aparentemente la separación de domicilio proporciona al varón cierta libertad pero no queda desligado de sus obligaciones como yerno pues sus servicios pueden ser solicitados en cualquier momento; además, cuando sale de caza o pesca, tiene la obligación tácita de compartir una parte de los productos obtenidos con los suegros ... '56

Los roles que deben cumplir los miembros de una familia nuclear son los siguientes:

PADRE: cazar, pescar, recolectar frutos y raíces. En agricultura realizar la roza y la quema; además confecciona canoas, flechas; construye la vivienda y se encarga de la venta del maíz, arroz, y yute.

MADRE: Se dedica a la crianza y cuidado de los hijos, preparación de alimentos y demás trabajos del hogar (limpiar, lavar, coser, etc.). Desempeña labores agrícolas a excepción de la roza y quema. Se dedica a la elaboración y comercialización de la artesanía textil y cerámica.

HIJOS: Los varones colaboran con el padre y a veces lo reemplazan en la pesca. Las niñas ayudan a sus madres y algunas de ellas elaboran sus propios adornos que luego pueden vender pudiendo disponer del dinero que obtienen.

Para la imagen externa es el varón (el padre generalmente) el que representa la autoridad de la familia entre los shipibo-conibo. Se le considera el representante para todas las decisiones que debe asumir cada familia dentro de la comunidad y fuera de ella, además tiene voto y puede ser elegido en cargos directivos.

Al interior de la familia el varón comparte su autoridad con la mujer en la toma de decisiones tales como: traslado de vivienda, elección de cónyuges, para los hijos, etc. En la fecha que se realizó el trabajo de campo de este estudio (1985-86) se recogió testimonios de una época en que la mujer hizo sentir su autoridad dentro del hogar al verse elevado su estatus debido a que su trabajo artesanal tuvo gran acogida en el mercado.⁵⁷

⁵⁶ García, Luna, Verástegui, 1973. p 64.

⁵⁷ El estudio realizado por K y A. Stocks (1984) acerca del estatus de las mujeres de diferentes grupos étnicos, confirman lo dicho con respecto a la mujer shipibo: a pesar del control masculino en el ingreso agrícola, las mujeres shipibo tienen un estatus y una autonomía bastante altas en la sociedad. Esta autonomía descansa en el control femenino de la venta de artículos artesanales a mercados urbanos, y no en la producción o control de los artículos internamente intercambiados... Este patrón es posible mediante el accidente histórico que conectó a los shipibo con los mercados urbanos cuando las artesanías nativas todavía florecían. (p. 730).

Matrimonio

Antes de que una pareja se una para formar una familia es muy importante determinar el grado de parentesco existente entre ellos, debido a la existencia de prohibiciones cuando los vínculos de parentesco son muy cercanos por ejemplo el caso de la unión de un tío con su sobrina. Eakin, Lauriault y Boonstra explican de la siguiente manera la observancia de las relaciones de parentesco antes de contraer matrimonio:

"Este no debe ser muy cercano. La alcurnia es revisada plenamente para determinar si no existen vínculos de parentesco dentro de las últimas cuatro o cinco generaciones. El matrimonio se prohíbe si se descubre que existe una relación de parentesco en la quinta generación ascendente. Si uno de los contrayentes pertenece a la quinta generación descendente y el otro a la sexta, el matrimonio es mal visto, y la pareja generalmente tiene que trasladarse a otra comunidad. En la antigüedad, los matrimonios en la sexta generación descendente estaban prohibidos, pero esto ocurre en el presente. En éste último caso, tanto como en el anterior, a los contrayentes se les comparaba con los perros o con los monos chillones porque carecían de discriminación al escoger su pareja".⁵⁸

Desde el punto de vista de la familia nuclear son exógamos, existe el tabú del incesto hasta la segunda generación. No se puede contraer matrimonio entre hermano o primos hermanos, ni padres con hijos ni con sobrinos carnales, si se viola esta norma el grupo se muestra hostil pero sólo en un primer momento. El tabú del incesto tiene como función reforzar la familia al incrementarse con nuevos miembros que favorecerán su economía (Luna Bailón, 1973).

Desde el punto de vista del grupo shipibo-conibo son endógamos, pues lo ideal es que las uniones se dan entre miembros del propio grupo, las cuales son las más comunes. Sin embargo no hay oposición frente a matrimonios con grupos vecinos, en la medida en que el extral'lo se adapte al grupo. Cuando la unión es con 'mestizos' (no indígenas), se presenta un verdadero rechazo.⁵⁹

La monogamia es la norma entre los shipibo-conibo; la poligamia,

⁵⁸ Eakin, Lauriault, Boonstra 1980, pp. 54-55.

⁵⁹ "Se observó en una comunidad del bajo Ucayali (C.N. Nuevo San Pablo de Sinuya), el matrimonio de un joven shipibo y de una joven mestiza de Iquitos. La unión se había realizado en Iquitos a raíz del servicio militar que el joven prestó en esa ciudad. La comunidad tolera a la pareja, ya que incluso la mujer ha logrado aprender el idioma y adoptado las costumbres indígenas; sin embargo la aceptación no es auténtica y en ocasiones como las fiestas en las que se bebe abundante masato le expresan con ironías su rechazo". Cárdenas 1985.

específicamente la poliginia (unión de un hombre con dos o más mujeres) es la excepción.

R. Karsten señalaba la poliginia solamente para los Jefes:

"Los shipibo como norma son monógamos, aunque algunos hombres, los jefes especialmente, pueden tener dos esposas, que generalmente son hermanas"⁶⁰

Se entiende que de las formas de poliginia se adopte la sororal debido a la residencia matrilocal que implica que el hombre debe ir a residir al hogar de los padres de su esposa.

Antiguamente se daban casos en que niñas de dos o tres años eran prometidas en matrimonio, actualmente estos casos son raros y se ha generalizado la edad de matrimonio para los hombres en 18 años y para las mujeres en 16; aunque las parejas pueden casarse más jóvenes, de 11 a 14 años en caso de la mujer y de 15 a 17 años en el caso del hombre.

Se consideran los siguientes criterios para la elección del cónyuge:

- Destreza y habilidad para realizar los roles femeninos o masculinos, según sea el caso, que la cultura les asigna.
- Fortaleza física para el trabajo.
- Requisitos de edad.
- Buena inclinación para el trabajo.
- Al parecer la belleza física juega un papel menos importante.

La elección de la pareja adopta cualquiera de las tres formas siguientes:

1. La determina la familia de la mujer. Los padres hacen el pedido del novio.
2. La realiza el varón. El novio hace el pedido al padre de la novia.
3. La efectúan los mismos interesados. Esto es propio de: viudos, separados o personas maduras. En esta forma de elección generalmente no participa la familia

La ceremonia del matrimonio es muy sencilla y en ella los padres juegan un papel importante en razón a que ellos son los que observan cuidadosamente las relaciones de parentesco.⁶¹

8) Karsten 1952. p.155.

61 Eakin, Laurialt y Boonstra, (1980) describen de la siguiente manera la forma tradicional de pedido y ceremonia de matrimonio entre los shipibo-conibo, forma que aún persiste según referencias obtenidas en nuestro trabajo de campo (Bajo Ucayali 1985): "Los arreglos se hacen en la casa del muchacho, y duran dos o tres noches. En las deliberaciones, los padres consideran la adaptabilidad de la pareja, pero la reunión es también una actuación ritual. El padre del muchacho se hace una justificación formal de la falta de habilidad de su hijo. 'Mi hijo no sabe cazar, ni construir una casa, ni sembrar una chacra'. El padre de la muchacha podrá responder

Respecto a los sistemas de parentesco se distinguen tres tipos (García, Luna y Verástegui, 1973):

- Consanguíneo

- Afina!

- Además se consideran dos formas de compadrazgo por 'corte de ombligo' y por bautizo; este último de origen cristiano-católico pero con modificaciones.

El parentesco colateral en primer grado otorga reconocimiento integrante de la propia familia nuclear, por ejemplo los hijos de dos hermanas son reconocidas como hijos por ambas y se les llama entre sí hermanos. El parentesco funciona por línea materna y paterna y en ambos casos reciben igual denominación.

En el parentesco afina! el marido de la hija se incorpora a la familia de su esposa como un miembro, con derechos y obligaciones, quedando al parecer desarraigado de su familia de origen, pero el grado de distanciamiento dependerá de la lejanía en que se encuentre su comunidad natal, pues si está cercana el varón continuará visitando a su familia y colaborando con ella.

En cuanto a las formas de compadrazgo, el referido al *corte de ombligo* es descrito por Luna Bailón de la siguiente manera:

"La madrina puede ser un miembro de la familia externa o una vecina o una amiga y el compadrazgo se establece días antes del alumbramiento siendo la madre quien busca a su futura comadre, aunque también puede ser la futura madrina quien se ofrezca para la ceremonia.

La persona que corta el ombligo tiene la obligación de llevar un presente al recién nacido, por su parte, la madre después del nacimiento entregará a la madrina una falda pintada y objetos de cerámica.

con una lista de las faltas de su hija ... ; al final de la conversación (generalmente en la tercera reunión), los padres llegan a un acuerdo acerca del matrimonio. Se llama al joven. Este muy modestamente expresa su indignidad hasta que su padre dice: "El, al menos puede ayudarte a cerrar el gallinero por las noches: (o a hacer alguna otra pequeña tarea similar), todos se ríen y concluyen el procedimiento comiendo y bebiendo juntos.

... No hay ceremonia especial para el matrimonio; pero el día señalado, la muchacha se pone su ropa nueva y va a la casa del muchacho llevando comida para él. Si los amigos están cerca, comen juntos, y la muchacha (que ha estado observando desde cierta distancia) viene para llevar los platos otra vez a la casa.

Luego la madre de la muchacha va a recoger el mosquitero del muchacho es el acto final de las preparaciones; después de esto, el muchacho debe dormir con la muchacha y formar parte de la familia de ella. En algunos caseríos el matrimonio se celebra con un fiesta. En muchos casos el recién casado duerme con la muchacha, pero pasa la mayor parte del día fuera de la casa porque aún no se siente cómodo con su nueva familia". pp. 82-83

Al cumplir el recién nacido un año la madrina prepara una fiesta para el ahijado, para lo cual cocina pescado en sopa y asado, chicha de maíz y masato, e invita a la familia del ahijado para la celebración en casa. Al año los padres del niño retribuirán la invitación ...⁶²

La otra forma de compadrazgo concierne al "bautizo" y tiene como objetivo establecer relaciones con un miembro del exogrupo (generalmente no indígena) con la finalidad de obtener cierta seguridad y prestigio. La ceremonia es muy sencilla y es un mal remedo del ritual católico:

"La segunda vez que regresé a San Pablo de Sinuya me hospedaron en la casa de Ishaco, ya su mujer había dado a luz y la pequeña Lucila (así llamaron a la niña que tuvieron) tenía tres meses de edad ... un atardecer se acercaron a mí, Ishaco y Esther muy serios. Ishaco tenía en brazos a la pequeña Lucila y Esther traía una manojito de ramas pequeñas de albahaca y una 'mucahuita' con agua. Esther me dijo: 'quiero que bautices a mi Lucila antes que te vayas'.

Me indicaron lo que tenía que hacer: tomé a la niña con un brazo y con el otro mojé las ramas de albahaca con agua y haciendo la señal de la cruz en la frente de Lucila dije: 'te bautizo en el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo con el nombre de Lucila'. Luego los dos me abrazaron muy contentos e Ishaco mandó a comprar cerveza de la Mercantil para brindar.

Como madrina de Lucila debo hacerle un regalo y ayudarla cuando crezca y me necesite. Sobre todo cuando tenga que conocer Lima⁶³

Después de la ceremonia el ahijado queda emparentado con toda la familia extensa: el ahijado se dirige a su madrina con el nombre de 'pano tita', la madrina llamará al ahijado 'pano', el marido de la madrina se convierte en padrino del ahijado 'pano papa'.

Las denominaciones de parentesco, en castellano, han encontrado equivalencia en shipibo (Luna Bailón, 1973):

CASTELLANO	SHIPIBO
papá	<i>papa</i>
mamá	<i>tita</i>
hijo	<i>vaccú</i>
hija	<i>vaaccú</i>
tío	<i>coaca</i>
tía	<i>huata</i>
primo	<i>huiessá</i>

⁶² García, Luna, Verástegui 1973, pp. 76-77.

⁶³ Cárdenas 1985 b

prima	<i>pueih</i>
abuelo	<i>papaishe</i>
abuela	<i>titaisha</i>
bisabuelo	<i>huiahipapa</i>
bisabuela	<i>titaishá</i>
nieto	<i>baaba</i>
nieta	<i>baaba</i>
bisnieto	<i>baba</i>
espose	<i>jahúanaguin</i>
esposa	<i>jauhuánguena</i>
suegro	<i>rayos</i>
suegra	<i>nachi</i>
yerno	<i>rayos</i>
nuera	<i>babaigua</i>

Estratificación social

No se puede hablar de estratos sociales entre los shipibo-conibo, aunque se ha podido observar distinciones entre algunas familias dentro de la comunidad, a quienes se señala como con "más plata" que otros; estas distinciones se basan en signos como: tenencia de botes con motor, buena venta de las cosechas, el tener a los hijos estudiando secundaria o en la universidad, etc.

Pero de lo que sí se puede hablar es del lugar que ocupan los shipibo en la estructura social de la zona, es decir en el Opto. de Ucayali.

La población nativa (incluyendo otros grupos étnicos) del departamento suman un total aproximado de 30,000 habitantes lo que representa el 14% de la población total y son considerados socialmente por debajo de los "mestizos ribereños" o los indígenas que viven formando caseríos en las riberas del río y que están dedicados al agro, a tareas extractivas, al comercio menor, etc. En términos generales, hasta la fecha las poblaciones indígenas del departamento permanecen como etnias aún no integradas al esquema social de la sociedad regional, y mantenidas fuera de ella.⁶⁴

⁶⁴ Fernández (1980) plantea la siguiente estratificación social para el Opto. de Ucayali, ubicando a la población indígena en el penúltimo estrato:

Primer estrato: Conformado por el grupo reducido de industriales e importadores mayoristas, vinculados a la élite regional, la banca y los canales de decisión política.

Segundo estrato: Conformado por comerciantes intermedios, profesionales libres y de la administración pública.

Tercer estrato: Integrado por trabajadores ocupados en actividades extractivas y población vinculada con el agro, transportes, menores, comerciantes menores y sub-ocupados.

Cuarto estrato: Conformados por artesanos y vendedores ambulantes, trabajadores

Control social

El número de delitos en la comunidad shipibo-conibo es pequeño y la imposición de las sanciones no está bien estructurada si la observamos desde el punto de vista occidental.

Aquí la función social que cumple el sistema médico shipibo-conibo (el que se verá ampliamente en la segunda parte) se hace evidente, no solamente porque es el último reducto y refugio de las tradiciones culturales, si no también por el rol de cohesión y control social ejercido por el shamán a través de sus ritos.

Los escasos bienes muebles de los shipibo son fácilmente identificables, lo que hace que el robo casi no exista. Por otro lado, la costumbre de vivir entre parientes con quienes comparten los bienes, ha establecido normas de honradez⁶⁵. Si se comete un robo lo único que la víctima tiene que hacer es tratar de ubicar el objeto, para lo cual pide ayuda al *Unaya* (shamán) quien bebe *toé* y a través de sus sueños puede indicar el causante del robo o el lugar donde se encuentra el objeto robado. Algunas veces se puede buscar la intervención de la autoridad, pero lo frecuente es que se olvide del asunto.

El homicidio es raro y si ocurre es durante una borrachera, pero no premeditadamente. En tiempos pasados se esperaba que la familia vengara la muerte del pariente; en la actualidad un caso de homicidio se entrega a las autoridades externas sobre todo cuando el culpable es un no indígena. De cualquier forma, es el *Unaya* el que castigará a los culpables o culpable produciéndole un *daño*.

El castigo tribal por adulterio está casi desapareciendo, pero sin sustituto del ordenamiento legal del Estado. Este castigo se realizaba de la siguiente forma: cuando el marido descubría que la mujer había tenido relaciones sexuales con otro, tenía el derecho de castigar al ofensor. El enfrentamiento tenía lugar durante una celebración en la que se había bebido abundante *masato*, el marido agraviado se vengaba haciendo un corte en la cabeza del ofensor usando el cuchillo llamado *Ushate*.

eventuales y población nativa.

Quinto estrato: Integrado por desocupados y 'gente de mal vivir'.

ffi

El siguiente trozo extraído de una ficha de observación del trabajo de terreno realizado, ilustra lo mencionado: • ... se observa algunas casas vacías y es que sus ocupantes se han trasladado en conjunto al 'centro' (monte) en busca de madera, o de hojas de palma o a cosechar sus chacras lejanas; demorarán varios días y los hijos pequeños los han dejado al cuidado de los familiares. Mientras dura la ausencia las casas y sus bienes quedan al cuidado de toda la comunidad. Los vecinos pueden entrar a la casa, usar algunos utensilios, dormir en la hamaca, etc. todo queda en su sitio, nada se pierde ... • San Pablo de Sinuya 1gde julio de 1985.

Comunidad local

Junto a las viviendas de las dos o más familias extensas que conforman una comunidad, se encuentran actualmente nuevas instalaciones producto de la relación con la cultura blanco-mestiza, y que constituyen la base de la nuclearización de los asentamientos; así tenemos:

- Mercantiles o Tambos Comunales: funcionan a manera de cooperativas. La mercantil no sólo compra productos en los centros urbanos para abastecer a la comunidad (azúcar, arroz, fósforo, cigarros, cerveza, etc.) sino que también compra la producción agrícola de los comuneros.
- Cooperativa Ganadera: introducidas por gestión del Hospital Amazónico que ha introducido cabezas de ganado vacuno en las comunidades.
- Mini aserraderos: donados en su mayoría por la Corporación de Desarrollo de Ucayali.
- Posta Médica: auspiciadas por organizaciones estatales y/o privados que tienen que ver con la salud rural y que en la comunidad están bajo la responsabilidad de un Promotor de Salud.
- Escuela: que constituye un factor primordial en la formación y crecimiento de las comunidades en los últimos años.

Existen actividades en beneficio de la comunidad que son realizadas por los comuneros en forma conjunta. Para referirse a ellas en castellano utilizan el nombre de *trabajo comunal* o el término prestado de los quechuas *minga*; pero en idioma shipibo le dicen *Jatibinish teeti*, ejemplo de estas actividades son las siguientes: limpieza del poblado, apertura y reparación de las sendas o *calles*, construcción del local escolar, trabajo para la chacra comunal, construcción de la posta médica, apertura de trochas o senderos para el tránsito colectivo, etc.

Cuando se tiene que discutir, tomar decisiones o informar acerca de asuntos que tengan que ver con la comunidad en general, las autoridades llaman para asamblea a todos los pobladores. La siguiente ficha de observación de campo, es la descripción del desarrollo de una asamblea general observada en una comunidad del Bajo Ucayali, cabe mencionar antes, que el esquema según el cual la investigadora presenta los datos observados cumple con la función de ordenar la información y no implica necesariamente que los sucesos ocurrieron siguiendo ese orden estricto:

"Lugar: local de la escuela.

Fecha: 30-03-85.

Participantes: las autoridades, los comuneros (hombres, mujeres y niños).

Agenda:

- 1) Elegir a un nuevo Presidente del Comité de Salud (el actual dejó la comunidad).
- 2) Informe de la delegación (3 personas) que asistieron al cursillo para promotores de salud de AMETRA realizado en la comunidad de

Canaan de Cashiaco.

- 3) Necesidad de concluir con la construcción del local de la escuela.
- 4) Necesidad de solicitar a la zona de educación de Contamana la designación de un nuevo profesor debido a la inasistencia y maltrato de los niños por el actual.
- 5) Necesidad de iniciar la explotación comunal de la madera.
- 6) Organizar una fiesta de despedida cuando tenga que partir la señorita visitante.

A las 9 a.m. se inició la asamblea. Momentos previos el Teniente Gobernador había llamado a reunión haciendo sonar un cuerno de vaca, al escucharlo los comuneros empezaron a congregarse en la escuela. Se habló casi totalmente en idioma shipibo.

Los hombres se acomodaron en sillas y carpetas formando un gran semicírculo, el que fue completado por las mujeres con sus criaturas que tomaron asiento en el piso, sobre esteras de palmeras -desde donde participaban a viva voz- en la mesa directiva se ubicaron el Teniente Gobernador y su 'secretario', este llamó por lista a los presentes. El ambiente era de aparente desorden, los concurrentes comentaban entre ellos, se reían, otros exponían en forma airada; pero a pesar de este supuesto caos se cumplieron los puntos de la agenda y después de aproximadamente tres horas, se llegó a las siguientes conclusiones:

- Se lanzaron tres candidatos para elegir al futuro Presidente del Comité de Salud, los votantes (hombres y mujeres adultos) dieron su voto marcando una señal en la pizarra en donde se escribieron los nombres de los tres candidatos.
- Dos participantes del cursillo de AMETRA, expusieron lo que allí habían visto y aprendido, solicitando colaboración para el cuidado del huerto de plantas medicinales y la reparación del local de la posta médica.
- Se eligió a una delegación de tres personas para que viajara a Contamana a entrevistarse con el Director de la oficina de Cooperación Popular y lograr así que se continúe enviando cemento y poder terminar la construcción del local de la escuela. Para la financiación del viaje (compra de gasolina y aceite) se acordó que los comuneros que tuvieran 'shimbillo', en sus chachas aportaran con un costal de dicha fruta para venderla en el mercado de Contamana.
- La misma delegación se acercaría a la Zona de Educación de Contamana con el fin de presentar la solicitud de cambio del actual profesor.
- Se discutió la necesidad de explotar la madera existente en la comunidad para 1986, para lo cual se necesitaba la adquisición de una motosierra.
- Se acordó que el día sábado, un día antes de la partida de la señorita visitante, se le ofreciera una fiesta de despedida, con tal objetivo cada madre aportaría con una ración de masato de tal modo

que se llenaría una tinaja grande de masato, además se haría una olla común para lo cual se designó un grupo de hombres quienes el día anterior saldrían a pescar.

La asamblea terminó a la 1 p.m. Todos los participantes volvieron a sus ocupaciones ...⁶⁶

Si bien es cierto el trabajo comunal y los acuerdos de asamblea se dan en las comunidades shipibo-conibo, cabe aclarar que estos no forman parte de su tradición cultural. Estos elementos se han dado, es verdad, pero a nivel familiar y es a este nivel que hasta ahora funcionan más eficazmente. Es importante analizar con profundidad este aspecto de la comunidad ya que incide en los programas de desarrollo que se quiere implementar y que generalmente se basan en los compromisos asumidos por "todos" los jefes de familia en el marco de una Asamblea Comunal.

Aunque existan pequeñas rivalidades entre las familias que conforman una misma comunidad, estas diferencias se diluyen frente a cualquier tipo de agresión del exogrupo, ahí es cuando los comuneros se cohesionan.

Estructura política

Tradicionalmente la estructura política de los shipibo-conibo ha sido de naturaleza acéfala. La persona que desempeña el rol de autoridad lo hacía en forma pasajera y sobre un reducido número de familias. Por otro lado la autoridad significaba prestigio tal vez, pero no poder.

Se han recogido versiones según las cuales en algunas oportunidades la autoridad la ejercía un anciano con ascendiente debido al conocimiento de la realidad del grupo, y que actuaba como intermediario de conflictos internos. En otras oportunidades, cuando se trataba de enfrentamientos armados, la autoridad era asumida por un guerrero que guiaba al grupo en las expediciones punitivas; pero llegado el tiempo de paz su autoridad cesaba.⁶

La naturaleza de esta estructura política se explica en parte por el modelo de asentamiento que practicaban, según el cual era imposible que una persona ejerciera autoridad sobre una población dispersa en el bosque o a lo largo del río y separada por distancias considerables.

ffi Cárdenas 1985 a

57 En las crónicas de misioneros franciscanos se cuentan las expediciones de guerreros shipibos, contra españoles y misioneros, uno de ellos fue el legendario Runcato quien logró imponer su autoridad de líder sobre una gran parte de la población shipibo-conibo.

La institucionalización de la autoridad empezó entre los shipibo-conibo con la entrada de los misioneros católicos, quienes al concentrar a la población, antes dispersa, les resultaba conveniente la existencia de una autoridad que ejerciera poder sobre el grupo para controlarlo mejor, y en tal sentido tuvieron a bien nombrar a 'curacas', que eran indios shipibo de su plena confianza para ese fin.

Una nueva etapa en la introducción de autoridades la da el Gobierno Central al imponer, junto al Jefe de la Comunidad, al Teniente gobernador y al Agente Municipal. Ellos conforman la estructura política actual de una comunidad shipibo-conibo.

La elección se realiza en Asamblea General y por un período de dos años, pueden ser sustituidos cuando dejan la comunidad o cuando la comunidad considera que su tabor no es buena. Cualquiera de ellos ostentan la representación oficial de la comunidad ante las instituciones estatales. El Jefe de la Comunidad obtiene el reconocimiento oficial del Ministerio de Agricultura (Dirección de Comunidades Campesinas y Nativas); el Agente Municipal de la Municipalidad y el Teniente Gobernador de la Sub-Prefectura.

Junto a las tres autoridades antedichas, la organización política de la comunidad la conforman los siguientes Comités; que tienen por función principal organizar el trabajo comunal en el área de su competencia y responsabilizarse por su buen funcionamiento:

- Comité de Educación: vela por el cuidado y buen funcionamiento de la escuela, en teoría tiene que coordinar con el profesor.
- Comité de Salud: coordina su trabajo con el Promotor de salud apoyándolo en el cuidado y mantenimiento de la Posta Médica.
- Comité de Artesanía: organiza el trabajo de las artesanas que venden sus productos a *Maroti Shobo*. El presidente del Comité tiene entre sus funciones llevar toda la producción hasta Yarinacocha, vender los productos y luego al regresar a la comunidad entrega el dinero que corresponde a cada artesana.
- Comité de Policía: se encarga de cuidar el orden en la comunidad, sobre todo cuando hay fiestas.
- Comité de Deporte: mantenimiento y cuidado de la cancha de fútbol; y organización de los equipos que intervendrán en campeonatos de vóley o fútbol, los deportes preferidos.
- Comité de Ganadería: funciona en las comunidades donde existe ganado vacuno, se encarga del cuidado y alimentación de los animales así como de repartir los productos que se obtiene.

La figura del maestro, problematiza el símbolo autoridad y de liderazgo, debido al gran prestigio con que cuenta, por saber desenvolverse fuera de la comunidad, por el dominio de la lecto-escritura, por poseer un sueldo que le permite adquirir artículos muy codiciados como radio, reloj, bote, etc. Algo similar ocurre en las comunidades donde se establece un Puesto Sanitario. Cuando esto ocurre el responsable del Puesto que es un nativo capacitado y

asalariado por parte del Ministerio de Salud, representa una figura de liderazgo que compite con las autoridades ya establecidas.

Hasta aquí hemos visto el esbozo de la organización política de los shipibo-conibo a un primer nivel, el de la comunidad nativa.

A partir de 1970 aparecen agrupaciones shipibo-conibo de segundo nivel en pocos casos son autogeneradas, en la mayoría de casos son promovidas por instituciones y/o personas que pretenden realizar labor reivindicativa y/o asistencial.

Las instituciones que surgieron en esa década y las que existen actualmente tienen como finalidad común, proteger y revalorar la cultura nativa, defender la integridad territorial de la etnia y organizarse para resolver sus propios problemas.

Las principales organizaciones shipibo-conibo que surgieron a partir de la década del setenta son las siguientes:

- 1971: Se creó el Sindicato Regional de Profesores Bilingües de la Selva (SIREPROBIS) integrado en su mayoría por shipibo-conibo.

- 1974: El Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS), entidad estatal de trascendental labor en las comunidades nativas de la selva peruana, dio impulso a la aparición de las Ligas Agrarias. En la región de los shipibo-conibo se organizaron tres Ligas Agrarias que agruparon a comunidades nativas de alto, medio y bajo Ucayali, éstas fueron, respectivamente: Liga Agraria Juan Santos Atahualpa, Liga Agraria Mapo Revolución, Liga Agraria Taón Revolución.

- 1976: Los estudiantes shipibo que seguían sus estudios de secundaria en Yarina y Pucallpa, fundaron la Agrupación Juvenil Shipibo, la que se disolvió para crearse en 1980 la JUNAU (Juventud Nativa del Ucayali), cuya finalidad esencial es la defensa y revaloración de la cultura por parte de las jóvenes generaciones nativas del Ucayali. La JUNAU actualmente maneja un órgano de difusión, el Boletín Informativo **RUNCATO**.

- A fines de 1978, se creó el frente de Defensa de las Comunidades Nativas (FREDECONAU), se pretendió que esta organización agrupara a las ya existentes para la defensa y solución de los problemas que aquejan a las comunidades nativas. Fue corta su duración y su desaparición marcó un momento de crisis organizativa.

- En 1979 surgió el Organismo de Desarrollo Shipibo (ORDESH) para apoyar el desarrollo y la comercialización de la artesanía. En realidad este organismo fue creado al impulso de SEPAS-Pucallpa (Servicio Evangélico Peruano de Acción Social), entidad representativa de las iglesias evangélicas.

- En Enero de 1981 una asamblea general de todas las comunidades nativas del Ucayali, realizada en la comunidad de Panañillo, acordó la creación de la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali (FECONAU), que agrupa a los shipibo-conibo y a otros grupos como cacataibo, piro, asháninka, etc., que en total suman 109 comunidades

faltando un aproximado de 50 comunidades que aún no se integran por "discrepancias políticas de parte de la dirigencia..."⁶⁸

La FECONAU es actualmente la organización representativa de las comunidades nativas del Ucayali con reconocimiento legal, viene consolidándose a través de esforzado trabajo. Según sus estatutos las actividades que realiza tienen como objetivos:

- 1° Defender todos los derechos de las comunidades nativas y sus integrantes:
 - defensa del territorio de comunidades nativas.
 - defensa de aguas y cochas.
 - defensa de los recursos forestales.
 - defensa de los recursos minerales.
 - defensa de la cultura y autodeterminación.
- 2° Velar por la dignidad e integridad social de las comunidades nativas y de sus miembros, en alimentación, salud, educación y trabajo.
- 3° Unificar a la totalidad de las comunidades nativas del río Ucayali y sus afluentes y región aledañas.
- 4° Estrechar los vínculos con los sectores populares del territorio nacional e internacional.
- 5° Estrechar los vínculos con las comunidades nativas pertenecientes a otras etnias de la amazonia.
- 6° Trabajar por la constitución de una organización nativa panamazónica ..."⁶⁹

En coordinación y/o afiliadas a FECONAU existen otras organizaciones nativas que trabajan por el desarrollo de aspectos específicos en la vida de la población shipibo-conibo:

- Juventud Nativa del Ucayali (JUNAU).
- Comité de Trabajadores Bilingües del Ucayali (COTEB).
- Frente de Promotores de Salud (FREPROSA)
- Organismo de Desarrollo Shipibo (ORDESH).
- Asociación de Iglesias Evangélicas Shipibas (AIESHC).
- Empresa Multicomunal *Jain Maroti Shobo*.
- Asociación para la Aplicación de la Medicina Tradicional (AMETRA).
- Centro de Comunicación Shipibo (CECOSH).
- Asociación Integral de Desarrollo Comunitario (AIDEC).

⁶⁸ Comunicación personal de la Junta Directiva.

⁶⁹ *Tambo Cultural. Vocero de la Asociación Científica Tambo Cultural Ucayali*, p.7. año 1, N° 3, mayo 1984.

- Asociación de Desarrollo de Comunidades Nativas (ADECONA).
- Asociación de Estudiantes Shipibos en Lima (ADESHIL).

La comunicación entre la Federación y las comunidades afiliadas es difícil principalmente por la dispersión geográfica en que éstas se ubican a lo largo del extenso Ucayali y afluentes; una forma de llenar, en parte, este vacío de comunicación es la producción de dos programas radiales: *Voz Nativa del Ucayali*, transmitido dos veces a la semana por espacio aproximado de 20' y que llega casi al 50% de las comunidades; el otro programa radial es *Shinaya Juni* de 30' de duración aproximadamente con funciones específicas de difusión cultural. Se cuenta con órganos de difusión como *RUNCATO* de la JUNAU, *Causa Indígena* de ADESHIL.

La FECONAU, a su vez, forma parte (a través de un representante) de la Asociación interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDE-SEP), entidad que agrupa a diversas organizaciones indígenas de la amazonía peruana, la FECONAU también está afiliada a la Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Peruana (CONAP) de reciente creación (mayo 1987).

Distintas instituciones estatales del Opto. de Ucayali brindan reconocimiento y apoyo a la FECONAU, entre estas instituciones se cuentan: Corporación de Desarrollo del Ucayali (CORDEU), Unidad Médica Departamental, Región Agraria de Ucayali, Prefectura, Municipalidad, Vicariato Apostólico de Pucallpa, Hospital Amazónico, entre otras.

Por otro lado diferentes entidades que trabajan en investigación, promoción y desarrollo de las comunidades shipibo-conibo coordinan con la Federación, entre estas las principales son:

- Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA)
- Asociación Tambo Cultural Ucayali (ATCU).
- Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- Instituto Indigenista Peruano (IIP).

7.- NIVELES DE VIDA

Vivienda

La apariencia de la vivienda de los shipibo-conibo ha cambiado mucho desde la época en que Luna Bailón (1973) empezara su descripción diciendo: "la familia nuclear generalmente tiene una casa independiente junto a la casa de los padres de la mujer. No es frecuente, aunque no es raro, que una familia extensa construya una vivienda amplia, donde vivan los padres, con sus hijos y los respectivos consortes de estos".

En primer lugar ya no existe el tipo de vivienda de grandes

dimensiones, donde se alojaban familias extensas⁷⁰ y las familias nucleares no necesariamente viven junto a la casa de los padres de la mujer, principalmente porque la residencia matrilocal hace diez años que empieza a dejar de existir.

En la vivienda actual propiamente dicha se ha introducido los siguientes cambios que representan signos de prestigio: techos de calamina (que antes sólo se utilizaban en la construcción de la escuela; pero que ahora empiezan a ser preferidas por las familias nucleares a un alto costo); las casas tienen "paredes" hechas con varillas de *pona* unidas entre sí; se ha introducido puertas y ventanas; en algunas comunidades (como Paoyan) ya se cuenta con luz eléctrica. En cuanto al mobiliario se ha incorporado en algunas casas radio-cassettes, sillas, mesas, estantes, máquinas de coser.

En general se puede decir que la actual vivienda de los shipibo-conibo, trata de imitar la casa del mestizo riberetío. Esta imitación se da con mayor notoriedad en aquellas comunidades que están cerca al radio de influencia de poblados mestizos urbanos o semi-urbanos, en las comunidades que están lejos de esta influencia, la tendencia a la imitación es menos significativa.

A continuación ofrecernos la descripción de una vivienda unifamiliar ubicada en una comunidad muy poco influenciada por poblados mestizos: La casa, *shobo*, está construida a uno o medio metro por encima del nivel del suelo en previsión de inundaciones y ataque de animales. Su forma es rectangular, y tiene cuatro ejes u orcones sobre los que está colocado el techo a dos aguas, confeccionado con hojas de palmera. La casa no tiene paredes y el piso está hecho de un tipo de madera llamado *pona* sobre el cual se coloca algunas esteras que sirven para sentarse o dormir. Existe un único ambiente al que se le da diferentes usos: sirve para dormir, colocándole esteras y mosquiteros en la noche (que luego por la mañana son retirados); sirve para tomar

70 Otra descripción de la vivienda tradicional de los shipibo, la da Françoise Morin ("Los Shipibo del Ucayali. Rencontre d'une civilisation amazonienne et de la civilisation occidentale". Thèse de Doctorat de éme cycle, Paris, 1973): "Las casas cuya construcción se hacían en forma colectiva, se ubicaban a unos 50 a 100 mts. del cauce de los ríos, disimuladas entre la floresta. Las razones de esto eran por lo lado proteger los asentamientos de las inundaciones que sobrevenían anualmente en la época de lluvias; y por otro, tener ciertas seguridades ante posibles ataques de grupos enemigos. Como medida de precaución adicional las casas estaban aprovisionadas de arcos, flechas y macanas, siendo cuidadas día y noche por un media docena de hombres. Previendo ataques que pudieran prolongarse durante varios días, los shipibo-conibo construían cabañas en la selva cercanas a sus viviendas donde almacenaban víveres en abundancia. El tiempo que dura el techo de una casa era el mismo que una familia permanecía en el mismo lugar. Luego buscaban otro terreno para rozar y construir una casa." (citado por Chirif, Mora, Moscoso, 1977, p. 78.)

alimentos; sirve para que retozen los niños pequeños junto a sus madres durante el día; sirve para que las mujeres realicen sus trabajos artesanales (costura, pintura de telas, tejer a telar, hacer cerámica, etc.); etc.

Con el nombre de *bushiqui tapu* se conoce a una especie de altillo que tienen las casas, al cual se sube colocando un tronco largo con incisiones a manera de gradas, que luego de ser utilizado se retira. En el *bushiqui tapu* se guardan algunas cosechas, las armas, los mosquiteros (*bash1*); los *cawuio* esteras sobre las que se duerme; etc.

El lugar donde se prepara los alimentos recibe el nombre de *jai piti ate*, puede ser una construcción pequeña con características similares a la casa, pero sin empinado, que se ubica a dos o tres metros de distancia. Allí se encuentran los leños, el hogar *casho* y los utensilios de cocina (mayormente de plástico y de metal) colocados en el *tapu* especie de estante hecho con palos. A veces el *jai piti ate* no es una construcción distinta. Simplemente es el lugar donde están los leños, el hogar y puede estar dentro o fuera del *shobo*.

Distante a unos 15 mts. aproximadamente de la casa, se encuentra el *atapa quene* o gallinero. Es un pequeño cerco en forma de círculo cerrado al que se coloca un techo a base de hojas; tiene una altura de un metro. Allí las mujeres recogen durante la noche las aves domésticas que durante el día deambulan por toda la comunidad.

Muy cerca de la casa generalmente existe un pequeño huerto al cuidado exclusivo de las mujeres, allí se siembran algunas plantas medicinales y los famosos *piri piri*.

Para la construcción de las casas se emplean las siguientes maderas: quinilla, crahuaña, capirona, caña brava; para unir los troncos se utiliza una especie de soga o liana, el *Tamishi*.

La responsabilidad de la construcción recae sobre los varones, quienes solicitan y se brindan ayuda mutua para la construcción del techo, pues el jefe de la casa ha construido previamente los almacenes y el piso. El día del techado se prepara masato en abundancia.

Vestido

Cuando llegaron al Ucayali los misioneros franciscanos describieron de la siguiente manera la vestimenta que tenían los shipibo-conibo:

"El vestido de estos y otros infieles es una especie de túnica ancha y sin mangas, unas cintas de algodón amarradas sobre el tobillo y otras en las muñecas. Tienen muchos el pelo largo y tendido hacia atrás, y hasta los ojos por delante, pero los más lo tienen cortado a modo de cerquillo de religioso. En la ternilla de la nariz se hacen un agujero cuando son muchachos, y allí tienen colgada una chapa redonda como una patena pequeña; en el labio de abajo tienen otro agujero, y colgado una especie de limpiadientes. En los brazos, piernas y cara se pintan de negro, que lo hacen con una fruta llamada vito o de

encarnada hecho con otra llamada sambo. Las mujeres por lo común se visten con un taparrabo y acostumbran pintarse la barriga consi-
tiendo todo su adorno en cuniques y chaquiras"⁷¹

"Antes vestían los hombres un traje telar de algodón a manera de túnica pintado a mano con hermosos dibujos; y a las mujeres una especie de enagua corta, que llega sólo hasta la pantorrilla, y un pequeño manto con que se cubren la parte superior del cuerpo, bordadas ambas piezas con hilos de algodón de diferentes colores. Todo lo cual hilan y tejen las mujeres... Se pintan la cara los hombres con achiote y se limpian los dientes con el jugo de cierta hierba que los pone completamente negros"⁷²

La aculturación en el vestido se ha dado más en el hombre, pero aún no completamente en la mujer, ellas usan ropa similar a las mujeres mestizas sólo en ciertas circunstancias, preferentemente cuando tienen que viajar a Lima o a alguna otra capital de departamento. Se puede decir que existen dos tipos de vestidos: uno para uso diario y otro para los días festivos.

Vestimenta para uso diario:

Mujeres

shitonte: es una falda tubular que puede ser de tres colores: blanca, negra o marrón. Puede ser de tela de algodón de producción artesanal, o de 'tocuyo' que es una tela de producción fabril y que adquieren en los centros urbanos. Adornan estas faldas con bordados o pintándolas.

cotón: blusa con telas de producción fabril.

shinoshute: cinturón hecho de mostacillas blancas, sujeta la falda.

Como accesorio del vestido se usan collares de cuentas hechos de semillas, huesos, o mostacillas, de diferentes colores. En las muñecas y tobillos se usan cintas de confección artesanal o fabril.

Hombres

- camisa de corte occidental
- pantalón de drill o "blue jeans"

Vestimenta para días festivos:

Mujeres

shitonte: de confección artesanal, la cual tiene en el ruedo inferior

⁷¹ Citado por Ortiz, 1984, p. 473, extraído del diario del Padre Tomás Alcántara 1807-1819.

⁷² P. José Amich, tomo I p. 301, citado por Ortiz 1984, p. 48.

semillas o cascabeles.

cotan: blusa

racote: especie de reboso de confección artesanal.

shinoshute: cinturón de mostacillas.

paronete: son aretes hechos de mostacillas de plástico que compran en pueblos mestizos, se puede emplear también monedas de diez centavos, o algunas semillas.

reso: adorno en forma de redondela de metal. Esta redondela tiene una argolla que se pasa por un orificio hecho en la parte inferior del tabique nasal. Este orificio lo hacen las madres a sus hijas antes de que cumplan los cuatro años.

curi: adorno de metal de forma cónica, mide aproximadamente tres centímetros de largo, lo usan tanto las mujeres como los hombres. Un extremo del *curi* es muy fino y alargado, semejante al cuerpo de una aguja, ese extremo se introduce en un orificio practicado por debajo del labio inferior de la boca.

teute: es el collar hecho actualmente de mostacillas de plástico de varios colores o de semillas. Los usan de varias vueltas que comienzan muy pegadas al cuello.

curiqui teute: es una variedad de collar hecho de monedas que los llevan colgantes.

Hombres

tari: especie de túnica cuyos lados cocidos han dejado abertura únicamente para los brazos, puede ser pintada o bordada.

manoshoto:pechera de mostacillas.

maiti: corona de mostacillas y plumas de aves.

maneshute: pulsera de dientes de mono.

Antiguamente tanto hombres como mujeres se pintaban la cara y las extremidades, arreglo que les llevaba varias horas y a veces hasta un día (Luna Bailón, 1973). Se utilizaba una crema roja hecha a base de achiote y un tinte de color negro hecho a base del fruto de un árbol llamado *huito*.

Educación

Conocer la situación de la educación entre los shipibo-conibo implica realizar muchísimos estudios; no sólo porque es un tema muy ligado a la problemática general del grupo sino porque -al igual que en la situación de salud-, son dos culturas educativas las que co-existen.

Pervive una educación informal, generada a lo largo de miles de años y que conforma la identidad shipibo-conibo y otro tipo de educación denominada formal o institucionalizada que el Estado peruano imparte a nivel nacional. En este acápite señalaremos algunos rasgos de esta co-existencia.

La educación bilingüe y bicultural para poblaciones indígenas aún no ha cuajado en la práctica. Por lo tanto la educación oficial que se imparte viene negando sistemáticamente las culturas tradicionales, imponiendo valores occidentales que propician la quiebra de tradiciones y valores propios.⁷³

Algunas de las características más importantes del problema de educación en las comunidades shipibo-conibo son:

- Más del 70% de las comunidades cuentan por lo menos con un centro educativo. La mayoría son de nivel primario incompleto. Casi en su totalidad las escuelas son estatales, salvo pocos casos en que son asesoradas por misiones religiosas.
- Respecto al tipo de escuelas existen centros educativos tanto bilingües (español-shipibo) como monolingües (español).
- En cuanto a infraestructura, los locales se encuentran generalmente deteriorados o a medio construir y por lo tanto son inadecuados para el normal desarrollo de las actividades. Los centros educativos son construidos casi en su totalidad, por esfuerzo de la comunidad en la forma de trabajos comunales; se prefiere el material moderno (calaminas, cemento, puertas y ventanas). Para su obtención toda la comunidad aporta con dinero o sus líderes gestionan donaciones o ayuda a instituciones privadas o estatales.

El mobiliario es deficiente, no cuentan con material didáctico adecuado y sus pupitres, pizarras y carpetas han sido construidos por los mismos padres y alumnos.

- En cuanto a los niveles de instrucción podemos decir que la mayoría de

73

La siguiente es una relación de los principales problemas de la educación indígena amazónica; que hemos extraído del *Documento de los obispos y misioneros católicos de la selva ante la dación de una ley de amazonia y/o ley de comunidades nativas*. (Mayo 1986):

- Desprecio y prejuicio hacia los idiomas y culturas indígenas amazónicas.
- Desprecio del alumno de su medio y pérdida de su identidad nativa.
- Inadecuación de programas y contenidos que provocan la migración a la ciudad.
- Bajo rendimiento y falta de promoción escolar.
- Escasa presencia del alumno femenino.
- Elevado índice de ausentismo y deserción escolar.
- En muchos casos los supervisores son personas carentes de un conocimiento crítico de la realidad, con los que su función se reduce a términos formales y poco favorecedores de la educación indígena.
- La educación inicial inadecuada al medio dificulta la enseñanza tradicional de los padres para el conocimiento y dominio de su ambiente en los casos en que se ha dado la educación de adultos, por su falta de adecuación, ha sido una agresión a la dignidad personal nativa.
- Desintegración cultural de muchos grupos étnicos. (p. 20).

la población con instrucción escolar shipibo-conibo ha seguido estudios únicamente a nivel primario y sólo una minoría cursa estudios secundarios, debido al hecho de no existir suficientes escuelas secundarias y por el alto costo que representa para los padres brindar a sus hijos esta instrucción.

- En líneas generales la población escolar masculina tiene un mayor nivel de instrucción que va de una primaria incompleta hasta algunos años de nivel secundario llegando inclusive a completar este nivel.
- En cuanto a la población femenina, difícilmente llega a obtener algunos años de instrucción secundaria, teniendo la mayoría una primaria incompleta.
- En relación a la situación de alfabetismo y analfabetismo, el porcentaje de la población analfabeta, es mayor en ambos sexos que el de la población alfabetada, aunque la situación de los varones es bastante favorable en relación a la de las mujeres.
- En cuanto a bilingüismo según sexo, existen mayor bilingüismo masculino que femenino.

La educación tradicional de los shipibo-conibo, aquella que ha formado generaciones durante siglos, continúa manteniendo su dinámica propia junto a la educación institucionalizada de la que recibe atropellos constantes. Las principales características de la educación tradicional que reciben los niños shipibo-conibo se puede esbozar en los siguientes aspectos:

- Se imparte a través de la familia y de toda la comunidad. No es esclava de un sistema, sino que se da en la rutina de la vida diaria por vía oral y con el ejemplo. Utiliza la acción y la persuasión.
- Es un proceso que dura toda la vida, respetando el estadio físico y psicológico del individuo.
- No existe un listado acerca de lo que debe hacer o no el niño. Mientras los niños son muy tiernos están bajo el cuidado directo de los padres y de la comunidad; pero una vez que empiezan a caminar lo que prima es un ambiente de libertad que gradualmente se va haciendo mayor. No existe secreto dentro de la familia o la comunidad que los niños deban ignorar.
- Es un claro ejemplo de "educación para la vida". Mediante el método de "aprender haciendo" el niño va adquiriendo conocimientos que lo preparan para que pueda mantener una familia en el futuro y para participar activamente dentro de la comunidad. Se les preparan e introduce lentamente en todo lo que es su mundo de tradiciones, leyendas y creencias.
- Existe respeto y comprensión entre las distintas generaciones.

Estas características de la educación tradicional son diametralmente opuestas a las características de la educación oficial que no sólo niegan a las sociedades nativas el derecho de educar a sus miembros según lo habían venido haciendo, sino que el tipo de educación impuesta está llevando a los nativos a romper con su identidad cultural.

8.- EL PROBLEMA DE LA SALUD

Desde el momento en que los representantes de la cultura de occidente realizaran el primer acercamiento hacia los pueblos nativos que habitan las riberas del Ucayali, el saldo negativo para estos últimos casi siempre se ha traducido en la destrucción de su medio ambiente y las formas tradicionales de vida, la devastación de su cultura ancestral por el fenómeno de la transculturación. El aspecto más sensible de este saldo negativo se refiere a la amenaza del equilibrio vital, de la salud de los shipibo-conibo, amenaza a su bienestar físico, mental, social.

El cambio a un hábitat nucleado, la modificación de las formas tradicionales de caza y pesca (usando medios modernos), la imposición de nuevos valores nutricionales y de salud; no necesariamente han sido favorables para las comunidades nativas de la Amazonia peruana, en cambio han planteado adicionales problemas; así lo demuestran los pocos pero reveladores estudios realizados durante los últimos años de la década del setenta, y que se refieren principalmente al aspecto nutricional. Así tenemos: el trabajo de J. Soto (1982) referente a indicadores de salud en comunidades ashaninkas y machiguengas; el estudio por S. King. y A. Levy (1982), el trabajo de A. Berlín y E. Markell (1982) respecto a la salud y nutrición de los aguarunas-huambisa, este estudio llama la atención sobre la aparente incongruencia entre el estado nutricional y parasitismo; la polémica entre D. Gross y S. Beckerman acerca del consumo proteico y los asentamientos poblacionales de los nativos de la Amazonia.

De existir estudios completos acerca de índices vitales (morbilidad, mortalidad, natalidad, etc.) y del estado nutricional de los shipibo-conibo, aún no han sido publicados. Sin embargo es sabido que se han aplicado encuestas clínico-serológicas en pequeños grupos o en muestras no representativas de comunidades nativas cuyos resultados no se han difundido. Así mismo las instituciones que tienen que ver con la salud en la zona, conservan en sus archivos informes de viajes de supervisión o viajes de atención médico-odontológica que guardan importante información, la cual sistematizada en forma orgánica y racional puede suplir parte del gran vacío que existe al respecto.

El hecho concreto es que no existe información confiable publicada, por lo tanto al describir el estado de salud de la población shipibo-conibo, se presentarán los datos que se manejan oficialmente sobre el departamento de Ucayali - su principal entorno geográfico-político-; y esto con la intención de brindar un marco de referencia a partir del cual se pueda deducir la situación de los indígenas de la zona.

En lo referente a la atención de salud por parte del Estado, está a cargo del Ministerio de Salud, así mismo brindan sus servicios entidades privadas pero registradas en el mencionado Ministerio.

A pesar del esfuerzo desplegado, la situación está muy lejos de ser

un problema resuelto siendo la población rural (mestizos ribereños e indígenas) los que sufren los peores estragos.

El servicio de atención que brindan la medicina occidental institucionalizada, no cubre a toda la población indígena. Esto se debe en parte a lo extenso y difícil de la geografía de selva baja en que están ubicadas las comunidades nativas, a la escasez de recursos humanos y financieros y a la existencia de una invisible barrera cultural conformada por la pervivencia de una cultura médica propia con concepciones de salud y enfermedad muy diferentes. Por otro lado el tipo de atención médico-occidental que se brinda es en el fondo asistencial intermitente y a pesar de la agresiva política de atención primaria aún las acciones no logran cuajar totalmente en la práctica, debido a que no terminan de ser funcionales a la realidad shipibo-conibo y a que no entiende ni se acepta el sistema médico tradicional que bien puede y debe funcionar bajo una forma de complementariedad con la medicina occidental.

La descripción de cómo se atienden los problemas de salud de las comunidades shipibo-conibo, se hará mencionando los dos tipos de servicio que en la práctica se dan, el uno 'oficial' y el otro 'tácito', es decir el de medicina moderna institucionalizada y el de la medicina tradicional respectivamente.

Estado de salud de las Comunidades Nativas del Ucayali

Consideramos los aspectos de Morbilidad, Mortalidad, Nutrición.

Morbilidad

Para el marco general, es decir el Opto. de Ucayali, se tiene que el cuadro de morbilidad (ver cuadro N1) presenta las siguientes características (Ugarte, 1985):

- 'Las enfermedades hidrofecales (gastroenteritis, enteritis, enfermedades diarreicas en general, helmintiasis, etc.) doblan la tasa nacional, de 1983.
- Las enfermedades infecciosas producidas por mediación de insectos como el paludismo, fiebre amarilla, leishmaniasis, fiebre recurrente, tifo exantemático, encefalitis vírica, peste, etc.; en su conjunto casi cuadruplican la tasa nacional.
- Respecto a las enfermedades inmuno-controlables su incidencia en 1983 se presentó por debajo de la tasa nacional. Son prevalentes la tuberculosis pulmonar, el sarampión y tos ferina, entre otras.

- Las enfermedades susceptibles de control venéreo como todos los casos de sífilis, gonorrea, chancro blanco, linfogranuloma venéreo; presentan en el departamento una incidencia que casi cuadruplican la tasa nacional.
- Las enfermedades transmisibles respiratorias agudas: influenza, resfriado común y otras tienen una incidencia de 1.5 veces mayor que la tasa nacional que es de 1665.44 casos notificados.
- El grupo de enfermedades infecciosas de origen bacteriano como: TBC no respiratoria, angina estreptocócica, fiebre reumática, lepra, etc.; representan una tasa tres veces mayor que la tasa nacional.

CUADRO N21: Incidencia de las enfermedades transmisibles según tipo de control epidemiológico, casos notificados en el Opto. de Ucayali (1974-1983) y comparados con la tasa nacional de 1983.

Enfermedades transmisibles notificadas	OPTO. Ucayali	Tasa nacional
HIDROFECALES	5,853 3092.75	290,143 1549.01
METAXENICAS	1,154 609.78	31521 168.28
INMUNO - CONTROLABLES	760 40:159	37,039 197.74
VENEREAS	302 159.58	7639 40.78
Otras RESPIRATORIAS	4867	311,952
ArInAS	?i71.74	11=ii.M
LAS DEMAS INFECCIOSAS	160.11	21730 116.01
TODAS	N 13,400 T 7080.62	704,914 3763.37

Extraído de: Ugarte, Federico: "El Estado de Salud". En: *La Selva Peruana, realidad poblacional*. AMIDEP., 1985.

No se encontró estudios publicados acerca de la morbilidad entre los shipibo-conibo; sin embargo es posible estimar algunas características en base a los informes de supervisión del personal médico de los hospitales de la zona, a las comunidades. Por ejemplo de un informe evaluativo acerca de la actividad realizada por los promotores de salud de 23 comunidades, ubicadas en el área de acción del Hospital Amazónico, elaboramos el siguiente cuadro de incidencia de dolencias:

CUADRO N° 2: Dolencias más comunes en 19 comunidades shipibo-conibo (alto y medio Ucayali) de la jurisdicción del Hospital Amazónico, según encuesta realizada en 1978.

ORDEN DE FRECUENCIA	ENFERMEDADES MAS COMUNES
1	Diarrea y vómitos
2	Dolor de cabeza
3	Grise y resfríos
4	Fiebre alta sin escalofríos
5	Bichos y Poshecos
6	Cólico
7	Dolor de muelas

Fuente: Almers, Cáceres, Hansson: *Programa de Promotores de Salud del Hospital Amazónico* (Informe) 1978, p. 5.

El cuadro N° 2, recoge los testimonios de los promotores de salud nativos por lo que se registran expresiones como **bichos** para referirse a los pacientes con vientres abultados y con toda la sintomatología del parasitismo, así como **poshecos**, que hace referencia a los pacientes con signos y síntomas de anemia.

Mortalidad:

En términos generales, los estudios de mortalidad en el Perú, tropiezan con mayores dificultades que los estudios de morbilidad, fundamentalmente por el alto porcentaje de omisión en el registro de casos (Ugarte 1985).

Para el departamento de Ucayali tenemos el siguiente cuadro que incluye también tasas de mortalidad y fecundidad:

CUADRO N° 3 Indices de mortalidad, natalidad y fecundidad del Opto. de Ucayali, ámbito geográfico de los shipibo-conibo.

MORTALIDAD INFANTIL (1979)	TASA DE NATALIDAD (1981)	TASA GLOBAL DE FECUNDIDAD (1981)	TASA DE MORTALIDAD (1981)	% DE MUJERES SOBREVIVIENTES DE MADRES DE 15-29 años (1981)
TOTAL 103	43.4	6.5	-	86.3
NAC. 12	37.0	5.2	10.12	-

Fuente: ANSSA-PERU (Análisis del Sector Salud): Perfil de Salud de la Población Peruana. Informe Técnico N° 1, 1986.

Los datos de mortalidad que el Informe ANSSA-PERU no registra para el departamento de Ucayali se muestran en el cuadro N°4:

CUADRO N° 4: Mortalidad informada, estimada y omitida en el Perú y en el departamento de Ucayali.

AMBITO	MORTALIDAD						%
	INFORMADA		ESTIMADA		OMITIDA		
	Ng	Tasax 1000 Hab.	Ng	Tasax 1000 Hab.	Ng	Tasax 1000 Hab.	
PERU	89,273	5.3	193,706	11.5	104,432	6.2	53.9
UCAYALI	395	2.3	1,975	11.5	1,579	9.2	79.9

FUENTE: Informe Estadístico de Defunciones 1979, OGIE, M. de Salud Extraído de G. Ubarge: Estudio de Salud, En: *La selva peruana, realidad poblacional*. AMIDEP. 1985, pág. 126

En el cuadro N° 5, se presenta la distribución de las defunciones registradas, según los grupos generales de causa de muerte que se presentaron en el Perú y en el Opto. de Ucayali en 1979

CUADRO N° 5: Defunciones registradas según los grupos generales de causas de muerte que se presentaron en el Perú y en Opto. de Ucayali.

GRUPOS GENERALES DE CAUSAS DE MUERTE	PERU	UCAYALI
Total General	89,273	395
Sub-Total sin certificación	29,165	21
Sub-Total con calificación	60,108	374
Enf. infecciosas y parasitarias	15,672	106
Tumores y neoplasmas	5,903	22
Enf. de la nutrición y de las glándulas endocrinas y metabolismo	2,616	18
Enf. de la sangre y de los órganos hematopoyéticos	383	8
Trastornos mentales	149	3
Del sistema nervioso y órganos de los sentidos	1,624	9
Enf. del aparato circulatorio	8,895	46
Enf. del aparato respiratorio	11,397	66
Enf. del aparato digestivo	2,878	14
Enf. del aparato genito	1,595	7
Complicaciones del embarazo, parto y puerperio	263	7
Enf. de la piel y tejido celular sub-cutáneo	201	1
Enf. del sistema óseo, muscular y conjuntivo	205	1
Anomalía congénita	657	3
Morbilidad y mortalidad perinatales	2,347	13
Estados mal definidos	1,430	16
Accidentes, envenenamientos, violencias	3,893	34

FUENTE: Informe estadístico de defunciones 1979, OCIE, Ministerio de Salud. Extraído de Ugarte: Estudio de Salud. En: *La selva peruana, realidad poblacional*. AMIDEP 1985.

El cuadro N° 5 demuestra que la primera causa de muerte en el Perú y en el departamento de Ucayali son las enfermedades infecciosas y parasitarias. Las enfermedades del aparato respiratorio constituyen la segunda causa de muerte a nivel nacional y en el departamento. Un tercer lugar lo ocupan las enfermedades del aparato circulatorio.

No existen datos acerca de la mortalidad de los shipibo-conibo, la escasez y, en el mejor de los casos, falta de precisión de las tasas, constituyen un vacío de información que es fundamental llenar para orientar y programar acciones de salud.

En 1984, un equipo dirigido por el Dr. Warren M. Hern (Universidad de Carolina del Norte U.S.A.) realizó un estudio acerca de "La salud de los shipibos del río Pisquí, Bajo Ucayali". El trabajo estuvo referido a seis comunidades y en base al Informe Preliminar 11, de ese estudio, se elaboró el siguiente cuadro acerca de la natalidad y mortalidad para esa muestra, que presentamos a manera de referencia y sin ánimo de que sirva para la generalización.

CUADRO N° 6: Algunas estadísticas vitales de seis comunidades shipibo del río Pisquí.

COMUNIDAD	FECHA DE EVALUACION	POBLACION	NAC. VIVOS	NAC. MUERTOS	MUERTES	TASA BRUTA NAT.x 1000 hab.	TASA BRUTA MORT.x 1000 hab.	MORT. MANTIL x1000 vivos
Charashmaná	1983	196	12	1	8	62.2	11.5	417
Vencedor	1984	116	5	-	4	42	33.6	400
TupacAmaru	1983	110	3	-	3	27.3	27.3	333
Irazola	1984	73	6	-	3	8	40	33
Sta. Rosa	1984	112	6	-	3	34	27	137
9de0ctubre	1984	37	2	-	24	54.1	54.1	-

FUENTE: Hern, M. Warren *Estudio de salud de los Shipibos del río Pisquí. Informe Preliminar 11, 1984.*

Un índice, no generalizable, acerca de las enfermedades más frecuentes que causan la muerte entre los shipibo, se presenta en el cuadro N° 7. Ciertamente la muestra (19 comunidades nativas) de la que se obtuvo la información no es estadísticamente significativa; pero en el contexto de la falta casi absoluta de este tipo de información, constituye algo que merece destacar.

CUADRO N° 7: Dolencias que causan muerte en 19 comunidades shipibo-conibo (alto y medio Ucayali) según encuesta realizada en 1978, a Promotores de Salud Nativos.

ORDEN DE FRECUENCIA ♦	DOLENCIAS REFERIDAS COMO CAUSA DE MUERTE
1	Diarreas y vómitos
2	Tos crónica (tuberculosis)
3	Fiebre alta
4	Cólico
5	Tos convulsiva
6	Sarampión.

FUENTE: Almers, Cáceres, Hansson *Programa de Promotores de Salud*. Hospital Amazónico, Informe. 1978, p. 5.

Estado Nutricional

El siguiente fragmento de entrevista puede proporcionar una idea general del estado nutricional de los shipibo-conibo:

"... aunque el estado de desnutrición en su fase inicial (primer grado) se halla bastante generalizado en el grupo materno infantil y es fondo de las demás enfermedades, no se registra como causa básica de morbilidad y parece tener más relación directa con la multiparidad y la lactancia prolongada en las madres y las frecuentes diarreas causadas por parásitos e infecciones... en los niños; con una ingesta alimenticia inadecuada..."⁷⁴

Los productos cultivados por los shipibo-conibo les proporcionan entre el 70% y el 80% de las calorías consumidas; pero no ocurre así con respecto a las proteínas. Esto se produce en razón a la predominancia de cultivos como la yuca, plátano que son ricos en carbohidratos pero pobres en proteínas. Las proteínas se obtienen de la cacería y de la pesca.

Son pocos los estudios conocidos sobre la dieta alimenticia de los shipibo-conibo, uno de estos fue el realizado en 1978. Se hicieron análisis de 4 dietas diarias de un adulto shipibo-conibo, las que se muestran en el cuadro N° 8.

⁷⁴ Entrevista al Dr. Miguel Arroyo P. Director del Hospital Amazónico de Yarinacocha, Yarinacocha 1984.

CUADRO N° 8: Cuadro casos de dietas alimenticias diarias de un adulto shipibo-conibo.

CASO 1		CASO 2		CASO 3		CASO 4	
ALIMENTOS	CANT.	ALIMENTOS	CANT.	ALIMENTOS	CANT.	ALIMENTOS	CANT.
Plátanos asados/sancochados	600	Plátanos asados o sancochados	600	Plátanos asados o sancochados	600	Yuca asada o sancochada	400
Plátanos	500	Plátanos	500	Plátanos	500	Yuca en masato	1200
Yuca asada o sancochada	200	Yuca asada o sancochada	200	Yuca asada o sancochada	200	Pescado	400
Yuca en masato, , , ,	400	Yuca en masato	400	Yuca en masato	400	-	-
Pescado	400	Pescado	200	Pescado	400	-	-
-	-	Carne de monte	200	Papaya	250	-	-
-	2100	-	2100	-	2350	-	2000

FUENTE: Elaborado en base a los datos del Informe: *Programa de Promotores de Salud Hospital Amazónico, Almers, Cáceres Hansson, Yarinacochoa 1978, p. 1978.*

El paso siguiente fue determinar la cantidad de nutrientes que contenían estos cuadros casos de dietas alimenticias (cuadro N° 9):

CUADRO N° 9: Contenido de sustancias nutritivas, algunas vitaminas y minerales en cuatro casos de dietas diarias consumidas por un adulto shipibo-conibo.

	CASON ² 1	CASON ² 2	CASON ² 3	CASO N° 4	NECESIDAD DIARIA DE UN ADULTO
CALORIAS K-CAL	2574	2662	2672	2828	2000-3000
PROTEINASg	87.2	89.2	88.7	83.2	1 g/Kg. es decir 50- 70
GRASAg	14.5	23.5	14.5	12.2	-
CARBOHIDRATOS g	519	519	542	542	-
CALCIOMg	427(1)	432(1)	4TT (1)	600(1)	800
HIERROmg	15.5	16.5	17	20	12.15
VITAMINA A U	1,100	1,100	3,600	0	3,000
VITAMINA B ₁ mg	1.09	1.23	1.17	1.24	1.0-1.5
VITAMINA B ₂ mg	0.93	1.13	1.01	0.68	1.5-1.7
NIACINAmg	17.9	32.9	18.4	17.2	15.20
VITAMINA C mg	29	29	144	48	55-60

(1) En las tablas de Platt "Tables of representative values of foods commonly used in tropical countries" (1962), no se considera el ingerir los huesos de pescados; sin embargo esto se hace y así se consigue cantidades grandes de calcio que exceden los 500 mg/día.

FUENTE: Hansson, Almers, Cáceres. *Informe del Programa de Promotores de Salud en el Hospital Amazónico, Yarinacocha, 1978.* p. 19.

El cuadro N° 9 muestra claramente que en los cuatro casos no hay deficiencias de proteínas ni de calorías; se puede decir que, según este estudio y para esas 19 comunidades que constituyeron la muestra, no existen graves problemas de malnutrición.⁷⁵

Son los casos endémicos de parasitosis intestinal cuya consecuencia fundamental es la deficiencia de hierro, la que reduce las sustancias nutritivas de la dieta alimenticia de los shipibo-conibo:

"...sin embargo, tenemos que darnos cuenta que la parasitosis intestinal es muy común en la zona (de los shipibo-conibo) y reduce la cantidad de sustancias disponibles para el cuerpo humano... al parecer la población obtiene de su dieta diaria suficiente cantidad de

⁷⁵

A una conclusión similar arribó el estudio de S. King y A. Levey (1982) sobre la dieta de los angotero-secoya: "nuestros datos nos sugieren que los secoyas tienen una dieta adecuada. Los no miembros de la aldea mostraron desnutrición, y la salud fue generalmente buena... •

hierro, pero si ocurre una pérdida diaria de 3 ml a 15 ml de sangre en anquilostomiasis por 100 *N. americanus*, o 100 *A. duodenale* respectivamente, entonces la situación cambia. Esta cantidad de sangre corresponde a 1.26 mg. de hierro que se pierde por lo que se requiere una cantidad (adicional) de hierro en los alimentos de 4 - 18 mg "76

Es posible pensar que el monte, las playas, la chacra, los ríos y las lagunas proporcionan a los shipibo-conibo una dieta balanceada en nutrientes, y que la malnutrición obedece a causas como: el hábitat nucleado; la disminución de la caza de animales salvajes que se van alejando y desapareciendo por la acción depredadora de los mismos nativos o de colonos mestizos; la pesca afectada y seriamente amenazada por la contaminación industrial de las aguas y su utilización con fines comerciales; etc.

A pesar de todo esto, las formas avanzadas de desnutrición y el Kwashiorkor propio de las zonas tropicales no se presenta.

Atención de la salud en las comunidades shipibo-conibo

Sistema oficial de atención de la salud.

Unidad Departamental de Salud

El país está dividido en 25 unidades departamentales de salud, y el departamento de Ucayali es una de ellas. Se pretende que cada Unidad sea autónoma respecto del Ministerio de Salud ubicado en la capital de la República.

La infraestructura sanitaria del Opto. incluye los establecimientos privados registrados oficialmente en la Unidad Departamental de Salud de Ucayali:

- 2 Hospitales: Hospital General Base de Pucallpa, Hospital Amazónico de Yarinacocha.
- 7 Centros de Salud.
- 35 Puestos de Salud (está incluido el Puesto de Salud de la Misión Suiza del Perú de carácter filantrópico de Yarinacocha)
- 2 Policlínicos: del Instituto Peruano de Seguridad Social (IPSS) y de la Sanidad de las Fuerzas Policiales (SFPO)
- 1 Centro Médico: del Instituto Lingüístico de Verano (ILV)
- 1 Clínica: de carácter privado-lucrativo en la ciudad de Pucallpa.

76 Hansson, Cáceres, Almers, 1978, p. 20.

Los cuadros N° 10 y 11 muestran datos referentes al número de camas y de médicos por habitantes que tiene el Opto. de Ucayali:

CUADRO N° 10. Distribución de médicos en el Opto. de Ucayali.

DEPARTAMENTO	Nº de Médicos	Distribución Porcentual	Habitante x Opto.	N2deHab. x médico
UCAYALI	30	0.2	200,663	6688
TOTAL NACIONAL	13542	100.00	17005,210	1255

CUADRO N° 11: Establecimientos de salud y habitante por cama en el departamento de Ucayali.

DEPARTAMENTO	Pob. en miles	Nº de establecimientos que brindan hospitalización.	Hab. x establee.	Ngde camas	Hab.x cama
Total Nac.	18225.7	2860	6372	31248	583
UCAYALI	183.7	39	4710	221	831

FUENTE: INE Perú: compendio estadístico 1982.
 INE Población proyectada y corregida al 30.6.82
 INE Boletín Especial N° 7
 En: *Perú: Hechos y cifras demográficas*. CNP, 1984, p. 94.

El brazo extendido del sistema oficial de atención de salud, que llega hasta el mismo poblado shipibo-conibo está representado por los llamados Promotores de Salud, concebidos teóricamente como líderes voluntarios de la misma población que promoviendo el interés de la comunidad los induce a participar en la solución de sus problemas de salud a través de acciones preventivo-promocionales y de desarrollo.

Se calcula un aproximado de 77 promotores de salud para las aproximadamente 160 comunidades nativas que existen. Las actividades que debe realizar un promotor de salud en sus comunidades son las siguientes, principalmente:

- Charlas educativas sobre higiene personal, familiar y del niño; embarazo, cuidado de niños y recién nacidos; desarrollo del niño; nutrición y preparación de alimentos.
- Participación en las reuniones de la comunidad para organizar trabajos de salud con madres.
- Control del embarazo.
- Control del peso de los niños.
- Visita a las madres casa por casa.
- Asistir a cursos de capacitación.

En la práctica estos promotores de salud habiendo sido seleccionados por la comunidad, sin orientación sobre los criterios de selección, han sido formados y ejercitados a través de cursillos de corta duración como enfermeros empíricos. Muy pocos son asalariados y con la excusa de ser 'líderes' de la comunidad se les impone responsabilidades que escapan a sus posibilidades:

"en la práctica algunos diagnostican, prescriben, regalan o venden medicamentos comerciales. Lanzados a actuar por su propia iniciativa asumen responsabilidades que no les competen, algunos promotores son asalariados como los formados por el Ministerio de Salud o son gratificados por la misma comunidad, lo que despierta el interés ya no de servir a la comunidad sino de tener una renta asegurada y/o de ser el representante oficial del Estado, situación que desnaturaliza por completo el concepto de líder voluntario de la comunidad ..."⁷⁷

Los promotores de salud nativos se han agrupado en el Frente de Promotores de Salud (FREPROSA), perteneciente a la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali. FREPROSA realiza acciones en defensa de sus afiliados, trata de limar las asperezas producto de la desigualdad entre promotores de salud asalariados y los que no lo son; canaliza la capacitación constante de sus afiliados.

Antes de pasar a desarrollar otro aspecto de la atención de salud en las comunidades shipibo-conibo, se hará mención a instituciones que en la actualidad son dependientes de la Unidad Médica Departamental, pero que fueron las pioneras en el trabajo de atención médica a las comunidades indígenas de la zona:

Hospital Amazónico de Yarinacocha

Fue inaugurado el 29 de mayo de 1960, su fundación fue producto del esfuerzo del médico alemán Theodor Binder, con la finalidad de

⁷⁷ Dr. Arroyo P. Director del Hospital Amazónico de Yarinacocha, 1984. Comunicación personal.

brindar atención médica a las tribus indígenas del río Ucayali.

Su funcionamiento fue sostenido por donaciones estatales y privadas, estas últimas provenientes de países europeos y de Estados Unidos de Norteamérica; a partir de los años 70 el grueso del apoyo que llegaba provenía de Suecia, la entidad que canaliza la ayuda enviada era la Fundación Médica Social Amazónica (FUMI;SOA),

En 1968 se establece un puesto médico en Atalaya para cubrir las comunidades de los ríos Urubamba, Tambo y Alto Ucayali; de esta manera quedó establecido el Servicio Fluvial que consistió en viajes esporádicos a dichas comunidades llevando atención médica.

El año de 1980 el Hospital Amazónico pasó a formar parte del Ministerio de Salud.

Vicariato Apostólico de Pucallpa

El 17 de Mayo de 1976, el Vicariato apostólico de Pucallpa firmó con la Región Oriente el "Convenio de Extensión de Servicios de Fomento, Protección y Recuperación de la Salud", reconociendo el Puesto Sanitario de Cuariaca del Caco (Alto Ucayali) como tal y al mismo tiempo como centro de formación sanitaria, para las comunidades nativas y mestizas de los distritos de Iparia y Tahuania.

Las actividades del Puesto Sanitario están referidas principalmente a: atenciones sanitarias, formación de promotores de salud, visitas médicas a comunidades nativas.

Misión Suiza del Perú

Cuenta con el Puesto Sanitario de Cashibococha, CN. Sta. Teresita, donde se realiza las siguientes actividades: control de niños e inmunización, atención a las madres gestantes, educación sanitaria, cursos de primeros auxilios y enfermedades comunes para líderes de comunidades, entre otras.

La Misión Suiza describe así su propósito:

"... la educación sanitaria adecuada de los nativos de la amazonia peruana, la aplicación de la medicina preventiva y la atención de los enfermos que se presentan. Nuestra actividad se desarrolla en gran parte durante el curso bíblico de cinco meses que se realiza cada año en nuestro centro de trabajo en Cashibo..."⁷⁸

Instituto Lingüístico de Verano (ILV)

El ILV tiene el prestigio de haber capacitado el primer grupo de Promotores de Salud en coordinación con el Ministerio de Educación

78

Separata del I Seminario-Taller sobre el Programa Zonal de apoyo a la atención primaria de salud en el ámbito CODE-PUCALLPA 1980: El trabajo de la misión suiza en el Perú.

(1966). Fue un proyecto piloto con miras a la oficialización y contó con la Dirección del Ministerio de Salud.

El año 1972, bajo la responsabilidad de la Jefatura del Área Hospitalaria de Pucallpa funcionó oficialmente el Programa de Promotores de Salud. Actualmente, el ILV con sus instalaciones en Yarinacocha, cuenta con un Centro Médico que brinda atención a los indígenas.

La Medicina tradicional

Cuando la atención médica occidental que practica el Ministerio de Salud no llega a las comunidades indígenas shipibo-coriibo, o cuando no se revela efectiva ante los casos de síndromes culturales (*cutipado*, *ramiaca*, *chirapa*, etc.); surge con toda la fuerza de su plena vigencia la milenaria cultura médica indígena, tan diferente en sus concepciones y praxis a la medicina occidental, que apunta más que a desaparecer los síntomas y signos de enfermedad, a un equilibrio vital.

Ya que es materia de la segunda parte de este trabajo el tema de la cultura médica de este grupo étnico, aquí sólo cabe mencionar que la falta de estudios epidemiológicos de los síndromes culturales, la ausencia de datos confiables y generalizables acerca de las tasas de morbilidad y natalidad, el desconocimiento acerca del número de especialistas médicos tradicionales es grave.

En base a la información que se maneja es posible afirmar que en cada comunidad existe por lo menos los siguientes especialistas tradicionales:

- 1 *tobi uná*: huesero.
- 1 *baqui biat*: partera
- 1 *samatay*: que dentro de las categorías que tiene la formación de un shamán o curandero, equivale a la de aprendiz. En el mejor de los casos existe un *Unaya* (curandero o shamán) y muy difícilmente un *Mueraya* o *Yube* (categorías máximas).

Además existe un ancestral conocimiento de plantas medicinales que poseen principalmente las mujeres ancianas de cada comunidad.

La actitud que los profesionales de salud (médicos, enfermeras, dentista, etc.), tienen ante el sistema médico nativo, es de tolerancia y las más de las veces, de desinterés que disminuye sólo en lo referente a la parte herbolaria del sistema.⁷⁹

⁷⁹ Cabe mencionar que son los profesionales del Hospital Amazónico, respondiendo tal vez a su larga experiencia en el trabajo con indígenas, los que expresan en más aceptación, comparándolos con otros profesionales de la zona, en el nivel estatal.

Una encuesta (1986) aplicada al personal de salud de los servicios periféricos, principalmente a 21 sanitarios shipibo-conibo, demostró que la gran mayoría de ellos (76%) no sólo la acepta sino que la utiliza (ver cuadro N° 12), junto a esto la encuesta mencionada, también revela en los sanitarios una tendencia a cambiar su percepción ancestral respecto a la medicina tradicional pues el sistema de salud que representa la excluye proporcionándole una medicina formal que muchas veces es ajena a la realidad social, económica y cultural de la población rural.⁸⁰

En la práctica de atención de la salud ocurre frecuentemente que tanto el sanitario como el médico tradicional se derivan pacientes según lo revela la encuesta (Cuadro N° 14), pero ocurre que "sólo el tradicionalista deriva pacientes al sanitario, lo que indica que en la idiosincracia del sanitario hay cierta superioridad respecto al vegetalista... en general hay armonía entre ambos, no habiendo sucedido incidentes que indiquen conflicto entre ellos..."⁸¹

CUADRO N° 12: ACTITUD HACIA LA MEDICINA TRADICIONAL POR EL PERSONAL QUE LABORA EN LOS SERVICIOS DEL AREA DE SALUD N° 22 SEGUN JURISDICCION DE HOSPITALES, 1986.

ACTITUD HACIA LA MEDIC. TRADICIONAL	TOTAL		HOSPITALES	
	Nº	%	PUCALLPA	AMAZONICO
Utilizan	16	76	7	9
Aceptan	3	14	3	-
Rechazan	2	10	2	-
TOTAL	21	100	12	9

EXTRAIDO DE: *Seminario Taller sobre estudios, experiencias y aplicación de la medicina tradicional Shipibo-Conibo* Pucallpa, IIP, 1986.

⁸⁰) Nelbi Zegarra de Arroyo "Relación entre la medicina formal y tradicional en los puestos de salud del Area de Salud N° 22 Ucayali" En: *Seminario- Taller sobre estudios, experiencias y-aplicaciones de la medicina tradicional en el ámbito del grupo étnico Shipibo-Conibo del Ucayali* IIP-FECONAU-HOSPITAL AMAZONICO, Pucallpa 1986, p. 58.

⁸¹ Idem al ant. p. 59.

CUADRO N° 13: PREFERENCIA HACIA LA MEDICINA TRADICIONAL O A LA FORMAL POR PARTE DEL PERSONAL QUE LABORA EN LOS SERVICIOS PERIFÉRICOS DEL ÁREA DE SALUD N° 22,- SEGUN JURISDICCION DE HOSPITALES. 1 ♦ 6

PREFERENCIAS	TOTAL		HOSPITALES	
		%-	PUCALIPA	AMAZONICO
Preiere medicina tradicional	10	47	2	8
Preiere fármacos	11	53	10	1
detente- TO AL.	21	100	12	9.

EXTRAIDO DE: *Seminario Taller sobre estudios, experiencias y aplicación de la medicina tradicional Shipibo-Conibo Pucallpa*. IP, 1986♦

CUADRO N° 14: DERIVACION DE PACIENTES ENTRE EL PERSONAL DE SALUD FORMAL Y TRADICIONAL EN LOS SERVICIOS PERIFÉRICOS DEL ÁREA DE SALUD N° 22, SEGUN JURISDICCION DE HOSPITAL 1986.

DERIVACION PACIENTES	TOTAL		HOSPITALES	
	NR	%	PUCALLPA	AMAZONICO
Ambos se refieren				
♦ientes tradicionalista deriva paciente al sanitario	11	52	2	9
El sanitario deriva sus pacientes al tradicionalista	10	48	10	-
TOTAL	21	100	12	9

EXTRAIDO DE: *Seminario Taller sobre estudios, experiencias y aplicación de la medicina tradicional Shipibo-Conibo Pucallpa*, 11P, 1986.

Finalmente, es necesario mencionar, aunque sólo sea brevemente el trabajo que en busca de la complementariedad entre la medicina tradicional y moderna, realiza desde 1982 AMETAA (Aplicación de la Medicina Tradicional) en comunidades shipibo-conibo.

Las actividades de AMETRA están dirigidas a capacitar a los promotores de salud nativos en el conocimiento, preparación y utilización de remedios a base de plantas medicinales cuando el caso lo requiera, sin dejar de lado a la medicina moderna igualmente cuando las situaciones de enfermedad lo precisen. Asimismo AMETRA promueve la creación de huertos medicinales junto a la Posta Médica.

Pero la importancia de AMETRA, no sólo radica en el trabajo que realiza, de por sí muy valioso, si no que fundamentalmente se trata de una gestión de auténtico origen indígena al ser un *Onaya* shipibo llamado Guillermo Arévalo, quien puso en práctica esta idea en 1982, siendo secundado con el apoyo y asesoramiento efectivos del Dr. Anders Hansson (Hansson y Arévalo, 1985). La FECONAU avala totalmente el trabajo de AMETRA.

Han transcurrido cerca de cinco años desde que se inició el trabajo de AMETRA y esta experiencia está siendo imitada por otras organizaciones nativas; es el caso concreto de la Federación Nativa de Madre de Dios (FENAMAD), que respalda plenamente el trabajo de AMETRA 2001 en favor de los grupos étnicos afiliados.

SEGUNDA PARTE:

- APROXIMACION AL SISTEMA MEDICO DE LOS SHIPIBO-CONIBO DEL RIO UCAYALI -

I

APROXIMACION A LA COSMOVISION-SHIPIBO-CONIBO

El sistema de ideas y creencias que el ser humano tiene acerca del mundo que le rodea es lo que en esencia significa cosmovisión. Al utilizar el término *mundo* lo hacemos en una amplia connotación, nos referimos al origen y estructura del universo, al mundo animal, vegetal, astral, al hombre (su origen, sus formas de vida), a la sociedad humana, al sentido de la muerte, etc.

La cosmovisión está determinada por el tipo de organización social y varía en razón directa a ella. Diversos órdenes de la cultura como la política, la ciencia, la técnica, la medicina, están en relación con la cosmovisión producida por un determinado grupo cultural.

Se puede decir que en la cosmovisión propia de los grupos étnicos de la Amazonía, en general, y del grupo shipibo-conibo en particular, el ser humano no se concibe a sí mismo como el amo de la naturaleza sino como una parte de ella, como un componente más. Esto implica la existencia de una relación de identificación y un profundo respeto por el contexto en el que está inmerso.

La relación que tienen los shipibo-conibo con su mundo se vislumbra a través de un elemento que tiene mucho que ver con su forma de pensamiento, con su ideología y este elemento es el *relato oral*.

Sus mitos y leyendas, poblados de loros, monos, ronsocos, duendes, espíritus, hombres y mujeres; que se transforman, interactúan, se reproducen, desaparecen y vuelven a aparecer, tienen mucho que ver con el hábitat de la selva baja, que a pesar de la fragilidad de sus suelos y de su equilibrio ecológico, representa la comunidad vegetal más variada, rica y compleja del planeta.

Otra forma de expresión de la cosmovisión shipibo-conibo la constituye la existencia de *ritos* o actos sociales que funcionan como

instrumentos de las creencias. Los ritos se encuentran en las actividades de subsistencia del grupo, en las denominadas "crisis de la vida", en el diagnóstico y tratamiento de las enfermedades de su sistema etnomédico. Este variado y rico sistema ritual revela principalmente la creencia del grupo en seres sobrenaturales y la profunda raigambre animista de su pensamiento.

Con la entrada de la cultura de occidente durante los tres últimos siglos, principalmente bajo la forma de campañas evangelizadoras, se difundió entre los shipibo-conibo la cosmovisión bíblica europea, pero el pueblo nativo no rechazó la suya sino que fue absorbiendo las nuevas ideas y ha ido transformando su propia visión del mundo.

La auto-identidad, o la organización simbólica de la personalidad de cada uno de los miembros de la nación shipibo-conibo está dada en base a esta cosmovisión. Este auto-concepto no es una adquisición inmediata, por el contrario es todo un proceso de interiorización de símbolos aceptados por la comunidad, que comienza desde la niñez a través de la educación informal.

Este capítulo, como reza su título, es sólo un intento de acercamiento a la cosmovisión de los shipibo-conibo pues somos conscientes que por sí sólo este tema merece más de un estudio aparte. Sin embargo, creemos que es fundamental procurarse un conocimiento, por lo menos general, de esta cosmovisión para acercarnos al conocimiento y comprensión del sistema médico de este grupo. Sólo así podrán ser significativas entidades gnoseológicas en las que existen síndromes causados por seres sobrenaturales que habitan en la naturaleza y se podrá explicar por qué un precepto ritual quebranta la salud y puede causar la muerte, o por qué el uso de una planta puede curar algunas veces y dañar otras.

Confesamos también que este bosquejo apunta hacia una finalidad, casi subliminal, que es la de tratar de resaltar la riqueza e importanencia de mitos, creencias y ritos de los shipibo-conibo que perfilan el concepto que de sí mismos tienen.

1.- EL UNIVERSO MITICO

La literatura oral de los shipibo-conibo es fruto de un largo proceso de maduración, es una expresión decantada a lo largo de muchas generaciones; es por lo tanto una sustantiva creación colectiva.

Sus mitos revelan una singular forma de pensamiento, conllevan una lógica basada en la analogía, expresada en las formas de metáforas y metonimia. J. Regan explica este modo de pensamiento en la forma siguiente:

"Los que emplean este tipo de pensamiento son capaces de hacer abstracciones, pero no les interesa las expresiones que se refieren a términos universales (lo bueno, lo bello, etc.) sino que emplean la abstracción concreta basada en imágenes tomadas de la naturaleza, los animales, las plantas y las personas"¹

En general se puede decir acerca de los mitos y cosmología de los shipibo-conibo que hemos podido recoger, que son a menudo fraccionarios y conflictivos, son numerosos y están fusionados con elementos de la visión bíblica.

A Camino (1980) señala una serie de atributos generales, propios de la cosmología y el mito amazónicos. Tomamos algunos de estos atributos por considerarlos coincidentes en la caracterización de la literatura oral de los shipibo-conibo:

- Exhuberancia: el mito, la leyenda, los cuentos, las canciones shipibo-conibo; se presentan en todo lugar, en todo momento y para toda ocasión.
- Productividad: existe una constante creación y recreación del mito.
- Dinámica interna: en la literatura oral shipibo-conibo todo se transforma, nada permanece estático: las plantas se transforman en hombres, los hombres en espíritus, los espíritus en plantas, animales o dioses, etc. La variedad de personajes y la constante transformación de éstos, marcan la dinámica interna.
- Multidimensional: los personajes de la literatura oral presentan en cualquier momento "saltos" de la realidad, de lo mítico a la realidad cotidiana.

Diversos estudios han venido recogiendo y analizando la frondosa y aparentemente caótica literatura oral shipibo-conibo, tal es el caso de Pierrette Bertrand-Rousseau (1984) quien agrupa los mitos y leyendas en tres épocas míticas, las que trazarían un esbozo de la historia cultural shipibo-conibo. Distingue una primera época o de *indiferenciación*, en la que el cosmos aparece como un todo indiferenciado y en la que animales, plantas y hombres se metamortosean ininterrumpidamente. Le sigue una segunda época en la que *emerge la identidad*, con la presencia de dos figuras señeras, la de la luna y la del Inca, se produce aquí un ordenamiento del mundo: se introduce el cultivo, la bebida, el fuego,² la

1 Regan 1983. T. 1, p. 166

2 Con referencia al fuego el siguiente testimonio bien puede ilustrar lo que sucedía antes de este ordenamiento del mundo:
"en la antigüedad los shipibo, no conocían la candela o el fuego, las cosas las comían poniéndolas en el sol (que) se encontraba más cerca de la tierra, razón por ello nunca tenían vestido".
Cecilio Flores (informante), citado por Dávila, C. En: *Extracta* Nº 3, p. 20, 1985.

organización social, se divide la humanidad, se denomina cada grupo étnico, etc. Finalmente deviene la tercera época mítica en la cual el único sobreviviente de un cataclismo fundará la nueva estirpe humana; forman parte de esta época los sucesos ocurridos a los shipibo-conibo en los últimos 500 años.

No se pretende aquí presentar un cuadro total de la literatura oral shipibo-conibo; pero sí se pasará a describir algunos de los aspectos importantes de su universo mítico, en base a lo que se pudo recoger en el trabajo sobre el terreno y en base al análisis de documentos.

Cosmogonía

Al parecer las narraciones shipibo-conibo sobre el origen del mundo y del hombre no reflejan gran preocupación por los principios absolutos. Por generación espontánea surgen etapas o épocas que luego se destruyen por cataclismos y les sigue una re-creación. Se puede decir que:

"Es la visión cíclica del eterno retorno. Un mundo anterior se destruye y otro nuevo se crea y así será en el futuro. La cosmología se enfoca más bien en comprender el estado actual del mundo por medio de relatos de secuencias, de acontecimientos anteriores".³

Un relato interesante dentro de la cosmogonía shipibo-conibo es el "diluvio", que aunque fusionado ahora con elementos de la biblia mantiene rasgos autóctonos. El diluvio marca la aparición de la actual humanidad.

El diluvio

Al parecer este pueblo tuvo su propia versión del diluvio antes de la llegada del hombre de occidente. Los misioneros del siglo XVII comentaban en sus crónicas que los pueblos tenían ya sus propios relatos del diluvio. Por otro lado hay que tener en cuenta que el diluvio fue un hecho real que correspondió a la cuarta desglaciación que sufrió nuestro planeta.

En un informe que escribiera el misionero franciscano Tomás Alcántara de su viaje por el Ucayali (1807-1810), refiere lo siguiente respecto al diluvio que escuchara de los shipibo de Cuntamana (Contamana):

"Otros muchos errores tienen acerca de la creación del mundo, del diluvio y de la encarnación del Verbo, de que se infiere que tuvieron

³ Regan 1983, p. 169.

noticia de estos misterios, pero no quieren creer lo que el Cura les dice acerca de su doctrina, y sólo adhieren a lo que les enseñó un infiel indigno llamado Santosi, y es esto: Meóse Dios y de aquí procedió el Diluvio que inundó la tierra viniendo las aguas a parar al Ucayali".⁴

Existen otras variantes del relato acerca del diluvio, como la versión que recogimos⁵ en la Comunidad San Pablo de Sinuya (Bajo Ucayali 1985), en esta versión, se atribuye la gran calamidad del diluvio al deicidio que cometen los shipibo con el hijo de Dios (¿inca?) INCA BAOUI, el cual había sido enviado por su padre para ayudar a los hombres, pero que sin embargo fue muerto por éstos. En el relato se sustituye el arca bíblica por el árbol del *nane* (huito). Se salva un solo hombre bueno que no pudo compartir sus beneficios ni con su mujer ni con su hijo, y que dará origen a la actual humanidad.

Dios manda el diluvio como un castigo, el diluvio es la destrucción del mundo anterior y es prvio a la creación del mundo actual.

Francisco Odicio (1966), quien reconoce a la *mancomunidad chama* conformada por los shetebó, conibo y shipibo, aporta con las siguientes variantes del mito del Diluvio para cada uno de estos grupos:

- Para los shetebó (zona lacustre del Suaya), el INCA BAOUI (hijo del inca) vivió con ellos hasta el cataclismo y creen que "... les está reseñado guardar el tesoro del Inca Baqui... un día, cuando los hombres estén despojados de todo egoísmo y hayan expiado sus culpas, el Niño Prodigioso retornará a ellos para hacerles entrega del áureo patrimonio del Padre, llámese Dios, Sol o Inca".⁶
- Los conibo (río Tamaya y llanura del Alto Ucayali). según Odicio, reproducen la historia del deicidio de los shetebó, pero localizan el cataclismo en el lago Cumancaya.
- Los shipibo (río Pisqui) se burlan del Inca a cuyo hijo dieron muerte por avaro y mezquino.

División del Mundo

Teniendo en cuenta el tranfondo mitológico de la cosmovisión amazónica en general, se distinguen cuatro mundos: el cielo, la montaña (bosque), el agua y el centro poblado; a veces se señala la gloria, para los seres sobrenaturales de origen cristiano (Regan, 1983).

En lo que se refiere a los shipibo-conibo, distinguen, al parecer, cuatro mundos o quizás se podría decir cuatro sub-mundos, que conforman el mundo total,⁷ estos son:

4 Citado por Ortiz 1984 p. 474.

5 Los textos completos de los mitos y leyendas recogidos saldrán a luz bajo el título *Contribución a la literatura oral Shipibo-Conibo*, actualmente en preparación.

6 Odicio 1966. p. 1.

7 Guillermo Arévalo, Unaya, 1985.

VARI RAMA es el mundo donde habita el sol.
NETE RAMA es el mundo del aire, de las nubes.
MAY RAMA es el mundo subterráneo.
GENE RAMA es el mundo acuático.
JATE NETE es el mundo de los seres orgánicos.

Además "creen que no estamos solos en el universo. Existen otros mundos poblados, por ejemplo en la Vía Láctea, o NAHUA BAY, el camino de otras gentes"⁸

Origen de la humanidad: los primeros hombres y mujeres.-

La aparición de los primeros hombres y mujeres, tal como existen actualmente, surge en la mitología shipibo-conibo por un fenómeno de generación espontánea después del diluvio. En un estudio sobre la mitología sudamericana, A. Metraux opina lo siguiente acerca de la creación por generación espontánea:

"el nacimiento de los primeros hombres como consecuencia de un fenómeno de generación espontánea es un tema tan excepcional que cabe suponer es la expresión de una concepción local. Figura por otra parte junto a otras versiones más clásicas del origen de la humanidad"⁹

La versión que nosotros recogimos en San Pablo de Sinuya nos habla del único sobreviviente del diluvio, un shetebó, quien retuvo para sí mediante la fuerza, a una sirviente de Dios que fue enviada para proporcionarle ayuda:

"... allí se acostaron los dos. Durmió el hombre abrazando a la mujer para que no lo deje. Despertó el hombre, vio que estaba en la cama; '¿de dónde has conseguido la cama?' dijo; pero la mujer no le respondió. Ya en la madrugada le quiso hacer el amor; pero no quiso la mujer, 'no te voy a dar' dijo la mujer. Siguió molestando, entonces la mujer le dijo: 'haga esto', le entregó su pie. Entonces la mujer ya está encinta ..."¹⁰

Otra variante de este relato es la que presenta F. Odicio:

"... al eliminar a la mujer para repoblar la tierra, la leyenda apela al subterfugio de crear una india, fluyendo de la entraña del bosque,

8 Heath 1980, p. 7.

9 Metraux 1948, p. 19.

10 Jaime Mera, C.N. San Pablo de Sinuya, 1985.

para ser la pareja del indio salvado del diluvio. Dice la leyenda que aquella india se negó a ser la concubina del indio predestinado y como no tenía sexo los arrebatos de éste, hervido de pasión salvaje, no se detuvieron ante nada y por más que todas las alimarias de la selva arremetieron contra él para separarle de ella, pudo cumplir de cualquier manera su función simbiótica.

Como consecuencia de esta simbiosis erótica entonces, sin partos dolorosos, fue saliendo de entre los intersticios de las manos y los pies, con suaves fricciones, muchos hijos que en el contacto con el suelo adquirieron el tamaño natural de los hombres y las mujeres".¹¹

La aparición de otras naciones y la supremacía de la raza blanca, es explicada a través de una leyenda que habla de la piedad divina al preservar solamente a una lora, después de la destrucción ocasionada por el gran diluvio, para que fuera la progenitora de una humanidad renovada:

"ella (la lora) debería dar a luz a 4 cintas, blancas, negra, roja y amarilla. Ellas estaban invitadas a hacer una carrera hasta llegar a Dios. Por negligencia de la cinta roja, fue la blanca que ganó el concurso, estableciendo la supremacía racial sobre las otras. Así los indígenas condenan el descuido de sus antepasados."¹²

La forma como explicaban los shipibo la existencia de diferentes naciones, nos la refiere el Padre Alcántara en la siguiente cita:

"... después, en un montoncito de polvo dio una patada, y de aquí salieron los espáffoles a quienes llaman Wiracocha, que en lengua del Inca quiere decir laguna de manteca: y así respectivamente fueron creadas las otras naciones..."¹³

Se aprecia en esta versión del Padre Alcántara la fuerte influencia bíblica en la que Jehová (dios) da un soplo divino sobre un murieco de barro y nace la especie humana.

Por nuestra parte presentamos el final de un mito del diluvio, que recogimos y que explica en forma curiosa la "supremacía" de la raza blanca:

"... alas finales gritaron los hombres ... Esa noche se escuchó gritar a un hombre del cielo que decía: "¡Los multiplicados!, ¡los multiplica-

¹¹ Odicio 1966, p. 2

¹² Heath 1980, p. 7 [Las palabras entre paréntesis son nuestras]

¹³ Citado por Ortiz 1984, p. 474.

dos!"... pero nadie contestó... se volvió a escuchar la voz del cielo que gritaba lo mismo ¡los multiplicados!, ¡los multiplicados! y contestaron los blancos.

En otro llamado la voz dijo: "¡los que mueren!, ¡los que mueren!", y entonces contestaron los shipibo... contestamos nosotros shipibos... por eso dicen que nosotros morimos, si no hubieran contestado los antiguos en nuestra actualidad no hubieramos conocido la muerte..."¹⁴

Llama la atención que tanto en la cita (12) y (14) se asuma sin reparos la superioridad del hombre "blanco" y que se atribuya también, casi en forma fatalista, la culpa de este hecho a la desidia de sus antecesores.

Origen de la mujer y la agricultura

En los mitos shipibo-conibo las mujeres tienen un origen distinto al de los hombres, ellas aparecen en forma misteriosa mucho después del diluvio, del cual sólo un hombre logró salvarse.

La mujer es un envío sobrenatural que llega a compartir la soledad del ancestro tribal y repoblar el mundo de seres humanos y de plantas.

Un pasaje del mito del diluvio, contado por nuestro informante shipibo del Bajo Ucayali, da cuenta de la aparición de la mujer en el momento que el único sobreviviente deambula solitario y hambriento por la tierra despoblada y encuentra sorprendido agua y comida, decide entonces esconderse para descubrir quién o qué le trae esos regalos:

"... entonces el hombre cavó en la tierra como para esconderse. Se sentó el hombre en el hueco a esperar. El hombre se tapó con una hoja. De allí escuchó que alguien se acercaba haciendo bulla, cuando estaba cerca vino el loro a espiar al hombre, buscó pero no encontró al hombre y al no encontrarlo el loro gritó diciendo: "¡venga, no está el hombre!", entonces llegaron silenciosamente en una canoa dos mujeres bien simpáticas. La que estaba sentada en la popa era enviada por su padre Dios para que sea la esposa del hombre, la otra, la de la proa, era su sirvienta..."¹⁵

Otra variante del relato hace aparecer a la mujer, siempre después del diluvio, como saliendo de la entraña del bosque.

Un aspecto interesante en la mitología shipibo-conibo es el relacionar a la mujer con la agricultura, específicamente como el origen de la agricultura.

¹⁴ Jaime Mera, C.N. San Pablo de Sinuya, 1985.

¹⁵ Idem nota 14.

Quien haya podido vivir suficiente tiempo en comunidades shipibo-conibo podrá observar que la mujer participa, con excepción de la roza y la quema, en todas las facetas agrícolas: preparación de la semilla, siembra, cultivo, cosecha; hay inclusive cultivos exclusivos de la mujer como: yuca, frijol, algodón.

Todo esto se nos antoja como una reafirmación del papel protagónico que tiene la mujer shipibo-conibo en la mitología como creadora de la agricultura. Con relación a esto citamos los siguientes extractos:

- Metraux (1948), da cuenta de un mito shipibo-conibo, acerca del origen de las plantas alimenticias en el que se destaca la figura de la mujer:

"En otros tiempos estos indios se alimentaban exclusivamente de una sopa hecha con genipa. Un pájaro, bajo forma humana, se presentó a una joven de esta tribu y la convenció de que le diera de golpes; de sus rodillas cayeron diversas plantas comestibles. El milagro se repitió varias veces. A continuación el misterioso visitante les enseñó a cultivar las plantas que llevaba en sus rodillas..."¹⁶

- Dice F. Odicio (1966) en su relato del diluvio, que después que la primera mujer dio a luz a los hombres y mujeres que poblaron el mundo, sucedió que:

"Cumplido ya el primer ciclo de esa generación espontánea, la misma india, compadecida de los clamores y angustias de su amo, hizo brotar de la tierra florecientes plantaciones para el sustento del hombre ..."¹⁷

- Entre 1807 y 1810 algún shipibo de Contamana contó su propia versión de cómo apareció la agricultura al Padre Alcántara, quien la refiere de la siguiente manera:

"La encarnación del Verbo dicen que consiste en que una mujer curiniba parió a un muchachito sin concurso de varón y que los Wiracochas lo mataron para robarle la hacienda que tenía; que después resucitó y se apareció a su madre a quien dio unas semillas para que plantase, de que tiene origen la yuca, plátano y otras frutas (que sirven de pan por no haber otro en todas esas conversiones e inmensos bosques)".¹⁸

¹⁶ Metraux 1948, p. 23.

¹⁷ Odicio 1966, p. 2

¹⁸ Citado por Ortiz 1984, p. 474.

Cabe mencionar sin embargo, que en otros relatos, la introducción del cutivo entre los shipibo-conibo es debido a la luna, deidad masculina tutelar o al Cori Inca, héroe cultural, (Pierrette Bertrand-Rousseau, 1984).

El mundo astral y otros fenómenos de la naturaleza

El cielo

Los shipibo-conibo conciben al cielo como un lugar separado de la tierra en donde viven Dios, los santos y los espíritus de los muertos.

Relatos que corresponden a una primera época mítica o de indiferenciación, nos hablan de un tiempo en el cual los shipibo-conibo no conocían el fuego y el cielo estaba mucho más cerca a la tierra que ahora, tanto es así que el sol servía para cocinar los alimentos de la gente, por lo que no requerían del fuego, hasta que por castigo de Dios el cielo se alejó de la tierra. En esta primera época mítica los astros eran criaturas terrestres.

El cielo concebido como una gran aldea y relacionado a los dibujos de cerámica es expuesto por B. Mercier (1974):

"El cielo es concebido como una gran aldea donde habitan Dios, los espíritus de los muertos. Es de forma cuadrangular. En su cerámica, se presenta el cielo en modelos de líneas cuadrangulares. Las cruces pintadas en sus mocahuas y tinajas representarían los puntos cardinales y solsticiales".¹⁹

La relación que existe entre el cielo y la tierra por medio de una escalera es referida por algunos relatos, como el que obtuvo R Girard en una visita a comunidades shipibo-conibo que hiciera en 1958:

"El cielo se sitúa más allá de donde sale el sol. El cielo se llama *majen* conibo. Entre el cielo y la tierra existe una escalera *kata puekao*, que conecta ambos planos cósmicos. Por ella sube el espíritu del shamán cuando necesita conectarse con Dios y también sube por esta escalera el espíritu del muerto.

En el extremo superior de esta escalera o eje cósmico hay una gigantesca cruz y junto a ella ondea una bandera. Los muertos se congregan en la cruz que está al pie de la escalera, y cantan antes de emprender la ascensión al firmamento"²⁰

Para explicar el origen de esta escalera existe el siguiente mito:

"Un par de muchachos mellizos pasaba la mayor parte de su tiempo

¹⁹ Mercier y Villeneuve 1974, p. 16

²⁰ Girard 1958, p. 249

haciendo flechas y disparándolas. Un día le dijeron a su abuela que iban a disparar al cielo. Dispararon sus flechas al aire, pero todas cayeron al suelo. Al día siguiente, lo hicieron otra vez y dispararon un gran número; todas desaparecieron.

Luego vieron una de las flechas que parecía estar fija en el cielo y se dieron cuenta que todas las flechas estaban unidas por los extremos, uniendo el cielo con la tierra.

Al día siguiente, los mellizos vieron que las flechas se habían convertido en una escalera, cada una atrevesando la parte inferior de la anterior.

Muchos animales y mucha gente empezaron a subir por la escalera llevando alimentos consigo. Entonces Dios, o la persona a la que ellos le hurtaban, se enojó y soltó la escalera de modo que toda la gente cayó del cielo a la tierra. Muchos murieron o se convirtieron en armadillos"²¹

El sol y la luna

El sol es denominado *vari*, está relacionado con el Inca y como se verá mas adelante, al parecer es considerado también como Dios:

"...Algunos relatos sobre la creación se refieren a Dios como al creador de todas las criaturas; otros relatos dicen que el sol es el creador de todos los animales. Aunque el sol no siempre es creador, se le da características humanas. Es representado como una persona que viaja en una canoa por un río en el cielo. Así cuando el sol se pone, continúa su viaje por un río que va por debajo de la tierra y viaja toda la noche.

Se imaginan al sol como una persona vestida en forma de saco, que tiene fuego debajo de su vestidura. Se dice que va acompañada de dos gallinazos que le sirven de remeros".²²

La Luna, llamada *urre* o *ushe* por los shipibo-conibo, es considerada en algunos relatos como personaje masculino. Regan (1983) sostiene que esto es generalizable para toda la Amazonia: "... según el pensamiento amazónico, la luna es un hombre..."

Por nuestra parte hemos obtenido dos relatos shipibo-conibo acerca de la luna que se contradicen en cuanto a la identidad sexual del astro, sin embargo nos inclinamos a creer que *ushe* es considerado un ente masculino, igualmente Bertrand-Rousseau encuentra en los relatos shipibo correspondientes a lo que denomina la Segunda Epoca Mítica o de *Emergencia de la identidad*, que la luna es:

21 Eakin, Lauriault, Boonstra, 1984, p 57.

22 Eakin, Lauriault, Boonstra, 1984. p 58.

"...deidad masculina tutelar, introduce el cultivo, la bebida, el fuego. Después divide el espacio donde se van a desplegar los astros ..."23

El primero de los relatos fue obtenido por investigadores del Instituto Lingüístico de Verano:

"La luna (un hombre joven) vivía en la tierra, y una noche entró al mosquitero de una muchacha sin haber sido invitado. La próxima noche la muchacha estuvo lista para recibirlo. Cuando vino, ella lo golpeó con *huito* en un lado de la cara de modo que pudiera ser indentificado al día siguiente. El joven huyó y como el *huito* no salió de su cara se fue al cielo (aparentemente por vergüenza) y se convirtió en luna. Todavía está allí y el *huito* aún no ha desaparecido; cada *luna oscura* muestra el lado negro de su rostro ..."24

En un segundo relato obtenido aparece la luna como deidad femenina:

"Narra que la luna era una deidad inmaculada que no debería tener contacto con el Sol. Pero el viejo astro se dejó arrebatar por un amor senil y persiguió a la doncella en loca carrera que la aproximó tanto a ella hasta imprimirle un ósculo de fuego manchando para siempre su blanca faz. Y dicen que desde entonces la luna va huyendo eternamente del sol imprimiendo a su carrera el mismo rito de su perseguidor" 25

Las estrellas

En la tradición oral de los shipibo-conibo las estrellas, denominadas *wishtin*, lo mismo que las constelaciones, fueron en un primer momento personas (infantes) o animales (lagarto, motelo, mono, etc.), que al subir al cielo se convirtieron en astros.

Cada estrella y cada constelación es conocida y tiene su historia que los abuelos o abuelas cuentan a los más jóvenes sobre todo a los niños. En las estrelladas noches tropicales ilustran cada historia enseñando a ubicar en el cielo tachonado la figura de *huishmabu* (pléyades), de *quishi uma* (pierna amputada por el lagarto), o de *nete huishtin* (Venus).

Se considera también que:

"La altura y posición de estas estrellas con relación a la tierra es interpretada por los indígenas como el avance de las estaciones del año

23 Bertrand-Rousseau, 1984, p. 211.

24 Eakin y otros, p. 58

25 Odicio 1966, p. 3.

que orientan la vida de los shipibo. El invierno y el verano están anunciados por la declinación de las 7 cabritas y ese conocimiento sirve a los shipibo para orientar sus actividades de caza y pesca... Para nosotros las estrellas dan vueltas alrededor del sol, para los shipibo las estrellas pasan por el río del cielo en sus canoas".²⁶

Un relato muy popular entre los shipibo-conibo es el de *Huishmabu* o la historia de las *Siete Cabritas*, que es conocida bajo diferentes versiones. Una de éstas, la más singular que hemos escuchado, se pudo obtener a raíz de nuestra permanencia en el Alto Ucayali; dicha narración por su extensión y particularidades formará parte de una próxima publicación.

La versión que recogió Carolyn Heath, es sintética, y la citamos a manera de ilustración:

"Aseguran que Dios había creado a... dos astros como dos divinidades que no deberían juntarse jamás, pero desobedecieron a los consejos. A consecuencia de estos amores siderales la luna se vio embarazada. Una noche de tormenta un rayo abrió el vientre de la luna y bajaron a la tierra 7 niños de conformación humana. El más pequeño de los hijos del sol y de la luna llegó al mundo con habilidades que no poseían sus otros hermanos. Para escaparse de las persecuciones en la tierra el hermano menor disparaba cantidades de flechas en el aire, construyendo así una escalera por la que regresaría hasta el infinito. Por esa escalera endeble, y convertidos en hormigas *curúinsis*, provistas de trocitos de hojas, los 7 hermanos subieron en busca de sus padres, portando el mensaje de la selva. Al llegar a un inmenso lago poblado de caimanes feroces quisieron ganar la otra orilla utilizando los lomos de los lagartos como pasaderos. Una de las fieras trinchó el muslo del hermano-guía, y en la lucha siguiente todos llevaban el riesgo de ser devorados. El sol se compadeció de sus hijos y les convirtió en la constelación que los colonos conocen por el nombre de los 7 cabritos... y que los shipibo llaman *Huishmabu*. Una de las estrellas se llama *Quishí Uma*, sin pierna, en recuerdo del hombre guía"²⁷

Los fenómenos de la naturaleza

A juzgar por ciertas referencias que dan los shipibo-conibo acerca de la lluvia, el arco iris, las nubes, el torbellino, etc., existe una concepción de estos fenómenos como seres animados.

²⁶ Heath 1980, p. 7.

²⁷ Heath 1980, pp.6-7.

Ejemplificaremos esto con las siguientes citas:

De la lluvia *Hui* y el arco iris *Chirapa* (*yushin cushqui* o también *nahuan va*) se afirma lo siguiente:

"El arco iris es una gigantesca serpiente que cruza el cielo, llamada *Yoshin - Koshin*, su orina es la lluvia. Está cargada de polilla que arroja sobre el cuerpo humano, penetra en él y lo corroe hasta que se pudre, y de esta forma mata a la gente. Si se señala con el dedo se pudre la mano hasta que cae"²⁸

Girard también da cuenta del ritual que el shamán realiza para atraer o alejar la lluvia:

"El *Moeraya* en sus ritos para atraer la lluvia, sopla hacia el cielo el humo de su pipa ceremonial (*shinitapon*), tanto para producir nubarrones como para alejarlos, a la vez que recita oraciones y conjuros, para atraer la lluvia... El ritual donde el shamán realiza estos rituales, suele ser en chozas cerradas y oscuras en el centro de la selva o al pie del árbol sagrado de la lupuna, que tiene el poder de hacer lluvia"²⁹

Eakin, Lauriault y Boonstra³⁰ registraron interpretaciones de fenómenos meteorológicos diferentes:

- Eclipse de sol (*vari mahuata*): "éste (el sol) cerraba los ojos o se cambiaba de vestido poniéndose uno negro y, la gente le suplicaba que volviera a su apariencia normal"
- Torbellino (*nihue cush1*): "es un demonio enorme que danza y que tratará de arrebatar el alma de un niño"
- Truenos (*tiritcay*): "son interpretados como la conversación entre las almas de los muertos"

Dioses

En base a las experiencias vividas nos inclinamos a pensar que entre los shipibo-conibo la existencia de una religión nativa, entendida como una vinculación con lo sobrenatural, en actitud de supeditación con la existencia de un Ser Supremo, omnipotente y omnisapiente que castiga y que premia, y como una institución con agentes sociales encargados de rendirle culto (sacerdotes), al parecer no se ha dado. Asimismo los límites

²⁸ Citada por Marcos 1978 p. 47.

²⁹ Idem, p. 86

³⁰ Eakin y otros, 1984, p. 61

entre los espíritus malignos y los espíritus buenos son muy pequeños.

Lo que se percibe fácilmente en este grupo étnico es su respeto que en el fondo es temor-, a la par que su comunicación, -que es manipulación- con las fuerzas de la naturaleza: espíritus del agua, monte, árboles, lluvia, muertos.

Preferimos considerar la hipótesis de que en realidad lo que existe es una relación mágico-religiosa entre el hombre shipibo-conibo y las fuerzas de la naturaleza, ya que esta relación no implica en forma definitiva una actitud de supeditación ni de imposición.

Cabe mencionar en este acápite un estudio de la fenomenología religiosa del grupo anti o campa (Torre López, 1962), en el que se sostiene la existencia de una "religiosidad primitiva" para los anti, destacándose algo que también nosotros pudimos apreciar entre los shipibo-conibo, que es el temor y atracción que produce la fuerza emanada de la naturaleza:

"Es verdad que no podemos excluir de la religión primitiva el influjo de la 'naturaleza' como tampoco, la racionalidad, pero lo que se descubre más fácilmente es ante todo la 'fuerza' que posee o brilla a través de lo natural".

"La experiencia religiosa primitiva no conoce las netas distinciones helénicas entre racional o no racional, viviente o no viviente, orgánico o inorgánico, ni entre naturaleza o civilización, sino ante todo atiende a describir la diferencia entre profano y sacro, potente y carente de fuerza"³¹

A la luz de todo lo antedicho analizaremos los datos que tenemos acerca de los "dioses".

La figura del sol como el "dios de los antiguos", a quien en lengua shipibo se le denomina *Vari rrios* (dios sol), ha sido mencionada por nuestros informantes y para otros estudiosos:

"Yo te voy a contar *Sankinkavi* algo de los antiguos... antiguamente el dios principal de los shipibo era el sol, le llamaban Vari... cuando había eclipse de sol los antiguos creían que el sol estaba molesto y lo adoraban para que no castigue. Cuando no salía el sol o cuando había eclipse o para pedir un día bueno sin lluvia, se dibujaba en el suelo en la puerta de la casa y antes de la salida del sol, la figura del sol y todos los de la casa se arrodillaban alrededor de la figura y lo adoraban, esto se llamaba *Vari minbay*. .."³²

³¹ Torre López 1966, p. 22.

³² Segundo Sinuiri, C.N. Vista Alegre Beca del Pachitea.

El padre José Amich (OFM), que en su obra relata con fidelidad la epopeya franciscana en la selva amazónica de los años 1724 a 1771, cita:

"*Bari Inca* (el sol) es mirado con gran respeto por ser la representación de Dios. Creen ver en las manchas que se observan en la Luna una joven sentada ostentando el sombrero de plumas de los conibos".³³

En 1957 Girard recoge la versión siguiente de los shipibo:

"Nuestro Dios se llama *Iba* y vive en el centro del cielo. El ha creado el cielo, la tierra y las gentes. Las boas y lagartos son sus servidores. Por medio de ellos hace llover cuando el *Moeraya* hace las peticiones por las siembras".

"*Iba*, ser omnipotente, es invisible para todos menos para el shamán, es llamado también *Kanarawa*, jefe del cielo. En época muy remota vivió en la tierra donde tenía tres mujeres como esposas"³⁴

Mercier (1974), habla de la existencia de un ser superior a partir del cual surgen otros:

"De esta idea de un ser superior que determina el ordenamiento universal, se genera una concepción de muchos creadores; el *Pachama*, ser superior que siempre se reproduce; *Habi*, considerado como el principio de la divinidad y que tuvo dos hijos: *Bari*, el sol y *Use*, la luna; *iba*, ser superior que vive en el cielo. Esas divinidades son consideradas como abuelos que se retiraron al cielo después de la creación del sol, de la luna y de los hombres. Es, en resumen una creencia similar a la del Viracocha de los pueblos andinos".³⁵

Un joven shipibo cuenta lo siguiente acerca de los dioses:

"Son el fuego o candela, dios del agua y dios de la tierra, estos dioses enseñaban sus cantos y sus trabajos, también enseñaban a conocer a otros dioses. Por ejemplo el *Meraya* explicaba que cada dios tiene sus hijos y que entre ellos eran las estrellas y la luna"³⁶

Por nuestra parte hemos registrado los nombres de *ushe shios* o *joshu inca shios* que se traducen como *dios luna* y *mai shios* que denomina al *diablo que vive en la tierra*.

33 Citado por Ortiz 1984, p. 48

34 Girard 1958, p. 248.

35 Mercier, 1974, p. 17

36 Flores 1984, p. 3.

A partir del siglo XVII ingresaron a la región de los shipibo-conibo misiones religiosas de occidente, primero fueron los católicos (principalmente de la orden franciscana), con posterioridad los misioneros de la iglesia evangélica, y luego diferentes sectas religiosas como la de los israelitas (migrantes andinos que buscan la tierra prometida en la selva) etc. Esto ha traído como consecuencia la aparición en la concepción shipibo-conibo de seres sobrenaturales de procedencia católica: Dios, creador de todas las cosas, Jesucristo, el Hijo de Dios, la Virgen María, San Juan, Santa Rosa.

Una de las consecuencias del proselitismo religioso es que algunas comunidades se declaran evangélicas o católicas o israelitas y esto origina cierto recelo entre ellas. En muy pocas comunidades existen recintos especiales para el culto de determinada iglesia. Un joven nativo y futuro líder shipibo visualiza de la siguiente forma la lucha de las iglesias occidentales por imponerse:

"Por ejemplo dentro de una misma comunidad hay de varias iglesias: evangélicos, adventistas del Séptimo Día, católicos; y cada uno forma su grupo, entonces destruyen la unidad de la misma gente ... a veces los católicos, toman su masato y los otros dicen que no está bien, los que se emborrachan son los diablos, entonces entre familias ya se ven mal. .. en ese sentido nosotros vemos una labor negativa de las personas que llevan esas religiones ... esa gente a nosotros nos ataca diciendo que somos los diablos, los anticristos, satánicos y otras cosas más ... dicen que la biblia dice que no hay que ser brujos, que no hay que utilizar la hechicería ... bueno una serie de cosas"³⁷

Sin embargo, en base a nuestra experiencia, nos atrevemos a decir que a pesar del tiempo y los esfuerzos ninguna de estas religiones ha podido calar profundamente como para erradicar o supeditar la actitud mágico-religiosa que tienen los shipibo-conibo ante las fuerzas de la naturaleza.

3.- ANIMISMO

La afirmación de que los shipibo-conibo viven en estrecho contacto con la naturaleza no sólo está referida al hecho físico de experimentar la cercanía de la naturaleza de la selva baja y de recurrir a ella para subsistir, sino que se encuentra referida fundamentalmente a la existencia de

³⁷ Tomás Arévalo, Yarinacocha, 1984.

símbolos que personifican la naturaleza, a través de los cuales antropomorfizan su comunicación con el medio ambiente.

Los shipibo-conibo son fundamentalmente animistas, y admiten una variedad ilimitada de espíritus que incluye la posibilidad de admitir divinidades de todo porte y carácter; inclusive las aportadas por otras culturas, por ejemplo las deidades europeas.

El agua y el monte están poblados de espíritus protectores; además existen algunos animales como el bufeo que se convierten en personas así como hay seres fantásticos que sin ser espíritus de las plantas deambulan en el monte.

En esta relación animista que tiene el hombre shipibo-conibo con la naturaleza, que se materializa en la verbalización de creencias y de rituales, no se evidencian manifestaciones de adoración, de sumisión; por el contrario esta relación denota una actitud en la que se mezclan el respeto, manipulación e inclusive alianza con los espíritus. Y es que los seres sobrenaturales que moran en la naturaleza viven en estrecho contacto con los shipibo-conibo, forman parte de su vida diaria, los nativos conviven con ellos, saben que pueden molestar, pero también saben que los pueden dominar. En las descripciones que hacen de estos espíritus se nota claramente la influencia de las experiencias con plantas alucinógenas que es frecuente entre los shamanes.

En nuestras largas conversaciones con los *Unaya* (curanderos), nos llamaba a reflexión la convicción que tenían al afirmar que ciertas enfermedades producidas por los espíritus y duendes del agua o del monte (bosque) sólo se presentaban en los nativos: "por qué será pues señorita ... pero sólo les da a nuestros hijos ... a los mestizos no".

El planteamiento de que existe una relación entre los ataques de espíritus, demonios y duendes y el estado de marginación social de un pueblo, bien puede servir de base para hacer algunas interpretaciones a este respecto.

Los espíritus del agua y del monte ocuparon una posición más central en la vida espiritual de las poblaciones shipibo-conibo en épocas anteriores; ahora bien, estos espíritus quedaron marginados por la entrada del cristianismo con su dios católico, que vino asociado con la dominación del pueblo nativo por la sociedad de occidente, por lo tanto decimos junto con Regan:

"Los espíritus marginados llegan a simbolizar la marginación del pueblo. Los espíritus atacan o poseen a las personas que están en una posición de inferioridad".³⁸

En este acápite se analizarán aspectos dominantes de la concepción

³⁸ Regan, 1983, T. 1, p. 201.

shipibo-conibo acerca de los espíritus del monte y del agua, así como del espíritu humano.

Acerca de la concepción del espíritu.

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.

La denominación general que se les da a los espíritus en lengua nativa es *yoshin* o *yushin*. Los *yoshin* pueden ser vistos sólo por el shamán cuando toma ayahuasca:

"En nuestro idioma se llama *yushin*... viven en la tierra, agua, cosmos... en los confines del mundo... en los pantanos, en los barrancos, en las cochas... Tienen forma humana, hacen daño y pueden curar también cuando los domina el *yubé* (sic)... puede dominarlos el *meraya* ... Pueden *shutay* (relaciones sexuales) con los humanos y salen *yuyos* malogrados pues ..."39

Los *yoshin* no son una mera denominación sino que son entes activos que influyen en la vida diaria de los shipibo-conibo:

"... los *yoshin* no son solamente conceptos sino que también son operativos. Así los *yoshin* de los cerros y de los remolinos pueden *copiati* (pegar, enfermar; en el castellano local *cutipar*; a los viajeros que se acercan a ellos... así como tomar cierto *rao* sino se respetan las dietas necesarias" 40

Cabe mencionar una característica singular del animismo shipibo-conibo que se relaciona con la mujer. Los espíritus de algunas plantas, por ejemplo el ayahuasca, rechazan la sangre menstrual, y los espíritus de algunos animales acuáticos como el bufeo (*cushushca*) son atraídos por ella. Estos hechos reflejan la consideración especial que merece algo tan propio de la mujer y que nos parece ser una forma más de realzar el miramiento especial, no exento de temor, que tiene la mujer shipibo-conibo.

Al parecer los espíritus del agua y del monte no se clasifican en malos y buenos, sino que esta cualidad depende del manejo que les dé el shamán y de que se respeten o no los rituales.

39 Edmundo Shahuano, C.N. San Pablo de Sinuya, 1985, (las palabras entre paréntesis son nuestras).

40 Tournon y Reátegui, 1984, p. 92-94.

Espíritus del monte

De las plantas

Para los shipibo-conibo cada una de la inmensa variedad de plantas que les rodea tiene un espíritu o *madre*, que recibe el nombre genérico de *ivo*, y que al parecer es una mezcla de espíritu protector de la planta y de ente con existencia propia, pero muy vinculada al vegetal. La madre de las plantas puede ser algunas veces un animal:

"La madre o sea *ivo* es el respeto de las plantas, por ejemplo el *nihue rrau junibo* es el espíritu del *nihue rrau*, el *ayacuma* es el espíritu del *ayauma* que es un palo... no tiene cabeza, pero en su pecho tiene su boca y habla cuando se hace dieta de *ayauma*, para dietar se toma la corteza del *ayauma*, se dieta y se sueña... algunos animales se convierten en madres de las plantas, la *isula* (hormiga venenosa) es madre del *tamishi* (variedad de palmera), de su barba (de la *isula*) nace el *tamishi*... el *shicuro* (ave) es madre del *piri-piri*."

"...las madres es un espíritu que vive dentro de los palos solamente... es como el rey, es el dueño del palo..."⁴¹

Se considera que sólo las plantas alucinógenas y las plantas medicinales tienen un *ivo* especial, al que denominan *plantas maestros*. Un curandero del Bajo Ucayali dio la siguiente explicación de lo que es planta maestro:

"...son las que tienen espíritu, que producen *mareación*, son también plantas doctores porque pueden ayudar a curar... por ejemplo el toé, sanango, shirisango, ayahuasca... otra es el *nihui rrau* que hay en Alto Ucayali, en Cumancaya, dicen que un ayahuasquero puede dietar y aprender cosas de eso..."⁴²

A través de la ingestión de alucinógenos, principalmente el ayahuasca, los espíritus no sólo se revelan con formas propias sino con cualidades especiales, reconocibles únicamente por el shamán; en tal sentido se distinguen espíritus superiores (de las plantas maestros) e inferiores, espíritus débiles y celosos, etc.

"Los espíritus de las *plantas maestro* son celosos. Por ejemplo, señorita la madre del *shihuahuaco* es débil y celosa y cuando se quiebra la dieta puede producir transtornos... sólo los palos tienen

⁴¹ Edmundo Shahuano, C.N. San Pablo de Sinuya, 1985. (las explicaciones entre paréntesis son aclaraciones nuestras).

⁴² Idem nota 41.

espíritu blanco, que se ve en su mareación porque son buenos, todos los *rao* tienen espíritus blancos... los espíritus malos de los palos traen espíritu negro que se ve en su mareación todo oscuro y da miedo, como la *catahua negra*... hay espíritus malos de otros colores: azul, amarillo rojo, celeste... sólo algunos palos tienen espíritu superior, las otras plantas tienen espíritus inferiores... "43

Los *cupimis jihui* (palos que cutipan) son los árboles que causan enfermedad (cutipado) debido a que se altera el tratamiento ritual que se merecen.

Sin embargo las madres de las plantas no causan daño ni hacen algún beneficio por sí mismas, sino que, lo uno o lo otro, dependen de la manipulación que le dé el *yube* (brujo) o el *Unaya* (curandero) respectivamente:

"... los palos no tiene ni espíritu malo ni espíritu bueno, eso lo manda el *yube* y ahí si son malos... cuando los manda el *Unaya* son buenos ..."

"Las madres de las plantas maestros cuando las manda el *shitanero* hacen daño, causa vómito, fiebre... por ejemplo la lupuna colorada puede causar daño, el ayauma, la *catahua* cuando los manda el *yube*... cuando manda el *Unaya* no causa daño, por ejemplo la renquilla cura lisiadura... "44

Ciertos *palos* (árboles) tienen especial importancia a causa de sus efectos y del uso que se hace de ellos, uno de los más importantes es la lupuna (*Ceiba pentadra*), conocido en idioma shipibo con el nombre de *Shrono* o *uno*, llamado también el *rey de los palos*.

La lupuna es un árbol de bella forma, tiene entre 20 y 50 metros de altura, sus ramas se acumulan en la copa formando una especie de sombrilla.

En un ya clásico informe etnográfico de los shipibo, Karsten menciona lo siguiente respecto a la lupuna:

"Parece que la creencia se debe especialmente a la savia que es muy venenosa. El alma de la lupuna es un demonio maligno, *Joshin*, que aparece... en la forma de un hechicero maligno fumando una enorme pipa" 45

Otra creencia respecto a la lupuna es la siguiente:

43 Idem a las anteriores.

44 Idem a las anteriores.

45 Karsten 1952, p. 166.

"Se dice que este espíritu tiene alas, y en versiones más contemporáneas va montado en una bicicleta alada.

Puede ser peligroso para el hombre. Algunas personas creen que se enoja cuando la tocan y que en tal caso produce la lluvia; si alguien la golpea de modo que caigan sus semillas, la persona culpable muere. También puede llevarse el alma de los niños o embrujar a los adultos" 46

La tala de la lupuna requiere rituales especiales:

"la tala de este árbol sagrado requiere una serie de rituales encaminados a prevenirse contra las iras del *Shrono Joshin*, o espíritu del árbol, el cual podría vengarse en los hijos pequeños.

Cuando se va a derribar la lupuna, se lleva gasolina y se echa en nuestro cuerpo antes de tumbarla. Cuando se lleva al aserradero su madre ya está muerta.

A nuestros hijos puede cutipar. Se nota por que le sale ampollas y chupitos por todo el cuerpo, grita y tiene fiebre... cuando está chiquito su bebe de dos meses no se toca la lupuna ... "47

Otros árboles que merecen un tratamiento especial son el *Ojé* (*Shom*,) y la *Catahua* (*Ana*).

La vasta vegetación que rodea a los shipibo-conibo ha sido dividida en dos grandes grupos, los *Rao* y los *Raoma*.

Denominan *Rao* a todas las plantas que se utilizan en la medicina (*Jacon Rao*) y a las que se utilizan en su vida ritual. *Raoma* es el resto de plantas:

"*Rao* son las plantas que pueden curar... o sea son las plantas medicinales, algunos tienen madre, ... *Raoma* son las plantas que no curan, esas no tienen madre... *Jacon rao* son las plantas que curan ... "48

Ulises Reátegui y Jacques Tournon (1984) han realizado estudios del mundo vegetal shipibo-conibo profundizando estos conceptos:

Rao: "... tiene un campo semántico amplio que incluye a: plantas medicinales, venenos, plantas para pescar... para cazar. ... plantas para controlar personas o seducirlas (*pusangas*), plantas mágicas para protegerse de los espíritus, plantas

46 Eakin, Lauriault y Broonstra, 1984, p. 62.

47 Marcos 1978, p. 87.

48 Eduardo Shahuano, San Pablo de Sinuya, 1985.

alucinógenas. Todas esas plantas tienen un poder *coshi...* "

Raoma: "El mundo vegetal de los shipibo-conibo se puede dividir en *rao* y *raoma* (*ma* es el sufijo de negación); es decir que la planta pertenecerá a uno u otro grupo si tiene o no un *coshi...*"⁴⁹

En las comunidades donde hemos realizado los estudios, se ha podido constatar lo que estos estudiosos sostienen acerca de la clasificación de los *rao*, atendiendo a su ubicación:

Vano Rao: como piri-piri, maiva, albahaca, paico, etc. Son cultivados principalmente por las mujeres en un huerto cercano a la vivienda.

Nahua Rao: son las plantas que crecen en los espacios que han sido abiertos por el hombre (*purma*), pero que no requieren ninguna atención de éste, a no ser por el hecho de tener cuidado en no cortar estas plantas cuando se las descubre, ejemplo *pona muca* y *matico*.

Nii Rao: son las plantas que crecen en el monte propiamente dicho, ejemplo el ayahuasca y el sanango.

La suerte de intercambios tribales en el Ucayali (que ha motivado el análisis de estudiosos como Zarzar y Román 1983) se evidencia aquí en la existencia de *rao*, difundidos en toda la extensa zona shipibo-conibo:

"Tenemos una evidencia de que hay un pequeño grupo de *rao* que se han difundido en toda la zona ocupada por los shipibo-conibo, eso demuestra la importancia del intercambio de *rao* cultivados entre las Comunidades de ese grupo étnico ... los *rao* de *purma* y de monte en cambio parecen limitados a ciertas comunidades o zonas ..." ⁵⁰

Existen dos niveles de conocimiento de los *rao*; en primer lugar el conocimiento que Reátegui y Tournon denominan *exotérico* que es conocido por numerosos miembros de la comunidad; y el conocimiento *esotérico* que denomina sólo el shamán o un restringido número de individuos.

Antes de finalizar este aspecto del animismo en plantas cabe referirnos a una planta muy utilizada por los nativos, cuyo dominio, en cuanto a las variadas formas de utilizarlas, es preferentemente de las mujeres; esta planta recibe el nombre de *Piri piri* y en lengua shipibo-conibo *Huaste* (*Cyperus articulatus*). Se trata de una planta olorosa, cuyos tubérculos rallados se utilizan por tener propiedades curativas, pero al parecer principalmente se le atribuye propiedades mágicas.

⁴⁹ Tournon, Reátegui, 1984, p. 92.

⁵⁰ Idem, p. 98.

Las mujeres shipibo-conibo conocen una gran variedad de huastes: para la menstruación, embarazo, parto, pacificar al enemigo, atraer a la pareja, evitar la concepción, hacer crecer el pelo, prevenirse de la envidia, etc.

Se cree que la madre de los *huastes* es una ave llamada *shicuro*:

"... hay varias clases de *huaste*... no tienen madre, el único es el *shicuro huaste* que su madre es el *shicuro* que es un pajarito... no producen mareación... sólo algunos *huastes* se utilizan en pusangas..."

"hay varios *huastes*, yo te voy a decir sólo algunos: *popo huaste* es piri piri para saber quien viene, se raya su pepita y se fuma... Bueno, es una planta en forma de arbusto y previene las enfermedades... *ivi huaste* es para facilitar el parto... *ruya huaste* es para tener bebé *isso huaste* se toma en dieta para tener fuerza..."⁵¹

Pe los animales

Cuentalos los relatos shipibo-conibo que hubo épocas en las cuales existían animales dotados de lenguaje y sentimientos humanos y que por diversos castigos perdieron estas facultades.

Respecto a la existencia o no de madre o alma de los animales, se han recibido versiones variadas. Unos dicen que sólo las plantas tienen madre y que los animales no, otros dicen que todos los animales tienen madre.

Lo cierto es que se considera que existen animales que tienen suficiente poder para enfermar a las personas, especialmente a los niños, a quienes pueden *cutipar* porque el padre o la madre han roto alguna prohibición de la covada; por ejemplo: comer o cazar sachavaca cutipa, lo mismo ocurre con el mono, motelo, majaz, etc.

El ataque de animales temidos, especialmente las serpientes venenosas, como la jergón, es considerado como un indicador de un daño causado por un *shitanero* o brujo:

"las picaduras de víbora siempre son debidas al malvado hechicero; éste cada vez que mata a una víbora adopta su forma. Esta creencia se tiene de todos los reptiles venenosos; parece no existir una picadura de serpiente que sea natural"⁵²

De los personajes fantásticos del monte

Además de los espíritus de las plantas, vagan por el monte personajes mágicos, quienes adoptan una forma semihumana para

⁵¹ Gustavo Sánchez, Unaya, C.N. San Pablo de Sinuya, 1985.

⁵² Mercier, 1974, p. 18

presentarse. Son visibles especialmente para el shamán.

Se dice que pueden causar enfermedad, principalmente el "susto" (*ratté*). A quienes se internan en el monte estos espíritus pueden presentársele en forma de un familiar y hacer bromas pesadas. Sin embargo estos seres no son completamente dañinos y sólo son peligrosos cuando de una u otra manera se les agrede ya sea cazando o destruyendo el monte del cual se consideran guardianes.

Karsten, cuenta lo que escuchó respecto de estos extraños habitantes del bosque, conocidos con el nombre genérico de *yoshin*:

"... Los shipibos evitan penetrar en la selva en la oscuridad. Suponen que los *yoshin* tratan de atraer a los cazadores ofreciéndoles un misterioso fruto llamado *pihuai* y prometiéndoles amistad y ayuda. Si estos aceptan recibiendo el fruto y siguen al demonio al interior de la selva, se vuelven locos, caen enfermos y mueren si un curandero no es capaz de sanarlos..."⁵³

Pueden ser amigos de los curanderos, los cuales tiene que hacer dieta, como en el caso de las experiencias alucinógenas, para verlos. El brujo también puede entrar en contacto con estos espíritus, pero para manipularlos y hacer daño, un ejemplo de estos es el caso del *Chaicuni*:

"... es un espíritu, le habla sólo al *Muraya*, hace su dieta (el *Muraya*), tiene forma de nativo puede ser hombre o mujer, vive en los renacales... pero no se ve, sólo el *Muraya* lo puede ver... son buenos; pero malos cuando los manda el brujo y así entonces produce daño, fiebre, diarrea, vómito..."⁵⁴

Existe en toda la Amazonia un duende conocido con el nombre quechua de *Chullachaqui* (chulla= solo y chaqui= pie). Los shipibonibos los conocen con los nombres de *shapshico*, *supay* o *yashingo*:

"son demonios, tienen forma humana, su pie es mocho, vive dentro del palo del *chullachaqui caspi*... *chullachaqui* es palabra shipibo... es en forma de un enano, grita... te puede llevar, se aparece como un amigo o como tu padre o cualquier de tu familia y te lleva y te hace perder en el monte y no apareces más... al *chullachaqui* se le llama también *sana yoshin* y también *yashingo*... su pie es mocho y se le ve un sólo pie..."⁵⁵

53 Citado por Marcos 1978, p 76-77.

54 Eduardo Shahuano, C. N. San Pablo de Sinuya.

55 Idem nota 54

Algunos dicen que el *Yashingo* tiene la forma de un enano y que es la madre del árbol llamado *yashfngo*.

El *chullíachaqui* no es un duende maligno, se burla de la gente, los engaña y los desorienta; pero se dice que los curanderos y cazadores pueden entablar amistad con ellos.

Al parecer el *chullachaqui* tiene tres simbolizaciones:

- representa los peligros que *entraña* el monte.
- representa el custodio del orden ecológico, "La agricultura y la crianza de animales son actividades de civilizados, pero *chullachaqui* hace estas actividades con especies silvestres. Cuida los animales y cura sus heridas cuando caen en una trampa... el *chullachaqui* está tan identificado con la selva que se puede transformar en un animal, mas cuando se convierte en persona no lo puede lograr plenamente..." (Regan 1983, T. 1, p. 192).

- Representa todo lo contrario a lo que es la sociedad. No entra en las ciudades ni a los pueblos, vive en los lugares abandonados.

Regan interpreta esta creencia como proyección de sentimientos de agresión hacia familiares y amigos, pues el "chullachaqui" adopta la forma de un pariente o amigo para desorientar o burlarse.

Analizando esta proposición, a la luz de las experiencias vividas en nuestro trabajo, creemos que en estos grupos humanos sólidamente cohesionados, por estar conformados por familias extensas, el control social es muy fuerte y reprime cualquier intento de agresión hacia familiares y amigos; pero que sí pueden ser expresados ante un espíritu que adopta la apariencia de un familiar.

Existe un personaje que no vive en el monte, pero que vaga por él para hacer daño al nativo y que adopta la forma de un mestizo o de un *gringo*, el *Pishtaco*.

Creemos que este personaje simboliza la entrada exterminadora del hombre blanco y, al parecer, los cuentos sobre estos personajes florecen durante las épocas de depredación por parte de occidente: época del caucho, del petróleo, etc.

Pishtaco es palabra quechua y los shipibo-conibo lo conocen también con los nombres de *retemiso* o *juni rate*:

"El *pishtaco*, *retemiso* o *junirate* mata a la gente, tiene forma de *gringo* Qmestizo... tiene tremendo masos y sólo ataca a los nativos, les saca manteca de su cuerpo y les hace locos y se lo llevan al extranjero... hace dos años mataron a uno en Sinuya y otro en Cashiboya... lo encontraron, fue el *Pishtaco*".⁵⁶

⁵⁶ Diofanto Reátegui, C.N. San Pablo de Sinuya.

Espíritus del agua

Los shipibo-conibo consideran que los ríos y cochas (lagunas) poseen un espíritu, que es una mezcla de dueño y protector de la flora y fauna acuáticas. Generalmente a este espíritu se lo representa como una boa gigantesca, a la que denominan con la palabra quechua *Yacumana*, que significa madre del agua.

Los nativos no evidencian algún culto especial a la madre del agua, pero sí temor por el daño que puede causar a los navegantes o a las personas que se bañan o lavan en sus aguas, la *yacumana* tiene un *mal aire* que causa enfermedad como el *Raté* (susto), o como el cutipado.

La *Yacumana* es conocida en toda la Amazonía. Se la describe de la siguiente manera:

"Es una boa gigante que vive en las profundidades de los ríos y cochas, saliendo raras veces a la superficie; y es en estas pocas ocasiones que puede causar danos irreparables en las embarcaciones y sus pasajeros, haciéndoles naufragar y perecer, bien sea ahogados, atrapados por el monstruo.

Se dice que al emerger, el animal produce un inmenso remolino y gran oleaje, poco comunes en los ríos y cochas, dejando al descubierto su descomunal cabeza que descansa sobre un cuello erguido, que sobresale del agua a una altura de dos a tres metros, desplazándose en esta forma por el centro del río o de la cocha, zambulléndose de trecho en trecho, hasta que al final se sumerge para no volver a aparecer más.

Otras veces sale a la superficie y permanece a flor de agua, atravesada de banda a banda del río, causando el efecto de un gigantesco árbol caído que representa el agua formando fuertes corrientadas que impiden a las embarcaciones menores pasar por este sitio sin peligro de naufragar".⁵⁷

En algunas conversaciones los shipibo-conibo identifican a la madre del agua con el nombre de *Yacuruna*, diciendo que una "serpiente del agua... su aire produce enfermedad".

También se habla de una embarcación fantasma que se la ve en las noches navegar en el río, iluminada con potentes reflectores, pero cuando se quieren acercar a ella desaparece; recibe el nombre de *Acuron*.

Con el nombre nativo de *Cushushca* se conoce a los delfines de río, los cuales se creen pueden convertirse en humanos. Existe la creencia que estos mamíferos, conocidos también con el nombre de *bufeo*,

⁵⁷ Huamán 1985, p. 34.

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.

Espíritus del ser humano

En la idea que tienen los shipibo-conibo del alma que anima al ser humano se yuxtaponen los conceptos cristianos y autóctonos. En general creen que al igual que las plantas y algunos animales, el ser humano tiene un espíritu que sobrevive al cuerpo después de la muerte, a veces vagando por la tierra u otras veces habitando en la gloria, junto a Jesucristo.

El alma no sólo abandona el cuerpo cuando uno muere sino que también sucede esto cuando se toma alucinógenos, o cuando se duerme. El alma también puede ser robada por la maligna acción de un brujo o por el alma de un muerto y sólo el *Unaya* podrá salvar al paciente en estos casos.

Se considera que los espíritus de los muertos viven en dos sitios diferentes, bajo la tierra y en el cosmos:

"Los espíritus de los muertos viven bajo tierra que es *May* y también viven en el *Mahua yoshin nete* que es el cosmos... el *Nerro yoshin nete* es el espíritu de la vista de un muerto..."⁵⁸

En cuanto a la denominación que le dan al alma humana Karsten ha recogido el nombre de *Wauja*:

"Están convencidos de que al igual que entre las plantas y los animales y aún objetos inanimados, también en el hombre habita un principio animado que sobrevive a la muerte del cuerpo y que podría ser traducido por la palabra alma. Los shamanes llaman a este principio *Wauja*.

Esta sombra es la imagen del cuerpo, el segundo "yo" del hombre que deja el cuerpo en el momento de la muerte y del cual se cree sigue al cuerpo a la tumba. Algunos de estos espíritus de almas descarnadas buscan residencia en diferentes objetos naturales o

⁵⁸ Segundo Sinuiri, C.N. Vista Alegre, 1984

encuentran refugio en la floresta y parece que en gran escala, muchos de los demonios llamados *jashin* son en su naturaleza almas humanas"59

Eakin, Lauriault y Broonstra (1983), informan que los shipibo-conibo consideran que el ser humano posee tres espíritus: el alma o *caya*, que mientras dura la vida vive en el corazón del hombre y que después de la muerte va a vivir con Dios; la sombra o *beí*, que cuando el hombre muere vaga errante; se cree también en los espíritus que moran en los ojos o *bera yashin*, que después de la muerte van a acompañar a los incas.

Por nuestra parte la información que hemos recogido indica que para los shipibo-conibo el ser humano posee varios espíritus (unos hablan de tres y otros de cuatro) que viven dentro del hombre; estos son: *caya*, *shiná*, *bui*, *ata*.

La denominación general para el ánima, alma o espíritu del hombre es *caya*:

"Los humanos tienen cuatro espíritus... *caya* es el principal, es el centro de la vida, encierra a los otros ... *shiná* es el espíritu de la mente ... *bui* es el espíritu consciente ... *ata* es el sub-consciente, es dañino ... "60

Hay hombres que tienen espíritu bueno, al que denominan *jacan caya* (o *Jacon shiná*) y otros que tienen espíritu malo o *jacama caya* (o *jacoma shiná*). Cuando una persona se enferma por el daño causado por un *shitanera* el espíritu que padece es el *caya*.

La muerte (*mahua*) es considerada como el abandono del cuerpo por las almas que le animan. Casi siempre la muerte se atribuye a un maleficio.

El origen de la muerte es explicado como una consecuencia de un error cometido por los primeros hombres cuando se les comunicó el mensaje de la inmortalidad:

"... esa noche se escuchó gritar a un hombre del cielo, decía, '¡los multiplicados!, ¡los multiplicados!'; pero nadie le contestó, pero en el siguiente grito contestaron los blancos ... En otro llamado dijo: '¡los que mueren!, ¡los que mueren!', entonces los shipibo contestaron ... o sea contestamos nosotros los shipibo, por eso dicen que nosotros morimos, si no hubieran contestado en nuestra actualidad no hubiéramos conocido la muerte ... "61

f.e Karsten, 1952, p. 159.

10 Guillermo Arévalo, Unuya, C.N. Canaan de Cashiaco, 1985.

61 Jaime Mera, C.N. San Pablo de Sinuya, 1985.

Durante el sueño (*namaque*) pueden aparecer señales generadoras de ansiedad, pues simbolizan muerte o enfermedad. Estas señales oníricas pueden ser:

- eclipse de sol que significa muerte cercana.
- "cuando se sueña con caída o que se te caen la dentadura de enfrente (incisivos) o las muelas eso es seguro que se va a morir los padres de uno ..."
- "cuando sueñas que estas volando ... eso es muerte".
- "si tu sueñas que se cae tu casa significa que te va a venir una enfermedad fuerte".
- soñar que "tapa un barranco" significa la muerte próxima de un ser querido. La expresión "tapar un barranco" se refiere a cuando una orilla alta del río se desmorona y algunas veces ocasiona muertes al aplastar canoas y navegantes.

Algunos animales también representan presagios de muerte segura:

- canto de la lechuza cerca de la casa; anuncia muerte.
- el loro o *bahua*, sus gritos en la noche también anuncian muerte.
- cuando un ave conocida con el nombre de *manacaraco* grita en la noche es signo de muerte cercana.
- cuando se ve y se escucha al gallinazo (*puincosco*) en la noche es indicador de mala suerte.

Más que a la muerte misma los shipibo-conibo temen a un personaje llamado *tunchi* o *yushin*, que es el espíritu de un pariente o conocido muerto. El *Tunchi* se anuncia con un silbido por las noches; a esa hora deambula por la comunidad y durante el día se le escucha por el cementerio. Dicen que se aparece en forma de un bulto negro en la noche y que su presencia causa enfermedad como el susto (*ratté*) e incluso puede causar la muerte:

"El *tunchi* en shipibo es *yushin*... es un diablo, es el espíritu de los muertos, aparece de noche silbando ..."⁶²

Cuando muere un ser querido surgen sentimientos que parecieran ser contradictorios, ya que se dan muestras de cariño y dolor ante la desaparición del familiar a través de un ritual complicado; pero casi al mismo tiempo aparece un gran temor que se concentra en el *tunchi*.

Nuevamente esta situación la explicamos como un mecanismo de proyección por el cual se manifiestan actos de agresividad reprimida hacia los familiares desaparecidos, por ser inaceptable evidenciarlos hacia los familiares vivos.

Volvemos a llamar la atención hacia la característica de las comunidades shipibo-conibo, formadas por una o dos familias extensas

⁶² Antonio Sumayta, C.N. Vista Alegre Boca del Pachitea, 1984.

sólidamente cohesionadas por el parentesco y la ayuda mutua. Las normas sociales que emana de este tipo de estructura social no permiten la libre expresión de la agresividad, por b tanto la agresión o reclamos fuertemente reprimidos los proyectan hacia los familiares desaparecidos.

3.- CICLO VITAL: RITOS, ROLES, CREENCIAS

La vida de la persona humana está marcada por momentos significativos que señalan la aparición de una nueva etapa de vida, casi todos los pueblos de la tierra tienen una particular forma de celebrar estos momentos con rituales que preparan la asunción de un nuevo rol e integran al individuo a un nuevo período existencial, incluyen en esta preparación a la sociedad para que apruebe los nuevos papeles.

Estos ritos de pasaje, de transición hacia una nueva forma de existencia, están íntimamente ligados a la cosmovisión de la cultura en la que se dan y poseen una determinada interpretación mítico-religiosa:

"El hombre no se conforma con la vida natural, sino que busca siempre una interpretación mítico-religiosa de su existencia. Esta es una característica humana y por tanto vale para los primitivos como para el hombre moderno.

El sentido sacro de la vida se concentra en los momentos críticos, que concuerdan con las llamadas 'edades de transición', las cuales van acompañadas de los 'ritos o celebraciones de pasaje'. Estas etapas esencialmente sacras son el *nacimiento, pubertad o matrimonio y la muerte*".⁶³

El pueblo shipibo-conibo celebra tales momentos de transición, hay ritos de nacimiento, pubertad, matrimonio, muerte; que preparan a la persona y a la familia para cada etapa de vida, e integran a la comunidad en general, reforzando su identidad como grupo étnico.

El ritual de los shipibo-conibo no sólo está restringido a los ritos de pasaje o ciclos vitales, sino que, existe b que F. Marcos (1978) llama rituales de actividades económicas (caza, pesca, trabajo agrícola) y los rituales mágico-religiosos (o de curación):

"Existen rituales agrarios, comerciales y de subsistencia que expresan relación con creencias en espíritus de árboles y plantas y

⁶³ Torre 1966, p. 52 (Las cursivas son nuestras).

agrupan a la comunidad shipibo-conibo en fiestas y trabajos comunales..."

"Con respecto al diagnóstico y tratamiento de las enfermedades se da todo un ritual religioso que expresa tradicionalmente las creencias del grupo en seres_ sobrenaturales..."⁶⁴

Pretendemos presentar a continuación los principales momentos de los rituales shipibo-conibo referentes a los ciclos vitales: nacimiento, infancia, adolescencia, matrimonio y muerte. Con respecto a los términos *infancia* y *adolescencia* cabe mencionar que sería demasiado arbitrario atribuir a la cultura shipibo-conibo la misma connotación que tienen esos términos en la cultura occidental; aquí se toman estos términos solamente para referirlos, en el caso de la *infancia* al período comprendido entre los 2 a 12 años; y en el caso de la *adolescencia* para señalar los cambios antro-po-fisiológicos que la acompañan.

Antes de entrar en materia se hablará en forma muy general de un elemento fundamental y constante de todo el sistema ritual shipibo-conibo, se trata de la *dieta*.

El sama o la dieta de los shipibo-conibo

La palabra *sama* es traducida como *dieta*, y al que la está realizando se le llama *samatay*. Es una práctica compleja que no sólo está referida a un régimen alimenticio especial (*samaquepit1*), sino que puede implicar reducción del esfuerzo físico (no salir de caza, pesca, no construir casa, etc.), aislamiento (por ejemplo no participar de trabajos comunales, fiestas, asambleas, etc.). abstinencia sexual y ciertos ejercicios disciplinarios (por ejemplo baños especiales):

"... si esa dieta no es observada, el *yoshin* puede *copiati*, cutipar al paciente y su estado se agravaría en lugar de mejorarse... no hay que tomar ni sal, ni dulces, ni manteca, ni ají. Algunos agregan que los únicos alimentos autorizados (spb. *samaquin pit1*) son productos vegetales, carnes de aves de monte como perdiz, spb. *conma*... paujil, spb. *hasin*..., pucacunga, spb. *quebo*... y peces de carne sin grasa como el boqui-chico, spb. *bohue*..., las sardinas... Las carnes de monte y pescados deben ser cocidas sin grasa, hervidos, al vapor o en *patararashca*, es decir entre hojas de bijao, spb. *maní*... El paciente que dieta debe abstenerse de relaciones sexuales y dejar su domicilio familiar para permanecer en un tambito (spb. *peota*) aislado, donde un (a) muchacho (a) del mismo sexo le traerá su comida".⁶⁵

⁶⁴ Marcos, 1978, p. 61.

⁶⁵ Toumon y Reátegui, 1984. pag. 94-95.

La cita anterior es una descripción sucinta del *sama* tradicional. Esta práctica en la actualidad se da con ligeras variantes, por ejemplo nosotros encontramos que en algunas comunidades no se daba el aislamiento en una *peota*, a excepción del *sama* que debería realizar el shamán o *Mueraya*. No hemos logrado recoger información acerca del por qué de esta práctica; pero sí de sus consecuencias, en caso de no respetarse:

"... en la dieta no se debe comer sal, ni manteca, ni dulce ... no sé por qué, así es pues, señorita ... no se come la fruta madura porque te hace daño, te puede cutipar"⁶⁶

El *sama* puede ser una actividad individual o grupal (casos de covada en que dieta la madre y el padre e inclusive los hermanos, o dieta por muerte de un hijo, que la realizan el padre y la madre).

La duración del *sama* es variable, puede ser mínimo de un día (preparación de pusangas), hasta el máximo de un año (intercalado con meses de descanso). es el caso de la dieta en la formación de un shamán.

El *sama* varía en contenido y denominación según el ritual en cuyo contexto se dé:

"hay dieta de curandera, dieta por hijo ... también hay dieta para tener buena caza eso es *muécati*... se hace también cuando muere tu marido o tu hijo el primerito, eso es *muequeti*... hay también dieta de pusanga, eso es *samati*, dura un día o sea cuando tú estás preparando la pusanga ..."⁶⁷

Principalmente son tres los momentos en los cuales se da el *sama*:

- Iniciación: forma parte de los ritos de formación del curandero. También se presenta en los ritos de circuncisión femenina o iniciación de la mujer a la vida adulta.
- Momentos de crisis existenciales: denominado así por F. Erwin, se refiere a: nacimiento (rituales de covada), enfermedad (al parecer para elevar el poder curativo de las plantas e icaros) y muerte (rituales de luto).
- Momentos de necesidad de protección y fuerza: los casos de dieta para incrementar la suerte en la caza, la pesca (se cree que los animales son atraídos por el cazador y pescador que dieta, además a través de sus sueños podrá localizar el lugar donde se encuentran los animales); en los casos de preparación de pusangas, para los casos en que el curandero precisa volver a dietar y así obtener más poder.

83 Román Jimenes, Bajo Ucayali, 1985.

67 Gustavo Sánchez, Bajo Ucayali, 1985.

Consideramos que el *sama*, sea cual fuere su contexto ritual cumple con funciones a nivel individual o social: prepara al individuo psicológicamente para enfrentar momentos de alta tensión, en los que es necesario dotarse de *fuerzas* que sólo se obtienen de ciertos alimentos y de ciertas prácticas. Socialmente el *sama* favorece la cohesión del grupo, pues el *samatay* (el que está dietando) compromete la atención de su entorno social en momentos en que el individuo está entrando a una nueva etapa de vida, verbigracia en los rituales de iniciación de la adolescencia.

El recién nacido

No consideramos aquí los momentos previos al nacimiento como son las creencias y ritos de embarazo y parto, ya que los desarrollaremos ampliamente en el acápite referido a la partera o *baqui biai*.

Al nacer un miembro más de la comunidad shipibo-conibo, se abren las puertas de un fascinante mundo de ritos y creencias que grabarán en el nuevo ser cualidades pertenecientes a su grupo étnico.

Momentos antes del alumbramiento, a veces con algunos días de anticipación, la madre shipibo-conibo escoge a una mujer quien cortará el cordón umbilical o *pucurrate*. Generalmente el trabajo de parto es asistido por la partera tradicional pero ella puede abstenerse de hacer el corte del cordón y ceder el lugar a otra mujer:

"Le cortó Tomasa *pucurrate* de mi yuyito, tiene buena mano, cuando ella corta se cae a los tres días y queda limpiecito ..." ⁶⁸

La mujer que ha efectuado esta operación se convierte en una especie de madrina, quien junto con el padre y algunos familiares cercanos, realizan una pequeña celebración en la que se bebe masato. A esta celebración la conocen con el término quechua de *ishpa* (orina).

Jilico

Es en la *ishpa* en que tradicionalmente se daba a conocer a la comunidad el nombre del recién nacido. Cabe mencionar que los shipibo-conibo poseen dos nombres, uno en español con el que se dan a conocer en medios urbanos -occidentales-, y otro en idioma nativo, usado en el trato intragrupo y que no es revelado fácilmente a los extraños, este nombre es dado generalmente por la madre, al respecto nos decía una parturienta:

"...debe tenerlo (el nombre) antes de que nazca, sino se lo llevan los diablos"⁶⁹

Por otro lado Trujillo Ferrari (1955), sostiene que era tabú revelarlo:

"el nombre de los niños correspondía a las plantas, animales, astros, y otras entidades cosmológicas, constituyendo un tabú exponerlo"⁷⁰

La existencia de un nombre que funciona solamente dentro del grupo nos sugiere mucho acerca de la identidad étnica de los shipibo-conibo.

Actualmente en la *ishpa* se da a conocer el nombre nativo, también el nombre mestizo que llevará el recién nacido.

Autores como Zarzar (1985) consideran que la *ishpa* o "padrinazgo nativo" cumple con una función social que es la de presentar al nuevo individuo a la comunidad:

"En el nacimiento el padrino realiza la creación social del niño, mientras que la creación espiritual, que se manifiesta después del nacimiento, (covada) es obra de los padres. Esta distinción puede ilustrarse con la ceremonia que sigue al nacimiento, en la cual el niño es presentado a la sociedad. La ceremonia se llama *ishpa*... En esta ceremonia el rol del padrino adquiere plena relevancia respecto a la personalidad social del niño pues es el encargado de presentarlo ante la comunidad".⁷¹

Bagimuecati

Después del nacimiento viene el ritual de la covada conocido en idioma shipibo-conibo con el nombre de *bagimuecati*. En la época de *Bagimuecati*, el padre del recién nacido deberá tener en cuenta lo siguiente:

- dieta alimenticia.
- restricciones en el esfuerzo físico acostumbrado
- abstinencia sexual

Tiene una duración aproximada de un mes, siendo cruciales los siete primeros días en los cuales tendrá cuidado de no transgredir ninguna de las prohibiciones establecidas. Actualmente el período de duración parece haber variado:

69 Idem nota68

70 Trujillo 1955, p.4.

71 Zarzar 1985, p. 82. (El paréntesis es nuestro).

"Ahora hacemos sólo tres días ... es que hay que buscar mitayo pues, señorita, no puedo estar acostado todo el tiempo ..."⁷²

Según testimonios, el baquimuecati se practica con especial cuidado en el primogénito, sea este hombre o mujer, además dado el caso lo pueden practicar también los hijos:

"más lo hice con la mayor, era la primerita, tenía que hacer bien para que no le pase nada, con los otros poco y con los últimos casi nada".

"Cuando nace el segundo, el hermano mayor junto con el padre hace dieta ... el hijo no deberá jugar pelota, ni tampoco tocar animales o se puede cutipar su hermanito ..."⁷³

Al parecer el ritual de la covada concluye con la caída del pucurrate o cordón umbilical.

En general quebrantar las prohibiciones que señala el baquimuecati trae como consecuencia el hacer peligrar la vida del recién nacido en la forma de cupia o cutipado, síndrome exclusivo de los niños que analizaremos más adelante y que se sustenta en la creencia de que los animales, plantas, objetos y ciertas actividades, pueden transmitir al recién nacido sus características.

Durante el tiempo que dura el baquimuecati el padre, debe separarse de la casa, permanecer en actitud de reposo y respetar las siguientes normas:

- Evitar relaciones sexuales: "cuando tiene relaciones al nacer el hijo ... el yuyo bota fiema por la boca ...".
- Evitar esfuerzos físicos: "no jugar pelota, ni patear perro, porque se le hincha su barriga", "no cargar cosas pesadas, porque habrá descenso prematuro de los genitales del hijo".
- Evitar salir de caza, o hacer chacra porque se estaría en contacto con animales y plantas que cutiparían a la criatura. Entre los animales de monte que cutipan al recién nacido se menciona: motelo, sachavaca, mono, venado, huangana y sajino. 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.

Se prohíben también las siguientes conductas:

- No matar jergón porque duele la barriga del bebe; no se debe caminar fuerte, porque se caen los testículos del niño; no se debe

⁷² I. Rengifo, C.N. San Pablo de Sinuya, 1985.

⁷³ Román Jimenes, C.N. San Pablo de Sinuya, 1985.

hacer viajes, porque el motor del *peque-peque* hará que el niño llore mucho.

- No se deberá comer sal, ají, dulce ni manteca. Los pescados que se pueden comer son: boquichico, sardina, bagre, huasaco y tucumare. En cuanto a aves se podrá comer: gallina, perdiz, paujil y pucacunga. En cuanto a carne de animales de monte principalmente se prohíbe comer: motelo, sachavaca, mono, venado, huangana y sajino.

Esta dieta también deberá ser observada por la mujer. Si los padres no la respetan entonces: "en todo el cuerpo del bebe salen granos, eso es cutipado".

El *baquimuecati* nos sugiere dos tipos de reflexiones. En primer lugar, como en todo el sistema ritual shipibo-conibo, la covada descansa sobre la base de una correspondencia entre el ser humano y el ecosistema que lo rodea. El animismo que forma parte de la cosmovisión de este grupo étnico sustenta la creencia que existen espíritus en la naturaleza (plantas, animales) que pueden afectar al aún indefenso niño; la covada sería entonces una forma de protección para el recién nacido. En este sentido podemos decir junto con Torre López (1966):

"... la razón de la covada... no es precisamente un acto de solidaridad en el dolor de los progenitores, según el cual el padre acompaña a la esposa en el sufrimiento, marcando de esta manera el sentido comunitario del matrimonio, sino que es una práctica de autodefensa y protección del neonato"⁷⁴

Asimismo el *baquimuecati* es una forma de asociar al padre con el hijo recién nacido.

En segundo lugar el vínculo así establecido entre los progenitores y el recién nacido refuerza los lazos de la familia nuclear y contribuyen a diferenciarla del contexto social en el que están inmersos:

"La covada implica, también una oposición entre los individuos que participan en el nacimiento y la esfera externa de las relaciones sociales... las precauciones alimenticias crean una continuidad entre los progenitores y el recién nacido, a la vez que revelan una identificación basada en una esencia común compartida por ambas partes. Así mediante el reforzamiento de sus vínculos biológicos comunes la *familia nuclear* es contrastada con la esfera pública de las relaciones ceremoniales".⁷⁵

⁷⁴ Torre 1966, p. 54.

⁷⁵ Zarzar, 1985, p. 77-78.

Umpar Shuca

Después del corte del ombligo o luego del ritual de la covada (incluso junto con él), se da el rito del *umpar shucá*, que no es otra cosa que el bautismo de socorro o *agua de socorro*.

Es un simulacro del bautismo católico, lo realizan personas escogidas por los padres, generalmente son mestizos, tanto los compadres como el ahijado reciben la siguiente denominación en idioma nativo:

Nocó cumpa= compadre

Nocó cuma= comadre

Nocó pana= ahijado.

Los compadres elegidos deberán llevar bebida y regalos al ahijado. La ceremonia es muy sencilla y se realiza en la casa del ahijado. Se utilizan como instrumentos una *mucahua* con agua y una especie de pequeña brocha hecha con ramas de albahaca. La comadre toma en sus brazos a la criatura y con el ramito de albahaca mojado con agua hace la señal de la cruz en la frente del niño diciendo: "yo te bautizo en el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo, con el nombre de ...".

En el *umpar shucá* se oficializa el nombre mestizo que deberá usar el recién nacido, el cual le servirá de segunda identidad (se podría decir que la primera, la auténtica, la simboliza el nombre shipibo-conibo) para desenvolverse en el mundo de los mestizos. El emparentarse mediante esta forma de bautizo con gente mestiza, brinda a la familia cierta forma de respaldo y seguridad, frente a los mestizos, que casi siempre es ficticia. Concluida la sencilla ceremonia se empieza a beber.

Buetanoti o Panchague

Con el nombre de *Buetanoti* se conoce a la costumbre tradicional de la deformación de cráneos, que aún subsiste aunque con baja frecuencia.

A los pocos días de ocurrido el nacimiento (7 a 10 días aprox.) la madre colocaba dos tablillas en la cabeza del niño, una a la altura de la frente y la otra en la parte posterior de la cabeza, cerca de la nuca, luego amarraba estas tablas para sostenerlas. Este entablillado duraba aproximadamente de 8 a 9 meses, el resultado era una cabeza de forma alargada, distintivo de los shipibo-conibo.

El padre Amich describe esta práctica con el nombre de *panchaque*, señalando que la denominación *buetanoti* se daba a las tablillas deformadoras:

"El distintivo de la tribu cunibo es el *Panchaque*, manera de achatar la frente de los niños de ambos sexos con una tableta sobre la que se coloca un almohadoncillo de arcilla, adaptable al niño. Después de dos o tres días que ha nacido se le ata el *buitanoti* en la frente, al principio tan suavemente que sólo el peso de la arcilla ejercerá su acción; pero conforme crece se le ajusta la liga progresivamente

hasta dejar la frente del niño muy por debajo del nivel del rostro, lo que se consigue después de diez o doce meses. La cabeza toma entonces una forma semejante a la mitra de un Obispo. Creen ellos así asemejarse al sol".⁷⁶

Algunos consideran que esta práctica fue originaria de los shipibo (bajo Ucayali) y que luego se extendió a los conibo (alto Ucayali) y cacataibo (ríos Aguaytía y San Alejandro):

"Los niños pocos días después del nacimiento (de seis a diez días) eran sometidos al *Panchake* (deformación de cráneo de tipo tabular). Algunos konibo y kashibo ya han abandonado esta costumbre, considerándose no obstante una forma arraigada entre los shipibo ..."⁷⁷

Por nuestra parte obtuvimos el siguiente testimonio del *buetanoti*:

"... era una antigua costumbre shipiba, se ponían tablachos su cabeza, les parecía lindo a los antiguos... les hacían a las mujeres y a los hombres, era para ser diferentes, para saber que es shipibo, por ejemplo cashibo no es así, amuesha no es así... Cuando el yuyo ya tenía una semana ya le ponían, primero le ponían de algodón como una almohada y después encima se ponía una tabla, adornada con *isana*, era de cualquier madera, le ponían hasta que su cabeza se ponía dura, esto era hasta los ocho o los nueve meses, hasta que antes que empiece a andar, esa tabla se llama *buetanoti*, *baqui buetanoti*... ¿sabes por qué ya no usan eso, señorita? porque a los jóvenes cuando van a la escuela de los *nahua* (mestizo, término despectivo) los insultan y se burlan de ellos, les gritan: ¡'tablachos'!, así les dicen ..."⁷⁸

No existe consenso en lo referente a la motivación y funcionalidad de esta costumbre, así tenemos que el *buetanoti* buscaría:

- lograr que el individuo se parezca al sol.
- lograr diferenciarse de otros grupos, como los amuesha, los campá, etc.
- lograr ciertas cualidades psicológicas:

"el aplanamiento de la frente conduce, según los shipibo, a reprimir los caprichos personales. También se dice que se aprieta la cabeza de los niños para que sean sumisos"⁷⁹

⁷⁶ Citado por Ortiz 1984, p. 48.

⁷⁷ Trujillo 1955, p. 4.

⁷⁸ D. Shahuano, C.N. San Pablo de Sinuya, 1985. (El paréntesis es nuestro).

⁷⁹ Mercier, 1974, p. 18

-"la finalidad de esta práctica en la mujer era para acomodarse el peinado y en el hombre no se sabe".⁸⁰

Por su parte P. Weiss, quien dedicó gran parte de su vida al estudio de esta costumbre⁸¹, considera tres hipótesis para explicar la deformación craneana. La primera afirma que el móvil sería la imitación a una figura significativa, la segunda atribuye el móvil a fines bélicos y la tercera obedecería a necesidades de diferenciación. Traemos a colación la explicación textual de Weiss quien también observó la deformación craneana de los shipibo-conibo:

"Esta puede ser quizá una explicación: la imitación al líder, sinónimo de sabiduría, fortaleza, poder. Otra, la búsqueda de un aspecto fiero para aterrar al adversario en los combates. Recuerdo (dice el Dr. Weiss), que en uno de mis viajes a la Amazonía, donde algunas tribus todavía mantienen esta práctica, una vieja shama (nombre mestizo de los shipibo) del Ucayali me dijo que se moldeaban la cabeza para no parecer a los monos y un shipibo me precisó que lo hacía para no tener cabeza de hombre blanco"⁸²

Nos inclinamos a creer que esta costumbre, de una connotación cultural poco aclarada, tendría una finalidad distintiva del grupo étnico en relación a otros.

La religión y la educación de occidente se han empeñado en desarraigar ésta y otras "costumbres de salvajes"; pero no lo han logrado totalmente. Cuando se pregunta a los shipibo-conibo respecto a *buetanoti* responden: "era costumbre de los antiguos, ya no hacemos, es malo", o "ya no hacemos... los mestizos se burlaban, nos decían tablachos". Sin embargo en comunidades alejadas de pueblos mestizos, hemos podido confirmar la vigencia de esta práctica, aunque se trataba de ocultar.

Cuando estamos frente a hombres y mujeres shipibo-conibo con su peculiar cabeza de chatura fronto-occipital y alargados hacia arriba, nos asaltan interrogantes acerca del origen mítico-religioso, finalidad, social, consecuencias biopsicológicas de esta deformación, las que requieren un estudio especial.

⁸⁰ García; Luna; Verástegui, 1973, p. 118.

⁸¹ Sus primeros estudios sobre las deformaciones cefálicas intencionales de los antiguos peruanos, fueron publicados en 1961. Según el Dr. Weiss la costumbre de deformarse el cráneo se extendió en el antiguo Perú desde épocas pre-cerámicas (3,200 a 3,800 A. C.) hasta mucho tiempo después de la conquista (1550 D.C.), ha clasificado las deformaciones craneanas en dos grandes grupos: las costeñas, logradas por 'cunas deformadoras' y las serranas conseguidas por amarras o llantus.

⁸² Barraza 1984, p. 33 (Las palabras entre paréntesis son nuestras).

De la Infancia

En el período comprendido entre los dos y doce años aproximadamente, los futuros adultos, hombres y mujeres shipibo-conibo, internalizan paulatinamente, a través de la imitación y de la enseñanza directa los roles que desempeñarán en el futuro.

La forma tradicional en que se adquieren estos roles se va perdiendo y sólo queda en la memoria de los ancianos. Una de las principales fuentes generadoras de cambios impositivos es la educación formal impartida a través de los centros educativos.

La educación formal de occidente con todo lo que significa para una cultura nativa (extrañas formas de pensar de actuar y de sentir, entre otras cosas), casi siempre está en abierta contradicción con la educación informal tradicional que se imparte de padres a hijos y que es lo que da el sentimiento de identidad individual y de grupo a los shipibo-conibo.

No cabe aquí un análisis de lo que es y lo que debería ser la educación estatal en situaciones interculturales, como es el caso de las comunidades shipibo-conibo, hay mucho escrito sobre este problema, pero al parecer poco es lo que se ha hecho y lo poco que se ha hecho es el esfuerzo admirable de escasos maestros y maestras conscientes de sus delicados roles de representantes de una cultura que no debe atropellar los patrones de conducta originales de la cultura nativa (quienes mejor desempeñan este rol son los maestros nativos).

Quisiéramos, a manera de ilustración de lo que queremos decir, mencionar brevemente lo que vimos y escuchamos en dos comunidades shipibo-conibo, una en el alto y otra en el bajo Ucayali.

Alto Ucayali:

El profesor mestizo estaba allí "castigado trabajando con los chamas". En una reunión de padres de familia les pedía a éstos que se preocuparan más por sus hijos escolares, solicitaba que cuando terminaran las clases no les obligaran a traer agua, ni los lleven a la chacra para ayudar en la cosecha, ni que vayan a pescar, tampoco "nada de perder tiempo tirando flechas al aire"; sugería que terminadas las labores de la escuela "almorzar, descansar un poquito y luego ponerse a hacer las tareas, Uds. deben revisarles las tareas y si está mal romperles las hojas, no importa que se queden hasta la noche, hasta que hagan (sic) bien... por eso son padres".

El profesor tenía viviendo en la comunidad cerca de un año, pero al parecer no se había percatado de la forma de vivir de los comuneros, les pedía no hacer precisamente lo que por generaciones hacen los niños shipibos-conibos para aprender como subsistir como adultos: cazar, pescar, sembrar, preparar flechas. Les sugería lo imposible a padres analfabetos o semi-analfabetos, revisar la tarea de los niños, les solicitaba quedarse hasta el anochecer trabajando las tareas, justo a la hora del *zancuda*/ (a partir de las 6 pm. los comuneros empiezan a armar sus mosquiteros para protegerse de los zancudos) y alumbrados con

mecheros que generalmente son utilizados con mucho cuidado pues el kerosene es muy escaso.

Tuvimos conocimiento, también, que el Teniente Gobernador se encontraba en di puta con la directora del colegio (mestiza) porque ésta quería imponer que las niñas "mudaran vestido", para ir a la escuela, es decir que dejaran su *shilonte* y su *cotton* y se presentaran con ropa de "mestizo". Al parecer la directora no consideraba el gasto que esto ocasionaría a los padres de familia. El Teniente Gobernador era consciente de esto, y mucho más: "Así nos quieren matar nuestra raza, señorita".

Bajo Ucayali:

Al margen de que el profesor (un joven mestizo) residente en Contamana (10 horas aguas abajo de la comunidad) abandonaba la escuela para ir donde su familia, siendo raras las veces que dictara una semana completa de clases, llamó nuestra atención la forma en que trabajaba, empleando técnicas memorísticas y punitivas, sus gijitos e insultos se escuchaban en casi toda la comunidad cuando les hablaba de Miguel Grau, del Océano Pacífico o de los niños pobres de Africa.

Desde el punto de vista psicológico es inferible el grave problema que se genera en los niños nativos por el choque entre estos dos sistemas educativos: comienza con una mezcla de desconcierto y temor que se ve fácilmente en los ojos de los más pequeños, este desconcierto va en aumento generando duda e inseguridad acerca de lo propio y se irá sentando las bases de un sentimiento de inferioridad ante lo mestizo.

Sin embargo y en abierta contradicción con la hipótesis que se podría inferir acerca del pesimista futuro de las nuevas generaciones shipibo-conibo, existen jóvenes nativos, principalmente agrupados alrededor de sus organizaciones representativas, que tratan de encontrar una solución ante el conflicto que generan estos dos tipos de educación (formal e informal), con sus consiguientes ideologías. Esta nueva hornada revaloriza su cultura ancestral y no reniega de ella, pero tampoco rechaza los beneficios de la cultura de occidente, tomando de ella preferentemente lo que les puede "servir" para el beneficio del grupo; así por ejemplo: algunos jóvenes shipibo con mucho sacrificio estudian primaria, secundaria y llegan a viajar a lejanas ciudades como Lima o Iquitos, desplegando grandes esfuerzos para lograr una profesión. Luego algunos regresan a servir a la comunidad en litigios de tierras o trabajan en la administración de las mercantiles comunales, etc.

Pero este repunte de las nuevas generaciones nativas, positivo desde todo punto de vista y muy prometedor, presenta algunas veces un cariz peligroso y es que algunos jóvenes suelen ser ganados por el monstruo del sistema, con sus principios individualistas y de competencia, lo que los convierte en "indígenas de profesión", quienes encuentran una cómoda forma de vivir a costa de instituciones estatales y privadas que se esfuerzan por "ayudar" a los indígenas, interesada o

desinteresadamente; y se pierden de esta forma las motivaciones por las que estos jóvenes iniciaron su lucha.

Retomando la idea central de este acápite, los principios básicos de la educación tradicional shipibo-conibo, que fundamentalmente se refieren a la adquisición de los roles femeninos y masculinos: se imparte entre los dos y doce años aproximadamente (este período se prolonga al parecer más en los varones que en las mujeres, ya que en ellas esta etapa concluye con la aparición de la menstruación).

Un indicio de una de las formas en que se daba la educación informal se aprecia en el siguiente testimonio recogido en el bajo Ucayali:

"Yo te voy a contar como era antes, señorita; yo tenía ocho años, todos los chicos nos levantaban a las tres de la mañana, mi abuelita nos decía: '¡a levantarse haraganes!'... todos íbamos a bañarnos a esa hora, bien fría estaba el agua, pero todo era juego... después cuando regresamos había que traer tinajas de agua y ya empezábamos a comer... sentados estábamos los chicos y mi abuelita nos decía lo que tenían que hacer o nos rezondaba también (risas)... Tita Kays contaba cuentos de los antiguos... los más viejitos nos contaban historias... así hasta que ya estaba claro... por eso los de antes somos fuertes..."⁸³

Hasta aproximadamente los tres años los niños permanecen al cuidado de la madre. A partir de esa edad asumen paulatinamente el rol que culturalmente les corresponde de acuerdo a su sexo.

Los niños son dirigidos por los padres, principian siendo compañeros de las excursiones de pesca, son asiduos observadores de la preparación de flechas, arcos, arpones, de la construcción de canoas. etc.; cuando adquieren más edad ellos mismos preparan bajo la dirección del padre u otra persona mayor (tío, hermano, etc.) las pequeñas flechas para cazar pajaritos, hacen canoas en miniaturas, etc....

A medida que van creciendo, de observadores, dentro de una atmósfera de juego educativo, se van convirtiendo en auxiliares o ayudantes de sus padres. Es en el oficio-arte de la pesca que los muchachos se destacan tempranamente; por ejemplo, Ponciano era un niño de 12 años, en una comunidad del Alto Ucayali, él proveía de pescado para la alimentación diaria de las 10 personas que vivían en su casa, mientras el padre junto con el hermano mayor estaban de viaje, haciendo diligencias en Pucallpa.

En síntesis, en este período de tiempo un chico debe aprender los fundamentos de las principales actividades de subsistencia que realizan

⁸³ I. Rengifo, Bajo Ucayali, 1985.

los varones adultos: pescar, cazar, hacer chacra, construir canoas, construir instrumentos de caza y pesca.

Las niñas son dirigidas por la madre, primero es una suerte de imitación lúdica de lo que hacen las mujeres mayores, principalmente sus madres; luego bajo la dirección de la madre aprenden mediante juegos a cocinar, bordar, tejer en telar, hacer cerámica, cuidar los hermanos menores, lavar, sembrar (yuca y algodón, que son cultivos típicamente femeninos), etc.

Al parecer son las niñas quienes reciben encargos de responsabilidad más tempranamente que los varones, como es el cuidado de los hermanos menores, vigilar el fuego de la cocina, etc.

Es foco de nuestra especial atención el papel de la mujer shipibonibo en la familia y en la comunidad. Hemos observado que la mujer no sólo es la piedra angular de la familia nuclear, realizando las múltiples actividades inherentes a su sexo (y que dobla en cantidad a las actividades del varón) sino que además completan en mayor o menor grado las actividades típicamente varoniles; asimismo la opinión femenina es considerada dentro de la familia y fuera de ella; tiene todo el respaldo de la comunidad.

La importancia del papel femenino dentro de la cultura shipibonibo se torna más relevante al existir evidencias de sociedad matrilineal en sus orígenes (circuncisión femenina, residencia matrilineal).

Un estudio realizado por Kathleen y Anthony Stocks (1984) en el que se analiza comparativamente la participación de la mujer shipibo, candoshi y cocamilla en la producción y distribución de bienes valorados por el mercado externo (yute, arroz, maíz, animales domésticos) y de los bienes valorados internamente (cerámicos, textiles, adornos, etc.); encuentran que la mujer shipibo, al igual que la candoshi, tiene una significativa participación y por lo tanto mayor importancia en la producción y distribución de los bienes mencionados.

Los autores de este estudio sostienen que la mujer nativa en general se encuentra inmersa en un proceso que discurre en el marco global de la aculturación en la región, de esta manera tiende a perder autonomía y a ser considerada simple miembro de una fuerza laboral. En el avance de este proceso de aculturación en el que se sacrifica la cultura tradicional, consideramos que la escuela juega un papel significativo; el caso de la mujer nativa es un ejemplo del choque entre la educación formal e informal y la confrontación entre dos culturas.

La activa participación de la mujer shipibonibo garantizada por la tradicional estructura de la comunidad va quedando paulatinamente marginada, la escuela tiene una gran responsabilidad en esta marginación ya que a través de ella se pretende asignar a la mujer funciones y roles en abierta contradicción con lo tradicionalmente concebido, este hecho contribuye a explicar la deserción escolar femenina.

"la escuela estructurada según el esquema de la cultura occidental que deja a la mujer en segundo plano, puede ser responsable de este inicio de despersonalización"⁸⁴

Hasta los siete años aproximadamente niños y niñas juegan, se bañan, duermen juntos; a veces los varones se agrupan para jugar disparando sus flechas. Un juego mixto es el fútbol o el vóley.

La menarquía significa para las mujeres el inicio de una etapa en la que se da una distinción sexual propiamente dicha; antes de ese momento sólo cabría hablar de un aprendizaje de tareas diferenciadas con miras a cumplir un futuro rol de hombres y mujeres adultos.

Tanto niños como niñas son instruidos en el respeto a los ancianos, en la importancia de la ayuda mutua, del compartir los productos de caza, pesca, etc. Aunque las actuales generaciones de niños shipibo-conibo difícilmente se levantan a las tres o cuatro de la madrugada para previo baño, escuchar las advertencias y consejos de los ancianos, aún es posible observar que al anochecer niños y niñas (protegidos con mantas del ataque de los zancudos) se sientan alrededor de un viejo o una vieja para escuchar fantásticas historias o antiguos lamentos; a veces un curandero narrará casos de curaciones milagrosas o algún comunero relatará hechos insólitos ocurridos en su faena diaria.

Bushateti o Westete Sheate

En el idioma shipibo-conibo significa celebración por corte de pelo; al parecer se da más en los varones. Pudimos estar presentes en el *westete sheate* de un niño de aproximadamente 7 años con una larga melena que le llegaba a los hombros; sus abuelos que ofrecían el agasajo se habían preparado con mucha anterioridad para tener listas tinajas de *bishná* (alcohol de caña) y *atesheate* (masato).

Los anfitriones eligieron a los padrinos o *jabanqui weste*. Aquí una breve descripción de nuestra observación participante:

"... 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 wito; está vestido con un *tari*. Los *jabanqui weste* cortan el pelo del niño y destapan la tinaja de masato.

⁸⁴ Mercier; Villeneuve, 1974, p. 158.

Cuando el masato hace su efecto, hombres y mujeres bailan en ronda, cantando canciones en su idioma, a veces las mujeres hacen su ronda separadas de los hombres. Pero no todo es baile y canciones tradicionales, en celebraciones como ésta es infaltable un tocadisco a pilas con música del género 'cumbia andina' y uno que otro rock, lo que bailan frenéticamente ...

La fiesta que comenzó a las dos de la mañana termina cerca del medio día cuando la gran tinaja de masato se termina, entonces es de estilo que los padrinos lleven la tinaja vacía lejos y la tiran, todo esto acompañado de alegres gritos... contrariamente a lo que esperábamos son los padrinos los regalados con gallinas... "85

Rituales de la adolescencia

Específicamente trataremos aquí del ritual llamado en idioma nativo *ribiana secati* y conocido también con los nombres de *pishta* o *capadura de mujer*. Se trata del ritual de circuncisión femenina que inicia a la mujer en la vida adulta. Hasta donde sabemos no conocemos de rituales de similar iniciación para los varones.

El ribiana sécati

Junto con la matrilocalidad sostiene nuestra hipótesis acerca de los antecedentes matriarcales de la sociedad shipibo-conibo, además si tenemos en cuenta que "en sociedades patriarcales como la judía, la circuncisión masculina es una forma de destacar la importancia que tiene el hombre, un significado similar podría darse a la circuncisión femenina de los Shipibo"_as

Constituye un ritual difícil de investigar por representar un aspecto sensible de la cultura que ha sido satanizado y prohibido por las misiones religiosas desde sus primeras campañas evangelizadoras hasta nuestros días, por lo que aparentemente el *ribiana sécati* ha dejado de realizarse hace mucho tiempo. Nuestras iniciales averiguaciones acerca del rito chocaban con respuestas como éstas: "eso hacían los antiguos, señorita, esta malo eso, ahora ya no hacemos", sin embargo hemos obtenido información de que esta práctica aún se realiza en comunidades lejanas como las que existen en el río Pisqui, también tuvimos conocimiento de que en una de las comunidades donde realizamos el estudio, la última circuncisión fue hace menos de siete años.

Trataremos aquí de presentar una descripción del ritual en base a

85 Cárdenas 1985 b

00 Comunicación personal del Dr. Galdo, 1986.

relatos de estudiosos de la zona y a frases sueltas arrancadas como "al descuido" a las mujeres con quienes conversamos.

De las informaciones obtenidas concluimos que no existe consenso respecto al significado del ritual, así tenemos que:

- si forma parte, o no, del ritual de matrimonio.
- acerca de la operación propiamente dicha, si es una desfloración o sólo extirpación de los genitales externos (clítoris y ninfas).
- acerca del significado del ritual.

Una descripción de 1928 hecha por E. Sthal ubica este ritual como parte de la ceremonia de matrimonio, señalando además que incluye el desvirgue:

"... Al apurar el mareo de la novia, por medio de chicha ... 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. Vigilada la intoxicación de la joven hasta que su estado sea casi de completa insensibilidad, ésta es atada sobre dos maderos ... "

"... estando todo listo, y mientras sigue la fiesta en la pampa, bajo el techo de la casa, a la luz de antorchas, una médica rodeada de buen número de mujeres procede ... con un *coNo* de carrizo, bien afilado y con mano diestra y rápida, segrega de la joven las ninfas, el himen y el clítoris. Principia el corte de la parte posterior y termina en el extremo delantero del pubis ... inmediatamente varias mujeres la liberan de las ligaduras que la sujetan y la llevan a su lecho dentro del mosquitero colocándola sobre unas tejas ad hoc que son exactamente de la forma del cuerpo de la joven desde la cintura hasta la mitad de los muslos. Como tiene que permanecer inmóvil con las piernas completamente separadas por varios días, se colocan los dos maderos a ambos lados para poder descansar las rodillas. En adelante se aplica remedio líquido con una pluma de ave a la herida de carne viva, cada hora por varios días y con intervalos más largos después. En cuanto está colocada la enferma sobre las tejas indicadas, después de aseada y curada, se le introduce un tarugo, también de terracota, de forma y tamaño al miembro viril en estado de erección para que no pueda juntarse la herida ni contraerse la entrada de la vagina. La paciente tiene que permanecer en esta postura ... pues el tarugo es retirado solamente por la médica y únicamente durante cortos momentos para aplicarle el remedio con la pluma ... al tercer día se levanta la operada, para bañarse en el canto del río ... pero durante un mes tiene que caminar con "el aparato metido" enteramente pierna abierta, ayudada por la asistente quien le echa agua. Estos dos aparatos, la teja para echar el cuerpo y el tarugo indicado, son siempre nuevos y hechos con barro finísimo. Por lo demás el tratamiento es de dieta y emolientes, pudiéndose librar de ambos molestos enseres al haberse cicatrizado la herida, después de

cuatro semanas. Otras cuatro semanas se emplean para convalecer y hermoarse, para luego adornarse con la faja y diadema de esposa para recibir al marido ...⁸⁷

Karsten (1955) y Girard (1957) coinciden en que el ritual principia cuando aparece la primera menstruación. La chica es aislada y vive en una pequeña casa llamada *pushuva* o 'casa del silencio', es atendida por su madre y observa dieta alimenticia que elimina: sal, azúcar, grasa, ají y el comer ciertos pescados como el paiche, la gamitana. Refieren que la anciana que realizaba la operación también se retiraba de la comunidad para preparar minuciosamente los instrumentos necesarios para el ritual.

Karsten sostiene también que la *pishta* es una ceremonia de desfloración y una práctica preliminar al matrimonio:

"La circuncisión de las jóvenes puede ser explicada esencialmente como una preliminar del matrimonio. Los órganos genitales de generación forman parte crítica del cuerpo y están particularmente expuestos a los enemigos invisibles que el nativo teme".⁸⁸

M. Luna Bailón (1973) señala seis celebraciones distintas que conformaban el ritual de circuncisión cada una con una finalidad propia, en la última o *caya shaté* la *capadora* realizaba la operación:

"Previamente se realizaban unas fiestas que tienen relación con la circuncisión, y, que además, tiene por objeto ir preparando la fiesta final. La primera se denominaba *jima atesha*, la cual tenía como fin limpiar el patio de la casa donde se realizaría la fiesta final. .. se trataba de un trabajo cooperativo de carácter festivo; los padres de la joven preparan la comida y la bebida y en ella participan un pequeño número de allegados. La segunda fiesta se denominaba *shabishatete* en la cual cortaban caña para preparar el huarapo para la fiesta principal. La tercera fiesta se denominaba *ashobite*, en la cual confeccionaban una canoa grande, en la que se molería el maíz para preparar la chicha. En la cuarta fiesta llamada *carovite shate*, juntaban la leña necesaria para cocinar los alimentos y bebidas. La quinta fiesta *moshoviteshate*, en la cual los varones iban al monte a cortar madera de balsa y traerla al poblado; en cuya entrada los esperaban las mujeres cantando y con pañuelos rectangulares, realizando movimientos rítmicos como si estuvieran espantando algo del ambiente. La última fiesta denominada *caya shate*, según dice es la

87 Sthal 1928, p. 13-14;

88 Citado por Marcos 1978, p. 110.

madre de la fiesta o fiesta principal, en la que realizaban la circuncisión femenina y se divertían los asistentes ...⁸⁸

F. Marcos aporta con la siguiente descripción, obtenida a su vez de una informante shipibo-conibo:

"Después de eso, la mujer, la que sabía capar, cortaba a la chica su lengüita o cresta (clítoris). Ese cuchillo llamamos nosotros *yanapaca* (*kontso*), porque es marona ... con *eso-pishtan*.

De ahí le lavan con agua tibia de piri-piri para que sane. La chica sangra mucho. De ahí, cuando ya lavan, ahí había un barro cocido que le hacen como planta de zapato, ese barro después de pishtar le ponen ahí, entre las piernas. Le amarran con sogas y por aquí también (caderas), y ahí la ponían y bien le atrincaban ahí. Después le llevaban a su casa para que descanse, pues.

Después cuando le pasaba la borrachera, a veces lloraba, pues. ¿Quién no puede llorar con ese corte? Después ahí pasan el mes, dos semanas y para orinar a veces gritaba, porque duele. Su mamá le cuida ese tiempo hasta que sane. Después de dos meses, de tres meses, ya sanaba bien y andaba a todas partes. Y ahí después de eso ya parecía su cuerpo. Y algunos hacían gorda que ponían. Eso es todo".⁹⁰

Por nuestra parte, dos mujeres, animadas por el abundante masato que habían ingerido, se animaron a darnos los siguientes testimonios:

"... cuando tenía doce años, creo todavía no tenía *jimbía* (menstruación) hicieron *anishiate* mi padre, y allí me hicieron ... era una fiesta bien linda señorita, bastante masato, *bishná* (alcohol de caña), bastante comida, mi padre de hace un mes se estaba preparando y fue a llamar gente de otras comunidades ... fue también a traer a Tita Kays, la viejita que sabía hacerlo. Bien lindita me pusieron, bien lindita me vistieron ... empezó la fiesta y tomé bastante masato ... pellizcan señorita, pellizcan aquí en la "cojudez" de la mujer y si uno no siente nada ya se puede hacerlo. Se lleva a una casa con la viejita y con la mamá y otras dos mujeres para que agarren los brazos y las piernas ..."⁹¹

⁸⁸ García, Luna, Verástegui, 1973, p. 116-117.

⁹⁰ Marcos, 1978, p. 109.

⁹¹ Lastenia Mera, Bajo Ucayali, 1985.

Un segundo testimonio que obtuvimos fue el siguiente:

"... yo tenía doce años, hicieron una gran fiesta toda la comunidad ésta. Cuando yo estaba *wake oneti* o sea *huasca*, me llevaron a una casa lejos... Deben estar sólo cuatro mujeres con un cuchillo como *ushate*, cortaban. ese cuchillo se llama *cayashate*. Después ponían una piedra chica de barro asado eso es *mapú*, y se amarraba a la cintura para que no se cayera con una soga, eso es *pitson mipamá nishi* (la soga). Cuando tenías ganas de orinar tenías, que lavarte con agua de tabaco... después tenías que estar sentada por un mes en un banquito que se llama quina, que era una topa que se llama *mo-shovite shate*. Tenías que dietar, no comer pejes que tenía muela, como la piraña, hu asaco ..."⁹²

Se dice también que parte del ritual de la *pishta* era el corte del flequillo (formado por el cabello) sobre la frente.

Al averiguar sobre el significado de esta ceremonia obteníamos las siguientes respuestas:

- "eso hacían los antiguos, porque sería pues... les gustaría así"
- "no gustaba las mujeres con su cresta"
- "era la costumbre"
- "era para que las mujeres tuvieran cuerpo, fueran gordas"
- "no sé"

Será difícil obtener una explicación coherente acerca del sentido mítico, psicológico social, que creemos tiene esta práctica. La información que manejamos nos hace reflexionar acerca de la interpretación de este rito a dos niveles: social e individual.

A nivel social tenía vivos los principios y valores de la cultura shipibo-conibo y por lo tanto reforzaba la identidad y solidaridad del grupo. A nivel individual anunciaba la madurez de la mujer y el nuevo rol que debería asumir en adelante ante sí misma y ante la comunidad, la cual expresaba la importancia del momento acompañando a la joven en la celebración del acontecimiento.

Algunos estudiosos consideran la circuncisión shipibo-conibo como un acto de desfloración que tendría un sentido mágico pues protegería de los espíritus malignos durante la primera relación sexual; Mercier (1974) explica:

"Son seguramente prácticas supersticiosas teniendo como meta poner a las muchachas y a los hombres en estado de protección

92 Lucila Shahuano, C.N. San Pablo de Sinuya, 1985. (las palabras entre paréntesis son nuestras).

contra los demonios tan temidos, por los cuales los indígenas se creen literalmente invadidos.

Unos dicen que la desfloración de las muchachas es para facilitar los partos futuros; los hombres dirán que es para mejorar a su compañera. También se cree que la supresión de ciertas partes de los órganos femeninos es un medio para prohibir todo otro placer que el de procrear, único papel para el cual el creador ha destinado a la mujer. Otros piensan que la *pishta* tiene por fin impedir la intervención de demonios malignos en el momento de la primera relación sexual".⁹³

Esta práctica ritual, que junto con otras va desapareciendo, consideramos aún no ha sido conocida y comprendida en su real significación. Un indicio de su trascendencia es el hecho que en disputas entre mujeres, la circuncidada se burla e insulta a la que no lo ha sido y admite con orgullo que es poseedora de esa distinción.

Respecto a la sangre menstrual (*Uimbia*), es temida por considerar que atrae fuerzas invisibles y dañinas; no sólo la mujer puede ser víctima de su propia sangre pues atraería al bufeo (*cushushca yushin*) y sería atacada por él; sino que causa perjuicio a otros. Así tenemos que en los días críticos de la menstruación una mujer no puede asistir a las sesiones de ayahuasca, acercarse a los niños pequeños, no podrá ayudar a preparar el ayahuasca (ni siquiera pasar cerca de esta planta); tampoco puede bañarse en el río o cocha.

E matrimonio

Tradicionalmente el período considerado apropiado para formar pareja estaba comprendido entre 11 y 14 años de edad para las mujeres y entre 15 y 17 años para el varón. Se dice que los padres arreglaban la futura unión de la pareja, cuando los hijos tenían aún tierna edad.

Lo tradicional es que la madre de la chica escoja al joven que habrá de ser el marido de su hija, con frecuencia esta elección se formulaba antes que la púber tenga su primera menstruación.

Escogido el joven que los padres de la chica consideran cumple con los requisitos necesarios (edad adecuada, inclinación por el trabajo, destreza en la pesca y caza, habilidad para hacer chacra, etc.) se dirigen a los padres del muchacho y expresan el pedido (la chica está presente), éstos pueden poner impedimentos: afirmar que el hijo es flojo, que no sabe pescar, etc.; pero finalmente ceden a la insistencia. Dado este caso el muchacho deberá probar la comida que le lleve la joven como señal de

¹⁰ Mercier, 1974, p. 21

consentimiento, luego la madre de la chica llevará el mosquitero del yerno a su casa, lugar que será su nueva residencia:

"... a veces el muchacho se resiste y si tiene fundamentos los padres respetan su decisión y no lo obligan a aceptar un matrimonio contra su voluntad; sin embargo algunas veces su negativa no es categórica y sus padres lo presionan ... en estos casos el joven demuestra su desaprobación aislándose los primeros días, negándose a comer y escondiéndose para no llorar; finalmente se adapta a su nuevo hogar y participa como un miembro más"⁹⁴

Una muestra del profundo respeto entre hijos políticos y suegros era la costumbre que un yerno no podía hablar directamente a sus suegros sino a través de la esposa, asimismo los suegros no debían hablar directamente al yerno.

Actualmente existen dos formas nuevas de unión de las parejas. Una es cuando el muchacho pide a la chica, sin embargo sólo varía la forma de iniciar el vínculo pues el joven tiene que ir a vivir a la casa de los suegros y no podrá llevar a la mujer fuera de la comunidad. Otra forma es la que establecen los propios interesados, sin mediación de la familia, eso sucede generalmente cuando se trata de personas de edad madura.

Los shipibo-conibo son endogámicos desde el punto de vista del grupo, pero dado el caso de matrimonio con personas de otro grupo, como asháninca, capanahua, etc.; no hay mayor oposición. Los matrimonios con mestizos aunque no son preferibles llegan a ser tolerados siempre y cuando el mestizo (a) se adapte a la forma de vida de la comunidad.

Desde el punto de vista de la familia son exógamos, existe el tabú del incesto, no pueden casarse ni padres con hijos, ni hermanos, ni primos hermanos, ni sobrinos con tíos.

Las peleas con ushate y el bashinananti

El castigo a las infidelidades de la mujer era padecido por el seductor mediante la costumbre de la pelea con el ushate, que es un pequeño cuchillo con el que el marido ofendido, teniendo como marco la celebración de un anishiate (fiesta grande), hacía un corte en el cuero cabelludo del seductor que partía desde la nuca y podía llegar hasta la frente; lo más frecuente es que el corte dejara en forma perenne una cicatriz visible en la parte posterior de la cabeza muy cercana a la nuca. El individuo de esta forma ushateado, llamaba la atención a donde fuera.

No hemos obtenido información de que alguien muriera por este corte, a pesar de la gran cantidad de sangre que se perdía. El herido era inmediatamente atendido con emplastos especiales a base de una variedad de huaste (piri-piri).

⁹⁴ García; Luna; Verástegui, 1973, p. 79.

La costumbre de pelear con *ushate* va desapareciendo paulatinamente como parte del proceso de aculturación, pero no nos atrevemos a aseverar que ha desaparecido.

En comparación con el seductor, la mujer infiel no recibe mayor castigo por parte del esposo. Es entre mujeres que el castigo de las infidelidades es aplicado con mayor dureza. Cuando en alguna celebración en la que se haya ingerido abundante masato, una esposa se encontraba frente a frente con la mujer rival se iniciaba entre las dos una andanada de insultos que terminaba en el *shobeado*, es decir jalarse de los cabellos hasta rodar al suelo. A esta pelea de mujeres le llaman *bashinananti*. El esposo infiel no recibía mayores reproches de la esposa.

Obtuvimos el siguiente testimonio acerca de las peleas con *ushate* y el *bashinananti*:

"En aquel tiempo pues peleaban en *anishiate*, hombres y mujeres también, se encontraban con sus enemigos... las mujeres se *shobeaban*, eso es *bashinanati*, porque tenía cólera de borrachas porque mezquinaban amor (risas)...

... a mí me han *ushateado* mira tengo dos (muestra la nuca), eso es pues cuando uno lleva bronca y cuando uno se emborracha, eso es ya pues una desgracia, el otro enemigo te busca bronca y tu no te vas a quedar con eso ¿no?... Entonces antiguamente no se peleaban con puñetes sino con *ushate* y se agarraban y se cortaban... yo hice *ushatear* a uno porque me ha traicionado con mi mujer... uno me ha buscado a mí también y me hicieron... a la mujer no la *ushateaban*, no le decían nada, sólo le pegaban con palo o con mano para que no b vuelva hacer... salía bastante sangre señorita de la *ushateada*, se regaba por la tierra pero no se morían, se curaba con *yami huaste*, *paca huaste* y se sanaba".⁹⁵

Luego de la *ushateada* y del *shobeado* se restablece la paz entre los contricantes, de esta manera estas prácticas constituyen un escape a las tensiones, devuelven el equilibrio a las relaciones interpersonales y preservan la cohesión del grupo saneando agravios. Karsten le da a esta costumbre la siguiente connotación:

"Debe entenderse que los (shipibo) estiman la escarificación y la sangradura como una operación mágica o médica con efectos benéficos. Libera el organismo de los espíritus 'impuros' y fortalece al individuo. Probablemente consideran que la escarificación en la cabeza es especialmente benéfica".⁹⁶

S5 D. Reátegui, C.N. San Pablo de Sinuya 1985.

00 Citada por Marcos 1978, p. 112.

Las parejas pueden separarse obedeciendo principalmente a las siguientes razones:

- El hombre puede dejar a su mujer por:
 - ser "haragana" vale decir si ella no cumple eficientemente las tareas inherentes a su sexo.
 - infidelidad reiterativa de la mujer.
 - esterilidad de la mujer. Cabe mencionar que los casos de poligamia que pudimos observar obedecían principalmente a esta razón, dos hermanas que tenían el mismo marido porque una de ellas, la primera esposa, era infértil. Este triángulo vivía en armonía y sin mayor condena de la comunidad.
 - otra mujer
- En el caso de la mujer, puede abandonar al marido por:
 - ser "haragán", es decir si el varón no cumple con las tareas inherentes a su sexo.
 - ser agresivo en el trato conyugal, la maltrata.
 - otro hombre.
 - no respetar a la familia de la mujer.

Al disolverse el matrimonio los hijos pueden quedarse con el padre o con la madre y generalmente tanto uno como otro vuelven a rehacer su vida con otra persona.

Actualmente es el Teniente Gobernador de la comunidad quien registra a las parejas que se forman. El matrimonio eclesiástico es escasamente frecuente aún en las comunidades cercanas a pueblos mestizos donde existe un sacerdote.

Ritual de muerte

La ceremonia que realizan los shipibo-conibo cuando muere una persona conserva actualmente varios aspectos de la ceremonia tradicional, no obstante son notables las innovaciones introducidas en el ritual, por ejemplo:

- el velorio: tradicionalmente no velaban a sus muertos a la usanza católica, con el cadáver tendido, rodeado de cabos de cera. Sin embargo esta costumbre se ha introducido entre los shipibo con algunos matices propios; al velorio no asisten los niños pequeños porque se supone que el difunto les hará daño, los padres tampoco pueden tocar al difunto porque el pequeño de los hijos quedará *cutipado*.
- el ataúd de madera para guardar el cadáver.
- el cementerio, que es el lugar donde actualmente entierran a sus muertos, colocando cruces en cada tumba, esta modalidad es adoptada y, como sucede con las innovaciones occidentales, no tiene nombre en idioma nativo.

A continuación trataremos de reconstruir el ritual tradicional:

Preparación del cadáver

La muerte de una persona trae llantos y lamentaciones, especialmente de las mujeres. Antiguamente se acostumbraba pintar el cuerpo del fallecido con *huito* (génipa negra) y se le vestía con las mejores prendas, se habla de un manto de algodón llamado *que/lea* que se usaba a manera de mortaja:

"Se unta el cuerpo del difunto con génipa negra y se lo reviste de la *que/lea*. Esa *quellca* es tejida al nacimiento, o al momento de la pubertad, por unas mujeres ancianas. Es una franja de algodón muy fino, 70 cm. de largo y 15 de ancho, doblada como las hojas de un libro. Durante este trabajo el niño debe guardar una dieta rigurosa. Se pinta la tela con dibujos y se le remite a los padres, ellos cortan entonces una rama de un árbol, la pintan de rojo y fabrican una cruz y le dibujan figuras geométricas. La *que/lea* y la cruz se guardan toda la vida, la cruz colgada al techo de la casa y la *quellca* en una pequeña bolsa de algodón".⁹⁷

Cuando la muerte es atribuida a embrujamiento, lo cual ocurre frecuentemente, se realiza prácticas especiales para castigar al culpable:

"como había muerto por daño su madre le cortó las uñas de los pies y la punta de los cabellos, eso lo pusieron en una botellita y lo fueron a colocar en un hueco que hicieron en una lupuna mirando a donde saliera el sol, era para que el *shitanero* que le había hecho el daño se muera".⁹⁸

Además estos preparativos eran acompañados con cantos y lamentaciones:

"Cuando muere alguno, todos los parientes forman una danza en coro; uno de ellos canta, y le siguen los demás cantando y llorando. La letra es el grado de parentesco que tenían con el difunto; para esa ceremonia tienen ciertas horas, pero lo regular es por la mañana muy temprano, y por la noche, y ese llanto es por mucho tiempo, y en voz alta que se oye de muy lejos".⁹⁹

Entierro

Antiguamente se enterraba al difunto debajo de la misma casa en la cual había vivido:

⁹⁷ Mercier, 1974, p. 22.

⁰⁰ Esther Rengifo, informante mestiza, C.N. San Pablo de Sinuya, 1985.

⁰⁰ Citado por Ortiz 1984, T. 1, p. 474.

..Antes, los antiguos, señorita, tenían sus casas, no así altas (como ahora), y tampoco había panteón... así que los muertos los enterraban debajo de la casa... así pues,, señorita, hacían un hueco hondo, ponían el muerto, qespués tapaban".¹⁰⁰
(lo que va entre paréntesis es nuestro).

Se colocaba el cadáver dentro de una canoa cortada a su dimensión, a los niños los enterraban en tinajas; las pertenencias eran incineradas:

"Todo lo que pertenecía al muerto era quemado, y las cenizas esparcidas en el río que se llevaba el espíritu malo, causa de la muerte. La idea de un contagio está a la base de aquellas cremaciones".¹⁰¹

LulQ

Realizado el entierro el familiar más cercano al fallecido inicia por espacio de una semana un período de aislamiento con descanso físico, terminado este tiempo la persona se reincorpora a su vida cotidiana.

Este ritual recibe diferentes nombres de acuerdo a la persona que fallece, por ejemplo:

beno mata: ritual realizado cuando muere el esposo, b practica la viuda.

beno mata baqui: ritual realizado cuando muere el hijo, b practican los padres.

ahui mahua quitia muiqui: ritual realizado cuando muere la esposa, b realiza el esposo.

Obtuvimos el siguiente testimonio del ritual de luto. Se trata de una ceremonia de beno mata realizada por una esposa, se menciona los principales momentos de la ceremonia y de los signos" físicos de luto: corte de pelo y vestidura blanca:

"se vela cuando ya murió... se le entierra en el cementerio y viniendo se le entrega pues su luto... la mujer tenía que bañarse, traían agua en balde o en la tinaja grande puedes poner, no se bañaba en el río ni en la cocha, porque no pues, así es la costumbre... después le mudaban su ropa de luto de color negro... antes era de color blanco, su *shitonte* blanco, su *cotón* blanco; después le tapaban su cabeza, así como madre (religiosa) y su cabeza le hacían *bolancho*, cabello bien *bolanchito* pues (cabello cortado a la altura de la oreja). Recién cuando cumple su año ya muda su *shitonte* de otro color pintado, de cualquier otro color o negro o pintado de rojo, blanco, negro, como quiera pues... su blusa también se muda... la ropa blanca de luto la

¹⁰⁰ D. Reátegui, C.N. San Pablo de Sinuya, 1985.

¹⁰¹ Mercier, 1974, p. 22.

hacen de mosquitero del muerto o de tocuyo blanco si es que tenía...".

"se tiene que encamar una semana, eso se llama *uachi mi raica*... tiene que encamarse una semana, eso es *socotanete*, eso es pues seis días ... una semana es de seis días pues, así tu tienes que estar dentro de tu mosquitero ... la comida le preparaba su familia, puedes comer cualquier cosa, lo único tienes que estar en la cama esos días y después de la semana ya viene tu familia y te dice que ya has terminado tu semana, te dice que tienes que levantarte, se hace una reunión con la familia y se toma masato, eso se llama *bueno maiarron sheate*... después con tu familia tienes que dar la vuelta a la casa llorando, eso es *robo maiay*, salía alrededor de su casa con su familia llorando, llevaba una *isana*, como esa de hacer flecha que tu viste esta mañana, pero pintada con achiote, esa isana se llamaba *marren shiria*..."

"los hijos si pueden estar afuera, no encamados sólo se corta su pelo un poquito ... después del año ya se podía reunir con otro hombre ... la familia te mantiene hasta que tengas nuevo hombre".¹⁰²

Algunos informantes nos aseguran que la ceremonia de luto incluye dieta alimenticia. En lo que hay acuerdo es en afirmar que de no realizarse la ceremonia de luto habría muerte segura de otro ser querido, así es si el esposo no guarda luto por su esposa fallecida su próxima mujer correría el riesgo de morir prontamente; igualmente a la muerte de un hijo si los padres no guardaban el luto, su próximo hijo moriría o sino uno de los ya existentes.

¿Canibalismo de los Pano?

La tesis de que los Pano (familia a la que pertenecen los shipibo-conibo) practicaban la cremación y el endocanibalismo de los cadáveres, la encontramos referida en un trabajo de L. Wistrand (1969):

"Se indica en el Handbook of South American Indians que los remos, cashibos, conibos y yuminahuas (yaminahua) y amahuacas practicaban la cremación a la par con el endocanibalismo; para ello se cremaba primeramente el cuerpo y luego se mezclaban las cenizas con masato ... y se tomaba dicha mezcla durante la vigilia".¹⁰³

Tenemos información que esta tesis viene siendo trabajada (E. Frank, "Y se lo comen, estudio de las fuentes escritas sobre el

102 Celinda Shahuano, Bajo Ucayali, 1985. (Los paréntesis son nuestros).

103 Wistrand 1969, p. 103.

canibalismo entre los indios pano-hablantes del Perú y Brasil"), y las primeras conclusiones se refieren a que un rasgo común de los pano-hablantes fue beber la ceniza de los huesos de los fallecidos. Niega el exocanibalismo (como carne de fallecidos que no pertenecen a la entidad social de los caníbales) y afirma que además hay poca evidencia de la práctica del endocanibalismo.

No hemos encontrado, en nuestro trabajo de campo, referencia a este aspecto entre los shipibo-conibo, pero si hablan de los *come hombre* cuando se refieren a los cacataibo.

Fiestas tradicionales y modernas

La palabra *anisheate* tiene la traducción aproximada de *fiesta grande* o *gran fiesta*, es la más importante o tal vez la única festividad shipibo-conibo que subsiste hasta nuestros días, con las variaciones tácitas que el tiempo y la influencia de la cultura occidental han impuesto.

De los datos obtenidos de los ancianos shipibo-conibo cuando hablan del *anisheate* tradicional inferimos que se trataba de un festejo con el sacrificio de uno o más animales, por ejemplo: sajino, huangana, algún tipo de mono, etc.; lo organizaba una comunidad en pleno, pero practicaban como invitadas otras comunidades vecinas; tenía una duración aproximada de tres días.

Lo generaba una familia dentro de la comunidad, que era la que había cazado a un animal al que cuidaba hasta que se consideraba oportuno el momento del sacrificio; esta familia recibía la ayuda de toda la comunidad, quienes trabajaban en la preparación de la fiesta casi con un año de anticipación, haciendo chacras de yuca para preparar el masato (*atesheate*) sembrando caña para elaborar el alcohol (*beshná* y *levá*) y construyendo una gran casa que era al parecer, una especie de alojamiento para invitados.

Creemos, a través de testimonios recogidos, que el *anisheate* no sólo implicaba el sacrificio de un animal cualquiera, sino que servía de escenario para las peleas de desagravio como el *shobeado* y riñas con el *ushate*, el *cushineanante* o simulaciones de luchas, e incluso el *ribiána sécati* o circuncisión femenina, aunque tal vez fue el ritual de circuncisión el que originaba un *anisheate*.

Actualmente aún se celebran *anisheate*. Posiblemente en comunidades alejadas de la influencia urbana estas celebraciones tengan mayor tradicionalidad incluso podrían contener un *ribiána sécati*.

Dada la polifacética naturaleza del *anisheate* un estudio profundo del mismo desentrañaría múltiples significaciones. Tal vez en los tradicionales *anisheates* que congregaban a comunidades dispersas del Ucayali se daban intercambios tribales de tipo económico, o tal vez tenía implicaciones de tipo mítico, mágico-religioso, psicológico, etc.

Presentamos el siguiente testimonio del *anisheate* tradicional:

"... era una fiesta grande y allí llamaban pues a los que iban a matar a esos animales... cualquier animal: huangana, sajino, mono; cualquier ave, también paujil... seis personas se tenían que formar así (en filas)... tenían su *marona* que es como cerbatana pero no sale dardo... ahí seis personas se formaban, tenían también su macana, su flecha, también para picar animales para que los puedan matar... eso es un voto pues... el voto es el que va a matar primero la huangana, eso es voto, para eso se hace *anishiate*... hacen como ronda hombres y mujeres y van cantando..."

"Invitaban a otras comunidades como Roaboya, ellos venían soplando bocinas *tíati* y bombo *tampura*, venían haciendo sonar... había también *atesehate*, jugo de caña, guarapo pues, que es de caña bien cocinada..."

"A veces duraba un día y una noche... allí había también éasas de ocho metros de largo y tinajas de bebida dentro de la casa y hasta habían casas de 10 metros de largo y ahí habían ocho tinajas o diez tinajas..."

"había hora de hacer flecha, hora de matar... las flechas se hacen de *isana*, pero de otra clase y es adornadito así como ahora venden a turistas... había también hora de pintarse el cuerpo, de adornarse, b hacían las mujeres, de allí se levantan y ya es hora de cantar al animal que van a matar, hombres y mujeres cantan... de allí se amanece cantando y al amanecer ya, señorita, es hora de matar... y después cantan por la muerte del animal, las mujeres b cortan y reparten (al animal muerto) y b cocinan... llaman a comer..."

"Los que se *ushateaban* se iban heridos (risas), los que no iban tranquilos... venían en canoa a remo y se iban en canoa a remo también, el que ha recibido el voto regresaba con su *cawui* y su baladista... *iná amá* es el que ha recibido el voto... lleva también montones de *muahua*... él tiene que devolver fiesta igualito, es compromiso... Ahora ya no hacen, ahora pueden pero no b hacen, antiguos viejos sembraban una cañada, yuca, plátano... ahora se pierde la costumbre..."¹⁴

La influencia occidental, a través de las misiones religiosas, en especial las de origen católico, y también la escuela, hacen que las comunidades nativas celebren nuevas festividades. La organización de estas fiestas se realizan en asambleas comunales donde se establecen la preparación de ollas comunes, tinajas de masato, acondicionamiento de un ambiente para el baile, encuentros deportivos, etc.

Las principales fiestas introducidas son:

- Día de la madre (mayo).
- Fiesta de San Juan (junio).
- Fiestas Patrias Julio, es promovida por la escuela, realizándose desfiles escolares).
- Fiesta de Santa Rosa (agosto).
- Año nuevo (1 de enero).

II

EL SISTEMA MEDICO DE LOS SHIPIBO-CONIBO: APROXIMACION

1.- PREMISAS CONCEPTUALES: PARA UNA COMPRESION DE LA MEDICINA SHIPIBO-CONIBO

Las prácticas curativas tradicionales de los shipibo-conibo están íntima y poderosamente relacionadas con su cosmología y con la forma de establecer sus relaciones sociales. Esta relación es tan significativa que por un lado podemos decir que su sistema socio-cultural se verá reflejado en la forma en que este grupo trata sus enfermedades. Asimismo esta medicina está tan compenetrada con su cosmovisión que en las representaciones de las premisas causales de la enfermedad, está ya abierta una puerta de entrada al universo de sus mitos, leyendas, creencias; los rituales de curación significan en última instancia el apego del pueblo shipibo-conibo a sus creencias espirituales y una forma de relacionarse con lo sobrenatural. Finalmente, es significativo que el corpus mítico de esta etnia se derive, en gran medida, de las experiencias alucinógenas cuya esencia es fundamentalmente curativa.

Conceptos de salud y enfermedad

Tratando de acercarnos a una identificación de la medicina tradicional shipibo-conibo o lo que preferimos llamar sistema médico shipibo-conibo, diremos que, es el conjunto de conocimientos, prácticas y recursos, heredados por el grupo étnico de generación en generación, para manejar la situación de salud y enfermedad; los que presentan la característica de estar enmarcados dentro de su cosmovisión y en relación con su ecosistema y antroposistema.

Una segunda aproximación nos enfrenta con los conceptos que de

Salud y Enfermedad tienen los shipibo-conibo y que conforman un sorprendente modelo de estudio y reflexión sobreecología de la salud, modelo que se ha ido desdibujando debido a la irrupción de la sociedad nacional. Las consecuencias negativas de esta irrupción ha sido demostrada por J. Soto, quien entre 1977 y 1980 realizó trabajos en comunidades asháninka y machiguenga, en las cuales la alteración producida por la penetración del sistema socio-económico nacional ha originado cambios en la vida de tales comunidades (sedentarismo, modificaciones en su vivienda, en su dieta, etc.) las que sumadas a las inclemencias ambientales, se ven reflejados en el nivel de salud de los pobladores que conformaron su muestra de estudio.

Una definición en términos ecológicos de salud y enfermedad, sería la siguiente:

"La salud o la enfermedad son situaciones biológicas definidas por factores propios del medio ecológico natural (ecosistema) y de aquel modificado por el ser humano en sociedad (antroposistema). La interacción dinámica entre el agente (biológico o inerte) y su huésped va a estar influenciada por este tipo de factores, los cuales inclinarán el sentido de la lucha hacia el agente o el huésped"¹⁰⁵

Los shipibo-conibo manejan en sus conceptos de salud y enfermedad las dos nociones fundamentales sobre las que apoya la *ecología de la salud: equilibrio e interacción*.

El término *jacon* significa *estar sano, sentirse bien*. En el contexto nativo es definido de la siguiente forma, como contraposición al estado de enfermedad:

"... es estar sin enfermedad tu cuerpo, tu mente, tu espíritu ... porque si tú estás triste por problemas con tus familias también estás enfermo, iguai que si estás cutipado o igual cuando estás con bichos en la barriga ..."¹⁰⁶

Esta descripción del estado de salud destaca una dinámica del ser humano con la naturaleza que le rodea y con el grupo social y cultural al que el individuo pertenece.

Es decir para los shipibo-conibo un hombre y una mujer son seres *sanos* cuando se encuentran en un estado de bienestar o equilibrio físico, psicológico y social, producto de su interacción exitosa con el ambiente que les rodea (natural, sobrenatural, socioeconómico).

¹⁰⁵ Soto, J. 1982, p. 16

¹⁰⁶ Gustavo Sánchez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

El concepto de enfermedad puede inferirse por contraposición al concepto de salud.

La enfermedad *isinai*, se produce cuando se rompe el equilibrio en la relación ser humano-ambiente que le rodea, este concepto tiene como principal característica su noción de causalidad que es en realidad la que lo define (la noción de causalidad se tratará más adelante):

"... tu puedes enfermarte por varias cosas Señorita... hay enfermedad por los bichos, por la gripe, tuberculosis, fiebre amarilla... pero también hay por un susto fuerte, o te *cutipa* un palo o un animal o por *shitana* y así varios... Toda esa enfermedad que te he dicho le da a los mestizos y a los shipibos... pero los mestizos no creen, pero cuando les da vienen donde nosotros porque sus médicos de hospital no les pueden curar... (risas)"¹⁰⁷

De este concepto se infiere que:

- Si bien es cierto admite que existen componentes biológicos en la enfermedad no se reduce de ninguna manera a ellos sino también a componentes cósmicos y socio-culturales.
- Se considera que existe enfermedad aún sin el componente biológico.

El trabajo de los especialistas de la medicina shipibo-conibo no sólo está referido a determinar y luego a eliminar las causas físicas de la enfermedad, sino también a restablecer el equilibrio roto por causas sobrenaturales. Tanto el shamán, la partera, el huesero o sobador, hacen intervenir en sus técnicas curativas tratamientos mixtos con plantas medicinales, y ritos e incluso actos sociales en los que interviene la familia.

Medicina Mala vs. Medicina Buena.

"El mundo de la medicina buena en idioma es *Buensroamis* y el mundo de la medicina mala, de *shitana*, es *Retamis*... una persona que ha aprendido de los dos mundos del bien y del mal no anda bien porque trabaja de los dos mundos del bien y del mal, porque toda cosa mala si has pronunciado por más chiquito que es se agranda y eso ya aumenta, no es como la medicina buena en donde tienes que pronunciar millones de veces para que haga bien ...

Yo aprendo de *Buensroamis*, yo sólo hago el bien, yo no soy brujo... pero, también sé usar lo mismo que hace el brujo ..."¹⁰⁸

¹⁰⁷ Idem 106

¹⁰⁸ Antonio Sumayta, Unaya, C. N. Vista Alegre de Boca del Pachitea, 1984.

Hemos transcrito parte de una de las primeras conversaciones que con Unayas tuvimos en nuestro trabajo; al leer el párrafo detenidamente se apreciará una contradicción: hay una medicina buena que sólo la manejan los curanderos porque sirve para hacer el bien y cuando preguntamos si tenía conocimiento del mundo de la medicina llamada Retamis, nuestro entrevistado reconoció ofendido que no. Hasta aquí todo muy lógico, pero nos confundía el escucharle decir, acto seguido, que los Unayas saben algunas armas del yube o brujo. Esta confusión aumentaba cuando un shamán era reconocido como Unaya por unos y Yube por otros.

Al aproximarnos más a esta cultura médica creemos haber comprendido esta contradicción. No existe separación entre medicina mala y medicina buena; los procedimientos usados por los Yube son los mismos utilizados por el Unaya y el Müraya. Lo que varía es la meta que cada uno de estos especialistas pretenden alcanzar. La medicina buena es la que da seguridad al individuo y al grupo; la medicina mala es la que causa ansiedad.

Más adelante, cuando tratemos el punto referente a las premisas causales de la enfermedad y al "Yube" se volverá sobre esta ambivalencia de la medicina shipibo-conibo, en la que para dar satisfacción a los unos se origina desazón en los otros. Esta característica de ambivalencia es casi una constante y ocurre mucho más frecuentemente de lo que se pudiera creer.

Función social de la medicina Shipibo-Conibo

Antes de pasar a detallar aspectos más específicos de esta cultura médica, nos referiremos brevemente a la función social que cumple. Las diferentes culturas médicas además de satisfacer las necesidades de salud de una determinada colectividad responden o concuerdan con las características socio-culturales de la comunidad y al mismo tiempo las afirma. En el caso de los shipibo-conibo creemos que la parte de su sistema médico considerado Retamis o brujería, es una forma de control social cuya finalidad última es disminuir la ansiedad del grupo y ofrecer seguridad, consistencia y cohesión social.

Como se verá más adelante, en los shipibo-conibo hay una mayor inclinación a atribuir las enfermedades a la shitana (brujería) o al ataque de los espíritus de plantas y animales.

Por otro lado las comunidades son colectividades en las cuales no existe una autoridad superior, un dios supremo, para la resolución de ansiedades y tensiones individuales; los ataques de espíritus y de brujos son formas de protesta indirecta. Por lo tanto la existencia de la shitana es índice de tensión en estas sociedades, y sus creencias y curaciones (teniendo al shamán como árbitro moral) son una forma de catarsis.

Este tipo de control social no es exclusivo de los shipibo-conibo sino

que al parecer "... es más frecuente en las sociedades o situaciones donde el sistema socio-político no ofrece un control efectivo sobre las relaciones interpersonales".¹⁰⁹ Sería el caso de los grupos minoritarios de la amazonia.

2.- LOS ESPECIALISTAS

Son aquellas personas que han aprendido el saber médico tradicional shipibo-conibo, y lo ponen en práctica para favorecer el restablecimiento de la salud.

Estos especialistas, que están al servicio de la comunidad, se distinguen por su desempeño en determinadas áreas, y se les denomina en la siguiente manera:

- *Unaya* u *Onaya*: es el nombre genérico del shamán-curandero, llamado también *vegetalista*, *ayahuasquero*. Es el especialista encargado de curar toda clase de enfermedades, en especial las originadas por los espíritus o el hechizo. Cuando el *Unaya* alcanza el grado más alto de especialización se le denomina *Mueraya* o *Muraya*. Con el nombre de *Yube* o *Yubue* se le conoce al shamán-brujo que hace daño.

- *Raomi*: es el herbolario, su especialidad radica en el conocimiento de las diferentes plantas medicinales, su preparación y su uso para curar las enfermedades del cuerpo.

En realidad la mayoría, por no decir todos los habitantes de una comunidad, conocen, en mayor o menor grado, la existencia y función de diferentes plantas medicinales (especialmente las mujeres), sin embargo el conocimiento de un *raomi* es más profundo y vasto.

- *Baquibiai*: es la partera o *empírica*.

- *Tobi una*: es el *sobador* o *huesera*.

Estos especialistas no trabajan a tiempo completo, sino ocasionalmente cuando hay enfermos y, a excepción de la partera, son generalmente varones, aunque se ha registrado noticias de la existencia de mujeres *Unaya*.

Se pueden presentar las siguientes combinaciones: un *Unaya* puede ser también *sobador* y viceversa, así como una partera puede ser *sobadora* e inclusive *Unaya*.

Pasamos a analizar las actividades y funciones de cada uno de estos especialistas, poniendo particular énfasis en la figura y el trabajo del *Unaya*, ya que a nuestro modo de ver constituye la piedra angular sobre la cual se mantiene y pervive la cosmovisión y la cohesión social de este grupo étnico.

¹⁰⁹ Regan, 1983, p. 236.

La figura del Shamán: El Unaya, el Muraya, el Yubé.

La terminología en español para designar a este especialista es variada e imprecisa: curandero, shamán, negro, brujo, hechicero; vegetalista, *ayahuasquero*; se adopta también el término inglés *medicine-man*.¹¹⁰

En idioma shipibo-conibo se emplea una sola palabra: Unaya, u Onaya, para designar a aquella persona, generalmente varón, quien previa etapa de iniciación y aprendizaje, une sus conocimientos sobre plantas medicinales y su capacidad de establecer contacto con el mundo de los espíritus, a fin de alcanzar el restablecimiento de la salud.¹¹¹

Acción:

La acción del Unaya no sólo está referida a la curación de enfermedades sino también incluye otros propósitos como encontrar objetos robados o perdidos, atraer la buena suerte para diferentes aspectos de la vida diaria como: caza, pesca, relaciones interpersonales e información sobre el futuro.

Generalmente el Unaya se caracteriza por ser un perseverante e infatigable estudioso de los ritos de su cultura médica profundizándolos, complejizándolos, incorporando algo de lo nuevo que aprende. Se interesa por "las medicinas de costa y de sierra", y por los "libros de magia y rosacruces" que constituyen elementos recientemente incorporados, producto de la aculturación.

Como ocurre en todos los sistemas médicos, en este existen también fracasos, el Unaya shipibo-conibo cuando enfrenta estas situaciones admite para unos casos que necesita "dieta más para conocer" y pide ayuda a otros Unayas, en otros casos atribuye el fracaso a que el paciente no cumplió con sus recomendaciones, o que existe una fuerza maléfica proveniente de la brujería que es más poderosa.

Respecto del tipo de enfermedades que son competencia directa del Unaya, diremos que las enfermedades corrientes, las dolencias ya conocidas y para las cuales es de todos conocida la cura, no son generalmente incumbencia del Unaya. Son los extraños quebrantamientos de salud, los que generan temor y ansiedad, los males que son causados por

¹¹⁰ Seguin (1979) hace distinción entre curandero y *medicine-man* como especialistas de la medicina folklórica y la etnomedicina respectivamente.

¹¹¹ En lo que sigue de este trabajo se utilizará el término shamán para referirnos al Unaya (así como para el Mueraya y el Yube). Este término es la más cercana definición de lo que es un Unaya shipibo-conibo, ya que destaca su principal característica: ponerse en contacto con el mundo de los espíritus mediante un estado de trance. Regan (1983) da la siguiente definición: "... persona que experimenta el cambio a otro estado de conciencia para entrar en contacto con el mundo no ordinario con el fin de realizar curaciones o maldades, discernir el futuro o encontrar objetos robados o perdidos..." T. 2, p. 15.

"*shitana*", por pérdida del ánimo o por la acción negativa de algún espíritu, los que competen principalmente al Unaya. Trataremos de explicar esto: cuando un shipibo-conibo enferma, primero trata de curarse con un *rao* (ver el numeral I sobre cosmovisión), que se puede traducir como planta medicinal aunque implica mucho más; si no logra restablecer su salud acude a un familiar en la persona de un viejo, generalmente una mujer, que son las que más conocen sobre plantas medicinales y enfermedades ordinarias, a ellas se les denomina *raomi*; pero si a pesar de todo esto el paciente no sana entonces recurre con una gran dosis de ansiedad y temor al Unaya.

En síntesis la acción del shamán implica lo siguiente:

"... un Unaya sabe de plantas de medicina y también de *icaros* (oraciones cantadas)... y también de hechizados pero no como el Yube para dañar sino también para curar... algunos Unayas también saben de lisiaduras, pero no todos, más sabe un *Tobi uná*..."¹¹²

Sin excluir su acción sobre la parte física de las enfermedades, el Unaya es pues un especialista en la parte psíquica y social de las mismas y por ende sus acciones curativas son también una forma de psicoterapia.

Estatus

El Unaya comparte con el resto de la comunidad un mismo contexto socio-cultural, pero que no desdibuja el estatus destacado que tiene dentro de ella, y esto debido a la consideración especial que merece el ser mediador entre la comunidad y los espíritus que favorecen el bienestar y por enfrentar solo la maldad que afecta la salud. En otras palabras, la consideración especial que goza el Unaya en la comunidad se explica por el hecho de ser el soporte sobre el cual descansa la seguridad del equilibrio físico-psíquico de la comunidad.

Acerca de su relación con la medicina moderna

Un rasgo que llamó mucho a la reflexión fue el constatar que un Unaya admite la existencia de una medicina diferente a la suya, la "medicina del hospital", con todo lo valioso que ésta tiene, pero también con sus limitaciones. Es decir reconoce que existe un campo que está vedado para el "médico del hospital" en el cual sólo puede entrar un Unaya. Sin embargo no considera que estas dos medicinas sean excluyentes mutuamente sino que pueden marchar juntas:

"... el cuarandero no puede curar cuando es una enfermedad demasiado grave, por ejemplo algunas llagas, heridas, tuberculosis...

¹¹² Gustavo Sánchez Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985. (Las palabras entre parentesis nos pertenece).

el curandero si puede pero tiene también que hacer una medicina de hospital para que le acompañen al curandero ... el enfermo tiene que tomar sus cápsulas, ponerse su inyección que le da el doctor y luego el curandero sigue tratando ..."

"Cuando son hechizados de Yube eso no puede curar el médico del hospital. .. hay muchas personas que mueren en el Hospital, el Dr. no puede curar por más que le ponga muchos remedios, no puede, se va agravando hasta que se muere".

"... un médico mestizo puede ser curandero, si es de buen corazón puede ser"

"... el médico y el curandero no pueden curar, señorita, cuando ya es el tiempo de morir... o sea esa persona ya no tiene vida... yo he visto una vez una ancianita bien flaquita, el Dr. le ponía sus medicinas, no le hacía bien, ni el curandero ni el médico podían ayudarla... ya era demasiado ancianita ... ya está vencida, ya era difícil. .."¹¹³

Categorías

El máximo nivel al que aspira llegar todo Unaya es a la categoría del Muraya. Esta categoría implica haber alcanzado tal grado de perfección para llegar al estado de trance, que le permite tener un contacto especial con el mundo de los espíritus, en el que, algunas veces, no necesita recurrir a los alucinógenos; basta con su poder de concentración y meditación. Asimismo las rigurosas y prolongadas dietas que implican aislamiento en el monte, lo que aunado a una vida muy disciplinada conforman las características del shamán de esta categoría.

Son muy escasos los shamanes que han alcanzado esta categoría:

"Actualmente existen entre los shipibo-conibo muy pocos curanderos de alta categoría y muchos son de baja"¹¹⁴

Lo que distingue a un Muraya es haber logrado el perfeccionamiento de facultades psíquicas que son más específicamente fenómenos meta-psíquicos tales como: una mayor agudeza en la percepción por los sentidos (hiperestesia), la capacidad de que su fuerza psíquica influya sobre su paciente (telergia) que se supone se da mediante la imposición de manos, al soplar o al chupar. Otro fenómeno parapsicológico es el hablar un lenguaje existente que nunca había aprendido (xenoglosia) que se manifiesta cuando en estado de trance habla o canta en otras lenguas¹¹⁵, los siguientes testimonios ilustran la xenoglosia:

113 Segundo Sumayta, Unaya, C. N. Vista Alegre de Boca del Pachitea, 1984.

114 G. Arévalo, Unaya shipibo, comunicación personal, 1984.

115 Tomamos para el caso del Muraya shipibo-conibo la explicación que da Regan (1983) para los shamanes amazónicos en general: "es posible que el viejo maestro haya

"Cuandb están reunidos se coloca éste (shamán) debajo de una especie de toldo con una gran pipa de tabaco en la mano, sentados todos con el más profundo silencio, el *mucroya* empieza a hablar en una lengua que los circunstantes no entienden, contestándole en la misma lengua 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 *Mucroya* 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 b que en esa letanía dicen los infieles, pues ni aún los neófitos que hablan su mismo idioma han sabido explicarlo ..."¹¹⁶

"Durante la sesión, en la mareación se acercan al curandero los genios o espíritus de las plantas o *rao junibu*, tienen la forma de nativos... shipibo, brashico, campa, piro... ellos cuentan en su idioma y tocan sus instrumentos... es por eso que en la mareación se escucha que hablo piro, campa y cuando estoy sin mareación no puedo hablar".¹¹⁷

Se afirma también que los Murayas tienen capacidad de experimentar los fenómenos psíquicos de clarividencia, precognición y telepatía.

Todo lo anterior junto a los conocimientos de los secretos que contienen las plantas hace que el Muraya shipibo-conibo sea considerado como un ser mágico, respetado y temido como tal; es más, se afirma que su espíritu puede alejarse y viajar lejos mientras su cuerpo sigue en su mosquitero, otros afirman que puede ser capaz de desaparecer.

A continuación presentamos extractos de entrevistas con shamanes para una mayor explicación de esta categoría. A manera de ilustración presentamos un primer lugar la declaración del Padre Tomás Alcántara (OFM) en su viaje por el Ucayali entre 1807 y 1810.

"... Mueraya, que quiere decir brujo que habla con el demonio. Este hechicero se mete debajo de un toldo donde le dan un gran plato de comida para que llame al alma del difunto a que venga a comer; después que él come hasta hartarse empeiza a llamarla con grandes voces, aparenta que ha venido, y que le da de comer y practicados estos y otros embustes, dice que el alma estaba muy flaca, pero que ya comió bien, y que se va al cielo"¹¹⁸

transmitido los conocimientos de su inconciente al de su discípulo, en estado de trance. Los espíritus serían la expresión simbólica de esta comunicación. (T. 2, p. 43).

116 Amich, 1975, p. 301 (Las palabras entre paréntesis nos pertenecen)

117 Cesar Zavaleta. Unaya shipibo, C. N. Vista Alegre de Boca del Pachitea, 1984.

118 Citado por Ortiz, 1984, T. 2, p. 474.

"Un Unaya cura con plantas y con *icaro* lo mismo que un Muraya... el Muraya tiene un casa y ahí pueden venir, todas las clases de espíritus bajan o sea es un banco y allí se oye lo que hablan los espíritus sus palabras de los palos... en el Unaya también bajan los espíritus pero entre medio de la mareación el Muraya no necesita mucho *nishi*... Yo he visto cuando era tierno, un Muraya tenía tremendo mosquitero, ahí bajaban los espíritus se oían voces y que se movían... ¡pero no estaban allí!, ¡ya se había ido! (el Muraya) no estaba en el mosquitero"... pero después vuelve... Una vez mi abuela no había creído que su esposo (que era Muraya) se iba y luego volvía, así que amarra su pata con hilo (risas) y cuando el Muraya empieza a volar... el carrete de hilo comienza a correr y se ha terminado, entonces recién ha creído mi abuela que vuela ¡se llevó todito su hilo! (risas)".¹¹⁹

"El Muraya necesita purga, cuando el mueraya se purga aparece el *jivivo*, el genio, el espíritu y el Muraya se desaparece, se lleva, eso es Muraya... el Muraya su espíritu se eleva a los diferentes palos, todos los palos que él ha aprendido, hasta allí va y ellos (los palos) vienen en su reemplazo"¹²⁰

"... puede aparecer y desaparecer o transformarse en un animal. . en una sesión el Muraya se mete en su mosquitero y desaparece..."¹²¹

Un principio de contradicción en la medicina shipibo-conibo: el yubé

El shamanismo shipibo-conibo presenta una ambivalencia cuya comprensión resulta fundamental para entender y explicar su estructura y función social. Ya se empezó a tratar este punto cuando anteriormente se hablaba de la contradicción *Buensroamis vs Retamis*, o medicina mala versus medicina buena, volvemos a tomar el tema para el mejor entendimiento del Yubue o Yube, conocido también como *shitanero* o brujo y a quien se lo relaciona con el mal, la enfermedad, el daño, mientras que el Unaya y el Mueraya son relacionados con la salud y el bien.

Al profundizar el conocimiento de este sistema médico se comprueba que la extrema polaridad entre la actividad del Unaya y del Yubé no existe como tal, que más que un principio de contradicción existe un principio de relatividad.

Conocer las técnicas de la medicina shipibo-conibo con fines benéficos (es decir para restablecer la salud) implica el conocimiento de técnicas sobrenaturales con fines maléficos, es decir provocar daño y enfermedad, ya que este conocimiento permitirá al shamán contrarrestar las influencias dañinas para servir a la salud. Por lo tanto no hay Unayas

¹¹⁹ Gustavo Sánchez, Unaya, C. N. San Pablo Sinuya, 1985.

¹²⁰ E. Shahuano, Unaya, C. N. San Pablo Sinuya, 1985.

¹²¹ Antonio Sumayta Unaya, C. N. Vista Alegre de Boca del Pachitea, 1984.

puros ni *yubé puros*: "... el que cura lo puede hacer porque sabe embrujar, y por consiguiente el que sabe embrujar puede también curar..."¹²²

Bajo esta visión holística, que no ve ruptura entre la salud y la enfermedad, sino que concibe a ambas como facetas de un mismo fenómeno de vida, que es dialéctico en sí mismo y, en consecuencia, incluye ambas categorías, descubrimos la figura del Yube o tal vez sería mejor decir como la imagen del Unaya o Muraya, cuando asume el papel de Yubé.

"El curandero o brujo de esta categoría está especializado en extracción de dardos mágicos, por lo cual cuenta con el padre y la madre del *Yachay* o *Chanta mariri* (tronco de poder mágico) ... Además tiene los mismos conocimientos que el *merava* y usa plantas medicinales ..."¹²³
El Yubé "... es un brujo, es un *shitanero*, eso ya no es medicina ... el Yubé no cura, ellos se preparan igual que el curandero, tienen que dietar, pero de otra forma, tienen que tomar ayahuasca ... pero yo ya no sé decirte más porque yo soy Unaya, yo hago la medicina blanca, la medicina del bien, que cura ... yo no soy Yubé, yo no sé hacer daño ..."¹²⁴

El Yubé "es el *shitanero*... para eso también se preparan... pero eso es malo, señorita ... no me gusta ... porque un brujo no está tranquilo, su corazón se aflige por esas cosas ... el Yubé ataca al Unaya cuando cura a la gente".¹²⁵

"El *shitanero* es Yubé, eso ya es diferente que los otros, no es amigo ... el *shitanero* tiene su manera, el busca a cualquier persona que trabaja ... es decir hace venganza, todo ... por ejemplo, tu estás trabajando tranquilo, tienes tu casa, tus animales, tus plantas producen bien ... allí entra el *shitanero* para hacerte daño, cualquier enfermedad te cae ... hay algunos que lo buscan para que haga daño a otras personas ... la diferencia con el curandero es que él hace el bien, a cualquier persona ayuda ..."¹²⁶

Se considera que el Yubé ata a la gente, que es vengativo y traicionero, sobre todo con el Unaya quien es su rival y con el que está en una lucha eterna. El Yubé envidia la bonanza y paz de la gente y les causa daño trocando la buena suerte en desgracia.

122 Montoya Briones, 1981, p. 566.

123 Arévalo, 1985, p. 5.

124 Eduardo Shahuano, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya. 1985.

125 Román Jiménez, samataya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

126 Segundo Sumayta, Unaya, C. N. Vista Alegre de Boca del Pachitea, 1984.

Acerca de la personalidad del curandero

Sin pretender agotar este tema que de por sí merece un estudio aparte presentamos nuestras observaciones al respecto, a manera de esbozo.

Sin calificarse como decididamente *anormal*, la personalidad del shamán shipibo-conibo no se podría decir que pasa desapercibida entre los demás miembros de la comunidad, es el mismo contexto social de la comunidad el que le confiere una impronta especial; es temido y respetado al mismo tiempo por su doble condición de médico y hechicero que puede curar y dañar, es motivo de actos considerados negativos para el mismo tiempo en él se apoya el bienestar físico y psíquico de la comunidad.

Los rasgos de conducta del shamán, condicionados tal vez por la ingestación de alucinógenos, se caracterizan por una extrema sensibilidad e imaginación, que tienden a los miedos inmotivados, a la ansiedad, a la irritabilidad y fatiga. Es un convencido de la verdad de sus ilusiones y alucinaciones y las transmite al mundo de la realidad. No es de modo alguno un "payaso supersticioso", sino un perfecto convencido de sus facultades especiales.

Formación

El análisis de la formación de un shamán shipibo-conibo en sus dos momentos más importantes, la dieta o *sama* y el uso de alucinógenos (ayahuasca, tabaco, toé, etc.), permite acercarse a la comprensión de un personaje de profunda significación en la vida de este grupo étnico.

A través de las diferentes etapas de su formación el shamán adquiere un distintivo de vida diferente al resto de personas que lo rodean, se siente y le consideran poderoso por el contacto con las fuerzas superiores; las plantas alucinógenas le dan la sensación de trasladarse a otro mundo en donde no existen barreras y en el cual su pensamiento y acción adquieren poderes especiales.

El aprendiz o *Samatay* pasa por un período de aprendizaje que fluctúa entre seis meses a un año, bajo supervisión de un *Unaya* ya confirmado, quien lo asesora y vigila constantemente y que le permite actuar como ayudante en sus sesiones de ayahuasca (*nishiseate*) como parte de su formación.

La meta anhelada de un *Samatay* es convertirse en un *Unaya*, ese ser privilegiado que logra entrar en contacto con los espíritus y así adquiere el poder de los *ivo* de las plantas.

El contacto con la cultura de occidente ha introducido elementos nuevos que ahora constituyen parte de la formación del shamán; así tenemos que Cristo Jesús, la Virgen, los santos, la biblia; son invocados por el *Samatay* pidiendo protección y ayuda. Otros elementos nuevos que han sido introducidos son los libros de magia y de *rosacruces*. Asimismo, los flujos migratorios internos han dado lugar a la necesidad de

conocer la medicina "de costa y de sierra" como una forma de adquirir más poder:

"... actualmente es Cristo Jesús quien ayuda a la medicina buena ... antes, antiguamente eran los palos ..."¹²⁷

"... eso se hace por medio de unas cartas ... hay varios libros magia negra, blanca, roja, azul. .. y dentro de eso se estudia esos libros se encuentran en librerías ... yo me he dedicado a la magia blanca, rosacruz ... te voy a decir, señorita, que hay muchos, muchos que sólo están produciendo (aprendiendo, trabajando) sólo esas magias ..."¹²⁸

"... un Unaya y un Mueraya tienen que saber también de medicinas de costa y de sierra para ser bueno y no dejarse atacar ..."¹²⁹

Cuando un Unaya aspira alcanzar la categoría máxima de Mueraya debe proseguir su formación con dietas más rigurosas por b prolongadas y estrictas en las prohibiciones, y ejercitarse en la toma de otros alucinógenos y además del ayahuasca; ejercitarse en el retiro para la meditación y la concentración, teniendo como ambiente preferente el monte, alejado de la comunidad. Se atribuye dos características superiores a un buen Mueraya: el *desaparecer* en estado de *trance* y el comunicarse con los espíritus sin necesidad de utilizar los alucinógenos como vehículos.

En toda comunidad hay por b menos un Unaya. Entre los shipibonibo la función de Unaya no es remunerada aunque no rechazan los voluntarios ofrecimientos (aves de corral, pescados, etc.) de los pacientes agradecidos: "los curanderos no cobramos las curaciones que hacemos, nos dan su voluntad, si quieren"; otro admitió"; yo cobro de 5,000 a 3,000 soles"¹³⁰

Para ser Yubé (*shitanero* o brujo) se siguen las mismas etapas de formación de un Unaya. En realidad, la formación del shamán shipibonibo es única, independientemente de que sea considerado por unos curandero y por otros brujo. Esta ambigüedad puede estar relacionada con el accionar del shamán, que por hacer el bien a unos, voluntaria o involuntariamente, puede hacer el mal a otros.

Sin embargo, se tiende a señalar algunas diferencias en las experiencias formativas del Unaya y del Yubé pero radicalmente se distinguen por su opción ético-valorativa, así un aspirante a Yubé "escoge el camino del mal y no del bien" y en la "mareación de shrtana" aparecen colores especiales:

127 Gustavo Sánchez, Unaya C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

128 Eduardo Shahuano, Unaya C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

129 Idem 128.

130 Este dato fue obtenido en 1985, en ese año un dólar equivalía a soles.

"... los Yubé escogen la mareación de los colores negro, rojo, verde... todo se ve así y da miedo, se ven boas, jergones; es feo... esa es la mareación de shitana, en medio de esa mareación se hace daño" ¹³¹

El Yubé "... también toma ayahuasca... para llamar a los malos espíritus... más harto aprenden de los palos: lupuna, huairascaspi, etc. también aprenden de ellos los curanderos... entre medio de la mareación se elige ser curandero o *shitanero*... lo más rápido para aprender más rápido que la medicina... porque están ahí pues señorita listos para entrar los malos espíritus *shitaneros*... si tu consientes que éstos entren ya estás *shitanero!* con eso preparan sus remedios e *icaran*". ¹³²

Esquemáticamente, se consideran tres momentos principales en la formación de un shamán:

- Aislamiento: que implica aislamiento del aspirante en pleno monte y sin tener contacto con persona alguna, esto se exige más frecuentemente para los aspirantes a Mueraya. Para los aspirantes a Unaya, en la actualidad, el aislamiento se traduce en abstención de participar en trabajos comunales y fiestas.
- Dieta o sama: que implica básicamente restricción a ingerir determinados alimentos, y abstinencia sexual, interpretada como una forma de evitar que "se pierda la fuerza vital". En cuanto a la dieta alimenticia tiene un doble objetivo: dejar de lado alimentos que puedan contener malos espíritus e ingerir aquellos con cualidades mágicas para comunicarse con los espíritus.
- Sesión de ayahuasca o nishisheate: es el momento fundamental en la formación de un shamán. El Samatay es presentado ante los espíritus, quienes lo acogen y convienen en ayudarlos cada vez que se comunique con ellos para hacer el bien. La preparación para este momento, que dura un mínimo de seis meses, implica también aprender los diferentes cantos rituales, oraciones, técnicas mágico-terapéuticas (chupar, soplar, etc.), así como a distinguir y curar las diferentes enfermedades.

El Reclutamiento

Las motivaciones por las cuales un individuo busca ser shamán suelen presentar las siguientes variaciones:

- 1.- Por influencia de un pariente cercano (padre, abuelo, tío, etc.) que es un shamán al que imita por propia iniciativa y de quien recibe asesoramiento y ayuda cuando la requiere.

¹³¹ Román Jimenes, Samatay, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

¹³² Gustavo Sánchez, Unaya C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

A veces es el mismo pariente cercano, por ejemplo el padre que es shamán, quien va fomentando en su hijo inclinaciones por la medicina, signándolo como heredero de sus conocimientos.

- 2.- Por decisión espontánea: originada por el hecho de haber sido curado de una enfermedad peligrosa, otras veces es la ocurrencia de un sueño especial el que inclina al aspirante a creer haber recibido el aviso de los espíritus o de Jesucristo para tomar la decisión de iniciarse en el camino shamánico.

A continuación presentamos extractos de testimonios que ilustran estas formas de aspirantado, pero cualquiera que sean los motivos que decidan la iniciación deben estar complementados por la vocación de ser iniciado a la comunidad:

"... él se inició de muchacho, su padre era curandero, él le inició a él... él empezó a los doce años, dietó tres meses... después dejó de dietar y andó como un muchacho normal... ya más o menos a los cuarenta años que tenía después dietó un año, no aquí sino en Tupac Amaru (Alto Ucayali)... no se internó en el monte sino así, en su casa, después empezó a curar".¹³³

"... bueno, yo en realidad más antiguo tenía miedo al ayahuasca porque me decían: "tu vas a ver animales, víboras, gusanos otras cosas"... y yo tenía miedo... y tanto llegó un primo que tenía... mi suegro estaba tomando ayahuasca, "vamos a tomar", me dijo (el primo), "no, le dije, me voy a volver loco"... "no, yo te voy a cuidar" (dijo el primo)... en tanto me animo yo y vamos a tomar... tenía yo mis 26 años... y he tomado. Después al poco rato llegó la mareación ¡que lindo me he mareado! he visto muchas cosas ¡qué lindas cosas he visto!... he visto lindas flores y un ciento de números como si fuera película... no te puedo explicar... con colores bonitos, bastante luz... ¡que lindas cosas maravillosas! y espíritus así como nosotros hombres y mujeres juntos y de allí me gustó... allí empiezo a tomar, no dietaba, sólo tomaba por gusto (risas) porque yo veía lindas cosas, por el gusto de verlas tomaba... un curandero dieta pero yo tomaba por tomar (risas)... Después de 4 años, a los 29, empezó de verdad... y es que últimamente me vino algo, es decir casi me muero de una picadura de raya, me vino hemorragia, estuve seis meses en la cama, de allí sanado empecé a dietar... al levantarme yo ya quise ser curandero, la medicina de hospital no me curó... como mi suegro es curandero yo le pedía que me enseñara y luego me enseñó... primero dietas y después me daba *icarado*, ayahuasca y así empezó y seguí dietando... dieté un año... después yo ya trataba de cualquier muchacho y así seguir hasta ahorita"¹³⁴

133 César Zavaleta, Unaya, C. N. Vista Alegre de Boca de Pachitea, 1984.

134 Antonio Sumayta, Unaya, C.N. Vista Alegre de Boca de Pachitea, 1984.

"Esto n9 es ahorita ... mi padre era curandero en Roaboya, así que cuando he nacido ... primeramente para dirigirme a ese trabajo sobre curación, señorita, cuando_ he tenido doce años mi padre me dedicó ... yo era tiernro y mi padre me convidaba ayahuasca, que es purga, mi papá me había dado, me había dirigido ... así hasta los 13, 14, 15 años ...

Cuando he tenido 18 años yo ya curaba iba *icarando*, mi papá me dirigía así: este enfermo es cutipado de animal, esta criatura es manchari, este hombre es hechizado, le ha hecho maldad el brujo ... bueno así me fui practicando ... practicando ... practicando, cuando yo he tenido 40 años falleció mi padre, entonces cuando el viejo se encuentra en paz descanse, entonces ya me dediqué como si fuera un discípulo de él ... desde allí yo sigo curando hasta ahorita, señorita ..."¹³⁵

El maestro

El aprendiz o Samatay, necesita el consejo y asesoramiento de un Unaya confirmado, de un maestro, que le señale las dietas que deberá seguir, que le enseña a tomar ayahuasca para una correcta comunicación con los espíritus, que le enseñe los rezos, cantos y demás terapéutica mágica (soplar, chupar, etc.) así como los secretos mágicos de las plantas medicinales:

"Cuando el iniciado y el maestro están en pleno estado de mareación, el maestro canta llamando a los espíritus, que se presentan trayendo consigo las medicinas mágicas. La presencia de espíritus puede ser de diversas formas: seres humanos, pajaritos, boas ... a medida que va cantando el maestro, el espíritu entr@ga la medicina al iniciado. Luego es revelado el cuidado, la dieta, el tiempo de aprendizaje ... sigue el proceso de preparación, siempre el maestro a su lado para dar consejo, orientaciones, el trato que debe tener con los espíritus. El maestro orienta sobre el coreado de las melodías o cantos, el tarareo, las plantas técnicas o vocabulario chamanístico, las determinaciones de los utensilios, instrumentos, etc."¹³⁶

"*Quinquin Unaya Juni*", es el nombre del maestro que guía y aconseja al Samatay, también se le llama "*Canyuamis*". Es así siempre un Unaya o Muraya de avanzada edad.

Algo que nos llamó la atención fue la referencia de que actualmente existen maestros mestizos que pueden guiar al Samatay shipibo-conibo. Es sabido que gran parte de los conocimientos de estos curanderos

¹³⁵ Eduardo Shahuano, Unaya C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

¹³⁶ Eduardo Shahuano, Unaya C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

mestizos provienen del sistema médico nativo y llama a reflexión como de receptores de la cultura médica nativa pasan a ser preceptores, muestra interesante del grado de aculturación existente y del sincretismo cultural.

"*Quinquin unaya juni* es el maestro ... puede ser shipibo o puede ser mestizo ... es el que enseña los *icaros*, tomar *nishi*, chupar, soplar..."¹³⁷

Un aprendiz puede cambiar de maestro si así lo decide y dirigirse a otro que considera más adecuado para su formación:

"... el maestro enseña *icaros*, dice la dieta que debes seguir... te enseña las canciones de cada enfermedad... de las plantas medicinales, te enseña también de plantas, yo aprendo más de Edmundo que de Gustavo (el maestro), él (Edmundo) conoce más de plantas medicinales... aunque nosotros por nuestra cuenta también debemos saber de plantas..."¹³⁸

El aislamiento

El aislamiento es condición para que el aprendiz reciba la formación de shamán, aunque en la actualidad es requisito, sólo para recibirse de Muraya.

Un Unaya confirmado que aspira a ser Muraya se aleja del poblado internándose solo en el monte, allí construye un *tambiyo* o *peota*, que es una vivienda provisional hecha de hojas, lleva como únicos implementos su *bachi* (mosquitero) y unas pocas vasijas para el restringido alimento que le permite su dieta. El shamán permanece allí por un tiempo que va de pocas semanas a varios meses, dedicado a la meditación y concentración, respetando las rigurosas prohibiciones de su dieta, en profundo contacto con los espíritus de la imponente naturaleza que le rodea por medio de los alucinógenos que ingiere. Allí el aspirante a Muraya recibe consejo y ayuda para hacer el bien del *ivo* de los *rao* y de Jesucristo.

En la actualidad el aislamiento como elemento formativo para que un Samatay obtenga la categoría de Unaya no es requisito necesario. En el presente las relaciones con la familia y los demás miembros de la comunidad continúan, pero con mesura y bajo la atenta mirada del maestro. Algunos Samatay a quienes entrevistamos confiesan que: "esto es más difícil, señorita ... la *shitana* te tienta a cada rato y te puede hacer caer, te aleja del camino del bien ...":

¹³⁷ Román Jiménez, samatay, C. N San Pablo de Sinuya, 1985.

¹³⁸ Idem (137)

"... comencé a los 21 años, mi maestro fue un mestizo, un curandero... dieté tres meses, no manteca, no sal, no dulce, dieta de mujer... así no más no entré al monte... el internarse al monte es para ser Muraya, pero para Unaya así no más sólo en la casa... pero no asomarse mucho, no ir a las fiestas, comer sólo lo que preparan en la casa, no comer cualquier cosa... trabajar sí, pero solo, no en compañía..."¹³⁹

Al parecer el aislamiento para la obtención del título de Unaya sí constituía un requisito básico:

"los antiguos para ser Unaya sí se tenían que meter al monte para dietar y aprender, ahora sólo lo hace el que quiere ser Muraya... el Muraya se va al monte a un *tambito* echado dentro de su mosquitero... un Muraya puede dietar hasta un año y un Anaya hasta ocho meses..."¹⁴⁰

La dieta O Sama Cushi

La dieta o *sama-cushi* es un momento fundamental de este período de iniciación. Es la preparación del cuerpo y de la mente para establecer comunicación con las fuerzas sobrenaturales, especialmente con el *ivo* de las plantas y los palos, así como con el espíritu del ayahuasca. Es sólo en estado de dieta que los espíritus se presentan al Samatay en sus visiones y en sus sueños.

El *sama cushitiene* una duración mínima de dos a seis meses hasta un máximo de un año. Se afirma que los espíritus de algunos palos se presentan al principiante en estado de trance y son ellos mismos quienes prescriben la dieta a seguir.

Generalmente los períodos de dieta de un año o más son los que corresponden a un Unaya que quiere alcanzar la categoría de Muraya, algunos consideran que el término *samacushi* se aplica sólo para la dieta de Muraya y simplemente "*sama*" para el aspirante a Unaya.

"... a mí me han dicho que a los dos años se llega a ser Muraya... pero yo digo que sólo lo haré en un año... y un mes bien dietado, me voy a remontar a un lugar aislado en pleno monte y allí no ves a nadie y con eso yo pienso que puedo dar un gran salto... después me hago recibir..."¹⁴¹

139 Gustavo Sánchez, Unaya C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

140 Reman Jimenes, Samatay, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

141 Tomás Arévalo, Samatay, Yarinacocha, 1984.

La duración de las dietas implica también momentos de *descanso*, estrictamente regidos por el maestro, en los cuales se puede ingerir alimentos antes prohibidos.

"Se tiene que dietar ... dejar de comer sal, manteca, dulce ... mi papá me dirigió 6 meses de dieta: tres meses sin sal, tres meses con sal y ya cumplías tus 6 meses entonces me da descanso dos o tres meses, de ahí de nuevo seis meses, así hasta los 18 años ..."142

Además de esta primera dieta que forma parte de la iniciación shamánica se puede volver a dietar cada vez que el *Unaya* quiera conseguir más poder:

"Se dieta cuando se quiere ser curandero y después el curandero dieta cuando quiere aprender más ... cuando ya tu eres curandero no es necesario dietar cada vez que tu tomas *nishi*... sólo cuando es un caso difícil. ... no se dieta, señorita, no ves que ya dietó el Muraya cuando está aprendiendo ..."143

El *samacushi* de iniciación se caracteriza por lo siguiente:

- prácticas rituales como cantos, oraciones y baños del cuerpo y vestidos con plantas protectoras.

"antiguamente antes de dormir se sobaba el cuerpo con guayos grandes del árbol *ayauma*"144

"... además mantener su vestido con plantas aromáticas (*inint*)"145

-abstención de contacto sexual.

- aislamiento, que es radical para el caso de aspirante a Muraya como ya hemos mencionado, y que para el aspirante a Unaya implica reducción de ejercicios bruscos y de participación en faenas o eventos comunales:

"no se debe tener relaciones sexuales ... no sé por qué pero hace daño ... no se debe ir a fiestas ni hacer trabajo fuerte como hacer tu casa o ir a cazar al monte"146

- Prohibiciones de ingerir determinados alimentos. Se considera prohibido ingerir: ají, sal, dulces, manteca.

Samaquepiti son alimentos permitidos, se considera: carnes de aves

142 Eduardo Shahuano, Unaya C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

143 Idem 142.

144 Eduardo Shahuano, Unaya C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

145 Arévalo, 1985, p. 6.

146 Román Jimenez, Samatay, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

como pucacunga, perdiz, panguana, paujil, gallina, pollo, peces de carne sin grasa como: boquichico, huasaco, corvina. Vegetales como plátano, yuca.

Estos alimentos deben ingerirse hervidos o asados.

La dieta alimenticia tiene la siguiente significación:

- a) Evitar los alimentos que puedan contener espíritus dañinos. Uno de los Samatay señaló al mango como alimento prohibido porque "... se pudre rápido".
- b) Aunque la dieta alimenticia del shamán no ha sido estudiada aún (hasta donde nosotros conocemos) compartimos con otros estudiosos la opinión de que esta dieta provocaba anemia y debilidad, b que facilitaba las alucinaciones permitiendo una mayor comunicación con los espíritus para recibir los poderes especiales.

"hay muchas personas que piensan iniciarse, pero es tanta la maldad o aprenden con malos fines y entonces eso les domina y llegan a cortar esa iniciación, ya sea porque se meten a fiestas o no llegan a terminar el proceso de dieta ... empiezan a tomar cerveza, masato, comen comidas prohibidas durante el proceso de iniciación ... por decirte no se debe comer sardinas, palometas, carne de chanco ... sólo puede comer boquichicho, huasaco, carne de res, de gallina ... menos chanco ni ningún tipo de bebidas alcohólicas, sólo gaseosas, agua, nada de ají, manteca, sal. ..."147

Una parte importante dentro de esta etapa de *sama* es la llamada *dieta de palos*, que es el brebaje hecho a base de cualquiera de los diferentes árboles señalados por el maestro, que se mezcla con tabaco o *rumajane* y que se ingiere junto con el ayahuasca o toé. La obtención de los ingredientes así como la preparación y dosis son señaladas por el maestro:

"El maestro nos dirige, tu ves en la montaña, hay diferentes palos ... cuando quieres dietar los maestros te dirigen, te dicen: "ese palo vas a dietar" ... entonces tú le sacas su corteza por donde sale el sol, por donde se oculta, dos cortezas de cada árbol, eso lo cocinas bien refinado (cocido) por tres días, con su caldo de tabaco, doce tardes por un año y seis meses para aprender algo de medicina ..."148

Al ingerir el brebaje el *jivi ivo* del *palo* acude al llamado del Samatay, para instruirle. Se dice que la forma que adopta el espíritu es humana.

Suman varias decenas los palos que se deben *dietar* y no siempre un shamán los conoce todos; en todo caso el mayor número de palos dieta-

147 Tomas Aréva, Samatay, Yarinacocha, 1984.

148 Eduardo Shahuano, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

dos revelan conocimiento y prestigio que generalmente los tienen los Muraya.

La lista de los palos a dietar contiene principalmente a los siguientes: catahua, lupuna, huayracaspi, huayruro, sanango, caipuri, Ayauma, shihuahuaco, ajuquiro, pacho, renaco, requia, bellaco caspi, shirisanango, cashacaspi, Chuncaquiro, Guacamayo caspi, tangarana, jimishe.

"Yo he dietado lupuna colorada, huayra caspi, sangre de grado que en idioma es *jimishi*... por ejemplo se cocina lupuna colorada con ayahuasca en una ollita ... después he dietado lupuna blanca... Cuando yo tomaba lupuna colorada con ayahuasca, veía su espíritu que es como un mago, como un cristiano o como un shipibo ... vestido como un shipibo ... es un Muraya ... me preguntaba por qué he tomado y yo le he charlado: quiero aprender de un médico ... entonces él (espíritu) me decía la dieta, cuantos meses vas a dietar. En agosto yo quiero dietar palo santo"¹⁴⁹

Los testimonios del *sama* que a continuación presentamos ilustrarán lo que sobre este punto hemos mencionado:

"... y me dijo, "mañana tienes que dietar sal durante una semana, sino dietas puede cutiparte el ayahuasca", y así lo hice. Así he comenzado a tomar hasta hoy día".

"Bueno desde esa primera vez así he seguido tomando cuando ya he tenido catorce años, mi padre me ha dado la dieta ya para que sea un curandero. Por ocho meses comía: sardina, boquichico, doncella, gamitana, bagre. De aves: paujil, pucacunga, gallina, pollo. De tomar: agua, mingados. Y así hasta ahorita.

Después otra vez mi padre me ha dado una dieta de seis meses. Solamente en mi casa así no más. Para que sea Murayam se tiene que estar en el monte seis meses ... tres meses ... según, después ya es muraya.

Yo dietaba, para parando, dietaba; así he completado dos años. Yo ya tenía como 22 años, de allí ya no he dietado".¹⁵⁰

"Samatay es la persona que está dietando ... por ejemplo yo soy un Samatay porque dieto para ser Unaya ... la dieta es no comer sal, azúcar, manteca ... no comer carne de monte como Maquisapa, chorro, isso, porque su sangre es fuerte ... se puede comer sólo asado de boquichico, sardina, huasaco, palometa blanca ... también comer inguire, yuca ... del mono sólo se puede comer su mitad derecha ... así es pues, señorita ... si no se cumple la dieta no es curandero ... un

149 Roman Jimenez, Samatay, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

150 Eduardo Shahuano, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

curandero, un Unaya no puede curar sin haber hecho su dieta. ¿Por qué algunas cosas se pueden comer y otros no? no sé... por qué será pues ..."¹⁵¹

"La primera vez dieté solamente ocho meses; dietaba sal, sólo comía asados, comía peje escogido solamente... dietaba mujer, solito dormía, aparte en una cama... ni iba a fiestas nada, iba un ratito y después me largaba... aunque no quería largarme ... (risas)... de allí Lorenzo se largó (el curandero mestizo que lo estaba preparando) y se cruzó un tiempo mi dieta, o sea se malogró pues... de allí me he ido otra vez a Roaboya y allí otra vez he empezado y de allí hasta ahora... ahora con Gustavo (curandero nativo, su maestro) estoy con dieta hace un año, no voy al monte, aquí en mi casa... Gustavo me dice el día que él dieta entonces yo dieto... la dieta es igual que lo anterior. Se va graduando la dieta... anoche que estuvimos en la toma no he dietado porque no me dijo nada Gustavo... Hay tiempo para dietar y hay tiempo para no dietar. ... hoy no es mi tiempo me va a tocar de agosto hasta setiembre ..."¹⁵²

El Nishisheate o la sesión de Ayahuasca

Lo más trascendental de la formación de un shamán shipibo-conibo, se da al transcurrir una sesión de ayahuasca. El aislamiento, en caso de darse, y el *samacushi* riguroso, no son más que pasos preparatorios para este momento en el que el cuerpo purificado y la mente atenta del Samatay están listos a recibir las enseñanzas fundamentales que obtendrán al entrar al mundo de lo sobrenatural al beber el preparado de plantas alucinógenas, principalmente el ayahuasca o el '*Nishi Ori*' de los shipibo-conibo.

Una traducción aproximada del término *nishisheate* es *sesión de ayahuasca*, que da cuenta del momento (generalmente en las noches) en que el shamán bebe la poción alucinógena preparada a base de ayahuasca, que es el vehículo que le permite entrar en contacto con los espíritus de los *palos*, de quienes recibe conocimiento y consejo. Es a los espíritus que el shamán pregunta el por qué de la enfermedad y son ellos quienes le asesoran acerca del tratamiento a seguir.

Antes de hablar del *nishisheate* como ritual mágico-médico propiamente dicho, creemos necesario hacer un paréntesis y mencionar algunos aspectos generales de la planta alucinógena llamada Ayahuasca.

El Ayahuasca: Droga alucinógena

Las drogas de este tipo más comúnmente utilizadas en la Amazonía peruana por los shamanes, son las llamadas ayahuasca y toe; M. Chiappe

¹⁵¹ Roman Jimenez, Samatay, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

¹⁵² Idem (151)

(1967) da cuenta de una sustancia igualmente alucinógena llamada *Huilca*¹⁵³ que es empleada por algunos grupos de selva. Esta droga pro- vendría de hongos de la piel de bufeos:

"... sabemos del empleo de una sustancia extraída de hongos de la piel de animales del género Bufo, denominadq al parecer *wuilca* o *hui/ca*... cuyo principio activo es la *bufotenina*, la que sería empleada por algunos grupos de selvícolas"¹⁵⁴

El conocimiento de los grupos nativos selvícolas en cuanto a drogas alucinógenas no se reduce al ayahuasca y el toé; en general podemos decir, junto con D. Lathrap (1965), que el área cultural ubicada en la zona del bosque tropical tiene una tradición en la identificación y dominio de diversidad de plantas alucinógenas sin *parangón con otra área cultural en el mundo.*

Se ha estudiado la relación entre el uso de plantas alucinógenas y la evolución de las sociedades. En tal sentido se considera que el uso generalizado de plantas alucinógenas corresponde a aquellas sociedades menos estratificadas y básicamente con una economía de subsistencia, como la de los grupos étnicos de la Amazonía peruana; presentándose por el contrario el uso selectivo (por parte de castas especiales) de drogas alucinógenas en sociedades con una estratificación más completa.¹⁵⁵

El ayahuasca es la planta alucinógena más utilizada por los shamanes shipibo-conibo y a ella nos referimos específicamente a modo de preámbulo necesario antes de tratar el *nishisheate*, pero ello no quita la importancia del uso del toé (*canachiari*) que es una solanácea perteneciente al género *Datura*, a la que los shipibo-conibo le atribuyen poderes mediante los cuales se logra descubrir los objetos robados o perdidos:

"El toé es para ver quien te ha robado algo, tu tomas toé más agua, más caldo de tabaco y después descansas ... te quedas dormido ... y en tus sueños se ve clarito quien te ha robado. /156

Además del toé en la zona se utiliza alucinógenos como marosa, shiric sanango, sanango, tabaco, murcohuasca, camalonga.

La palabra ayahuasca viene de dos voces quechuas: *Aya* que

153 Creemos que se trata del *Hatajo Cebil*, utilizado por los médicos matakos de la Argentina quienes aspiran el polvo para colocarse en trance espiritual a fin de hacer el diagnóstico intuitivo característico de su medicina.

154 Chiappe, 1967, p. 293.

155 Esta es una de las reflexiones de M. Dobkin de Ríos (19n), en donde realiza comparaciones en base a sus estudios en la costa y selva peruana y entre los Huicholes de México.

156 Román Jimenes, Samatay, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

significa muerte y *huasca* que significa sogá o liana, haciendo referencia a la forma vegetal de la planta que corresponde a las trepadoras o enredaderas.

Es conocida con otras denominaciones, así tenemos que los quichuas del río Napo la llaman *Jayahuasca*; en la zona del Chaco, Formosa y Misiones en Argentina, así como en las selvas de Brasil la llaman *Caá-pi*; en Colombia y Venezuela le llaman *yage*.¹⁵⁷

Los shipibo-conibo del río Ucayali conocen a esta planta con el nombre de *nishi oni* (*nishi*= sogá, bejuco y *oni*= aya - huasca) o simplemente *on*,¹⁵⁸ y su uso trasciende las fronteras de las comunidades nativas y se extiende a centros mestizos como Iquitos, Pucallpa y otras, así como también a muchos caseríos mestizos dispersos en la selva.

El principio químico activo responsable de la acción psicodisléptica del Ayahuasca es la harmiha y en general para la preparación de la poción se emplean aditivos de plantas pertenecientes al género *Banisteria*, pertenecientes a la familia de las malpighiáceas.

El Ayahuasca no es vegetal desconocido por los hombres de ciencia:

- Humboldt es el primero en dar noticias sobre el uso del ayahuasca en las *Notas de viaje* de Aimé de Bonpland, quien lo acompañó por el río Negro (1779-1800).
- Reingurg (1965), revela sus personales experiencias de ingestión de la droga en el Ecuador, describiendo los efectos neurovegetativos y psicodislépticos.
- Entre nosotros Gutiérrez Noriega (*Observaciones preliminares de la farmacodinamia del Toé*, 1937) describe los efectos del extracto de ayahuasca, diferentes a los encontrados en el Toé.
- O Ríos (*Aspectos preliminares del estudio farmacopsiquiátrico del ayahuasca y su principio activo*, 1962) aborda el estudio farmacopsiquiátrico.
- Ríos, O; Hernández, M; Lemlij, M y Leon, F. (*Estudios sobre la Harmi-na y el ayahuasca*, 1964) obtienen una descripción fenomenológica y la evaluación clínica del psicosisíndrome.
- Asimismo M. Chiappe y M. Dobkin de Ríos han analizado el papel del ayahuasca desde el punto de vista de la Medicina Folklórica y la Antropología, respectivamente.

Un resumen de las reacciones clínicamente apreciables de la ingestión del ayahuasca es el siguiente:

- Transtornos en la esfera perceptiva: cenestésicas y sinestésicas, pseudopercepciones ópticas.

157 El conocido trabajo de P. Reinburg (1965), en base a una experiencia personal hecha por el autor en 1913, contiene una larga relación de sinónimos de la palabra ayahuasca utilizada por diferentes grupos étnicos.

158 Algunos dicen que *nishi* es el nombre en shipibo y *oni* en conibo.

- Alteraciones del pensamiento, tanto en la dificultad para la elaboración abstracta, como en el hecho de tener un carácter perceptivo y representativo los contenidos ideativos.
- En la afectividad, se registran vivencias de embriaguez deleitosa y sentimientos de angustia ligados a fenómenos peculiares de despersonalización, desrealización y extrañeza de lo percibido.
- En la acción se presenta inhibición y tendencia a la inercia.
- En lo que se refiere a los efectos neurovegetativos, son en resumen más intensos que los obtenidos con otros psicodislépticos.

Clasificación del Ayahuasca:

Los shamanes shipibo-conibo distinguen diferentes tipos de ayahuasca o *nishi oni*; señalándolos por su morfología, por su color, sus efectos y los espíritus o *ivo* que poseen:

"Hay clases de *nishi*... *panshi nishi* es ayahuasca amarilla, *jorro nishi* es ayahuasca verde ... el *camaranti nishi* es la madre del ayahuasca ..."¹⁵⁹

"Hay *camaranti nishi*... es amarillo, es la que más hay por aquí... después hay *chahua*, eso hay más en alto Ucayali y más la utilizan los campa y los amuesha... *ayahuascha chai* no es bueno, ese no produce mareación ..."¹⁶⁰

G. Arévalo (Ob. cit. 1985) hace una clasificación prolija. Él distingue tres tipos de Ayahuasca, cada uno de ellos con sus propias variaciones:

1. *Nishi con l Onicon* es considerado el *ayahuasca verdadero*, con significado legítimo, y presenta las siguientes variaciones atendiendo al color de su savia:

Panshin oni= ayahuasca amarillo

Joshon oni= ayahuasca blanco

Huizon oni= ayahuasca oscuro.

2. *Nishi Camaranti*: crece en las 'alturas' y en algunas zonas del Ucayali; existen las siguientes variedades atendiendo igualmente al color de su savia:

Quinquin Cama;anti: su savia es de color marrón amarillento.

Huizo Camaranti: su corteza es oscura y su savia marrón-oscura.

Bata Camaranti: su savia es dulce, Bata=dulce

3. *Chahua*: es considerada del tipo silvestre, los shamanes afirman que posee espíritus de *shitana* por lo que su uso es peligroso. Se encuentran tres variedades:

Onichahua

Peí quenaya chahua: usado como vomitivo y "en baños de vapor para

159 Gustavo Sánchez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

160 Eduardo Shahuano, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

tener suerte en caza y pesca".

Tonca Chahua

4. *Ayahuasca Chai*: tipo similar, morfológicamente, al *nishi con* pero sin propiedades alucinógenas.

Del espíritu del Ayahuasca

Cada uno de estos tipos de ayahuasca así como sus variedades poseen una espíritu especial-o *nishi nete*, que se presenta al shamán durante la mareación adoptando la forma de animales.

Algunos señalan al ave *chicua* o *Shiscá* como la madre o espíritu del ayahuasca en general otros señalan al puercoespín como la madre del ayahuascadel tipo *chahua*.

G. Arévalo distingue más de un *nishi nete* tan sólo para una variedad, el *panshin oni*:

"La variedad *Panshini Oni* está representada por diferentes espíritus (madres) así como:

- a) La serpiente (boa) ... *ronin Oni* o *ronin ayahuasca*, *ronin*= serpiente.
- b) El gripolo (saltamontes) ... *champo oni* o *champo aya huasca*, *champo*= grillo
- c) La chigua (pájaro) ... *chishca oni* o *Chishca ayahuasca*. *Chishca*= *chicua*"¹⁶¹

Preparación

Los shamanes afirman que nunca se emplea el ayahuasca sola porque no produce *mareación* y no hay comunicación con los espíritus.

En la zona shipibo-conibo es usada la chacruna o *cahua* como aditivo infaltable. A esta mezcla básica se puede añadir la corteza, raíces u hojas de otros *palos* como: toé, marosa; chiricsanango, sanango, tabaco, soja, murcohuasca, camalonga, etc., que son consideradas *plantas maestras* alucinógenas. También se agregan plantas que sólo *hacen soñar* como: chuchuhuasi, chullachaqui, lupuna, piñón blanco y negro, remocaspi, sona rara, huayracaspi, pichacaspi, alcanforcaspi, yoyo, catahua, copaiba, palo rosa, palisangre, pischohuayra, sangre de grado, caupuri, ishpingo, ojé, etc. Asimismo se puede añadir a la mezcla básica de ayahuasca y chacruna plantas consideradas como *pusangas*, o que traen buena suerte en el amor, caza, pesca, etc., tales como: renaco, suelda con suelda, uña de murciélago, motelo-huasca:

"... ahora si tú quieres aprender de un palo, por ejemplo de la lupuna o raíces de huairacaspi, cocinas cinco o seis tomadas y túya vas viendo su espíritu viene en forma de una persona en tu sueño el te

¹⁶¹ Arévalo, 1985, p. 2

va a conversar como cualquiera ... si tú quieres aprender, "muy bien" te dice, el te va dando esas medicinas buenas, te las está dictando ... Se toma la lupuna en el día y en la tarde nishi y en medio de la mareación ves el espíritu de la lupuna... el espíritu del aya huasca te hace ver. Ahora, si te gusta la medicina mala aprendes; si tu quieres ser médico botas los malos espíritus y esperas que lleguen los buenos ... "162

La infaltable presencia de la chacruna en la preparación del brebaje es revelada en los siguientes fragmentos de testimonios:

"Para preparar siempre se mezcla con chacruna sin chacruna no hay mareación si quiere se puede aumentar huairuro, caipuri, huairacspi. ... cada árbol que tú pones tiene su mareación, pero siempre se debe cocinar ayahuasca con las hojas de chacruna que se llama también cahua... sin cahua no hay mareación ... tu puedes tomar nishi solo y no tienes mareación ... cahua no tiene madre es así no más, natural. ..."163

La preparación implica también ciertos ritos. Se afirma que, si al recolectar el tallo de ayahuasca se escucha el canto del pájaro chicua es una señal que deberá ser correctamente interpretada:

"En uná mañana se coge el tallo del ayahuasca, al instante de coger se escucha algunas veces el canto del pájaro chicua. Si el pájaro canta ichischcaa, chiscaa!, es mal agüero, es mejor no coger el tallo, si canta irish, rish! se coge con mucha tranquilidad y alegría ... "164

Generalmente es el shamán quien con mucho cuidado prepara el brebaje. Algunas veces es ayudado por un familiar, si el ayudante es una mujer se considera terminantemente prohibido y riesgoso que ésta lo haga en los días correspondientes a su flujo menstrual; son temibles los efectos que la poción produciría si es transgredida esa prohibición. Forma parte de la instrucción de un Unaya el aprendizaje de la preparación de la bebida, para esto el Samatay deberá estar en estado de dieta o sama:

"Sólo cuando tú eres Samatay tienes que dietar, cuanto tomas y cuando preparas nishi... una mujer que está con jimbia (meristruación) no puede ayudar a preparar nishi oni, acercarse a la olla donde

162 Gustavo Sanchez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

163 Eduardo Shahuano, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

164 Arévalo, 1985, p. 4.

está hirviendo... es malo pues, señorita, es como agua y aceite... el curandero tiene mala mareación, arroja, se desmaya, no se ve la luz brillante de la medicina buena".¹⁶⁵

El proceso de preparación propiamente dicho dura aproximadamente ocho horas y requiere el cuidado constante del que lo prepara. Consta de los siguientes momentos: (C. Cárdenas, 1985 a)

- a) "la sogá enrollada la trajo Gustavo hasta el lugar donde iba a iniciarse su preparación. Con ayuda de un cuchillo trozó el tallo en pedazos pequeños. Había desprovisto el tallo de sus hojas, previamente".
- b) "en una olla grande dispuso con cuidado a manera de base las hojas de *chacruna*. La *chacruna* crece en forma de un arbusto, Gustavo había traído la rama de un arbusto al que deshojó, desechando el tallo".
- c) "los trocitos del *nishi* los machacó con una piedra y los colocó sobre las hojas de *chacruna* que ya estaban dispuestas en la olla. Al machacar los trozos *del-nishi* sus manos se tiñeron de un color amarillo oscuro, y explicó: esto es *panshinishi*, ayahuasca amarilla, lo que te decía anoche... "
- d) "luego se cubren los trozos de *nishi* con una capa de hojas de *chacruna*. Gustavo añadió: La *chacruna* es la que da fuerza... sin esta, la ayahuasca sola no da mareación... luego agregó agua a la olla hasta casi cubrir el contenido".
- e) "la olla se pone a hervir aproximadamente tres horas. Durante esta fase del preparado, Gustavo estaba atendiendo cuidadosamente la coción pues en determinado momento se produce una espuma que trata de rebasar la olla, según el Unaya esto es negativo: es una mala señal cuando en la primera cocinada se rebalsa la espuma y cae a la leña, entonces *nishise* amarga y da mala mareación... "
- f) "después de tres horas de hervido se retira la olla del fuego y se extrae un líquido marrón rojizo que se guarda en una mucaba. Se separa los trozos cocinados del *nishi* de las hojas de la *chacruna*. Esta última se desecha definitivamente. Los trozos de *nishi* que restaron fueron nuevamente machacados con la piedra e introducidos en la olla a la que llenó de agua. Gustavo volvió a preparar este contenido por espacio de 2 horas".
- g) "pasadas las 2 horas, se extrajo el líquido de esta segunda *refinada* (cocción) y se mezcló con el primero. Nuevamente llenó la olla con este contenido y volvió a hervirlo por espacio de 1 1/2 hora. Concluido este tiempo, Gustavo lo dejó enfriar y después con mucho cuidado lo puso en una botella de *coca cola*... "

¹⁶⁵ Eduardo Shahuano, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

Antes de ingerir la bebida así preparada, en el marco de una sesión de ayahuasca, es fundamental el *icaro* o rezo del shamán, máxime si lo va a ingerir un Samatay:

"Para los que quieren ser curanderos lo primero es que el curandero te tiene que dar *icarado* o sea *soplado*, sin tabaco, el *nishi* y con una oración bien fuerte en su mentalidad (mentalmente) de nosotros, bien rezadito.-.. en dos tres, o cinco tomadas, ahí vas a ver... ¡lindo! ¡lindo!... entonces tu maestro, así, te da medicina..."¹⁶⁶

El uso de la ayahuasca en el sistema médico shipibo: vonibo

Dentro de este sistema médico, es mediante esta bebida que el shamán puede entrar al mundo de lo sobrenatural y dialogar con el espíritu de los *palos* para conocer el origen mágico de las enfermedades, la causa responsable de *daño* de su paciente. Algunos Unayas remarcan la función de *vehículo* que cumple la ayahuasca al diferenciarla de las llamadas *plantas maestros*:

"Plantas maestros son algunas plantas que dan más medicina, que te enseñan más, por ejemplo el huairacaspi, lupuna, toé, shirisanango, sanango... el ayahuasca solamente. Para ver, no te puede enseñar otras cosas más... no es planta maestro, puede hacerte ver no más... la lupuna si puede enseñarte cosas de medicina. Para que veas mejor tú tomas ayahuasca que te hace ver los espíritus"¹⁶⁷

"Ayahuasca es un intermedio, es una planta, es una soga que en combinación con la *chacrana* hace un efecto mágico por intermedio del cual el curandero, el médico vegetalista, el Muraya, el Unaya, por intermedio de esa planta se transporta a los diferentes niveles del mundo para poder analizar si tal o cual enfermedad afecta o es atacado el paciente... o sea es un intermedio por el cual se transporta..."¹⁶⁸

"... es para la mareación que es *paena*, sin *nishi* no se puede curar. ... sin *nishi* no se puede ver lo que tiene el paciente..."¹⁶⁹

Por lo tanto y hasta donde nosotros hemos podido investigar, no se atribuye a este alucinógeno acciones terapéuticas propiamente dichas. Si toda causa, dentro de la etiología mágica de este sistema médico, está referida a los espíritus, son éstos los que ejercen sus virtudes curativas,

166 Gustavo Sánchez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

167 Antonio sumayta, Unaya, C. N. Vista Alegre de Boca del Pachitea, 1984.

168 Tomás Arévalo, Samatay, Yarinacocha, 1984.

169 Eduardo Shahuano, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

el ayahuasca es el recurso mediador que pone en contacto al shamán con tales espíritus.

El ayahuasca es pues la más importante ayuda para el descubrimiento del origen de las enfermedades, así como para *aprender* los hábitos de animales de caza, de pesca; para verdonde están las cosas extraviadas, para encontrar las causas de las desavenencias interpersonales y mejorar este tipo de relaciones.

El ayahuasca entre los shipibo-conibo sólo es ingerido por el Unaya y dentro de la sesión de ayahuasca; otros pueden hacerlo (muy pocos) guiados por la curiosidad o por simple placer de hacerlo. Por lo general el Unaya no invita a sus pacientes a beber la poción, esto a diferencia de lo que estilan los curanderos mestizos de Iquitos o Pucallpa, quienes dan a sus pacientes parte del brebaje.

Nishisheate en la formación del shamán

Volvemos a retomar el tema de la formación del shamán shipibo conibo, describiendo las características más saltantes de las sesiones de ayahuasca en las que se instruye al aspirante. Estas características en lo fundamental son válidas para entender aquellas otras sesiones realizadas por el shamán confirmado con fines mágicos - curativos.

Las ceremonias del *nishisheate* o sesión de ayahuasca se celebran en horas de la noche iniciándose entre las 9 y 10 de la noche, este horario especial dentro del cual se da inicio a las sesiones se le denomina *yantan uasé* o *yantan shucchi*. toda la ceremonia dura aproximadamente cinco horas, dependiendo de la duración de los efectos de la bebida ingerida lo que está en relación directa a su cantidad y calidad.

A lo largo de la sesión el shamán tiene el auxilio de 3 o 4 ayudantes que son conocidos como *rauakini*. La principal función de los ayudantes es resguardar al Unaya, por medio de cantos, del ataque malévolos de los malos espíritus mandados por el Yubé, los que podrían perturbar su *mareación*"

"... pero el Unaya, ya vuelta a él, le ataca el brujo, y le ataca su mareación y le cruza. por eso hay que tener cuatro o tres ayudantes cuando ya el brujo ataca, el ayudante cuida... el ayudante del maestro se llama *rauakini* que quiere decir: ayudando a curar. ..."179

El *rauakini* puede ser un iniciado en un nivel avanzado de su formación o un ex-shamán, es decir un Unaya que ha dejado de ejercer pero que accede a asumir el papel de *rauakini*.

179 Román Jimenez, Samatay, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

Cuando se trata de una ceremonia para la formación de un aspirante a shamán, el discípulo se ubica al lado del maestro. En una misma ceremonia el Unaya puede realizar su función de medicine-man y de maestro.

"... puede ser convocada por más de un motivo ... por ejemplo: la de esta noche es para una curación de dos criaturas y una señora y, para una comunicación, es decir para que me den los rituales de iniciación, para poder aspirar un poco más ..."171

El espacio físico de la ceremonia debe tener cierto arreglo: sobre el suelo se disponen hojas de palmera o esteras de palma (*pishin*), en forma de cuadrilátero, alrededor se acomodan los pacientes y al centro se ubica el shamán con sus ayudantes. En el centro del cuadrilátero el shamán coloca lo que constituyen sus "implementos de trabajo":

- una botella que contiene el ayahuasca preparada, de la que toma directamente la poción. Antiguamente la bebida estaba contenida en un recipiente de arcilla llamado *nishiqueten*, para servir se usaba el *raonka*, pequeño pocillo de arcilla.
- una pipa *shinitapon* y hojas de tabaco o *shome*. El humo del tabaco se exhala sobre el paciente a modo de *icaro* y también se fuma para quitar el amargo del *nishi*.
- ramas de plantas como albahaca (*inint1*) o de sharamayo que se sacuden sobre el cuerpo del paciente (en dirección a los puntos cardinales), la finalidad es *espantar* los malos espíritus.

Con fines médicos propiamente dichos se encuentran también ramas de *ishinga* o *múí*, algunos incluyen también agua florida.

En lo referente al tipo de *mareación* con ayahuasca, un shamán considera que puede ser de dos tipos:

- sesión *buena* o *pae jacon*, y
- sesión *mala* o *pae jacoma*

Pae jacon: se define así a la *mareación* cuando se llega al estado de trance sin vómitos, miedos, visiones pavorosas¹⁷², y principalmente

171 Tomás Arévalo, Samatay, Yarinacocha, 1984.

172 A propósito de las visiones de ayahuasca, éstas tienen mucho que ver con las variables socioculturales de la vida de los shipibo-~~onibo~~, de la naturaleza que les rodea, de sus creencias y valores, de la estructura social misma de la comunidad, (tan fuertemente unida por lazos de parentesco y tan reprimida en manifestaciones que pueden poner en peligro al grupo.

Actualmente estas visiones están relacionadas también con con el fenómeno de aculturación. es así que en las visiones reportadas por los shamanes aparecen elementos como: "la ciudad de Pucallpa", edificios, carros, televisores, etc.

cuando el shamán logra los objetivos por los cuales tomó el ayahuasca, por ejemplo: cumplir con entregar las *armas* al discípulo, descubrir la causa de una enfermedad, ubicar dónde esta un objeto perdido. Un *Samatay* obtiene este tipo de *mareación*, cuando ha cumplido con todo lo prescrito por el maestro, principalmente si es que ha cumplido con la dieta y ha tomado el ayahuasca icarada (oración cantada, silbidos o soplidos) por el maestro.

Pae jacoma: es lo contrario al *pae jacon*; en este tipo de *mareación* no se logra establecer contacto adecuado con los espíritus. Se produce cuando: no se ha cumplido con la dieta recomendada, se ha transgredido la prohibición de tener relaciones sexuales, cuando en la sesión de ayahuasca se encuentra una mujer con *jímbia* (menstruación), o cuando una mujer en estado de gestación ha preparado el ayahuasca que se está bebiendo.

La acción de los malos espíritus pueden igualmente generar sesiones *pae jacoma*:

"Cuando yo tomé por primera vez no había dietado... fue por curiosidad y no vi nada, sólo veía puras culebras que daban miedo; pero una vez que hay maestro, es decir que hay un maestro que te va a enseñar, te da el *nishi* icarado, te mareas pero ya no ves víboras... cuando es icarado viene como una luz bien clarito, bien bonito y entre medio de eso se icara (al paciente)... "173

"*pae jacon* es una buena *mareación*... es bien clara como noche de luna... como ahora que se ve todo... *pae jacoma*, eso ya es mala *mareación*, se ve oscuro de colores azul, verde, amarillo... eso es así porque hay choque de demonios mandados por shitanero..."174

El estado de trance o *mareación* facilita el acceso al mundo de los espíritus, en este sentido los shipibo-conibo refieren que hay dos mundos sobrenaturales: el *Ochanete* o *Ushonete*, que es el mundo sin pecado; y el *Ochaoma* que es el mundo del pecado, de los malos espíritus:

"Si tu dentro de tu *mareación* eliges el camino de la medicina entonces recién ves la medicina... ¡lindo!, ¡lindo!. .. es bien blanca es *urronete* entonces entre medio de eso tu puedes icarar porque es buena, es medicina"175

173 Gustavo Sánchez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

174 Román Jimenez, Samatay, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

175 G. Sánchez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

En una buena mareación aparece el espíritu del ayahuasca o *nishi juni muraya*, conocido también como *nishinete*

"Durante la mareación viene el *nishi juni muraya*, que es un espíritu de la mareación que viene a decirnos cómo debe curarse ... da poder ... "176

Otros espíritus que se acercan en una buena mareación son los llamados *Rua junibu*, estos son los espíritus de los *palos* y se presentan bajo forma humana:

"... viene gente ... hombres, mujeres y niños jóvenes y viejos ... se paran o se sientan a mi lado y me dicen cuál es la enfermedad que tiene (el paciente)"177

Complementos importantes del poderoso brebaje de ayahuasca son los *icaros* (rezos, soplos, silbidos) que el Unaya confirmado hace al ayahuasca que va a tomar o que va a dar al Samatay, son infaltables para obtener un *Ocha Nete*:

"Para los que quieren ser curanderos lo primero es que el curandero te tiene que dar icarado o sea soplado, sin tabaco, el *nishi* y con una oración bien fuerte en la mentalidad (mentalmente) dé nosotros bien rezadito ... en dos o cuatro o cinco tocadas ahí vas a ver ¡lindo! es ¡lindo! .. entonces tu maestro así te da medicina ... "178

Para lograr un *pae jacon* y por ende entrar al *ocha nete* se requiere tiempo y dedicación por parte del aspirante. Se considera un mínimo de seis meses de trabajo riguroso por parte del maestro y del discípulo:

"... la primera vez ¡puta! no he visto nada, señorita, nada, nada de espíritus... después de seis meses que he estado de dieta recién veo todo ya ... cosas buenas ... Lorenzo (maestro) me dio dieta durante ocho meses ... el me iba enseñando"179

Finalmente una característica relevante del shamán en pleno estado de intoxicación con el brebaje es que no pierde el control de su conducta y mantiene una relación adecuada con la realidad, asimismo no altera su rol de líder del grupo.

176 Idem (175)

177 Antonio Sumayta, Unaya, C.N. Vista Aelgre de Boca del Pachitea, 1984.

178 Idem (175)

179 Rómán Jimenez, Samatay, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

El nishisheate en la formación de un shamán shipibo-conibo

Estando ya en estado de *sama cushi* y después de que el Samatay declara que aspira a ser Unaya siguiendo siempre el *camino del bien*, es invitado por su maestro a una sesión de ayahuasca en la que será presentado al espíritu del ayahuasca o *nishinete*.

El maestro en estado de trance (ha ingerido la poción de ayahuasca) conversa con el *nishinete* acerca de la posibilidad de admitir al aspirante. Luego ambos (shamán y *nishinete*) someten al Samatay a un interrogatorio para saber si posee un *espíritu fuerte* que mantenga la dieta y la disciplina y el recogimiento para lo que resta de su formación.

- Limpieza del cuerpo: En la primera sesión, en la que el Samatay toma por vez primera ayahuasca de manos de su maestro, que vigila cuidadosamente sus reacciones, se da la llamada *limpieza del cuerpo* del aspirante. Previamente el maestro ha limpiado el ambiente de malos espíritus exhalando humo de tabaco sobre el cuerpo de los presentes y sacudiendo ramas aromáticas en el ambiente.

"... en la primera sesión dentro de la mareación el maestro le hace preguntas al Samatay para ver si tiene espíritu fuerte... o sea porque quiere saber curar... pero dentro de la mareación..."

"... hay una sesión de limpieza... el maestro va cantando dentro de su mareación para limpiar el cuerpo del iniciado... esto es *paje vinshoashum*... se tiene que limpiar su corazón de sus sentidos, su cerebro... sólo debe quedar el espíritu de Cristo"¹⁸⁰

"... entonces esa noche han tendido esteras todo para que vengan los pacientes. Como a las ocho llegaron y tomaron los Unayas. Ellos primero tomaron y me han dado a mi un poquito. ¡Como será la mareación! yo decía... Yo tenía mi cushma, ahora la he vendido a *Mároti* (*), y ahí estoy sentado como media hora pensando y al rato ya lo veo.

Primero, en mi primera mareación yo he visto boa, jergones, todo esto y entonces mi padre me pregunta: "¿está buena tu mareación?", "no, papá", "¿qué es lo que ves?", "estoy viendo boas, jergones. Entonces mi padre ya empieza el verseado un rato y después ya bien blanco veo la mareación pero no he visto nada, sólo mareación blanca que venía como lluvia. Al rato yo quiero cantar al oír a mi padre.

A la una de la mañana me dijo "anda a descansar... nosotros nos quedamos..."¹⁸¹

C) *Mároti Shobo* es una cooperativa multicomunal de Artesanía.

180 Román Jimenez, Samatay, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

181 Edmundo Shahuano, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

- En la segunda, tercera y cuarta sesión sucede la limpieza del alma del iniciado, que consiste fundamentalmente en el entrenamiento para obtener el tipo de alucinaciones que se consideran deseables:

"Lo primero que sientes es que te tiembla tu cuerpo y sientes frío ... me da miedo, entonces pienso, "voy a morirme". Se ve como piedrecitas varias, un montón, que se mueven, son como piedrecitas de televisión y de repente ¡pa! se ve todo claro como una ciudad ... ya no da miedo ... ya tú vas aprendiendo y después solita llega la buena mareación ..."¹⁸²

- Aproximadamente en la quinta sesión, el maestro enseña a su discípulo a utilizar el tabaco *shome*, le enseña a fumar tragando y exhalando el humo de una pipa especialmente preparada para el iniciado:

"Lo hace fumar un rato, luego le hace tragar dos o cuatro veces el humo; la mareación del ayahuasca viene más rápido y mucho más fuerte que en las sesiones anteriores, se siente un cambio total, más tranquilidad, más fuerza física y espiritual; no existen turbaciones mentales"¹⁸³

- Es aproximadamente en la sexta sesión que el Samatay es invitado por el maestro y el espíritu del ayahuasca al mundo de los espíritus.

Entra en un estado de-trance, en medio de cantos de *ascensión* que realizan él mismo y un maestro. Se dice que el espíritu del pájaro *chicua* guía al maestro y a su discípulo hasta la presencia del *ivo* del ayahuasca (otros dicen hasta Jesucristo) que estará rodeado de otros espíritus. El *nishi nete* reconocerá al discípulo como futuro curandero y le comunicará el tiempo que falta para terminar la dieta.

Se dice que antes de llegar a la presencia del *ivo* del ayahuasca el Samatay atraviesa un camino (el camino de la "medicina buena") llena de luz y colorida¹⁸⁴ con imágenes de hermosas y "grandes ciudades". Cuando el *Samatay* se convierte en *Unaya* sabrá que en las *mareaciones* con estas características y no con otras (estas *otras* las describen como oscuras, que "dan miedo" y en las que aparecen visiones de boas y tigres, etc.) deberá indagar sobre las enfermedades de sus pacientes.

¹⁸² Idem (180)

¹⁸³ Arévalo, 1985, p.19.

¹⁸⁴ Algunos precisan los colores blanco y amarillo como pertenecientes a una "buena mareación", que coinciden con los colores de las emblemas papales en la religión católica.

Se afirma que los espíritus de los *palos* que aparecen tienen forma humana de nativo o mestizo. El maestro va explicando al discípulo cada uno de los espíritus que se presentan ya sea del monte, del agua, etc.

A continuación fragmentos de testimonios que ilustran lo antes dicho:

"*Ushonete* es una mareación brillante, es como oro ... en medio de esa mareación el médico trabaja ... la mareación de la medicina es una ciudad así como Pucallpa: hay casas, luz, viven espíritus, hombres y mujeres ... en la *shitana* ves flechas, boa, jergones ... el curandero pide ayuda a Jesús en sus oraciones, recibe ayuda de Jesucristo y también de los *palos*"¹⁸⁵

"... en la mareación no veo a Cristo, sólo a una gran luz, blanca, brillante que yo sé que es la medicina buena ... cuando es la medicina mala, la de los *shitaneros*, se ve todo oscuro ... feo ... no se ve luz brillante que es Cristo ..." ¹⁸⁶

"Como cine aparecen los espíritus de los *palos* que se ha dietado, esos tienen forma humana, de mestizo, de paisano ... los malos espíritus aparecen y desaparecen dentro de la mareación, tiene forma de esqueleto o de boa, de tigre, ... sólo se ven espíritus de *palos* no de animales ... sólo los *Muraya* puede ver al *nishijuni muraya* que es el espíritu máximo de la mareación con *nishi*..." ¹⁸⁷

- Luego se suceden varias sesiones, en las que el maestro sigue enseñando los cánticos y oraciones para las diferentes enfermedades.

Como parte del proceso de formación el maestro permitirá a su discípulo que participe en calidad de ayudante en las sesiones de ayahuasca, en las que atiende a pacientes, esto constituye una fase de práctica de la enseñanza recibida y además es una forma de evaluación.

- Finalmente en una última sesión el maestro entrega al discípulo la *arkana* o *cano* que son los *podere*s del shamán, se trata de un conjunto de símbolos de fuerzas especiales, como se verán más adelante.

Ha transcurrido un mínimo de seis meses desde la primera mareación, a partir de allí el *Unaya* podrá seguir dietando por más tiempo y perfeccionándose si desea alcanzar la más alta categoría que es la de *Muraya*.

185 Román Jimenez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

186 Gustavo Sanchez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

187 Román Jimenez, Samatay, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

Poderes máoicos y armas entreoadas al futuro shamán en el nishisheate

Durante los estados de trance producidos por los alucinógenos que se ingiere, el maestro invoca a los espíritus para que otorguen conocimientos cada vez más complejos a su discípulo. De este modo el Samatay va adquiriendo: un repertorio de canciones mágicas; el poder de distinguir los diferentes jivi ivo o espíritus de los palos, de los animales, del agua; la capacidad de conocer las diferentes enfermedades, su causa y su tratamiento.

Pero antes es necesario otorgar al Samatay poderes o fuerzas mágicas para que pueda cumplir con su función de shamán, y para esto en una especial sesión de ayahuasca, el Quinquin Unaya Junio maestro, entrega el (ando arcana) al Samatay, que en un conjunto de cualidades psíquicas representadas por símbolos invisibles de fuerza que son introducidas en el cuerpo del aspirante:

"arcana es wiwa... es canción, señorita... cuando ya voy a ser Unaya me da una corona, parece un sombrero eso es el arcana de árbol... eso da cuando termina la dieta cuando está preparado tu cuerpo..."¹⁸⁸

"... es cano son los poderes del curandero... le da el espíritu del palo dentro de la mareación... es un vestido eso es wiwa, una corona es pai maiti también da una sortija de oro, dentro de la mareación para poder pulsar las enfermedades... ¿dónde están?... todo esta dentro del cuerpo, señorita..."¹⁸⁹

Algunos identifican la arcana como un icaro:

"... arcana es un icaro de defensa de un ataque del brujo... cuando el Yubé manda un virote y hace daño el Unaya saca su arcana que es un icaro que le da defensa para que el virote del paciente no le pase a él (Unaya)..."¹⁹⁰

Este conjunto de cualidades están representadas en los siguientes símbolos; según G. Arévalo:

- Maiti: es una corona que representa el perfeccionamiento de los sentidos y la clarividencia.
- Paoti: es un collar que representa la fuerza de la medicina.
- Boman: es una pastilla blanca que representa el poder mental.
- Tari: es una túnica que representa la medicina.

188 Román Jimenez, Samatay, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

189 Idem (188).

190 Edmundo Shahuano, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

Se menciona también una flauta blanda y un juego de cintas de colores que representan la fuerza en la voz para las canciones mágico-curativas.

- sortija de oro: que representa la destreza en el tantear o examinar con las manos el cuerpo del paciente.
- G. Arévalo agrega: "se coloca una pucuna blanca desde la punta de la lengua hasta el *yachay* para que con la ayuda de este tenga el arte de extraer las enfermedades por chupadas..."¹⁹¹

Además de proveer el Samatay de estas cualidades psíquicas para curar enfermedades, el maestro procura otras armas y poderes a su discípulo como:

Huanin Queñon

La describen como una *flemosidad* que el Unaya guaritja en su pecho y que "sale cuando se toma tabaco". Es otorgada al Samatay por los espíritus cuando se encuentra en un estado de trance. Se considera que cada *palo* o mejor dicho cada *jivi ivo* tiene esta fuerza. Una interesante versión de como esta *flemosidad* es transmitida por el maestro a su discípulo nos fue revelado por G. Arévalo en una comunicación personal:

"El maestro toma o traga mucho humo de tabaco para luego eruptrar el humo junto con el *yachay*, que es una flemosidad de unos doce centímetros de largo o más. El aprendiz esta arrodillado listo para recibir, abre la boca y la flema es puesta por el maestro en la punta de la lengua. El futuro curandero traga el *yachay* para colocarlo al interior del pecho. Luego fuma y traga los humos del tabaco para más tarde eruptrar el humo con el *Yachay*. Vuelve a tragarlo para su buen acomodamiento."¹⁹²

Existen varios nombres que designan a esta sustancia mágica que es materialización del poder: *huanin queñon*, *queñon mariñi*, *chonta mariñi*, *yachay*, *yausa*. Se distingue también el *queñon* o *tronco del poder mágico común*, necesario durante el período de formación del Unaya, del *huanin queñon* o *tronco del poder mágico supremo* con propiedades mágico curativas que sólo tiene el shamán de más alta categoría.

El *huanin queñon* otorga al shamán el poder sobrenatural para extraer dardos mágicos enviados por el maléfico Yubé; pero al mismo tiempo

191 Arévalo, 1985, p. 14.

192 Cárdenas, 1985 a.

sirve para atacar; es decir, es un arma de defensa del Unaya. Nuevamente la ambivalencia del sistema médico shipibo-conibo, el Unaya utiliza su *huanin queñon* para extraer un dardo mágico que aflige a un paciente; pero ese mismo *huanin queñon* es enviado para atacar al otro shamán por lo tanto el Unaya inicial se ha convertido ahora en un Yubé.

"Es una flemosidad que lleva interiormente para habitación de seres extranaturales, con esto puede extraer también el interior de una persona los cuerpos extraños. Pero también puede enviar en forma de *viroti* o *yotó* para hacer mal a una persona ..."193

Algunos escogen la denominación *yachay* o *chanta mariri* para indicar la *flema* que sólo tien el yubé, otros utilizan cualquiera de las anteriores denominaciones indistintamente para el Unaya o el Yubé. Pero al margen de esto se destaca, en los siguientes testimonios, la significancia de este elemento mágico que otorgan los espíritus al Samatay y que de no existir "el aprendizaje no será muy útil, a poco tiempo se perderán los conocimientos, los cantos, y otros"

"*Mariri* es "*yausa*" es para sacar lo que ha embrujado, los diablos del *shitanero*... el dolor para sacar se chupa con *mariri* ..."194

Yachay o *chanta mariri*: "... eso sólo tiene el Yubé ... con eso hace daño ... es como una flema que tiene en su garganta tiene forma de culebra, piraña, alacrán, lagartija ... eso lo manda desde lejos y hacen daño ..."195

Huanin Queñon: "Es lo mismo que *chanta mariri* pero lo tiene el Unaya para su defensa ... cuando el Yubé manda su *virote*, el *huanin queñon* del Unaya lo defiende ... o sino el Unaya puede morir si no tiene su defensa ..."196

Chanta mariri y *queñon mariri*: "... es una flema que sale al tomar tabaco ... cuando tú estas aprendiendo para ser curandero, entre tu sueño en tu mareación entra un señor y te da un vaso con *mariri*... cada palo te da su *mariri*... *chanta mariri* es para sacar *virote*... *queñon mariri* es para sacar hechizado ..."197

193 G. Arévalo, comunicación personal.

194 Román Jimenez, Samatay, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

195 Eduardo Shahuano, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

196 Idem (195).

197 Idem (195).

Alfred Métraux (1985), encuentra que los shamanes de los grupos étnicos que viven desde las Antillas hasta Tierra del Fuego reciben en el curso de su iniciación una sustancia invisible que se le designa como fuerza o vitalidad del mago:

"Esta misma sustancia que el shamán lleva en sí, puede convertirse en un arma mortal cuando la inocula a una persona cuya pérdida desea. La fuerza mágica del shamán es idéntica a la *enfermedad* de su víctima. Es así como el shamán *apapocuya-guaraní* hiere a sus adversarios lanzándoles una sustancia mágica; pero cuando se trata de curar a un enfermo retira de su cuerpo dicha sustancia que fue puesta en él por otro shamán ... ¹⁹⁸

/caros

Se denomina *icaros* a canciones, o acciones o silbidos que todo buen shamán domina, y que es enseñado por el maestro y principalmente por los *palos* al iniciado. Su aprendizaje es de gran importancia ya que el número y calidad de *icaros* está en relación directa con el poder y conocimiento del shamán.

Los *icaros* cumplen funciones variadas: llamar a los espíritus, bendecir los objetos que da el shamán (alimentos, bebidas, plantas medicinales), curar enfermedades (se afirma que cada enfermedad tiene su *icaro* específico), tener buena caza o buena pesca, preparar pusangas (las pusangas deben ser icaradas por el shamán para ser efectivas), etc.

Generalmente los *icaros* se realizan utilizando como complemento las exhalaciones de humo de tabaco:

"Los rezos todo eso me enseñaba mi padre, es decir mi maestro, también me enseñaba *icaro* de manchari, de mal de aire, para llamar ánimas, para cutipado de boa, cutipado de jergón, de lagarto ... todos esos *icaros* me enseñaban ... es que yo era un Samatay, que es el que dieta para ser médico ... "199

198 Métraux 1985, p. 28.

199 Edmundo Shahuano, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

Se denomina *incanto* a unas piedras que poseen formas caprichosas y a las que el shamán atribuye formas de animales, tales como: sarara (ave), serpientes, gatos, etc. Se considera que el *incanto* contiene el espíritu de los animales que representa el cual se descubre durante la *mareación*. Tiene doble función por un lado es un arma de defensa del Unaya y por otro lado es un elemento para causar daño cuando está en manos del Yubé. Los shipibo-conibo distinguen al *maca incanto* como el arma que sólo sirve para causar el bien y que utiliza el Unaya y el Muraya, del *incanto* propiamente dicho que lo utiliza el Yubé o brujo.

El shamán conserva estas piedras cuidadosamente y las lleva siempre consigo. Los quichuas de San Martín o *amistas* le llaman *supay rumí* o *piedra del espíritu o demonio* (Regan 1983).

"Son piedras especiales, tienen forma de animales, se encuentra en el camino ... sirve a los curanderos y al Yubé también ... al *shitanero* le sirve para hacer daño y al Unaya le sirve como defensa ... no es para curar a las enfermedades ... El curandero dentro de su *mareación* sabe si la piedra le puede servir como defensa ..."²⁰⁰

"... uno sabe si la piedra sirve para la medicina buena durante la *mareación* ... allí uno ve si contiene cosas buenas, si sirve para la medicina buena ... el Unaya la guarda o sino la vuelve a dejar en el lugar que la encontró ... ésta que tu ves aquí (muestra la piedra) la encontré una vez que iba caminando cerca del río, me pareció su formita rara y la recogí, en la *mareación* vi que servía para la medicina buena ... esta otra me la dio mi padre que también fue curandero ..."²⁰¹

Los espíritus ayudantes

Para unos shamanes estos son espíritus de las plantas y animales, para otros son los santos, Jesucristo o la Virgen María. Estos espíritus se presentan durante la *mareación* no sólo para proteger al shamán del ataque del Yube sino para asesorar en el diagnóstico de las enfermedades y su terapia mágica.

"Son los espíritus de plantas como el *shicuro* que es de un huaste ... ese ayuda, se presenta en la *mareación* y también en la noche ... el

200 Gustavo Sánchez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

201 Idem (200).

chullachaqui también enseña.. también Jesucristo y la Virgen María ... "202

"... al Unaya le pueden atacar los *shitaneros* los brujos, porque ellos (los brujos) no quieren el bien... a veces los espíritus que saca (el Unaya), o los virote, le atacan... en la mareación tiene que tener ayudantes... pero más le protege Jesucristo; los palos; San Cipriano, la Virgen... todos vienen a ayudarlo en su mareación..."²⁰³

Virote

Es un elemento mágico relacionado con el Yubé o brujo, quien utiliza tal poder para producir daño. Se cree que este elemento puede adquirir diferentes formas como agua, piedras, tierra, gusanos, etc. y es lanzado por el Yubé (puede viajar grandes distancias) introduciéndose en el cuerpo de la víctima.

Para extraer el *virote* del cuerpo del paciente el Unaya o el Muraya lo absorben chupando sobre la parte afectada y utilizando el *huanin queñon*. Algunos distinguen el virote, que es descrito como un dardo, del denominado '*camori*', o '*tunga*' o '*tuccha*' que es otra arma del yubé con la forma de un animal y que, lanzado por el Yubé para hacer daño, se localiza en las vías respiratorias.

Un shamán que se precie de "andar por el camino del bien" debe deshacerse rápidamente del *virote* extraído pues solamente un brujo se traga el *virote* que extrae y luego lo utilizará para atacar.

"El *virote* es una *shonta*, una *shonta* con punta, eso traen los Yubé... eso tienen ellos... el *camori* ataca a la garganta... no es una *shonta*... es una pulga, es un animal que te come tu garganta, tu empiezas a toser al poco tiempo te hace ronco así como Guillermo (risas)... ese *camori* lo curan los curanderos y también los remedios de hospitales... ataca a la garganta, al poco tiempo arrojas sangre, te enflaqueces... puede terminar en tuberculosis... de la garganta ataca a los pulmones..."²⁰⁴

"El *virote* es otra arma del *shitanero*... pero yo no sé... porque yo no soy *shitanero*... hay distintos tipos de *virote*... hay varios: *virote* de *shonta*, del agua, de tierra, del barro, en forma de gusano... por ejemplo yo quiero hacer un daño a una persona y lo saco. Ellos

202 Idem (200).

203 Román Jimenes, Samatay, C. #11.San Pablo de Sinuya, 1985.

204 Antonio Sumayta, Unaya, C N Vista Alegre de Boca de Pachitea, 1984.

(*shitaneros*) tienen en su brazo, soban y sale el *virote*... y quieren embrujar y tiran soplando y ¡wish! el *virote* sale volando y deja donde la persona que le quiere embrujar... aunque esté lejos sólo tiene que saber su nombre... si es para que se vaya traspasar el *virote* ¡tal! traspasa el cuerpo, el *virote* ahí se queda... Si el médico, el curandero, utiliza una flema ¡bien bonito! *queñon mariri* esa es la medicina... así que el curandero toca donde le duele al paciente y toca y ahí sí ¡siente clarito! se mueve, ahí está (el *virote*)... así que el curandero traga humo de tabaco, saca la flema y pone en la punta de su lengua en la boca y comienza a jalar (hace ruido de absorción) y sale el *virote*, le jala, es como un imán y sale el *virote*... hay otro (curandero) que lo jalan y lo guardan (tragan), es que quieren ser *shitanero*... yo nunca he guardado, yo chupo y boto... si lo tienes en su cuerpo eso le puede exigir (al Unaya) para hacer daño... es mejor botar... "205

Soliman

Es considerado también como un arma exclusiva del Yubé para hacer daño. Tiene forma de polvo que el brujo envía a su víctima en forma de cantos:

"... es lo que usa el *shitanero* para hacer daño a las personas. Es en forma de un polvo, eso es para que hagan daño... ese hombre tiene que cantar en *soliman* para hacer daño... ese *soliman* puede afectar tu pulmón, tu pecho hasta que quita tu respiración... te vas secando con fiebre alta... eso es *soliman*... es un arma del *shitanero*... *virote* es otra arma..."206

Rol del Shamán en el orupo étnico shipibo---conibo

Su papel dentro de la comunidad tiene características especiales, por un lado es un comunero más en cuanto a actividades cotidianas y forma de vivir: tiene mujer e hijos, una chacra que cuida, realiza tareas de caza, pesca, participa en fiestas y trabajos comunales, es en fin uno más de la comunidad. Por otro lado es el representante de las fuerzas superiores, es portador y distribuidor de las fuerzas sobrenaturales, inspira sentimientos alternados de respeto y temor, amor y odio.

205 Gustavo Sánchez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

206 Idem (205).

Para entender el importante rol que cumple el shamán shipibo conibo, se debe a partir del concepto de salud y enfermedad que posee esta cultura médica.

Resumidamente, la salud y la enfermedad para los shipibo-conibo no es un problema solamente individual sino social y cósmico y está relacionado con la vida de la comunidad en general. Por lo tanto el rol del shamán está referido, por un lado a ayudar a los individuos a recuperar el equilibrio perdido con el medio que los rodea, ya que es él (shamán) quien posee el conocimiento de las fuerzas sobrenaturales y el secreto de las plantas y que sin él la vida, la muerte, la enfermedad, la suerte y mala suerte no tendría explicación; asimismo las enfermedades con causa mágica que padecen los shipibo-conibo y que están en perfecta lógica con su cosmovisión sólo pueden ser tratadas por el shamán.

Por otro lado y en relación con el grupo social del shamán tiene el papel de ser el soporte del sistema de valores y de la estructura social tradicional. En relación al papel que cumple como custodio y transmisor de la cultura veamos el siguiente testimonio:

"... una de las finalidades del Muraya es el plan de conservación porque eso ni los grandes estudiosos pueden, sólo que se pueda muy compenetrarse en la propia realidad... no pueden, por ejemplo, todas las cosas que uno va aprendiendo por etapas que uno pasa... cualquier estudioso no está en condiciones de absorber toda la enseñanza que nosotros, porque no lo puede expresar...

por más que uno lo trataría plasmado en libros es un poco difícil... es todo un proceso..."

En relación a los jóvenes:" ... transmitirlos y encaminarlos a que valoricen nuestra cultura, que le den importancia en la vida misma de las nuevas generaciones porque tu mismo ves, señorita, nuestra juventud misma les interesa los bailes, ya no le gusta la música tradición, no quieren bailar con bombo, quena, prefieren bailar con tocadisco, todo eso hay que ir revalorizando y esa es una de las misiones que se comprometen a llevar (los Samatay y Unaya) ... o sino no tendría sentido de ser..."²⁷

207 Tomás Arévalo, Samatay, Yarinachocha, 1984. (Lo que va entre paréntesis es nuestro).

La Partera: Baquibiai

Con el nombre de *baquibiai* se conoce a la mujer adulta que posee conocimientos y experiencia referidas a la atención y cuidados durante la gestión, parto y post-parto y que está dispuesta a ayudar a la mujer que así lo requiera.

Los procesos de embarazo y parto son considerados por la mujer shi-pibo—<onibo como una función natural de su sexo. Cuando la mujer se encuentra en estado grávido su vida normal no queda alterada significativamente; a excepción de ciertas prohibiciones alimenticias, como lo evidencia el hecho de seguir con sus actividades diarias inalterables. Hemos podido observar a mujeres en un avanzado estado de gestación realizar tareas que considerábamos *pesadas* como: cortar leña y llevar los troncos gruesos sobre sus hombros, transportar cosecha, acarrear agua y transportarla en grandes tinajas y hasta jugar fútbol.

Procesos considerados como funciones naturales no requieren la ayuda de otra persona o personas, sino en casos excepcionales o cuando se trata de una *primeriza* o *riqibaquiná*. Generalmente ocurre que después de un embarazo que no altera mayormente su vida diaria sobreviene el parto que es considerado un acto muy íntimo y tradicionalmente solitario. Al acercarse el momento del alumbramiento la mujer busca un lugar aislado (generalmente se adentra al monte) y alumbró sin ayuda ni testigos; esta forma de alumbramiento autosuficiente es un signo de orgullo y decoro femeninos.

Sólo en los casos ya mencionados de las primerizas o inexpertas o en casos de que un embarazo irregular haga prever un parto difícil se pide consejo y ayuda a otra mujer que es un familiar muy cercano (madre, abuela, hermana, etc.) y las mas de las veces a una mujer adulta (siempre será una mujer) que es reconocida en la comunidad por su experiencia en la atención de estos menesteres. Esta mujer es la *Baquibiai* llamada también partera o empírica.

Para ser *baquibiai* no se requiere pasar por todo un ritual de preparación como en el caso del shamán, ni aislamientos, ni dietas, ni bebidas de alucinógenos, basta con la experiencia y la vocación de servicio que surgió probablemente desde temprana edad como una curiosidad e inclinación solitaria que hacían que observara e inquiriera acerca del nombre y utilidad de determinadas plantas, acerca del respeto a creencias, prohibiciones y ritos relativos al proceso de gestación, trabajo de parto y cuidado del recién nacido. A todo esto se aúna la vivencia y condición de madre que tiene la *baquibiai*.

"... toda la que quiere puede ser... yo cuando era chica miraba y cuando más grande iba ayudando... no se dieta nada, señorita, es así no más, para que pues..."^{20a}

Se puede decir que son tres los momentos en los cuales la partera presta sus servicios cuando son requeridos:

Embarazo *Toota*, Parto *Baquinai* y Post-parto *Matsijiquia*. Pero es preferentemente en el momento del parto en que actúa, ya que los cuidados que se deben observar en los otros momentos los conoce la mujer shi-piba desde la infancia.

Si durante el embarazo, parto o post-parto la *baquibiai* se encontrara ante una situación *extraña* sobre la que ella no puede actuar o explicar, entonces recurre al shamán pidiendo su intervención y asesoramiento.

El Unaya no se hace cargo del caso, por decirlo así, ya que se trata de cosas de mujeres, él presta ayuda cuando se le pide y luego se retira.

"E. R tiene un embarazo de 7 meses, ha amanecido con dolores en el vientre, pero esto no le ha impedido realizar sus pesadas tareas diarias (ir a recoger agua al río, cosechar un poco de yuca, cocinar, lavar); casi al anochecer siente que los dolores son ...ya muy fuertes. Decide ir a la partera, la que hace que se acueste sobre el emponado de su vivienda con el vientre descubierto. Empieza a palparle, luego unta las manos con menthol y le hace masajes 'para acomodar a la cri-atura'. La partera cree que pueden ser anuncios de alumbramiento prematuro ... E R se acostó, eran las 9 de la noche cuando sintió que las molestias no pasaban sino que aumentaban, decidió ir nuevamente a la partera, ésta salió de su mosquitero (estaba durmiendo) y después de escucharla decidió que debía llamar a su esposo (el curandero) ... El curandero escucho a E. R y luego pidió una rama de *ishanga*, se retiró a un extremo con ella y pegándola a sus labios empezó a murmurar... 'está icarando' me dijeron. Luego, pido a E. R. que se echara de espaldas con el vientre descubierto y le *ishangueó* (golpeó suavemente con la rama) durante 5 minutos aprox., luego se retiró.

... nuevamente a las 2 p.m. de la madrugada E. R se sintió mal y acudió a la partera quien llamó al curandero, éste le *ishangueó* nuevamente y le '*chupó*' a la altura del estómago, además le dio una preparación de agua caliente con menthol previamente icarada...

A la mañana siguiente E. R amaneció bien y sin ninguna molestia, siguiendo la evolución normal de su embarazo y dedicándose a sus labores diarias. El curandero dijo después que era un *aire* que había *agarrado* E. R.... "2⁰⁹

Cabe mencionar que fue especialmente difícil obtener información de las mujeres shipibo-conibo acerca de estos momentos relacionados a

209 Cárdenas, 1985 b.

su maternidad, considerados tan reservados a su ser femenino, sólo la convivencia con ellas en sus pueblos y un responder con sinceridad y naturalidad al "interrogatorio" directo y sin ambages que sobre "cuestiones de mujeres" nos hicieron previamente, les proporcionó la suficiente confianza para que se franquearan, en parte, con nosotros.

Embarazo: Toota

Durante los meses que dura la gestación del feto, uno de los aspectos que se deben tener en cuenta es la dieta alimenticia.

La *baquibiai* asesora a la gestante en este aspecto en forma muy especial señalando qué tipo de carnes deben evitar comer, por ejemplo es prohibido comer carne del *acarahuasú*, un pez que es reconocido por su forma de nadar hacia atrás. Se cree que si la gestante ingiere su carne tendrá dificultades en el alumbramiento.

"... delos pejes no se debe comer paiche, arahuana, carachama, tucumare ... y también en el primer hijo no se debe comer carne de motelo o sachavaca ... cuando ya se va a cumplir el tiempo no debe hacerse mucha fuerza ..."²¹

La *baquibiai* es consultada también acerca del sexo que tendrá el niño al nacer, ella dará la respuesta palpando el vientre de la madre:

"... yo sé que va a ser varón cuando toco su barriga y es dura y cuando sale su leche amarilla ... pero cuando va a ser mujer tu tocas su barriga y es blanda y su leche sale bien blanquita ..."²¹

Igualmente los embarazos de mellizos o *rabibau* son detectados por la partera mediante esta técnica.

Malestares y dolores durante el embarazo los atiende mediante hábiles masajes sobre el vientre y caderas de la gestante, untándose las manos con menthol que es adquirido en tiendas de pueblos mestizos. Una demora excesiva del momento del parto requiere también masajes adecuados a la partera. Cuando nada de esto basta para aliviar a la embarazada entonces la *baquibiai* pide ayuda al Unaya:

"... cuando se siente mal (durante el embarazo) yo le sobo su barriga con menthol ... pero cuando eso no le pasa el Unaya le tiene que *ishanguear* icarando o darle malva o agua caliente con menthol. ..."

"también cuando demora mucho para tener el hijo el curandero icara

210 Emilia Shahuano, *baquibiai*. C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

211 Idem (210).

el huaste, o la malva que tiene que tomar y también la *ishanga* para ventear su barriga y la cadera ... "212

Parto: Baquinai

Los cursos de capacitación a parteras tradicionales brindados por el sistema nacional de salud ha introducido algunos cambios en la forma tradicional de atender un parto, estos cambios se refieren básicamente a ciertas condiciones de asepsia como la desinfección del instrumento que servirá para el corte del cordón umbilical, la utilización de agua hervida, lavarse las manos, etc. así como la forma de ayudar a la salida del niño, etc.

La mujer gestante siembra una variedad de *huaste* {piri-piri} llamado *baquijacu huaste* cerca de su casa y cuando empiezan los dolores de parto prepara una infusión mezclándola con hojas de malva, se supone que esto ayuda a la dilatación. Como prevención de hemorragias se toman también infusiones de hojas de algodón colorado *joshin warsman*.

"... cuando ya está con dolor se toma como té el *baquijacu huaste* y malva, esto para que ayude a la flema para que resbale... una mujer puede parir sola o con la empírica ... "213

Una idea aproximada del parto lo da el siguiente testimonio:

"... *baquinai* puede ser en la casa o en el monte ... las de primera vez los acompaña la empírica las otras dan solas ... sólo cuando es difícil llaman a tita Kays (se refiere a la partera de la comunidad) ..."

"... se ponen así (imita la posición de cuclillas pero con las rodillas apoyadas en el suelo) y agarra un palo (se clava un palo grueso a manera de columna en la que la mujer se apoya y se ayuda a pujar) ... cuando es en el monte se agarra de cualquier palo ..."

"... pero al comienzo cuando empieza a doler un poquito se junta tierra ... así un montoncito y se pone un trapo, allí va a caer el *yuyo* (hijo) y la sangre y la yema (placenta) ... yo le ayudo y le agarro así (imita: colocándose de espaldas a la parturienta, la rodea con los brazos por debajo de los senos y presiona el vientre tirando hacia abajo) ..."

"... *puccurate* (cordón umbilical) le corto. Otra mujer también puede ser, la que tiene buena mano, entonces es la madrina... antes se cortaba con estaca de *isana* ahora con tijera, eso aprendí en hospital. .. también nos dijeron que hay que lavarnos las manos ... algunos entierran el *puccurate*... Se pone *wuito* al *yuyito* por su

212 Idem (210).

213 Idem (210).

cuerpo para que no cutipe ... el *yuyo* se lava con agua tibia primero su cabeza y después sus pies ... "214

La presencia del shamán con sus poderosos icaros en este momento, ocurre ante ciertos casos, por ejemplo una anormal demora en la expulsión del feto: "se trae al curandero que le da agua con piri-piri icarado"; el shamán interviene también para salvar la vida de la madre y el hijo en los casos de *cushuncana*:

"*Cushuncana*... es daño, se puede morir la mamá y el hijo ... es que el Yuyo no se despega de *shabá* (placenta) ... hay dos formas: *cushuncana mahuatá* que es cuando muere la mujer y *cushuncana baquiramita* que es la muerte de la mamá y del hijo ... "215

Nos refieren que de contar con un sanitario, médico o enfermero cerca, se recurre a ellos, especialmente en casos de hemorragias graves y mala posición del niño.

Una *baquibiai* se puede encontrar con los siguientes problemas en el momento del parto:

- *canchis ushe*: parto de sietemesinos
- *taeuricá*: cuando en el alumbramiento aparecen primero los pies del niño 'posición de pies'
- *nacushquimita*: "cuando está cruzado" posición horizontal en el útero.
- *panshi baqui*: "sale todo amarillo"
- *baqui mashcá mahuata*: "el yuyo nace muerto ... es que se ahoga con la yema (placenta) ... a veces con jengibre se le pone en su paladar y revive ... "
- *baqui shámita*: "no nace aunque ya pasó el tiempo ... es la muerte"

Los abortos o muerte de la madre o del hijo son atribuidos a daño causado por el Yubé.

Una vez expulsada la placenta o *shabá* se la entierra, existiendo la siguiente creencia al respecto:

"... cuando la mujer tiene sólo hijas mujeres y quiere tener varones entierra placenta con guayaba y sale varoncito ... cuando se entierra la placenta con plátano y se tiene sólo huambritas (mujeres) ... antes la placenta y el cordón se enterraban con cuidado y así el hijo se quedaba en su comunidad y no se iba, siempre regresaba ... "216

214 Idem (210).

215 Idem (210).

216 Francisca Sinuiri, *baquibiai*, C. N. Vista Alegre de Boca del Pachitea, 1984.

Post parto: Matsijigua

Al nacer el niño, la partera lo recibe y procede a cortar el cordón umbilical, aunque se ha introducido el uso de tijeras estériles para el corte del cordón, aún se utiliza un cuchillo de *isana* (caña de la que también hacen arpones y flechas) llamado *paka konso*.

Inmediatamente después el niño es lavado con agua hervida y jabón, y para evitar maleficios suelen pintar al recién nacido con el jugo de! huito (genipa) que tiñe de un color negro todo el cuerpo.

Una *baquibiai* sabe que la fiebre puerperal o iunate se trata con tabletas de antalgina (si es que se consigue) e infusiones de hojas de *algodón colorado*, además las hojas calientes se aplican sobre el vientre.

Otras consideraciones post-parto son las siguientes:

"... después tiene que cuidarse y descansar... no tomar nada frío ni recibir sol ni frío, cuando agarra frío es *matsijigua*..."

"después de dar a luz puede venir fiebre y sangre esto es *jimi buanay*. .. se tiene que tomar icarado *jimihuanqut sheate huaste*"

"cuando el pecho no sale leche eso es *shomajeneuma*, para esto se pone en los pechos las hojas calientes de sandía o de paico ... toma también esas hojas con agua hervida y con su agua también lava los pechos ..."

"¡ah! '*shutay*' (relaciones sexuales) a los tres meses pues (risas) ..." del padre "... el marido tiene que dietar para que no cutipe al hijo"²¹⁷

Los niños nacidos con deformaciones (labio leporino, albinos, etc.) son considerados producto de la influencia de malos espíritus o hechizos o por quebrantamiento de las reglas a seguir durante el embarazo, o porque uno de los progenitores "es miserable". Los casos de niños con perturbaciones mentales al parecer son considerados también como productos de daños del shitanero o malos espíritus; estos niños no sufren desamparo, son cuidados por su familia y aceptados por la comunidad.

La *baquibiai* en particular y todas las mujeres shipibo-conibo en general conocen de ciertas plantas que se conocen con el nombre general de *Huaste* (y fuera del ámbito de comunidades nativas como *Piri-piri*). Algunos de estos *huastes* se utilizan para: evitar la concepción, fertilidad de la mujer, facilitar el parto, provocar el aborto, etc.

Pero la gama de utilización de esta planta no se reduce a aspectos relacionados a la maternidad sino que incluye posibilidades de empleo que va desde amansar animales bravos hasta conseguir el amor de una persona.

²¹⁷ Emilia Sánchez, *baquibiai*, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985. (Las palabras entre paréntesis son nuestras).

El tema de los *huastes* merece un acápite aparte.

Los *huastes*

Los *huastes* o *piri-piri* son variedades de juncos que rodeados de magia y misterio son sembrados en los huertos cercanos a las casas. Son las mujeres las que se encargan de sembrar y cuidar con mucho cuidado y recelo estas plantas además su uso es conocido casi exclusivamente por ellas y guardados con especial reserva.

Los *huastes* son plantas que llegan a un máximo de cincuenta centímetros de altura, se reproducen por sus tubérculos, que son los que se utilizan; pertenecen a la familia Cyperaceas. Reátegui y Tournon clasifican los *huastes* en tres géneros y dos familias diferentes, todos los *huastes* tienen como característica común su olor olliáceo:

"... ese nombre designa numerosos "*rao*" que pertenecen todos a la familia de los Cyperáceas, géneros: *Cyperus*, *eleocharis* Fuirana y un *rae* perteneciente a la familia de las Iridáceas: *Eleutherine bulbosa*"_{21a}

Se conocen cerca de 20 nombres diferentes de *huastes*, a vGoes pareciera que se trata de una misma planta a la que se le atribuye diferentes propósitos. Muchos de los *huastes* llevan en su denominación el uso para el que están destinados por ejemplo *shua uaste* (*shua*= gordo) en la *huaste* para engordar.

Pareciera que el uso de los *huastes* estuviese circunscrito al ámbito de b mágico, sin embargo trabajos fitoquímicos recientes demuestran la existencia de cualidades médicas en algunos de estos *huastes* tal es el caso de la acción antimicrobiana encontrada en el *jasin huaste* o *yahuar piri piri*¹⁹ tradicionalmente conocido como cicatrizante de heridas y como anticonceptivo.

Usos

Los *huastes* destinados exclusivamente para usos femeninos son recelosamenté conocidos y guardados sólo por las mujeres, aunque los varones conocen de su existencia, al preguntarles al respecto prefieren no tocar el asunto y aclaran que, "son cosas de mujeres"²².

218 Reátegui y Tournon, 1984, p. 99.

219 Serrano L. Gudelia *Estudio fitoquímico de eleutherine bulbosa (mi/fer) Urb (Yahuar piri piri)*. Tesis UNMSM. Este trabajo fue merecedor del premio Hipólito Unanue de Medicina.

220 Nicole Maxwell (1972) encontró esta misma actitud de cautela, para referirse a este tipo de plantas, en mujeres witoto del río Napo, en las jívaro del río Corrientes e

Algunas veces los preparados a base de huastes requieren de los *icaros* del shamán, para acrecentar su efectividad.

A continuación algunos de estos huastes relacionados con el embarazo, parto, post-parto y anticoncepción:

-*baquiyacu huaste* sirve para facilitar la expulsión en el trabajo de parto:

"... cuando está con dolores se toma el *baquiyacu huaste*, en forma de té, eso es para que el yuyo se coloque bien dentro de la bolsa ... el *baquiyacu huaste* se mezcla con malva ... la malva es buena para que ayude a la flema y el yuyo resbala no más ..."21

La siguiente lista de *huastes* relativos al momento del parto y post-parto ha sido recogida durante las actividades del servicio periférico del riopital Amazónico de Yarinacocha.²²²

NOMBRE	PREPARACION	MOMENTO EN QUE SE INGIERE
- <i>Baquen jacon huaste</i>	rayar su raíz y hervir 1a Dar 1/3 de vaso	cuando comienzan los dolores de parto
- <i>Huaste cushi</i>	idem al anterior	cuando hay dolor 1 ó 2 meses antes del parto
- <i>Huaste jacon</i>	rayar la raíz y hacer infusión con hojas de malva	días previos al parto
- <i>Huaste jacon</i>	rayar raíz y tomar en infusión antes del parto	antes del parto
- <i>Nosha huaste</i>	rayar la raíz y tomar en infusión cada mes	Tomar desde los 7 meses de embarazo.
- <i>Yoshin huaste</i>	para bañarse durante el período menstrual:	

inclusive en las shipibo—conibo. El trabajo de la autora se dirige a respaldar la existencia y eficacia de los huastes anticonceptivos por vía oral que utilizan las mujeres nativas de la selva amazónica.

221 Emilia Shahunao, *baquibiai*, San Pablo de Sinuya, 1985.

222 Carranza, María. "Prácticas de la medicina tradicional y herbolaria usadas en la atención de la gestación, parto y puerperio en las comunidades Shipibo-Conibo" pp....., En: Seminario - Taller sobre experiencias, estudios y aplicaciones de la medicina tradicional en el ámbito del grupo étnico Shipibo-Conibo. C. Cárdenas (ed), IIP, 1986.

"no debes comer cosas frías porque no podrás tener hijos después ... no debes bañar en río o cocha, tienes que juntar agua y bañarse en el monte en la noche ... aquí, en la quebrada puedes hacerlo pero tendrás que llevar piri piri: *Yoshin huaste*, sino te lleva *cushushca* (bufeo), o boa o, haces mal a las otras mujeres que se bañan contigo o haces daño a tu hijo cuando mama ... "223

-*Baqi tema Huaste*: como anticonceptivo "piri piri para no tener hijo".

Del mencionado trabajo del Hospital Amazónico extraemos un ejemplo de como un mismo huaste considerado como anticonceptivo puede producir diferentes efectos dependiendo de la forma de prepararlo.

- *Shimapo huaste*: sus efectos anticonceptivos duran cuatro años, si además "se dieta por un año no se tiene más hijos". Después del parto se deberá tomar la raíz rayada en agua hervida.
- *Shimapo huaste*: si se quiere que sus efectos anticonceptivos duren toda la vida se debe observar lo siguiente: "la raíz deberá ser rayada por un niño de 12 años el cual deberá entregar de espaldas la preparación a la mujer ... y después del parto de la misma antes que baje todo el sangrado ... la raíz rayada se disuelve en agua y se toma. Se debe dietar: ni azúcar, ni aceites, ni relaciones sexuales por dos meses:
- *Shimapo huaste*: "Sus efectos anticonceptivos duran toda la vida, si la raíz rayada del *huaste* se hierva con agua y después se cuele. Tomar después del parto, una vez cada mañana durante cuatro mañanas. Dietar dulce, sal, carne de motelo'.
- *To huaste*: "Sus efectos son para toda la vida si se observa una dieta de no aceites, azúcar, motelo, mono o animales que tienen cuerdas, y si se prescinde de contacto sexual por tres meses ... el preparado consiste en rayar la raíz, colar, entibiar; y luego mezclarla con agua y se toma cada mañana medio pocillo durante una semana en ayunas.
- *Baqi cawanti huaste*: al parecer es un abortivo "... es un piri piri que cuando se toma nace antes de tiempo"
- *Garza Huaste*: al parecer es contra la esterilidad:

"Cuando una mujer no puede tener hijos su marido la bota ... su barriga es fría por comer cosas frías en la primera vez de su *jimbia* (menstruación). Hay que ir al curandero y tomar *Garza Huaste* y *Ojé* ... la resina de ojé en una tacita se entierra con azúcar durante un mes y luego se toma ... "224

Los *huastes* son también utilizados, solos o junto con otros elemen-

223 Emilia Shuahano, Baquibai, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

224 Lastenia Mera, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

tos, para: obtener buena suerte en la caza y pesca, en la construcción de la vivienda, lograr la simpatía de otras personas (los mestizos llaman a esto *pusanga*); amansar animales bravos; obtener cualidades específicas (gordura, hermoso cabello, etc.).

El uso de los "*huastes*" a este nivel es también preferente dominio de las mujeres, sin embargo es reconocida la sapiencia del shamán para potenciar sus efectos al adicionar al preparado de *huastes*, elementos especiales (partes de algún animal, líquidos especiales, plantas, etc.) además de sus poderosos *icaros*.

Con el nombre genérico de *Noi rao* los shipibo-conibo conocen estos preparados de *huastes*, que en general son utilizados para atraer buena suerte. Para referirse a ellos en castellano se utiliza el nombre común de *pusanga*:

"*pusanga* en idioma es *noi rao*... hay varias clases: para amor, para buena caza, para buena pesca, para amansar animales, para buena suerte ... el curandero sabe de *pusanga*, pero las mujeres saben más y se pasan la voz ... no sé por qué ... las *pusangas* son de *huaste*... también hay una matita olorosa que se llama *inintaya*, también hay de animales ..."²²⁵

Preparar *pusangas* implica un ritual especial que incluye abstención de alimentos, por un día o medio día, antes y después de la preparación:

"Cualquiera persona puede *pusanguear* pero tiene que castigarte (risas): la dieta es importante para que haya efecto"²²⁶

Algunos de los diferentes usos del *noi rao* son los siguientes:

a.- *Noir rao* para atraer la buena suerte:

• *jacoma gau kiputate*:

"es para que en tu casa no haya salad era hay huaste ino huaste ... tu sacas su pepita y hechas su ralladura en toda la vuelta de tu casa ... y así no es tu casa afase"

• *bohue huaste*:

"es el nombre del pescado *boquichico*... para la pesca se soba la flecha con su papa antes de pescar al *boquichico*

• Para obtener una buena pesca:

"de un pajarito que se llama *tuqui tuqui*, de sus canillas se hace *pusangas* para pescar ... es para traer buena pesca y traer harto mitayo. Es bueno también andar con el ala seca del gallinazo"

225 Gustavo Sánchez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

226 Antonio Sumayta, Unaya, C. N. Vista Alegre de Boca del Pachite, 1984.

b.- *Noi rao* para amansar:

"*Noi huaste* es para amansar animales bravos ... para conseguirlo es fácil, el que menos lo tiene, es para amansar a cualquier animal bravo para que te siga ...; ponte aquí hay un mono, si el mono no quiere acostumbrarse entonces ella (señala a la dueña del animal) le raya su papita con eso le echa ... eso también es *pusanga* ... entonces ese mono ya vive en su casa tranquilo y no se va a otra casa ..."

"*ray huaste* es para amansar animales bravos y a hombres también ... se ralla su pepita y más agua, más orina. y se le echa sobre ropa del hombre que tú quieres ... también para atraer hombre se ralla, se pone en un trapito y se anda con él"

c.- "*noi rao*" para adquirir cualidades especiales.

• *Quine huaste*:

Es un *huaste* que ayudaría al aprendizaje de la pintura sobre telas y cerámica: "... mi esposa quería saber pintar pero no sabía ... mi mamá le dio ese piri piri que le dio memoria y rapidito aprendió ..."

• *Bu huaste*:

las mujeres consideran que el lavarse el cabello con este *huaste* asegura una hermosa cabellera.

• *Shua huaste*:

"para engordar a los niños se les administra el jugo de papas con leche materna y se mantienen muy gordos y no se enferman; a los animales les proporciona gordura y fuerza, hay que dietar (sin sal y sin dulce por quince días)" (Tourmon y Reátegui, 1984, p. 107).

d.- *Noi rao* para atraer a las personas

Bajo el nombre de *noi huaste* se recogió información acerca de *huastes* utilizados para atraer a la pareja. Los mestizos tanto ribereños y de centros urbanos de los departamentos de Loreto y Ucayali²²⁷ se refieren expresamente a ellos con el nombre de *pusanga*.

La forma más frecuente de preparar estos *huastes* es rallar el tubérculo oloroso y luego utilizarlo de diferentes maneras: bañándose con el preparado, depositándolo en la ropa, lavando la ropa de la persona deseada con el preparado o llevándolo escondido en la vestimenta todo el tiempo. Igualmente se recomienda mezclar las ralladuras del *huaste* con los perfumes que las mujeres mestizas suelen usar.

²²⁷ Dobkin de Ríos (1969), en base a observaciones realizadas en el Barrio de Belén (Iquitos, Dpto. de Loreto) en la década del '60, describe cuatro categorías de *amor mágico*, que son diferentes usos de las *pusangas* en las relaciones hombre-mujer, a saber: magia benigna, magia maligna, magia preventiva y magia restitutiva.

"... la Ma llevaba muy discretamente la ralladura de huaste en un pequeño pate, al llegar a la orilla de la cocha me hizo señas y nos alejamos del grupo de mujeres que se estaban bañando y lavando ropa. Luego que lavé mi ropa y me bañé, la tita mezcló, en la batea de plástico que yo llevaba, la ralladura del huaste con agua y muy seria me indicó que me inclinara: me roció muy despacio el contenido por todo el cuerpo comenzando de la cabeza.

Se llenó mi cabello de las virutas del huaste pero ella me prohibió que las quitara ni que me enjuagara. Me recomendó que durante el resto de la tarde no me acercara a las otras personas para que no percibieran el olor penetrante que el huaste había dejado en mi cuerpo"^{22a}

Con el nombre misterioso de "Guacange" los shamanes shipibo-conibo se refieren a un líquido extraído de las rocas (Selva alta), se considera b más exquisito en b que a *pusangas* se refiere, no solamente por la dificultad que existe de obtenerla sino porque requiere una dieta especial:

"Es también una pusanga, hay en Amazonas (Opto.) sale de los cerros en unas partes que tienen la forma de las *partes* (sexo) del hombre o de la mujer ... es un líquido que va saliendo de a pocos y es de color amarillo ... para recoger hay que dietar. ... no se debe comer el día que se b recoge y al día siguiente sólo debes tomar agua ... para prepararlos se dieta también medio día, se b mezcla con perfume ... tu b llevas donde vayas y te echas un poquito si quieres atraer a un hombre ... después que le has echado, dietas medio día, o un día"²²⁹

Algunas partes del cuerpo de los animales son utilizados también como *pusangas*:

"También el shihuango negro, se le saca sus patitas, se dieta hasta que están secas y con eso se raspa por donde ha caminado la mujer que se quiere"

"hay también un pajarito que se llama *tarrilla* de eso se hace pusanga para atraer a hombre o a mujer"²³⁰

Por su parte Mercier explica en sus apuntes sobre la cosmovisión shipibo-conibo:

228 Cárdenas, 1985 b.

229 Gustavo Sánchez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

230 Gustavo Sánchez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

"estrechamente vinculada con la idea de que el bufeo puede tener relación con una mujer, está de que ciertas partes del animal, como los ojos, la grasa, los dientes y el órgano genital tienen importancia como encantos amorosos. Las partes mencionadas son pulverizadas o molidas y mezcladas con achiote y cuando estas medicinas mágicas son puestas en contacto con ciertas partes del cuerpo de la muchacha, se cree que despiertan un amor irresistible hacia el hombre que usa estos encantos"²³¹

Dobkin de Ríos (1969) explica que la tan elaborada tipología de magia amorosa que allí existe se encuentra en relación a "la inseguridad, incertidumbre y desesperación de las relaciones sociales que son parte de la vida diaria en esta 'cultura de la pobreza...'" (p. 7).

Esta tesis es muy coherente con la realidad de los barrios mestizos y pobres y tugurizados de las ciudades de la selva peruana. En lo que se refiere a comunidades shipibo-conibo, en donde no existe el grado ni el tipo de desintegración social de los tugurios mestizos; consideramos que la existencia del *ndi raó* o *pusanga* se explica mejor relacionándola con su concepción del mundo, típicamente animista y en donde la mujer ocupa un lugar singular (recordar el primer capítulo en el que se mencionan la presencia de rezagos que hablan de una posible existencia del matriarcado en la sociedad shipibo-conibo). Bien podría considerarse la hipótesis que esta ancestral posesión de los secretos de los huastes por parte de la mujer shipibo-conibo, es una expresión del poder femenino por el cual la mujer cuenta con el atributo de manipular las virtudes mágicas de estas plantas; asimismo podría ser considerado como simple componente de un ritual de arreglo y coquetería femenina.

Tobi Uná: El sobador

La persona encargada de atender los casos de dislocaduras, fracturas de huesos, así como distensiones musculares recibe el nombre de *tobi uná* el término *tobi* es traducido al castellano como *lisiado* que denota la imposibilidad, por dolor o mal funcionamiento, de usar normalmente alguna parte del cuerpo (generalmente las extremidades, espalda y cuello). Los mestizos de la zona los llaman *sobadores* o simplemente como el "que atiende los lisiados".

Tobi uná puede ser un hombre o una mujer, algunos Unayas son reconocidos como buenos '*tobi uná*'. La acción omnipresente del shamán

²³¹ Mercier Villeneuve, 1974, p. 18.

shipibo-conibo en todas las áreas o especialidades de este sistema médico se hace presente nuevamente aquí. Las *lisiaduras* que no ceden al tratamiento o que aparecen en forma inexplicable son atribuidas a algún tipo de daño del shitanero o de algún espíritu, en estos casos el *tobi uná* desconcertado recurre al Unaya y entre ambos ayudarán al paciente; si es que a pesar de esto no se logra mejoría se recurrirá en última instancia a un médico o sanitario.

"puedo curar *lisiadura* de brazos, piernas, costillas... pero no de cabeza... lo que no puedo curar seguro es *daño*, allí el curandero tiene que icarar..."²³²

"A Ishaco (su hijo) yo lo atendía, en su rodilla había una fractura porque se cayó cuando jugaba fútbol... , pero entre medio había un *daño* hecho por un *shitanero*, y así cuando yo sobaba se arreglaba pero luego volvía de nuevo (el hueso volvía a salir de su lugar)... parecía que ya estaba bien y luego volvía a salirse de su sitio (el hueso)... eso es lo que se llama hechicería eso no puede sanar un sobador, eso el ayahuasquero, el Unaya es el que sabe... a Ishaco lo sanó el curandero... mientras el curandero icaraba yo iba sobando... cuando hay casos que ni el sobador ni el Unaya pueden sanar en esos casos se manda a otro médico (Unaya) o al hospital... cuando ya no puede el médico del hospital, ya el *tobi uná* no puede, ni puede el Unaya, entonces es un daño o un hechizado que ya nadie te puede curar y te mueres ya..."²³³

Formación del Tobi uná

Para ser "*tobi uná*" frecuentemente se sigue una natural inclinación motivada en sus inicios por la curiosidad y/o por la necesidad. En otros casos suele ocurrir que si en una familia existe un *tobi uná* este le enseñe a uno de los hijos o hijas su oficio.

Se empieza siendo ayudante del *tobi uná*. El aprendiz mediante la observación de los casos que atiende el *tobi uná*, y más adelante, ejecutando las indicaciones del mismo; aprende los diferentes masajes, frotaciones, emplastos, etc. que se deben realizar en cada uno de los diferentes casos. Cuando se considera que el aprendiz ha obtenido cierta destreza y expresa su deseo de ser un *tobi uná*, se pasa a una fase ritual que dura aproximadamente un mes y que consiste en lo siguiente:

- dieta alimenticia: no comer principalmente: sal, azúcar, manteca.
- abstinencia sexual.
- baños: utilizando los tubérculos del *tobi huaste* y vaporizándose ma-

²³² Francisco Catalino, Tobi uná, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.'

²³³ Antonio Rengijo, Tobi uná, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

nos y brazos con plantas como el *chaspan* o el *shane mana*. Se afirma que el *jivi ivo* del *shane mana* aparece en sueños e instruye al futuro *tobi uná*:

"mi padre era un *tobi uná*, yo desde chico iba aprendiendo ... mi padre me dejaba ayudarlo y ya cuando fui grande me ahumaba las manos con una planta llamada *cashpa* o *muipucacat*"²³⁴

Testimonio acerca de la formación del *tobi-uná*:

"... hice todo lo que me dijeron para ser sobador, yo mismo he curado y solo aprendía, tenía 18 años ... aprendí mirando, pasó un mes pasado y he comenzado a sobar, cuando he sanado me dijeron tu ya sabes sobar ... los que venían los curaba y los sanaba y de ahí he salido sobador.

... para cuando tu quieres aprender, se ahuma después de cocinar en una ollita ahumaba con *shane mana* mis manos y mis brazos, y en tus sueños tu ves (el espíritu de las plantas) que te dice: "así se soba, así se frota a la gente" ... Es un espíritu que se ve en los sueños, cuando te ahumas se presenta y te dice "que quieres, para qué me llamas", tú le dices en tus sueños "yo quiero ser sobador, por eso te he hecho llamar, quiero que me enseñes. "El te dice que tú vas a dietar tantos días o tantas semanas o un mes ... de allí te dice (el espíritu) no vas a comer manteca, vas a dietar mujer, y el tiempo que tienes que dietar; cuando ya has cumplido, tú ya empiezas a probar ... no se toma nada sólo se ahuma ...

... para ser sobador se tiene que ahumar los brazos con una planta llamada *caspan* o *muipaucati* más otra planta que se llama *shané bana* que sale del nido de un pájaro y también con gramalote blanco, eso es *joshó titish* ... con todo eso se ahuma y se lava para ser sobados ... también se baña con la pepita rayada del *tobi huaste* ... "²³⁵

Para las curaciones, además de los masajes y frotaciones, el *tobi uná* utiliza en sus vendajes cortezas de árboles como la *renaquilla*, resinas como el *tamamuri* y los tubérculos machacados del *tobi huaste*:

"... el médico del hospital cura los casos difíciles que no puedo curar yo y que no puede curar el *Uhaya* ... cuando hay lisiadura se toma la corteza de *penaquilla* y se venda con la resina de *tamamuri*, se pone y

234 Francisco Catalino, *Tobi uná*, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

235 Antonio Rengifo, *Tobi uná*, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

se v.inda también ... cuando las lisiaduras son mandadas por shitana, se tiene que ir también con el Unaya ... ²³⁶

"se usa también unas plantas llamadas *tobi huste* que es un piri piri. .. su pepa se machaca y se le pone sobre la lisiadura y después se venda bien bonito. _ ²³⁷

3.- PRINCIPALES CAUSAS DE LAS ENFERMEDADES PROPIAS DE LA CULTURA SHIPIBO♦ONIBO

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.

A diferencia de esto algunos representantes de la moderna medicina científica, aún ahora y a pesar de los progresos adquiridos, no pueden evitar una disociación de lo objetivo y subjetivo y considerar válidos sólo las premisas naturales (biológicas) de las enfermedades basándose en estudios empíricos y experimentales.

Un "médico de hospital" (como diría un shamán shipibo-conibo) quien únicamente estima una fuente para el origen de las dolencias, procede de la siguiente manera para determinar la causa y naturaleza de la enfermedad de su paciente: analiza información obtenida a través de sus sentidos con la ayuda de instrumentos cada vez más complicados y precisos, luego esta información es examinada y sintetizada en base a principios de razonamientos lógico. Quizás debemos admitir que fueron los descubrimientos de Pasteur y Koch los que reforzaron este sectarismo en lo que a origen de enfermedad se refiere; como dice Finkler:

"Los descubrimientos de Pasteur y Koch introdujeron la idea de que la enfermedad tiene una sola causa, lo que llegó a ser el aspecto distintivo de la medicina moderna ... " ²³⁸

Gracias a los progresos en investigación patológica se demostró que algunas enfermedades provienen de causas diferentes que era neces-

236 Idem, (235).

237 Francisco Catalina, *Tobi una*, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

238 Finkler, 1977, p. 436

rio conocer. Afortunadamente cada vez son más los médicos que trabajan para que surga una medicina moderna comprensiva que asuma el tan trillado axioma "el hombre es una unidad bio-pisco-social" trasladándolo al estudio de la etiología de una enfermedad.

El ser humano vive en un equilibrio inestable con el medio que lo rodea y para esto desarrolla una serie de mecanismos que son por un lado: fisiológicos que le permiten mantener más o menos constantes sus características biológicas; por otro lado también tiene mecanismos reguladores psicológicos y sociales que le permiten mantener su homeostasis anímica y de interrelación frente a las excitaciones ambientales constantes y poderosas. La ruptura o anulación de cualquiera de estos mecanismos produce la enfermedad²³⁹. Quien posea este punto de vista admitirá que así como hay enfermedades "físicas" producto de la destrucción de homeostasis fisiológica, hay también enfermedades producto del rompimiento del equilibrio psicológico y social. Los especialistas del sistema médico shipibo-conibo poseen este punto de mira desde hace cientos de años.

Anteriormente hemos apreciado que el equilibrio en la relación ser humano-ambiente y entre el ser humano y el mundo sobrenatural es algo muy importante en la vida de los shipibo-conibo; un rompimiento en la interacción produce la enfermedad.

Precisar la causa de una enfermedad es lo fundamental en este sistema médico, es lo que decide la terapia; pero para llegar al origen del padecimiento es necesario una clasificación y diagnóstico cuidadoso. En este diagnóstico el shamán shipibo-conibo considera al paciente en su dimensión física, psíquica, en su relación con la naturaleza, con los espíritus, con otros seres humanos.

Al referirnos a las premisas causales de la enfermedad en esta cultura médica diferenciamos dos grandes grupos de enfermedades: las enfermedades provocadas por causas "naturales", que son las tratadas con fármacos de patente o con remedios caseros, y las provocadas por causas sobrenaturales o mágico-animistas como la acción del *Yubé* o brujo

239 En el Perú, C. A. Seguí es uno de los que más se han interesado por las enfermedades producidas por la ruptura del equilibrio psicosomático y describió por vez primera uno de estos síndromes que en el Perú lo padecen los migrantes campesinos y que él denominó "síndrome psicosomático de desadaptación": "Durante los años de observación en nuestro servicio del Hospital Obrero del Seguro Social de Lima hemos podido ir analizando los factores y las características de ese fracaso adaptativo y sus consecuencias patológicas, que generalmente pasan desapercibidos y se tratan erróneamente y hemos descrito el cuadro clínico correspondiente con el nombre de "síndrome psicosomático de desadaptación..." C. A. Seguí "El Síndrome Psicosomático de desadaptación" En: C. A. Seguí (editor) *Psiquiatría y sociedad, estudios sobre la realidad*, p. 33, 1962.

por ejemplo. Es preciso decir, sin embargo, que la distancia entre estos dos grupos de enfermedades como la "gripe" puede convertirse, en relación a su grado de complicación, en producto del ataque de algún espíritu o fruto de las malas artes de un brujo.-

En el *nishisheate* el curandero sabrá diferenciar en última instancia las afecciones que requieren un tratamiento médico-mágico de aquellas que sólo requieren ser atendidas con la herbolaria curativa casera, o las enfermedades que deben ser derivadas al "médico del hospital".

El grupo de enfermedades cuyas causas se ubican en el terreno mágico-anímlista son el dominio absoluto del shamán; en lo que sigue de este trabajo nos referiremos a dicho dominio, que constituye la representación más viva de la cultura médica shipibo-conibo y de su cosmovisión.

En la etiología de este tipo de padecimientos se consideran tres tipos de causas:

- El ataque de los espíritus: de animales, plantas, agua, fenómenos meteorológicos, cadáveres.
- Ataque del *Yubé* o brujo (o *shitanero*), es el llamado "hechizo", originado por envidia y/o venganza.
- Transgresión de creencias relativas al neonato.

La enfermedad causada por ataque de los espíritus

Los espíritus o dicho en otra forma, aquella fuerza mágica especial que mora dentro de los *palos*, de los animales del monte, del agua, de la tierra, etc., son quienes actuando por propia iniciativa causan las enfermedades, ya sea porque se ha transgredido una prohibición (tabú de la covada, de la menstruación, etc.) o por realizar actividades provocativas (transitar por lugares prohibidos, no cumplir con los rituales de dieta, etc.) Existen momentos en la vida de las personas en las que el ataque de algún espíritu es más factible; estos momentos corresponden a la niñez, periodos de crisis de la mujer, etc.

El ataque de los espíritus también puede ser producto de la manipulación de un *Yubé*.

"Hay enfermedades producidas por los espíritus. Cuando atacan los espíritus produce fiebre, vómito, se lleva el ánima... Hay enfermedades que vienen de los espíritus del agua, es que hay animales del agua que tienen espíritus como yacuruna, que es una boa, la boa mama, la boa negro... estos animales tienen su mal aire y producen enfermedades mandadas por *shitanero* o a veces no las manda el *shitanero*, son así no más porque tienen mal olor... de los espíritus del monte son sólo de algunos palos y, si es mandado por *shitanero*... Espíritus de los muertos también causan enfermedad, atacan

a hombres, mujeres y niños y no los sana la medicina del hospital. ... el aire de muerto da calambre, puede llevar tu alma, puede ser blanco, amarillo y negro ..."²⁴⁰

Sintetizando, los espíritus pueden atacar cuando:

- Son accionados por el brujo para hacer daño y por motivos que sólo éste conoce.
- Actúan directamente y por sí mismos siguiendo sus propios motivos.

Estas formas de ataque producen cualquiera de los siguientes efectos: sustracción del alma o ánima de la víctima y penetración en el cuerpo de un "aire dañino".

Enfermedad causada por acción del *Yubé* o *shitanero*

El *Yubé*, brujo o *shitanero*, sin entrar en contacto con la víctima tiene la capacidad de provocar a distancia el daño.

Se considera que es la envidia o la venganza de la gente la que actúa mediante el *Yubé*; es decir alguien que envidia o desea el mal a otra persona pide los servicios del brujo para hacer el mal. También el *Yubé* puede actuar por iniciativa propia:

"... también por los daños del *shitanero*, del hechicero, hay varias clases de daños, por ejemplo: lo vuelven loco ... lo hacen encoger su pie, su brazo, lo dejan inválido; muchas personas cuando sanan quedan inválidas... Algunos seres humanos producen enfermedades más que nadie el *Yubé*".²⁴¹

Las enfermedades así generadas pueden tener las siguientes consideraciones: una cultura, afirma que su existencia corresponde a una evolución socio-cultural poco complicada; otra consideración, sociológica, señala la coincidencia de su presencia en pueblos con acentuado conflicto en su estructura socio-económica.²⁴²

²⁴⁰ Gustavo Sánchez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

²⁴¹ Antonio Sumayta, Unaya, C. N. Vista Alegre de Boca del Pachitea, 1984.

²⁴² En cuanto a la primera consideración Aguirre Beltrán (1947) ha encontrado relación entre los orígenes de la aparición de las enfermedades consideradas por un pueblo y su evolución socio-cultural; en este sentido se considera que la etiología del pecado (castigo de los dioses) es propia de los pueblos con un nivel socio-cultural más complejo, tal es el caso de la cultura Maya, Inca, etc.; y la etiología del hechizo corresponde a grupos tribales con una evolución sociocultural no complicada: "... el castigo de los dioses, la etiología del pecado, era también común entre los pueblos mayances (sic) y zapotecos; sólo los nombres de las divinidades variaban, que su ira

La etiología del daño o del hechizo, que explica la enfermedad como producto psicosocial de los deseos hostiles (envidia, venganza) de las personas que rodean al individuo, señalan indicios acerca de la forma de pensar de este grupo étnico así como de las características de su dinámica grupal.

El proceso psicológico que explica la forma de pensamiento que sustenta la etiología del hechizo, es la *Proyección*. En la proyección existen dos aspectos; por un lado el deseo de poder hacer actuar a los otros como uno quiere y por otro lado la certeza inconsciente de la fuerza de los deseos dañinos de los otros. El individuo se siente frustrado al no recibir el reconocimiento o la consideración afectuosa de los que le rodean (con quienes en mayor o menor grado tienen lazos familiares) esta frustración es interpretada como odio, de aquí que les atribuye la intención de hacerle daño.

Esta forma de pensar se da con mayor probabilidad dentro de un contexto grupal que se caracteriza por la existencia de ansiedad y hostilidad reprimidas, generándose una fuerte tensión social que no se puede expresar directa ni abiertamente. Este es el caso de las comunidades shipibo-conibo, que constituyen agrupaciones pequeñas (350 habitantes promedio) y fuertemente unidas por lazos de parentesco en las que "todos se conocen", todos "son familia", y en la que todos se necesitan mutuamente para sobrevivir, en estas comunidades una hostilidad manifiesta pondría en peligro al grupo y por lo tanto es cuestión vital reprimir.

La etiología de las enfermedades por daño reflejan esta dinámica de grupo y es una forma de liberar tendencias reprimidas por medios indirectos y aceptados socialmente.²⁴³ Se crea entonces una suerte de

y venganza eran las mismas, ... sin embargo entre otros grupos tribales cuya cultura no había alcanzado del grado de complicación que caracteriza a las anteriores, la causa de las enfermedades era atribuida a otro factor, la hechicería... • Aguirre Beltrán, 1947, p. 117.

La consideración que nosotros hemos llamado sociológica, la admite Chiappe, quien considera que en una estructura socio-económica propia de zonas urbanas con grandes dosis de inseguridad económica, competitividad, etc. se tiende a señalar al ser humano como causa del daño: "... el daño constituye una expresión de la conflictiva estructural de la realidad socio-económica de sectores urbanos de la costa y de la selva, en los cuales la competencia para el trabajo y la inseguridad económica... convierten al hombre en la fuente temida de potencial agresión, que toma la forma de daño entre sus principales consecuencias..." Chiappe, 1974, p. 85.

²⁴³ En algunos grupos étnicos de la amazonia peruana la brujería o magia maligna, no es suficiente para liberar esta hostilidad reprimida sino que va acompañada con agresiones directas hacia el brujo, es el caso del grupo aguaruna (o huambisa) de la familia lingüística jívaro, y de los amarakaeri.

condicionamiento por el cual el organismo humano responderá de manera predecible desarrollando cuadros psicósomáticos.

La etiología del hechizo tiene al *Yubé* o brujo como agente dañino principal. Este actúa con sus poderes o 'armas': introduciendo cuerpos extraños, enviando el mariri o sustancia que guarda en su cuerpo, robando el alma.

Enfermedades causadas por la transgresión de las costumbres

Existe un grupo de padecimientos cuyo origen no proviene del ataque de los espíritus ni de la acción dañina del *shitanero* sino que son producto de la transgresión de prohibiciones que señalan las costumbres, específicamente nos referimos a las transgresiones de los rituales de la covada.

Estos padecimientos se dan por medio de la transferencia, a la víctima, de las características del objeto animal o planta prohibida, es una forma de contagio mágico. Un ejemplo representativo de enfermedades con esta etiología es el complejo sintomático del *cutipado* que se verá más adelante.

El siguiente es un intento de esquematizar lo que con respecto a la etiología de las enfermedades se ha mencionado:

ETIOPATOGENIA DE LOS SINDROMES MAGICO-CULTURALES EN EL SISTEMA MEDICO SHIPIBO-CONIBO

ETIOLOGIA (agentes/situaciones causales)	PATOGENIA (modo de engendrar la enfermedad)
Ataque de los espíritus (de animales, plantas, agua, fenómenos meteorológicos, muertos).	<ul style="list-style-type: none"> - arrancan o roban el alma o ánima (<i>Yoshiman cayabia</i>) - en forma de un <u>aire</u> malo que se introduce en el cuerpo y enferma. - en forma de un mal olor (mal aire), que exhalan los cuerpos orgánicos en descomposición - acción del <i>Yubé</i> o brujo, quien manipula los espíritus para hacer daño.
Ataque del <i>Yubé</i> (hechizo, por envidia o por venganza)	<ul style="list-style-type: none"> - intrusión de cuerpos extraños - <i>mariri</i> o sustancia que el <i>Yubé</i> guarda en su cuerpo. - arranca o roba el alma - manipulando los espíritus.
Transgresión de costumbres relativas al neonato	<ul style="list-style-type: none"> - contagio mágico

Patogenia: Modo de engendrar la enfermedad

- Pérdida o robo del alma: *Yoshiman cayabia*

Se considera que un espíritu o el *Yubé* causan enfermedad robándose el alma de su víctima y extraviándola por el monte, o bajo la tierra, o por el espacio; es el *Unaya* el que se encarga de devolverla a su dueño, restableciendo así la salud. El síndrome representativo del robo del alma es el *susto* conocido por los shipibos como "*ratté*":

"Se produce cuando estando en el río o en la cocha se recibe un susto por los animales o por los remolinos que se forman... el espíritu (de esas entidades) roban el alma (del ser humano)... el susto también se puede recibir en el monte, es decir por animales o remo-

linos de aire en el monte... a los niños muy tiernos también le da pero ellos mismos no reciben el susto sino sus padres..."²⁴⁴

La noción de la pérdida o robo del alma descansa sobre la concepción de que la personalidad es divisible entre cuerpo y espíritu, recordemos que al parecer los shipibo-conibo consideran hasta cuatro espíritus o almas en el ser humano (*Gaya, Shina, Bou, Ota*), pero que es el alma denominada *caya* la que sufre la acción dañina que tiene como consecuencia la enfermedad.

Se ha considerado que la existencia de esta noción estaba circunscrita a la zona andina, admitiendo un desconocimiento en la zona tropical:

"La noción de la pérdida del alma como origen de las enfermedades es muy común en la región andina y el Gran Chaco, pero su difusión entre las tribus de América tropical es todavía mal conocida..."²⁴⁵

"... el concepto de la enfermedad causada por la pérdida del *tonalli*, ventura o hado; patrón cultural cuyo foco de irradiación se encontraba localizado en un territorio, situado al sur de la confederación azteca; más su difusión es relativamente escasa..."²⁴⁶

- Intrusión de cuerpos extraños o de una sustancia mágica: *Yotoha*

Estos cuerpos son objetos misteriosos descritos como espinas, flechas, huesos o animales que los *Yubé* llevan dentro de su propio cuerpo y que son lanzados contra sus víctimas. Producen mucho dolor pudiendo ocasionarles la muerte si es que el *Unaya* no logra extraerlos.

La sustancia mágica (*huanin queñon*) es la fuerza o poder invisible del shamán que penetra en el cuerpo de la víctima. Se cree que estos objetos y sustancias mágicas son transmitidos por el *Yubé* a distancia o valiéndose de un espíritu. Cumplida su función dañina (la muerte de la víctima) *regresan* a su dueño el brujo. Utilizando tabaco el *Yubé* logra hacer salir de su cuerpo estos poderes o *armas*.

- Contagio Mágico: *Cupia*

Los espíritus de algunos animales, plantas o lugares transfieren sus características a quienes han entrado en contacto con ellos produciendo la enfermedad. Se puede identificar al espíritu culpable a través de los síntomas que produce.

Los llamados casos de *cutipado* o *cupia*, se presentan en los adultos cuando no se ha respetado una norma ritual, por ejemplo: cuando una persona toma catahua y no cumple con la 'dieta establecida' (no ají, no

244 Antonio Sumayta, *Unaya*, C. N. Vista Alegre de Boca del Pachitea, 1984.

245 Métraux. 1985, pp. 32-33.

246 Aguirre Beltrán, 1947. p. 119.

manteca, no dulce, no relaciones sexuales, etc.). En los niños el contagio se da a través de otras personas, generalmente los padres, por ejemplo: cuando el padre rompe la covada y va al monte a talar lupuna, o come motelo, entonces el niño sufre las consecuencias. Asimismo una mujer que atraviesa el período de menstruación y se baña en el río puede ser cutipada por el bufeo.

4.- PROCEDIMIENTO DE DETERMINACION DE LAS ENFERMEDADES

En general es la adivinación a través de alucinaciones provocada por la intoxicación con *nishi oni* o ayahuasca, el recurso principal que utiliza el curandero shipibo-conibo. Recurre al ayahuasca cuando los datos que obtiene producto de la observación del paciente (asentados en su copiosa experiencia) no bastan para determinar la causa y por ende la naturaleza de la enfermedad.

El ayahuasca mezclada con *chacrana*, ingerida durante el *nishisheate* o sesión de ayahuasca, es el medio, el instrumento que permite a *Unaya* penetrar al mundo sobrenatural donde puede preguntar y obtener respuesta acerca de la causa de la enfermedad. Este ritual de diagnóstico constituye el momento más significativo de la práctica médica shipibo-conibo, solamente a partir de él se puede derivar la terapia apropiada para neutralizar la enfermedad y recuperar el equilibrio perdido:

"... un curandero sabe si el enfermo tiene *cutipado* o *chirapa*, o daño u otros. Cuando toma la purga, allí puede ver la enfermedad como es ... además sabe icaros especiales para cada enfermedad ..."²⁴⁷

"... en mi caso no aparece espíritu de mareación cuando tomo; no aparece nada, otros dicen que sí ... yo solo puedo ver bien clarito cual es la enfermedad del paciente, si es choque de aire, si es *shitana*... así. El *nishi* no cura, es sólo para ver la enfermedad que tiene el paciente, también puede adivinar la suerte ..."²⁴⁸

"Cuando tu tomas la purga ahí vas viendo... por ejemplo viene un paciente, una criatura que está enferma... ahí ves como una luz... ves entre medio de la mareación y con eso curas... tú tienes un pensamiento y ahí lo ves tu pensamiento ¿qué cosa tiene?... si es cutipado, si es mal aire, aire de tierra, aire de agua, de burbujas... iclarito aparece!"²⁴⁹

247 Edmun do Shahuano, Unaya, C. N San Pablo de Sinuya, 1985.

248 Román Jiménez, Samatay, C. N San Pablo de Sinuya, 1985.

249 Gustavo Sánchez, Unaya, C. N San Pablo de Sinuya, 1985.

Un acto infaltable cuando el *Unaya* recibe a un paciente es el *Mueta* o *muiqui* que consiste en la palpación del pulso radial (muñeca de la mano) y de la coronilla (fontanela); este mismo acto se repite en plena sesión de ayahuasca:

"... vino, entonces yo le toco arriba en su cabeza, en su corona y también en su pulso, eso hace el *Unaya* y se siente clarito, señorita, si está la enfermedad... eso es *mueta*..."²⁵⁰

Forma también parte del diagnóstico de la enfermedad, una especie de sondeo a base de preguntas que hace el *Unaya* al paciente y a sus familiares.

Cabe mencionar también como parte de este proceso de determinación de la enfermedad que realiza el curandero, la agudeza en la observación basada en su experiencia, para recibir no sólo los signos y síntomas de la enfermedad sino también los estados de ánimo.

5.- PATOLOGIA MAGICA: DESCRIPCION DE LOS PRINCIPALES COMPLEJOS SINTOMATICOS

El conocimiento de la nosografía y nosología del sistema médico shipibo-conibo, implica el conocimiento de las diferentes enfermedades que ellos reconocen: sus causas, signos, síntomas, etc.; para luego entrar en el proceso de clasificación y diferenciación que hacen de las mismas.

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.

Pasar por alto este esbozo de metodología de trabajo y aspirar a presentar un cuadro nosológico 'completo' de una determinada cultura médica en base a la identificación más o menos acuciosa de dos o tres síndromes es caer en riesgosas generalizaciones o simplificaciones.

Por otro lado, un estudio nosológico de una determinada cultura médica indígena debe permitir aproximaciones a la epidemiología de los sín-

²⁵⁰ Roman Jiménez, Samatay, C. N San Pablo de Sinuya, 1985.

dromes culturales, es decir no basta señalar la lógica en la que se basa determinada cultura para interpretar la enfermedad, su diagnóstico y su curación sino también señalar "cuales componentes de la población de hecho se enferman, bajo qué circunstancias ocurre la afección, qué curso toma cuando se manifiesta ..." (Rubel, 1967).

En este trabajo, que como su título lo indica es una *aproximación* al sistema médico de los shipibo-conibo, presentamos (como paso previo a un futuro trabajo de tipificación nosológica) síndromes a los que hemos preferido llamar "complejos sintomáticos culturales", que fueron recogidos en nuestra experiencia de campo.

Denominamos "Complejos Sintomáticos Culturales" al conjunto de signos y síntomas (físicos y psíquicos) que se presentan simultáneamente y caracterizan un estado morboso que un grupo cultural (en este caso el shipibo-conibo) alega sufrir y para el cual su cultura proporciona premisas causales, procedimiento de determinación y formas de cura. Además estos complejos sintomáticos cumplen una función simbólica dentro de su cultura. El vocablo *cultural*, en este contexto, sirve además para señalar a aquellos padecimientos que no están registrados por la medicina occidental. A continuación presentamos un primer intento de clasificación.

Aunque en última instancia quebrantamientos de salud provocados por una gripe o una parasitosis, por ejemplo, son atribuidos por los shipibo-conibo, a causas mágico-animistas, no por eso dejan de distinguirse dos grandes grupos de enfermedades:

a) *Yora isin*

Enfermedades "naturales" que básicamente son las enfermedades endémicas de esta zona. Son las que ceden al tratamiento con fármacos de patente o con terapias tradicionales a base de plantas medicinales; y para las cuales se puede prescindir de la intervención del shamán. Sólo un mayor grado de complicación de estas enfermedades hace pensar en causas mágico-animistas para lo cual sí se necesita la intervención del shamán.

Algunas de las enfermedades que conforman los *yora isin* son: picaduras, resfríos, accidentes con instrumentos de trabajo, tuberculosis, parasitosis intestinal, paludismo, infecciones de la piel y mucosas, sarampión, venéreas, reumatismo, etc.

b) *Yobeca yora isin*

Una traducción aproximada del apelativo sería "enfermedades por hechicería", aquí se ubican lo que hemos preferido llamar "complejos sintomáticos culturales". Su etiología es atribuida en última instancia al daño causado por el brujo, *shitanero* o *Yubé* y su terapéutica (a cargo exclusivamente del shamán) es mágico - empírica.

Se explicarán más adelante los siguientes complejos sintomáticos: *Raté*, *matsi nihue*, *yube bauaca ramiaca*. Estos pueden presentarse

acompañados, o no, con patologías orgánicas como: enfermedades de las vías respiratorias, enfermedades digestivas, del sistema nervioso, etc.
c) *Cupia* o *cutipado*

Conforma un tercer grupo de padecimientos para los cuales no hemos podido registrar denominación en idioma nativo (la denominación viene del quechua), pero que básicamente están caracterizados por las enfermedades resultantes de la transgresión de las prohibiciones de la covada o *baquimuecati* y de no cumplir con las prescripciones que señalan la dieta o *sama*.

Aunque situados en el contexto de los Achuar, creemos conveniente mencionar la descripción que de este grupo de síndromes hacen Raffa y Warren:

"adscrito etiológicamente a varias formas de contagio mágico ... se puede hablar de una categoría implícita y subyacente que comprende tanto a las enfermedades adscritas al contagio simpático provocado en el niño por la violación de un tabú post-parto por parte de uno de los padres ... cuanto a una serie de síndromes mágicos menores (derivados) de una concepción irripropiada con las entidades de la realidad paralela ..."²⁵¹

Ratté:

Con el nombre shipibo de *ratté*, o con el nombre quechua de *manchari*; se conoce al complejo sintomático cultural del *susto*:

"... da al niño y a los adultos también, se llama *ratté*... un susto grande se llama *ani ratté*... puede ser de animales, por ejemplo, estás caminando y un perro te dice ¡guau! ¡guau! te asustas por eso ... te dará *ratté*... Tu cuerpo se llena de una debilidad bien fuerte, no puedes comer, no quieres tomar, no quieres hacer nada, eso es *ani ratté*. También da diarrea ... " "El *ratté* no puede curar médico del hospital, tiene que ser con *icaro*, con *besho* aunque se ponga ampolla (inyección) no se puede, se va debilitando y no se cura ..."²⁵²

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,

251 Raffa y Warren, 1985, p. 77.

252 Gustavo Sánchez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

la más frecuente, es señalar únicamente a la emoción repentina, al encuentro violento, como responsable del *susto*.

Esta segunda idea es la que prima entre los shipibo-ñonibo, aunque la literatura etnomédica considera como requisito necesario para que exista el *susto* la pérdida o robo del alma.²⁵³

¿Cómo explicar entonces que el *susto* en este grupo étnico puede considerarse frecuentemente como producto de una emoción perturbadora únicamente? La respuesta podría atribuirse a un desdibujamiento de las creencias debido al paso del tiempo y al proceso de aculturación.²⁵⁴ Sin embargo esto merece mayor estudio.

Aunque tanto niños como adultos pueden padecer de *ratté* en algún momento de su vida, se considera que son los primeros los más proclives a sufrir este síndrome, así como también los pacientes que atraviesan un período de tratamiento, el cual puede sufrir alteraciones:

"cuando la criatura sufre caída y está en tratamiento con el curandero entonces se mueve el *coshon* o sea la curación que le está poniendo y el curandero tiene que empezar de nuevo"²⁵⁵

Etiopatogenia:

El *ratté* es causado por una emoción violenta e intempestiva producida por cualquier forma de manifestación de los espíritus del agua, monte, plantas, animales, seres sobrenaturales (*yatsingo*, *tunchi*, etc.), muertos, etc., cuando estos son perturbados.

El *susto* es causado también por accidentes como caídas o golpes.

Una consecuencia frecuente de todos estos acontecimientos es que el alma sea capturada por los espíritus o seres sobrenaturales.

Tipología:

A lo largo de nuestro trabajo de campo nos fueron referidos diferentes casos de *ratté*. Tratamos de agruparlos de la siguiente manera:

a) De acuerdo al lugar donde se sufrió el *ratté*:

Es el caso del *maiori ratté* llamado también *maieurica ratte*, es el *susto* que se recibe estando en tierra firme, generalmente en el monte, en lugares alejados del poblado y durante la noche; el ser que asusta es fre-

253 A. J. Rubel, (1967) sustenta que la pérdida del alma a causa de una experiencia perturbadora es un "toco cultural" característico de Hispanoamérica.

254 Al respecto Y. Sasson plantea lo siguiente: "suponiendo que el proceso de pérdida de ideas rectoras continúa, al pasar el tiempo es posible pensar que en las regiones donde no se asocia el espanto con la pérdida del alma, pueda ser a causa de una desvinculación de creencias que se hace patente en la actualidad" Sasson, 1984.

255 Antonio Sumayta, Unaya, C. N. Vista Alegre de Boca del Pachitea, 1984.

cuentemente un animal o un ser sobrenatural que vive en esos lugares (ejemplo el *chullachaqui* o el *ivo* de alguna planta:

"*maiori ratté* es un susto por cualquier animal de tierra ... es el susto de un animal de tierra"

"*maiori ratté* es un susto por cualquier animal de tierra ... cuando tú vas por el monte o en la noche y te asusta un mono, una sachavaca, otorongo ... da a niños, adultos, hombres, a mujeres ... "256

El susto también puede presentarse cuando una persona está en el agua, ya sea navegando, bañándose, pescando, lavando ropa, etc., es el caso del susto conocido con el nombre nativo de *jene urica ratté*.

"... cuando en el agua tú estás viajando o estás pescando y de repente algo te asusta, allí es *jeneurca ratté*..."²⁵⁷

Cuando el *ratté* se da en un lugar solitario, muy alejado y desconocido; ya sea que esté en tierra firme o en el agua, se le reconoce con el nombre de *neshbaori ratté*:

"... es un susto que te da en una cocha o laguna bien lejos, o en el monte. Tú puedes estar yendo por algún sitio alejado y solitario y algo te asusta eso es *neshbaori ratté*..."²⁵⁸

b) Susto provocado por la acción de un muerto:

Es el espíritu de un muerto quien captura el alma, a este tipo de susto se le llama *anima huashi cayabia*:

"el muerto roba el ánima a quien ha aborrecido cuando estaba vivo... puede estar en cualquier parte ... de repente no más de das cuenta y te sientes mal. .. puede robar el ánima de adultos y de niños ... "259

c) *Sustos*

Son los sustos provocados por imprevistos principalmente por caídas ocurridas durante el trajín diario. El *susto* conocido con el nombre de *neteori ratté* es el representativo de este tipo:

256 Gustavo Sánchez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

257 Eduardo Shahuano, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

258 Gustavo Sánchez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

259 Idem (258).

"... es el susto que da durante el día, eso significa el nombre ... es un *ratté* que viene cuando un golpe fuerte te asustó, o un grito fuerte te asustó o te caes ..."260

Se ha escuchado mencionar también al *ani ratté*; el prefijo *ani* es traducido como grande, mayor, gran; es entonces el *gran susto*, el *susto mayor*. Al parecer se refiere a la intensidad del sobresalto recibido y a la espectacularidad de su presentación.

Signos y síntomas.-

Básicamente el paciente presenta los siguientes síntomas y signos:

- Experimenta una gran debilidad, esto genera, por ejemplo, desgano para el trabajo y somnolencia; esto es conocido con el nombre nativo de *pashná*. Cuando se trata de criatura "se pasan todo el tiempo llorando".
- Falta de apetito, *picashane*
- Se considera que también son característicos del *ratté*:
 - cólicos: *shirru*
 - vómitos: *ruiná*
 - fiebre: *ionate*

"... se hincha la barriga, da diarrea, se está como cansado todo el tiempo, con sueño sin ganas de hacer nada, se está débil, a veces da fiebre ..."261

- En los casos típicos de robo del alma (*cayabia*):

"tú estás yendo bien y así de repente te da miedo, mucho miedo, te caes a suelo, te revuelcas, te tuerces, te da calambres"262

- Sobresaltos en el dormir.

Diagnóstico y terapéutica.-

No todos los casos de *ratté* requieren una sesión de ayahuasca para ser diagnosticados y tratados, al parecer sólo los considerados *aniratte* ameritan todo el ritual de ayahuasca; de lo contrario bastan la experiencia y sabiduría del shamán para determinar la causa y naturaleza del susto y para la cura sólo es necesario sus poderosos *icaros* junto con un preparado de hierbas que recomienda.

260 Eduardo Shahuano, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

261 Idem (260)

262 Gustavo Sanchez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

Antes de recurrir al ayahuasca, el shamán procede de la siguiente manera para especificar la causa y terapia de la enfermedad: inquiere a través de conversaciones con el paciente y sus familiares más cercanos acerca de la posible causa, esto le permite establecer un "pre-diagnóstico"; lo importante de este momento es que el shamán y el paciente se ponen de acuerdo sobre la naturaleza, causas y terapia requerida para el padecimiento.

En los llamados "casos difíciles", en los que es necesario tomar ayahuasca para ver si es *susto*, *cutipado* o *daño*, el curandero invoca a los espíritus de las plantas para identificar la causa del *ratté* y pide ayuda para la curación. Cada complejo sintomático tiene sus canciones especiales así es que el shamán entona los cánticos propios del *ratté*.

Se ha observado que el *Unaya* sopla el humo del tabaco o agua florida sobre la cabeza del paciente y por todo su cuerpo, al parecer para introducir fuerzas mágicas curativas, luego ventea el espacio que rodea al paciente, así como su cuerpo con ramas de albahaca o *ishanga* para ahuyentar los malos espíritus. A curso seguido el shamán *soba* el cuerpo del paciente²⁶³ con unos preparados a base de *ratté huaste* (rallado), albahaca, ralladura de cuerno de vaca, rosa sisa o canela y agua.

Forma parte de la terapia respetar una dieta o "*sama*" mientras dure todo el tratamiento, esta dieta prohíbe: manteca, ají, sal, azúcar, algunos peces, y supone abstención de relaciones sexuales. En lo que se refiere a carne de mamíferos, como el mono, es lícito comer sólo la carne del mono hembra.

El shamán recomienda también, no comer alimentos preparados por personas que no formen parte de la familia nuclear, además el paciente deberá bañarse con preparados a base de albahaca, o *ratté huaste*. Se realizan también vaporizaciones a base de hojás de albahaca.

La curación del *ratté* se logra en un promedio de tres sesiones de ayahuasca; esto no impide que en el futuro el paciente este expuesto a un nuevo *ratté* y que tenga que someterse a nueva cura shamánica pues los "médicos de hospital" no pueden curarlo:

"Durante la purga con *nishi* se sopla en la coronilla y se canta la canción del susto ... se icara canela rallada con agua y se la pone por todo su cuerpo ... hay que bañarse con albahaca chapeada y también con *ratté huaste* chapeado ... hay que seguir una dieta ..."²⁶⁴

263 El frotamiento del cuerpo con elementos es al parecer algo muy común en la terapia de los casos de susto en Latinoamérica. En la sierra del Perú se usa el cuy, en la costa es el huevo, y A. Rubel añade: "algunos indígenas de Guatemala usan huevos de gallina, y al sur de Texas y en algunas partes de México se emplean plantas medicinales con el mismo propósito" (Rubel, 1967, p. 74).

264 Atilia Mera, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

Comentario

Algunos investigadores afirman que el *susto* cumple una función simbólica dentro del grupo social en el cual se presenta, por ejemplo A. Rubel a partir del análisis de casos de susto en diferentes grupos culturales elabora una hipótesis acerca de la función simbólica del susto que luego generaliza para toda Hispanoamérica:

"El síndrome del *susto* se dará sólo en situaciones sociales que la víctima perciba como llenas de tensión, el síndrome es el vehículo por medio del cual la gente de las sociedades rurales y urbanas hispanoamericanas manifiestan sus reacciones ante ciertas formas de situaciones percibidas por sí mismas como fuentes de tensión, pero no ante otras. Las gentes de estas sociedades no sólo deciden asumir el papel de enfermos, sino que eligen la clase de síntomas mediante los cuales se presenta su falta de bienestar. ..."265

En otras palabras Rubel sostiene que el *susto* es una forma de respuesta ante situaciones sociales de tensión, en las que el rasgo sobresaliente es la incapacidad del individuo para desempeñar el papel que la propia sociedad espera de él.

Reflexionando acerca de la función simbólica que el "ratté" cumple en la sociedad shipibo-conibo planteamos una hipótesis de estudio que a continuación detallamos: su mundo está poblado de seres naturales y sobrenaturales, estos últimos son entidades omnipresentes que amenazan al individuo si es que se les falta el respeto en alguna forma. Es por lo tanto, una visión de la vida entre angustiosa, fatalista, resignada y cordial, un medio en el que la seguridad completa no existe.

En lo que se refiere específicamente a las relaciones interpersonales o interfamiliares en un poblado shipibo-conibo, casi la mayoría de los habitantes están unidos por lazos de parentesco, esto beneficia la solidaridad del grupo, fundamental para sobrevivir en su medio, pero también obliga a reprimir con firmeza toda agresividad entre los miembros que pudiera hacer peligrar la unión que es vital en estas comunidades.

Los impulsos reprimidos de agresividad, ansiedad o inseguridad, tienen que expulsarse, se elige entonces una forma de respuesta socialmente aceptada por el grupo que no ponga en peligro la estabilidad del individuo ni de la comunidad, el *ratté* sería una forma de respuesta.

Esta forma de respuesta simbólica que es el *ratté* puede estar también en relación a un tipo de tensión provocada por una sensación de incapacidad o ineficiencia al asumir un rol social determinado, por ejemplo los roles laborales típicos del hombre shipibo-conibo.

265 Rubel, 1967, p. 85.

Los casos de *ratté* que hemos recopilado describen las circunstancias en que ocurre el susto, al analizarlas encontramos que coinciden con ambientes de trabajo frecuentemente asociados con roles laborales masculinos (el río o la cocha relacionada con la actividad de pesca, el monte o los animales relacionados con el trabajo de hacer chacra, cazar, talar o recolectar). Por otro lado el creciente proceso de aculturación aumenta el nivel de expectativa respecto a los roles laborales que tiene que cumplir el varón, nivel de expectativa con un presumible alto grado de ansiedad.

Por lo tanto en la cultura shipibo-conibo el *ratté* es más frecuente entre los niños (que están en proceso de adquisición de roles) y en los varones adultos, atendiendo a su mayor expectativa, asociada a la idea del fracaso, en el desempeño del rol ocupacional que debe cumplir.

Un comentario más a propósito del tema del susto en general, que aprovechamos para mencionar aquí.

Algunos investigadores consideran que el susto es un síndrome cultural predominante en la sierra (Chiappe, 1974), debido a que: "la naturaleza a quien se atribuye su origen, representa la fuente principal de supeNivencia del poblado andino" (p. 85).

Creemos que esta consideración no es suficiente para determinar la predominancia del susto en la zona andina, porque el nativo de la Amazonía tiene igualmente una significativa relación con la naturaleza ya que gracias a ella puede sobrevivir. Quizás esta relación es mayor para las etnias amazónicas, atendiendo a la comparativamente tardía entrada al proceso de aculturación que han tenido y que les ha permitido continuar por más tiempo su relación estrecha con el ecosistema que les rodea.

Matsi Nihue

Con el nombre de *matsi nihue* o también *mayanihue* los shipibo conibo designan a un complejo sintomático traducible al castellano como "mal de aire".²⁶⁶

El "mal aire" tiene las mismas características físicas que el aire de la atmósfera; pero también puede tener la forma de remolinos, burbujas, vientos fuertes, vahos densos; puede ser mal oliente, frío, caliente.

El "mal aire" entra al cuerpo de la víctima y le produce la enfermedad, esta es la creencia más generalizada pero no es la única, existe otras consideraciones como la que sostiene que el aire entra al cuerpo de la víctima

²⁶⁶ Un síndrome muy similar a este se conoce en la sierra del Perú con el nombre quechua de *Muyu huayra*.

para robarse el alma (es lo que ocurre con el "mal aire" o *amahuay yoshin nihue* que exhala un muerto).

El aire dañino también se introduce en el cuerpo de los niños tiernos pero con la característica que no lo hace directamente sino mediante otras personas, generalmente sus padres, se configura entonces todo un complejo sintomático aparte que se denomina *cupia* o *cutipado* que veremos más adelante.

Entidades como la lluvia, arco iris, neblina son igualmente capaces de producir un mal aire. Estos vahos dañinos pueden emanar también de plantas y animales, asimismo la atmósfera de lugares abandonados o solitarios están plagados de espíritus que poseen aire dañinos:

"... también hay *matsi nihue*... es por ejemplo hay lluvia y ese aire que se levanta de la tierra ese es *matsi nihue*... hay *matsi nihue* de tierra, de agua, del aire mismo ... hay neblina que ves que se levanta, esos son los malos aires ... que pueden ser de monte, tierra, agua de bufeo ... Hay unas madres que tienen yuyo de seis o de siete meses ... ellas toman ese mal aire y la pasan a la criatura cuando mama"²⁶⁷

Matsi nihue "... da vómito puede ser del agua de la tierra, o del monte o de una casa vacía donde nadie vive cuando la criatura pasa por ahí... es que en esa casa vacía vive algún espíritu de personas muertas y eso trae el *matsi nihue*... por ejemplo de un cementerio de allí nace el *matsi nihue* de la tumba ... si pasas por el cementerio les da ... más que todo a nosotros (del grupo shipibo-conibo) no sé quizás por creencias. (risas nerviosas)"²⁶⁸

"*Matsi Nihue*. Se conoce con este nombre al elemento aire con que se transportan seres invisibles o espirituales, que causan enfermedades al niño o adulto. Da vómito, diarrea y gases estomacales, a veces retorcimientos o hasta la muerte ..."²⁶⁹

Existe una entidad sintomatológica cultural muy relacionada al "mal aire" denominada *chirapa* cuya traducción es aproximadamente "mal de arco" (arco iris). Aunque se la considera un mal provocado por el aire tiene una connotación especial, mas no suficientemente clara para nosotros. Creemos que pueda tratarse de un mal aire tipificado como *caliente* atendiendo a su terapéutica; "... no, humo de tabaco no ... para curar *chirapa* se necesita cosas frescas ... es decir no se debe icarar con tabaco

267 Gustavo Sánchez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

268 Antonio Sumayta, Unaya, C. N. Vista Alegre de Boca del Pachitea, 1984.

269 Arévalo, 1984, p. 7

porque es caliente...". De ser cierta nuestra suposición, tendría relación con el significado que tiene el término matsi nihue al traducirlo al castellano: "aire trio". Entonces habría un mal aire de dos tipos frío y caliente.

En términos generales se considera que la chirapa puede ser de los siguientes tipos (en función de su origen):

- de palos
- de sol: vari chirapa
- de tierra: mai chirapa
- de agua: Jene urica chirapa ("aire que tu coges cuando estás en el río o en la cocha").

También puede ser envidia por el shitanero:

"chirapa es cuando después que llueve, llueve toda la mañana y después para la lluvia; y sale el calor de la tierra y empieza el sol... ese calor es chirapa... también cuando alguien se moja con la lluvia fuerte que cae, o cuando está el arco iris"²⁷⁰

"Chirapa es arco... así como ese que aparece en el cielo después que llueve ¡así!... pero ese arco se encuentra en los palos... por ejemplo ana shamea es chirapa de catahua, en su cogollo hay chirapa; shono shamamea es chirapa de lupuna, atum shamamea es chirapa de pucalupuna; kikin chirapa es mal aire de arco iris, yari chirapa es chirapa cuando se oculta el sol; mai chirapa es chirapa de aire, del vapor de la tierra después de la lluvia..."

"... chirapa puede ser también mandado por shitanero... chirapa es sólo de palos (sic)... para curar chirapa es bueno bañarse con las hojas chapeadas de shirapani rau también el alcanfor icarado se sopla en el cuerpo..."²⁷¹

Los signos y síntomas que caracterizan al mal de arco o chirapa son: fiebre alta, "se séca la lengua y salen granos", "salen chupos por todo el cuerpo", debilidad general y anorexia.

Algunos consideran a la chirapa más que un síndrome, un síntoma de la afección causada por una infección:

"son hinchazones, con enrojecimientos y ardores que se presentan en niños y adultos, por causa de meterse en los charcos y lugares sucios y húmedos. La creencia dice que el mal de arco existe en dichos lugares"²⁷²

Habiendo mencionado esta entidad nosográfica, continuamos desarrollando el complejo sintomático cultural del matsi nihue.

²⁷⁰ Cesar Zavaleta. Unaya, C. N. Vista Alegre de Boca del Pachitea, 1984.

²⁷¹ Gustavo Sánchez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

²⁷² Arévalo. 1984, p. 7.

Tipología

Se distinguen los siguientes tipos de mal de aire:

- a) de animales: estos pueden ser animales que viven en el agua como bufeo, boa, etc.; o en tierra firme como la maquisapa, mono, etc. Aquí algunos de los principales casos de este grupo:
- *Cushushca nihue* (aire de bufeo):

"cuando la madre que tiene una criatura tiernita al ir por el río recibe el aire del bufeo ... también aunque vaya sola al río y en su casa hay una criatura, cuando le da de mamar su criatura lo recibe en su leche (al mamar)"²⁷³

- *Nihue Merano apasahua tita* (aire de maquisapa):

"es un aire dañino causado por la maquisapa ... es un espíritu de daño en forma de maquisapa ... es mandado por el brujo, el lo manda el apasahua, en medio de la purga, lo reza tu nombre por un cigarro, para enviarte ..." ²⁷⁴

- de boa:

"puede ser el mal aire del agua ... es que allí hay boa mama, boa negra, su vapor sale y choca a la gente ..." ²⁷⁵

- b) de muertos: es el espíritu de los cadáveres que sale en forma de un gas denso:
- *animahuay yoshin nihue*

"es el aire del gran espíritu de los muertos, es el rey de los espíritus de los muertos" ²⁷⁶

- c) de agua: en la forma de remolino de agua o burbujas o emanaciones repentinas con temperaturas diferentes al medio ambiente:
- *jene mayanihue*

"es el remolino que se forma en el agua de la cocha o en el río ... cuando una persona está bañando o pescando las aguas están tranquilas y ¡pa! un remolino, eso es ..." ²⁷⁷

273 Miguel Aguanari, C. N. Vista Alegre de Boca del Pachitea, 1984.

274 Gustavo Sánchez, *Unaya*, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

275 Eduardo Shahuano, *Unaya*, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

276 Idem (275)

277 Cesar Zavaleta, *Unaya*, C. N. Vista Alegre de Boca del Pachitea, 1984.

- *chantomari nihue*:

"es el mal aire que viene del agua, se ve en el verano cuando en el agua tú ves un remolino como burbujas... como humo de olla en el agua y tomas ese aire..."²⁷⁸

- *'jene miranahua matsi capuquiri'*:

"cuando un adulto anda de noche por el agua es un frío y si tienes 'lisiado' ahí se aprovecha ese mal aire para prenderse y duele esa lisiadura"²⁷⁹

d) de tierra: son aires dañinos provenientes del centro de la tierra:

- *maimiranahua capuquiri* o *maimirano matsi capuquiri*:

"es un mal aire que viene de la tierra... el *shitanero* manda ese aire malo para hacerte daño; pero también puede venir así no más"²⁸⁰

e) de palos: como de la lupuna, ayauma, huairuro, catahua

D por daños de brujo: Cualquiera de los tipos del mal aire mencionados puede ser producto de las malas artes del *Yubé* o *shitanero*; sin embargo existe un tipo de "mal aire" que emana el cuerpo de un shamán cuando ha ingerido alucinógenos y que causa enfermedad esto es conocido con el nombre de *iravana*:

"*ira vana* es un aire de un palo que ha tomado el *Unaya*, que causa enfermedad cuando lo recibe otra persona... cuando al día siguiente de la purga (con ayahuasca por ejemplo) algún muchacho o adulto están cerca del Unaya y huele su aire... también cuando el Muraya suda y alguien está cerca de él y huele su aire... es también cuando el curandero toma ayahuasca y no se baña su mal olor lo tomará las gentes y hace daño..."²⁸¹

Etiopatoenía

Se considera tres los principales agentes que producen el "mal aire":

- Los espíritus pueden producir exhalaciones dañinas, los espíritus de las plantas, especialmente las "plantas maestros", de animales, de los muertos. El vapor dañino también puede salir de las profundidades de la tierra o del agua en donde moran espíritus.

- El brujo, que puede con su gran poder dañino, utilizar a cualquiera de

278 Idem (277).

279 Antonio Rengifo, *Tobi uná*, C. N San Pablo de Sinuya, 1985.

280 Román Jiménez, *Samatay*, C. N San Pablo de Sinuya, 1985.

281 Antonio Sumayta, *Unaya*, C. N Vista Alegre de Boca del Pachitea, 1984.

los espíritus anteriores para causar daño, sea por iniciativa propia o por encargo de otra persona.

- Agentes cósmicos como el sol, el arco iris, la lluvia, neblina, etc. que pueden producir también un vapor dañino.

Son proclives a sufrir la acción de un 'mal aire' las personas que han transgredido alguna norma o han pasado por alto alguna costumbre tradicionalmente establecida; verbigracia: no cumplir con los rituales de dieta correspondiente a una planta maestro, o deambular por sitios o lugares prohibidos.

Igualmente es propensa al mal aire, a la víctima de las artes maléficas del *shitanero* o brujo, quien para provocarle enfermedad le envía aires dañinos.

También ciertos momentos de la vida en los que al parecer el ser humano está desprotegido o aún no es suficientemente fuerte, por ejemplo: el período de la niñez, o los períodos de lactancia, embarazo, parto, puerperio, menstruación.

Signos y Síntomas:

Los signos y síntomas varían de acuerdo al tipo de aire que se ha introducido en el cuerpo del paciente.

- Se dice, por ejemplo, que el *cushushca nihue* es reconocido porque el paciente "bota sangre y se pone rojo su cuello".
- El aire de los muertos produce por su parte, torcedura y calambres en todo el cuerpo; es el caso del *animahuay yoshin nihue*: "... otra forma es que da calambre, se tuerce bien feo la persona" el *maimirano matsi capuquiri* se caracteriza por un dolor creciente que llega a paralizar el cuerpo: "aparece un dolor que comienza en la planta de los pies avanza hasta que tus piernas se ponen duras y no se mueven ya ... y no puedes caminar"
- El *jene miranua matsi capuquiri* produce edema: "se hincharon mis brazos y me dolía bastante, es que ataca la médula de los huesos o las venas ... y si tienes lisiado ahí se aprovecha ese mal aire para prenderse y duele esa lisiadura ..."

En general los síntomas de cada tipo de "mal de aire" van acompañados de vómitos, dolor de cabeza, diarrea, malestar general, falta de apetito y casi generalmente un dolor localizado en alguna parte del cuerpo.

Terapéutica:

El tratamiento es fundamentalmente de tipo mágico. En una sesión de ayahuasca o *nishisheate* el *Unaya* realiza una serie de *icaros* (cantos, rezos), sopla sobre el cuerpo del paciente y sobre los preparados a base de hierbas medicinales que previamente ha preparado o han traído preparados los pacientes en base a sus indicaciones.

Cada tipo de "mal aire" tiene un tratamiento. Es muy peculiar el uso de *icaros*, es decir existen cantos y oraciones especiales para tratar cada tipo

de "mal aire", he aquí algunos testimonios:

- Para tratamiento del *iravana* en el que no es necesario ingerir droga alucinógena alguna; el curandero:

"no toma ayahuasca... se soba las manos y con ese calor toca la cabeza y las sienas del enfermo, allí el Muraya sabe la oración que debe rezar..."²⁸²

- El tratamiento del *maimiranhua capuquiri*:

"... es un aire que viene de debajo de la tierra, puede ser mandado por brujo, pero puede ser así no más, sin mandado por brujo... se le da *pashe shete*, se le raspa su corteza y se le cubre la parte que le duele, eso quema pero es bueno... el Unaya tiene que icarar sino, no"²⁸³

- El cuerno de la vaca se incluye en el tratamiento del *animahuay yoshin nihue*:

"el enfermo toma agua de *rosa sisa* icarada y orégano mezclado con ralladuras de cuerno de vaca... el cuerno de la vaca tiene un olor fuerte que quita todo ese aire malo..."²⁸⁴

Algunos tratamientos son exclusivamente psicológicos y no intervienen plantas medicinales, es el caso del *nihue merano apasahua tita* o mal aire de la maquisapa, donde sólo el curandero:

"... tiene que tomar *nishi oni*... en medio de la purga aparece clarito el *apasahua*, se icara cantando el rezo, y se sopla en la coronilla... aquí no se da ninguna planta, no hace nada la medicina vegetalista y de los hospitales no sirve..."²⁸⁵

La curación también implica actos de limpieza como el realizar abluciones con agua mezclada con ciertas hojas. Es también un ritual de "limpieza", cuando el shamán sopla repetidamente sobre el cuerpo del paciente:

"En una sesión se llama al espíritu del '*nishi*' y se sopla con tabaco la coronilla y el cuerpo... se tiene que bañar con hojas de piñón y hojas de lancetilla... en agua se chapea las hojas y con eso se baña..."²⁸⁶

282 Antonio Sumayta, Unaya, C. N. Vista Alegre de Boca del Pachitea, 1984.

283 Gustavo Sánchez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

284 Idem (283).

285 Idem (283).

286 Gustavo Sánchez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

La alimentación durante el tiempo que dure el tratamiento debe estar restringida a ciertos alimentos:

"No deberá tomar agua cruda, ni manteca, ni sal, ni azúcar, ni ají, ni acostarse con mujer... le puede chocar... deberá comer sólo boquichico y sardina asada... cuando el *shantomari nihue* le da a criaturitas de pecho se icara la leche de su mamá... se saca en un pocillo un poquito de leche de su pecho (de la madre) y se le icara para que tome el yuyo. Como es muy chiquito no puede dietar."²⁸⁷

Lo que parece distinguir la terapéutica del *matsi nihue* de otros complejos sintomáticos es el *Queñón ma sitsiqui*, o la acción de succionar la zona del cuerpo donde se localiza el dolor para extraer el aire malo.

Se considera que el "mal aire" puede presentarse varias veces durante la vida de la persona; se afirma también que el *Unaya* puede curar la dolencia en aproximadamente dos o tres sesiones.

Comentario:

Al igual que el síndrome del *susto*, el complejo sintomático del "mal aire" existe en toda Latinoamérica (Rubel, 1967; Kearney, 1969), aún con los diferentes grados de variabilidad, que propician las diferentes culturas de Meso y Sud-América. Esto permite formular para el debate la tesis de un sistema ideológico común con orígenes pre-hispánicos.

En lo que se refiere al Perú la existencia de estos complejos sintomáticos (*susto* y *mal aire*), por encima de las variantes existentes sobre todo en su terapéutica, en la costa, sierra y selva; pudieran estar hablando de la existencia de una matriz cultural compartida que dio lugar a una similitud de conceptos de salud, enfermedad y concepción del mundo.

¿Qué simboliza en la vida de este grupo étnico el complejo sintomático del mal aire?. ¿Tiene alguna función?. Nuestra respuesta es similar al comentario vertido al referirnos al *ratté*; proponemos que simboliza la concepción que el hombre shipibo-conibo tiene del mundo en el que esta inmerso (la naturaleza física y sobrenatural, la gente que le rodea) y que se caracteriza por la existencia de seres o entidades factibles de ser amenazantes o potencialmente agresivos.

El complejo sintomático del "mal aire" sería una forma de adscribir procesos psíquicos reprimidos (como el miedo, desconcierto, frustración, agresividad) al *matsi nihue* o al *chirapa* que son entidades con "autorización social" de ser receptoras de conductas y sentimientos reprimidos. M. Kearney (1969), afirma:

287 Idem (286).

"Podemos deducir que el concepto del *aire* es verdaderamente significativo desde el punto de vista de su presencia histórica y su ocurrencia tan diseminada... propongo que simbolizan aspectos subconscientes de las visiones del mundo... el temor del aire desempeña la misma función en cualquier parte de Hispanoamérica pero otras de sus formas menos elaboradas se correlacionan con otras visiones del mundo que lo perciben como algo menos amenazante, menos peligroso y menos temido..."²⁸⁸

Yube bauaca ramiaca / Ramiaca / Shiguridado / Coshon / Vehua

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 *shitano*, 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*:

"Es lo mismo decir hechizado que *daño*, se puede saber si los *daños* son mandados por brujos sólo en la *mareación*... el *daño* puede ser de espíritus de monte de palos, de aire, de agua, de brujo... según lo escoja el *yubé* para mandar el *daño*"²⁸⁹

Los móviles del *daño* son la envidia, la venganza, la codicia experimentadas respecto a algo o alguien ajenos que resulta difícil o imposible de obtener; por ejemplo: bienes materiales, el marido o la mujer de otra persona, éxitos personales (caza, pesca, chacra), cualidades personales (belleza, bondad, buena disposición para el trabajo), etc.

El *daño* no sólo se traduce en enfermedades sino también en un estado de desventura en la realización de empresas o en relaciones interpersonales.

Cualquier accidente o enfermedad desconcertante e inexplicable con un largo período de duración es atribuido al *daño*, en este sentido complejos sintomáticos como el *ratté*, *matsi nihue* o *chirapa*; pueden tener como causa el *daño*:

²⁸⁸ Kearney, 1969, p. 435.

²⁸⁹ Eduardo Shahuano, *Uhaya*, C. N. San Pablo pe Sinuya, 1985.

"... son enfermedades realizadas por el brujo o por otros espíritus malos. El resultado de este mal puede ser una sola causa pero muy complicada. Se nota esta enfermedad cuando ni las medicinas químicas ni los vegetales mejoran al paciente, también en vez de mejorarlo b empeoran"²⁹⁰

Tipología

Los tipos de daño están en relación a los medios que utiliza el brujo para causar el mal, así tenemos que puede haber daño de: tierra, aire, agua, *palos*; cuando el *Yubé* apela al control que tiene sobre los espíritus de esos elementos. También los daños pueden ser originados directamente por el virote, *chanta mariri*, etc.; del brujo.

De esta manera tenemos:

- a) Daños del brujo por intermedio de entidades que manipula:

"el producto de la hechicería, el brujo le ordena al animal, al "*palo*", al yacuruna y así b clava a la persona"

- *Rano ama*:

"eso es picadura de víbora ... de jergón, eso es mandada por *Yubé*... el paciente no dura, es un daño fuerte"²⁹¹

- *Jimi dishquia*:

"Es la caída de un palo, de una rama, es cuando pasa eso. Lo puede mandar un *shitanero*, te cae una rama y te malogra tu pierna o tu pie, eso es brujo ... pero hay también cuando te cae así no más sin brujo, eso es mala suerte no más (risas)"²⁹²

- *Ino bima*: es el daño causado por el ataque del *tigre* (otorongo).

- b) Daños que realiza directamente el brujo utilizando sus propios poderes como son el *virote* o *yoto*, el *incanto amacana*, *nihue romo*, etc.

Síntomas:

Son variados, pero al parecer b que los tipifica como pertenecientes al complejo sintomático de daño es b repentino de su ocurrencia, b extraño de sus síntomas, la rapidez en adquirir gravedad, b prolongado de su persistencia.

Se considera que sus síntomas principales son:

- calambres en diferentes partes del cuerpo: *micui*
- vómitos: *quinani*
- fiebre: *ionate*
- falta de apetito: *picashane*

290 Arévalo, 1984, p. 7.

291 Manuel Malma. C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

292 Edmundo Shanuano, *Unaya*, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

- erupciones cutáneas: *rapayote*
- edemas: *soicas*
- dolor generalizado
- hemorragia
- pérdida de peso
- palidez.

La presencia de todos estos síntomas y signos es muy arbitraria; no necesariamente se presentan todos los mencionados, en realidad la sintomatología física del dafío se asemeja a cualquier desequilibrio orgánico grave.

Las manifestaciones más constantes son las características del desequilibrio emocional: apatía, depresión, ansiedad, temor, anorexia nerviosa, pensamientos fúnebres, sueños sobresaltados: "el paciente ya no es el mismo de todos los días".

Transcribimos la descripción de los síntomas físicos de una víctima de dafío:

"... todos esos son seres invisibles que pueden entrar dentro de la persona por obra del shitanero o brujo malo; estos seres son muy temidos porque atacan el corazón y provocan una muerte repentina.... se siente dolor muy fuerte en el corazón y al poco rato siente como si algo le esta comiendo el corazón, al instante botaba sangre por laboca ... se le da zumo de plátano y resina de pinón colorado con oraciones ... "293

Terapéutica:

El aspecto mágico de la terapia de este complejo sintomático esta dado en el ritual de ayahuasca y las acciones que en él se realizan (oraciones, soplos, succiones, etc.) tienen la finalidad de extraer el agente dañino que se ha introducido. Esto se completa con instrucciones que el shamán da al paciente acerca de la dieta o *sama* que debe seguir, los compuestos a base de plantas medicinales que el paciente o su familia debe preparar así como los consejos que da al círculo de parientes y amigos en que se desenvuelve el paciente.

Aquí dos testimonios ilustrativos:

"en una sesión de ayahuasca se puede ver que es lo que le ha hecho dafío, se canta un rezo para ese daño ... se chupa con *mariri* donde le duele ... también tiene que tomar *sacha* culantro cocinado y raspado con cuerno de vaca ... también es bueno tomar resina de plátano con

arcilla blanca y también es bueno resina de chuchuhuasi cocinada... "la dieta es no comer sal. De pejes sólo boquichico y sardina o también paujil, gallina"²⁹⁴

"... cuando el *Tobí uná* (huesero) no lo puede curar viene aquí y en el medio de la purga yo veo que le ha causado el daño y icrao ... le digo al *Tobí uná* que le ponga la corteza de renaquilla cocinada o la corteza de chuchuhuasi o balsamo de alfalo (un *palo*) su resina ... "

"en cuanto a la dieta se debe hacer la misma dieta del curandero o sea no manteca, no azúcar, no sal, no mujer..."²⁹⁵

Comentario:

Diferentes estudios concuerdan en que la existencia de la hechicería o brujería está en relación directa con elevados niveles de ansiedad y tensión²⁹⁶ existentes. Esta ansiedad y tensión generan una agresividad que debe encontrar una "puerta de escape" indirecta socialmente aceptada, surge entonces una reacción fisiológica a la tensión o conflicto que configura el *daño*.

La existencia del complejo sintomático del *dalío* en la cultura shipibo conibo no sólo permite expresar "convenientemente" la agresividad reprimida sino también es una forma indirecta de reclamar apoyo social.

Cupla o Cutipado

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

294 Román Jimenez, *Samatay*, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

295 Gustavo Sánchez, *Unaya*, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

296 Dobkin de Ríos plantea que cualquiera que sea la función de la brujería en la sociedad humana o cualquiera que sea los complejos efectos sociales y psicológicos de su difusión, "... estas creencias reflejan patrones institucionalizados de ansiedad y tensión ... debemos esperar que cuando las ansiedades y tensiones se reflejan en las creencias institucionalizadas de la brujería, el organismo humano responderá de manera predecible por medio del desarrollo del desorden psicossomático... Desde luego que se puede esperar que ocurran otros patrones de enfermedad". Dobkin de Ríos, 1979, p. 78.

de la covada que son las prohibiciones que deben respetar el padre y la madre antes y después del nacimiento del hijo.

La acción dañina de estas fuerzas mágicas de los animales, plantas, lluvia, objetos, etc. se da en forma de un "contagio mágico" por el cual el padre infractor, afectado por el malestar al que se hizo acreedor, transmite automáticamente dicho malestar a su hijo quien también queda cutipado.

Estas características llegan a la víctima (niños tiernos) a través de un "mal aire" que es transportado por la persona que ha cometido el "faltamiento" a la naturaleza, a los rituales de covada, u otras costumbres rituales.

El cutipado es un complejo sintomático casi exclusivamente de niños entre cero y tres años.

Los shipibo-conibo reconocen, aunque sin explicación, que el *cutipado* es un síndrome que "nos da más a nosotros y a nuestras criaturas" y que a "... las criaturas de los mestizos no les pasa nada". Sin embargo sabemos por nuestras indagaciones que se habla también de *cutipado* entre los niños de los pueblos mestizos ribereños.

"*Cutipado* quiere decir que animales del agua: bufeo, boa, saltón, vaca marina, etc. Plantas: lupuna, ojé copaiba, cahuapuri, toé, ayahuasca, sanango, mucura, etc. Animales: chacho, huangana, lobo, nutria, etc., b ha causado el mal. Ya sea que su papá o mamá b ha comido, absorbido el mal olor de la putrefacción si b ha talado o trabajado ..."²⁹⁷

Cuando el *cutipado* se presenta en adultos está en relación a la transgresión de prohibiciones en su trato con plantas y animales. Fundamentalmente esta transgresión está referida a la dieta o *sama*:

"También puede causar el *cutipado* o *cutipar* a una persona adulto si después de tomar la sustancia de una planta no cumple con la dieta, ejemplo: ojé. Después de tomar el latex no tomar ácidos, picantes, manteca ni carne de chanco, huangana, sachavaca, ni tener relaciones sexuales por espacio de dos semanas o más en caso contrario uno se hincha todo el cuerpo o puede venir la diarrea, en este caso uno debe volver a tomar y cumplir con la dieta"

"*meramis* son plantitas que se cree que despliega su mal (*cutipado*) hacia un niño o adulto pueden ser a la vez medicinales, porque al hacer mal a una persona el vegetalista conoce que el mal es de tal planta aplica con esa planta y es seguro que se sana. Estas plantas son por ejemplo *papón chesha*, *genenrompan*, *chirapani rao*, etc.

297 Guillermo Arévalo, Unaya, C. N. Canaan Cashiacó, 1985.

Los síntomas que pueden presentarse son diferentes así como: ardores, dolores de cabeza, chupos, utas, dolores de estómago, darrea; dolores de muela y otros"²⁹⁸

Tipología:

Se consideran los siguientes como los principales tipos de *cutipado*:

a) *Cutipado* de animales:

En el agua son especialmente peligrosos:

- vacamarina: *sapehuan cupia*
- peje torres: *shahuarahuan cupia*
- Puma zúngaro: *Inobahuihuan cupia*
- Lagarto: *Capete cupia*
- Bufeo: "*cushushcanin cupia*, cuando la madre recibe el aire del bufeo en su pecho le puede venir dos cosas: se *cutipa* su criatura o se lleva el ánimo del yuyo o hasta al adulto"²⁹⁹
- Zúngaro blanco: "*joshu bahuiman cupia*, es *cutipado* de zúngaro blanco que es un peje del río Ucayali y de algunas cochas"³⁰⁰

En la tierra son especialmente peligrosos los siguientes animales:

- sachavaca: *ahuacan cupia*
- huangana: *yahuan cupia*
- venado: *chashun cupia*
- tigre: *inon cupia*
- majaz: *anon cupia*
- carachupa: *Yaushin cupia*
- mono: */so cupia*,
- perro: *Oshintenin cupia*
- boa: *ronon chuan cupia*
- motelo: *Manan shahuen cupia*

b) *Cutipado* de aire:

Pueden ser aire de tierra, aire de agua, aire de monte.

- De tierra: producido por cadáveres (*amahuacan cupia*) o del lugar donde yacen los cadáveres, por ejemplo el cementerio: "cuando se recibe el vapor de aire después de que ha llovido y enseguida sale el sol"³⁰¹
- De agua: 'de los diablos del agua... son animales parecidos al ganado... hay vacas, caballos pero son de agua, producen el *jani vaca nihue*, el *jani caballo nihue*...'»³⁰²

298 G. Arévalo, 1984, p. 7.

299 Gustavo Sánchez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

300 Idem (299).

301 Idem (299).

302 Idem (299).

- De monte: 'en el monte hay diablos *sana yoshin*, los mestizos le llaman *yashingo*...' ³⁰³

c) Cutipado de *palos* (árboles):

- Lupuna: *Shonon cupia*
- Catahua: *anacan cupia*
- Toe: *canashiari cupia*
- Ojé: *Shomin cupia*
- Shiricsanango: *Mucaparin cupia*

- También pueden *cutipar* objetos como el *peque peque* (motor 9 HP), un radio a transistores, cámara fotográfica, escopeta, pelota, etc. Asimismo se considera que realizar ciertas actividades como correr, levantar pesos, jugar fútbol, tener relaciones sexuales, etc., pueden afectar a una criatura.

Etiopatogenia

El complejo sintomático del cutipado tiene como causa principalísima la evasión o la transgresión de una creencia especialmente referida al "*baquimuecti*" o covada, en donde la víctima es el recién nacido. La covada como se recordará implica un corto período de tiempo en el que tanto la madre como especialmente el padre deben guardar reposo casi absoluto.

La entidad (animales, plantas, objetos) que comunica sus características a la víctima lo hace a través de su "aire" que puede presentarse en forma de sople, mal olor, o por el simple contacto:

"... por ejemplo: tú sabes que el gato y el tigre tienen su espíritu... después también sus ojos no pueden ver bien, todo eso produce el *cutipado* de tigre... todos los animales *cutipan*... las plantas también: el toé, sanango, shirisanango, todos *cutipan*... claro que a los mestizos a ellos no le hacen nada, no sé por qué y cómo a nosotros cualquier cosa nos *cutipa*, sobre todo nuestras criaturas, pero los mestizos no ¿por qué será? (risas)"

"las aguas también *cutipan*, pero cuando son criaturas hasta los seis días, de seis días en adelante ya no... hasta una lluvia fuerte *cutipa*... las piedras no tanto... pero otras cosas de mayor peso también traen *cutipado* por ejemplo, digamos este orcón (señala el madero que sirve de soporte a la casa) este orcón pesa cien kilos cada poste, cuando una criatura es chico tú no puedes cargar eso porque si tú le cargan el ombligo de la criatura crece... crece largo y la criatura llora, hace fuerza... todos estos *cutipados* cura solamente el curandero..." ³⁰⁴

303 Idem (299).

304 Antonio Sumayta, Unaya, C. N. Vista Alegre de Boca del Pachitea, 1984.

Pero el contagio de las características dañinas no es directo sino que llega al niño a través de una persona adulta muy relacionada a él:

"... *runinhuana cupia* eso es *cutipado* de boa... cuando un familiar vio una boa viva o muerta... el mal olor le transmite a la criatura."³⁰⁵

"Cuando la madre que está lactando a su yuyito come sachavaca le *cutipa* a su hijo"³⁰⁶

"Cuando la criatura está recién nacida de días o meses y la madre ha comido zúngaro blanco... a ella no le hace daño pero si al niño que le llega el *cutipado* cuando mama"³⁰⁷

Cutipado de animales: "Sólo se enferma su mal olor, sólo ataca a las criaturas cuando se come su carne de huangana o sachavaca... nosotros (los shipibo) no comemos carne de res porque *cutipa* a las criaturas"³⁰⁸

Síntomas:

Los síntomas están en relación al tipo de *cutipado*, así por ejemplo: el *cutipado* de otorongo o del gato produce en la criatura constante intranquilidad y llanto; el *cutipado* de perro produce llanto constante; el *cutipado* por jugar fútbol produce que al niño se le hinche la barriga. El *cutipado* de boa presenta los siguientes síntomas:

"el niño llora mucho, se tuercen los brazos y las piernas, no quiere mamar, vomita... no caga, se le hincha la vejiga..."³⁰⁹

Cutipado de sachavaca:

"se hincha su estómago... el yuyo tiene sed a cada rato..."³¹⁰

Cutipado de Toé:

"cuando *cutipa* el toé sus ojos se ponen amarillos, su cuerpo amarillo... *cursea* (defeca) amarillo también"³¹¹

Generalizando, los síntomas básicos del enfermo de *cutipado* son:

- Llanto frecuente y pérdida del apetito del lactante: *sanbite*
- erupciones cutáneas en todo el cuerpo: *patoté*
- ampollas en la lengua: *jansho*
- vómitos: *quinani*

305 Cesar Zavaleta, Unaya, C. N. Vista Alegre de Boca del Pachitea, 1984.

306 Esther Rengifo, informante mestiza, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

307 Silvia Shahuano, informante shipibo, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

308 Celinda Shahuano, informante shipibo, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

309 Cesar Zavaleta, Unaya, C. N. Vista Alegre de Boca del Pachitea, 1984.

310 Gustavo Sánchez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

311 Idem (310).

- diarreas: *shirrite*
- aire en el estómago: *ëste*
- desanimado: *Pashnay*
- "enfleaquece, se hace goloro a cada rato come, toma pero no engorda".

Terapia

Los shipibo-conibo aseguran que, al igual que los otros complejos sintomatológicos, el *cutipado* sólo lo puede curar el *Unaya*.

Mediante la observación del paciente, pero básicamente mediante la conversación con los padres y familiares, el curandero determina la causa del *cutipado* y decide la terapia.

La terapia en los casos simples (los que ceden al tratamiento rápidamente) requiere *icaros* (cantos y rezos) así como soplos sobre los alimentos del niño, si este es lactante se aplica el mismo ritual con la leche materna, que para el efecto es extraída especialmente y puesta en un recipiente, luego la madre da esta leche al niño en cucharadas. También el curandero recomienda para el niño abluciones con determinadas plantas, bebidas, como agua con azúcar, previamente icaradas y sahumaradas, quemando las ralladuras del cuerno de un vacuno.

Además de todo esto el curandero llama al "orden" a los padres del niño enfermo acerca del respeto a las prohibiciones de la covada y les señala una estricta dieta.

Cuando nada de esto es suficiente para mejorar a la criatura o cuando el shamán no logra precisar la causa del *cutipado*, se realiza una sesión de ayahuasca en el que el *Unaya* invocará apoyo a los espíritus para ayudar a su paciente.

A la sesión de ayahuasca asisten los padres y el niño. El shamán entona la canción del *cutipado* llamando a los espíritus y luego exhala humo de tabaco sobre el cuerpo del niño y de los padres:

Cutipado de zúngaro blanco:

"en un *nishisheate*, se *icara* (soplar) el pecho y el cuerpo de la madre... también se saca un poco de la leche de la madre en un pocillo y se la *icara* cantando... eso se le da de tomar a la criatura..." Si el niño ya ingiere alimentos sólidos su dieta deberá consistir en: no tomar leche, sólo chapo de plátano verde... de carnes: boquichico o sardina asado"³¹²

Cutipado de sachavaca:

"en la sesión de ayahuasca se sopla con tabaco en la corona, en el estómago... en todo el cuerpo del niño... si ya es grandecito hace dieta o sino, no..."³¹³

312 Gustavo Sánchez, *Unaya*, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

313 Teolinda Shahuano, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

Cutipado de boa:

"Se le debe dar yerba luisa, canela, agua florida, timolina; todo siempre *icarado* por el vegetalista... la madre debe dietar"³¹⁴

En el caso del *cutipado* de adultos causado por no cumplir debidamente el ritual cuando se ingiere brebajes a base de "plantas maestros", o por las plantas denominadas *meramis*, tenemos que:

"... les puede causar daño los "*meramis*" cuando tú le cultivas, allí te *cutipa*, como tú ya sabes que planta te ha *cutipado* le traes, la cocinas y con ese vapor se ahuma, y cuando el agua está tibia se lava... de allí te sanas... es la única que *cutipa* a los adultos"³¹⁵

Comentario

Nos parece muy clara la función de "control social" que cumple este complejo sintomático del *cutipado* en la nación shipibo-conibo. Es una forma de reforzar la vigencia de creencias y costumbres tradicionalmente establecidas pues otorgan puniciones al infractor y respaldan así al sistema social establecido.

Al relacionar el *cutipado* con el "faltamiento" a las prohibiciones de la covada, por ejemplo, se está dando soporte, razón de ser, a las tradicionales ceremonias que realiza la familia shipibo-conibo, que le dan fuerza, se está además fortaleciendo el vínculo de los padres con su hijo, preparándolos para sus nuevas responsabilidades.

6.- EL ARTE DE CURAR DE LOS SHIPIBO-CONIBO

Cuando en un ser humano se rompe la armonía que existe entre su cuerpo, su espíritu (o espíritus) y el medio que le rodea (natural, social y sobrenatural) se produce la enfermedad. Ante este hecho los especialistas de la medicina shipibo-conibo llámense *Unaya*, *Tobi uná*, *Baquibiai*, ponen en práctica una serie de actos y técnicas de repercusión global en el paciente y su medio de esta forma se restablece el equilibrio perdido.

314 Lastenia Mera, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

315 Antonio Sumayta, Unaya, C. N. Vista Alegre de Boca del Pachitea, 1984.

La gama de preceptos, remedios, actos y técnicas, involucran tanto la utilización de vegetales con propiedades curativas como la invocación de fuerzas sobrenaturales; conforman el arte más antiguo de este grupo étnico, el arte de la curación, que es ejercido por especialistas que cuentan con el reconocimiento del grupo humano al que pertenecen, por estas razones el panorama de la terapéutica shipibo-conibo ofrece al que se aproxima a su conocimiento dos aspectos relevantes: las prácticas terapéuticas propiamente dichas, y el rol desempeñado por el especialista.

Las prácticas terapéuticas presentan dos aspectos que se complementan mutuamente: el aspecto mágico consistente en la comunicación con los espíritus de las plantas, más el manejo de fuerzas sobrenaturales y el aspecto conformado por el empleo de remedios naturales pero supeditados a la fuerza mágica que debe ser invocada por el curandero, en tal sentido se podría decir que este arte de curar tiene una eminente instrumentación psicoterapéutica.

En el aspecto referido al rol del especialista, destacamos el papel del *Unaya* por ser el principal de todos los especialistas y porque su trabajo es el más complejo e integral al actuar a nivel físico, psicológico, social y sobrenatural, en su relación con el paciente.

A manera de "telón de fondo", para cualquier aspecto que pueda tener este arte de curar, la medicina shipibo-conibo jamás descuida aquello que Aguirre Beltran denomina, en el caso de la medicina indígena mexicana, el "factor emotivo del mal". Es decir, existe prioritaria atención en el aspecto emocional que la enfermedad ha afectado y que es necesario restablecer, reconstruyendo la relación armónica entre el individuo y el mundo que le rodea; en otras palabras la terapéutica shipibo-conibo no queda limitada al tratamiento y desaparición de los síntomas y signos físicos del padecimiento, que son productos de causas directas, sino que va más allá intentando determinar las causas últimas de la enfermedad, otorgando al paciente fe, esperanza y autoestima.

El ritual de tratamiento implica haber realizado previamente un proceso de determinación de la enfermedad, diagnóstico que se realiza en una sesión de ayahuasca.

Cuando un habitante de una comunidad shipibo-conibo enferma, generalmente no acude directamente al shamán, pasa primero dos instancias previas de tratamiento:

- Tratamiento a nivel familiar de enfermedades comunes como diarrea, fiebre, infecciones de la piel, cortes, etc., son las mujeres las que dominan este tipo de tratamiento.
- Existe luego un tratamiento en el que se combinan lo orgánico y lo psicológico, con la ayuda de las plantas medicinales y rituales de dieta o *sama* respectivamente. Ejemplo: la toma del oje para eliminar parásitos intestinales y que implica necesariamente hacer una dieta. A este nivel actúan principalmente el *Tobi uná* y la *Baquibiai*.

- Tratamiento shamánico.- Aquí recién interviene el shamán, quien trata las enfermedades poco comunes, prolongadas e inexplicables y que no ceden a las otras dos instancias de tratamiento.

Papel del especialista.

El shamán shipibo-conibo, sea *Unaya* o la categoría superior *Mueraya*, es el especialista en establecer comunicación con los espíritus. En ese nivel de la realidad logra conocer la naturaleza de los males que le son consultados. Independientemente que logre, o no, restablecer el total equilibrio perdido, el contacto con el mundo de los espíritus bastará para haber logrado algo en favor del paciente, que es bajar el nivel de su ansiedad; por otra parte las pócimas buscarán vigorizar su cuerpo y el experto manejo de la red de relaciones sociales que envuelven al paciente reforzarán su restablecimiento y su lugar en el medio social.

El shamán desarrolla una terapia que tiene la virtud de dirigirse a los tres principales elementos que conforman a la persona humana: lo físico, lo psíquico, su medio ambiente. Pero al mismo tiempo esta terapia "integral" tiene una matiz distintiva que lo da el énfasis puesto en los aspectos emocionales del proceso de cura, de tal suerte que se da una forma de psicoterapia en la que se destaca el rol de las sesiones grupales, la poderosa fuerza de persuasión terapéutica del shamán que actúa desde el estatus superior que el grupo social le ha otorgado.

Lo que ha escrito Seguí refiriéndose al curandero en general, puede aplicarse a la acción del shamán shipibo-conibo: "es un hombre que se halla en una posición superior y otro que, inferiorizado por su ignorancia y por su enfermedad es casi una "cosa" en sus manos. Pero, y esto es lo más importante para comprender el proceso, era una "cosa" con sentimientos y hacia ellos se dirigía la acción..." (Chiappe; Lemlij; y otros, 1985, p. 26).

Cualidades del shamán en su rol de terapeuta

Fuerza sugestiva: se trasluce en la palabra, en sus gestos, ademanes, en sus ritos, que cuentan con la aprobación social y con la más absoluta fe del paciente, lo cual permite que fácilmente surja la transferencia y la catarsis. Actitud omnipotente: que asume el *Unaya* en la sesión de ayahuasca, en calidad de líder del grupo de terapia que dirige y frente al cual tiene una función: producir cambio en los pacientes, inspirar expectativa y una sensación de seguridad y alivio.

Esta actitud es vigorosamente enfatizada con actos como cantos, silbidos, soplos, "conversaciones con los espíritus", etc., que llegan a conmover al paciente. Si se da el inusual caso en que el shamán considera conveniente administrar al paciente la droga alucinógena que

ha preparado, entonces la "actitud omnipotente" adquiere ribetes dramáticos, llega a "dirigir" con sus palabras y cantos las visiones del paciente. El shamán shipibo-conibo usualmente no da de beber drogas alucinógenas a sus pacientes, salvo en determinados casos, lo que hace pensar en que esta actitud omnipotente está, en este grupo étnico, respaldada por la fe y la dependencia que experimenta el paciente respecto al curandero y que se basa en una aceptación social sancionada. Pero al lado de esta actitud de soberanía que el shamán adquiere como líder de una sesión curativa y que le da la suficiente fuerza para producir el cambio benéfico deseado, está la postura paternal que ofrece, el *Unaya* es el padre, que infunde respeto pero también da protección, que se preocupa por el padecimiento de quien acude a él y que trabaja arduamente por buscar solución al problema enfrentándose a las fuerzas del mal sin temor. El paciente sabe que el *Unaya* no lo abandonará mientras dure la enfermedad y que siempre podrá contar con él.

Sentido social: el shamán tiene la facultad de hacer participar en su tratamiento a los familiares del paciente. En los *nishisheate* se ha podido apreciar que son raros los pacientes que acuden solos, ellos generalmente van acompañados por uno o más familiares quienes con igual expectativa acompañan al enfermo.³¹⁶

Regan (1983) plantea que la ingestión de brebajes alucinógenos amplía los poderes parasíquicos del shamán, algunos de los cuales tienen raigambre psicofisiológica como la hipertencia, telergia, pantomnesia, xeglosia, telepatía, clarividencia.

En el caso de los shipibo-conibo esto explicaría, hipotéticamente, las facultades de los shamanes de más alta categoría: *Mueraya* y *Yubé*.

Relación especialista - paciente.

En la relación terapeuta - paciente que se da en esta cultura médica, se vivencia lo que Seguí llama el "eros terapéutico"³¹⁷ que aporta vivencias emotivas curativas al tratamiento y se basa en lo siguiente:

316 Esta facultad de acuerdo a Seguí, otorga al curandero armas de modificación ambiental: "... La fuerza comunal del curador nativo, su poder en la sociedad en la que vive, su poderosa influencia; no solamente sobre el enfermo, sino sobre su familia y su grupo cultural, le permiten esa acción y, por lo tanto una eficacia superior a la que cualquier otra persona que no tiene en sus manos esas poderosas armas de modificación ambiental o que, teniéndolas no las usara". Seguí, 1979, p. 97.

317 "Una forma de amor con características especiales y que en la atmósfera de la relación terapéutica es la que permite que el paciente viva experiencias nuevas con virtudes curativas". Seguí 1979, p. 44.

Una cuestión de fondo es que tanto shamán como paciente pertenecen a un mismo grupo socio-cultural, con el mismo idioma, con la misma cosmovisión y con las mismas ideas respecto a la salud y a la enfermedad. Además teniendo en cuenta la organización social de las comunidades shipibo-conibo no es infrecuente que el paciente y el shamán estén unidos por lazos de parentesco.

En lo que se refiere al shamán, éste recibe a su paciente como un ser total, integrado bio-psico y socialmente. Para el Unaya es más importante saber "qué clase de paciente tiene esa enfermedad, que ver que clase de enfermedad tiene ese paciente" (Finkler, 1977).

En un ambiente de paz, silencio y tranquilidad y con una actitud de respeto, recogimiento y devoción, el shamán espera a su paciente o mejor dicho espera al hermano que ha solicitado su ayuda.

Por su parte el paciente, un comunero cualquiera sea hombre, mujer o niño, tiene la seguridad de que al acudir al shamán, a quien respeta, recibirá toda la atención del amigo, del pariente, que no sólo le ayudará haciendo desaparecer las dolencias físicas sino también sus miedos, temores, incertidumbres. Sabe también que además de interceder por él ante las fuerzas sobrenaturales obrará de tal forma que las personas del entorno estarán motivadas para ayudarlo y comprenderlo.

Aunque el paciente esté recibiendo las pastillas y "ampollas" (inyecciones) del Sanitario mestizo, que recorre las comunidades (muy esporádicamente), siempre acudirá al especialista nativo, porque de lo contrario:

"... la cura no es completa, tú tomas "Mejoral" eso es bueno, pero la cura no es completa, señorita, la medicina de botica es bueno; pero cura una parte no más... ¿tú entiendes?"³¹⁸

Procedimiento Terapéutico

Para el tratamiento de las enfermedades el shamán apela a diversos procedimientos que interactúan mutuamente. De esta manera el shamán realiza:

- Prácticas mágicas: llamadas también "poder estético" del shamán (Tournon y Reátegui, 1984), se basan en su facultad de comunicación con los espíritus o *ivos* de las plantas. Son los *ivos* los que actúan a través del shamán para "vencer" a la enfermedad, son ellos también los que le asesoran acerca de la naturaleza de la misma. Las prácticas o maniobras mágicas más importantes son: sesión de ayahuasca, *icaros* (cantos, oraciones), soplos, succión, venteado, etc.
- Prácticas empírico-racionales: están referidas al conocimiento de

318 Francisca Sinuiri, informante shipibo, C. N. Vista Alegre de Boca del Pachitea, 1984.

- propiedades curativas de las plantas medicinales y su utilización.
- Prácticas de convocatoria social: están referidas a la facultad que tiene el shamán de hacer participar —si así lo cree necesario—, a la familia del paciente e incluso a la comunidad en el esfuerzo que lleva a restablecer la salud.

El siguiente testimonio sobre la cura de un caso de picadura de un jergón, ilustra el recurso de convocatoria social que tiene el shamán:

"En medio de la purga se ve quién le ha mandado la mordida... se icara o sea se canta el rezo de las mordidas y después se chupa donde le mordió el jergón con el *mariri* (flema del curandero) y tabaco... así se curó Manuel Malma, yo lo curé, él casito casito se muere... tanto daño le habían hecho que casi me vence... su familia tuvo que dar vuelta a su casa con palos gritando ¡vete! ¡vete! así bien fuerte para que el daño se vaya... se le pone sobre la mordedura la resina de ojé y se le da de tomar '*rrono huaste*' icarado..."³¹⁹

A continuación algunas precisiones acerca de las maniobras mágicas y empírico racionales.

Técnicas mágico-terapéuticas

Nishisheate (sesión de ayahuasca)

Esta importante expresión ha sido examinada en diversos acápites de este trabajo. El *nishisheate* es un procedimiento mágico, dirigido por el shamán en estado modificado de conciencia, por acción de drogas alucinógenas, que comanda una diestra articulación de otros procedimientos y técnicas. Su función es diagnóstica, formativa o simplemente consultiva para determinar por ejemplo el lugar de una persona u objeto desaparecido.

El aspecto terapéutico que aquí destacamos se refiere a que el estado de trance alucinatorio que provoca su ingestión, otorga, "fuerza curativa" de los soplos, succiones, frotaciones, etc. Asimismo las veces que el Unaya invita al paciente a beber el brebaje sus efectos vomitivos

319 Edmundo Shahuano, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

hacen que al mismo tiempo que el organismo se purga, se expulse al agente dañino.³²⁰

El acondicionamiento ambiental para realizar un *nishisheate* es muy importante, es un factor que dinamiza el "clima psicológico" para producir experiencias correctivas y terapéuticas.

En primer término se realiza de noche, generalmente cerca de la casa del curandero, a cielo abierto; sobre la tierra se colocan esteras y antes de empezar la sesión el shamán *limpia* el ambiente de malos espíritus, se constituye entonces un "espacio reservado". No hay luz artificial, sólo la iluminación de la luna o de las estrellas.

Llegan los enfermos, seres humanos sufrientes que acompañados de sus familiares silenciosamente se ubican en semicírculo, conformando un grupo terapéutico liderado por el shamán; cuando la droga que ha ingerido éste empieza a hacer efecto, el ambiente se llena de canciones quejumbrosas con un ritmo monótono, que relaja y adormece (algunos empiezan a dormir). Casi al centro, como cerrando el semicírculo está el shamán (en posición que recuerda un "*Asana yoga*") con la cabeza inclinada sobre el pecho, cantando; es el "padre-líder" que antes de iniciar sus ritos hace como que "acuna" al paciente recién llegado serenándolo, relajándolo.

Instalada la sesión terapéutica del ayahuasca y establecida la comunicación con los espíritus, el shamán ejecuta ritos mágicos que intentan hacer desaparecer la causa de la enfermedad y disminuir los síntomas.

Los ritos que pasamos a describir son acciones simbólicas que guardan relación directa con una forma de pensar la enfermedad, una forma de entender la causalidad de la enfermedad, por ejemplo si un paciente cree (y así lo han creído generaciones precedentes en este grupo étnico) que su mal es porque algo se ha introducido en su cuerpo, entonces ¿qué esperan él y sus familiares del curandero? pues que extraiga ese "algo dañino" que el paciente lleva adentro y que le hace sufrir, y el shamán procede a realizar una acción simbólica que puede ser la succión sobre la zona en donde se localiza el dolor y hace como que "saca" el agente dañino en forma de un hueso o una piedra. No es en modo alguno un "truco bien hecho" ni se trata de un burdo engaño; es

320 Algunas observaciones nos permiten levantar una hipótesis, referida a que las pocas veces que el Unaya invita el brebaje a sus pacientes, coincide con los casos de neurosis para los cuales el efecto deshinibidor que la droga provoca una catarsis benéfica: "sólo a algunos se les da, hay que saber, no a todos; pero los que quieren saber como se siente yo les doy, tiene curiosidad pues... (risas)" Guillermo Arévalo, comunicación personal.

sólo una acción simbólica que representa una concepción de la enfermedad.

Icaro: Besho

Son las canciones (oraciones cantadas), rezos, silbidos y hasta a veces soplos, que realiza el shamán ya sea para: llamar a los espíritus, ahuyentar a los malos espíritus, para consagrar los preparados a base de hierbas medicinales o los objetos, para regular la intensidad de las alocinaciones, para llamar al alma extraviada.

Hay diferentes tipos de *icaros*, cada enfermedad tiene su propio *icaro* que ha sido aprendido por el shamán durante su período de formación:

"... cada enfermedad tiene su canción; por ejemplo, choque de aire tiene su canción: es *baqui nihue viá...* el *yube* también tiene sus canciones pero para hacer daño..." "*icaro* es verso o sea oración... también se dice *yuhua* o *winatë* a los versos del *icaro*... cada enfermedad tiene su *icaro*..."³²¹

"... entonces ahí vienen los *icaros* o sea *besho* si es de agua curas con *icaro* de agua y con eso vas limpiando ... estas son las medicinas ... la verdadera es bien brillante, blanca como si fuera una luz como vas *icarando* van saliendo de su cuerpo la enfermedad " ³²²

"*ebtre nedui deka oyrga oyedes orar...* con esa oración están curando... es así como tú le das un mejoral a un paciente, con dolor... ese remedio está curando, está quitando su dolor, es así igualito, igualito es ... las oraciones se aprenden en la purga, son en idioma"³²³

Las canciones o *icaros* del shamán son en su mayoría indecifrables, hasta por los propios shipibo-conibo, porque a veces en su construcción se emplea una mezcla de diferentes idiomas: castellano, quechua, piro, asháninka, etc.; además del idioma nativo. El mismo shamán admite desconocer aquella variedad de lenguas y explica esto como la manifestación de los espíritus que hablan a través de él.

321 Eduardo Shahuano, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

322 Gustavo Sánchez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

323 Idem (322).

Soplos: *Cushume*

Generalmente se realiza utilizando el humo del tabaco. El soplo acompaña a la chupada y a los *icaros*.

Para soplar el humo del tabaco se emplea la pipa o *shinitapon*, se sopla sobre los preparados a base de plantas medicinales, sobre el cuerpo del paciente y también se sopla en el ambiente para ahuyentar a los malos espíritus:

"... *cushume* es en idioma, en castellano es soplar... se sopla en la coronilla porque de allí baja para todo el cuerpo... se sopla con tabaco y con alcanfor es para quitar la enfermedad"³²⁴

Al parecer es a través del soplo que el *Unaya* comunica al paciente la fuerza mágica benéfica para contrarestar el mal que se encuentra dentro del cuerpo del paciente.³²⁵

Succión: "*sitsiy*"

Es la maniobra terapéutica más usada y la más eficaz para extraer el *virote* u objeto invisible que el *Yube* lanza y que se localiza en una región del cuerpo donde generalmente se focaliza un dolor:

"... *sitsiy, olohuay'* es cuando el *Unaya* chupa con su *mariri* en el sitio donde le suele el paciente... *queñoma sitsiqui* es chupar el aire malo... se chupa cuando hay algún dolor en el brazo o en la pierna o en el estómago, cualquier parte... sólo cuando hay dolor que le punza..."³²⁶

324 Idem (322).

325 El *soplo* es una maniobra mágica presente en las terapias de otros grupos étnicos amazónicos a juzgar por las siguientes referencias: "entre los campos todo lo que requiere fuerzas superiores va acompañado del soplo... así, en la enfermedad el seripiari o curandero cuenta con el soplo como un gran recurso y la importancia que tiene el tabaco fumado o esparcido en las acciones mágicas depende de su relación con el hálito, vehículo de fuerzas superiores" Torre 1966, pp. 48-49.

"Las funciones de tabaco que acompañan a la succión tiene por objeto, según los Yagua, ablandar la piel del paciente y facilitar la extracción de las substancias patógenas.

También con frecuencia el shamán se llena la boca de humo o de infusión de tabaco antes de chupar las regiones doloridas del enfermo a fin de neutralizar el virus mágico. Soplando a sus clientes el shamán guaraní, y seguramente todos los shamanes, tratan de comunicarles su fuerza, su vitalidad para combatir los efectos del mal" Métraux, 1985, p. 31.

326 Antonio Sumayta, Unaya, C. N. Vista Alegre de Boca del Pachitea, 1984.

La succión se realiza aplicando los labios sobre la región afectada (previamente el *Unaya* ha metido en su boca astillas, o piedras, o huesos, etc.) luego aspira tabaco y recién entonces chupa.

Luego que ha extraído el *virote* escupe las astillas, hueso o piedra que se ha introducido y que es el símbolo de que el ente dañino ha sido extraído del cuerpo porque el mal se ha trasladado de él.

Entre 1807 y 1810, un misionero franciscano describe con temor y asombro un acto de *sitsiy* entre "infieles conibo":

"... sus habitantes son tétricos, sospechosos, supersticiosos y tan adheridos a la brujería que piensan que todos mueren hechizados; y esto es común a todos los infieles de este río y sus colaterales. Cuando se 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 les revuelve la flema tan asqueado como uno que tiene grandes ansias de vomitar y luego chupan al enfermo en la parte que le duelo fingiendo sacarle algún pedacito de piedra, palo, chaquira u otra cosa que para efecto suelen esconder en la boca esos médicos del diablo. Practicado esto dicen al enfermo que ya sanará... y por más que el padre los persuade a que todo esto es mentira no quieren creerle"³²⁷

Venteado: *payate*

Es la acción de sacudir ramas sea de ishanga, albahaca, etc., en el aire o sobre el cuerpo del paciente. Se considera que es una forma de *limpieza* en la presencia de malos espíritus:

"... se echa aire con la albahaca o con hierba luisa... es bueno para matar a las enfermedades. Tú vas venteado así (acciona) y cantando porque entre medio de la purga tu ves bien clarito como se han formado las enfermedades..."³²⁸

Pase de las manos

El *Unaya* tiene en su haber "armas" que le permiten realizar maniobras mágicas de "ataque" a entidades maléficas.

Algunas de estas armas son:

327 Citado por Ortiz 1984, T. 1, p. 473.

328 Román Jimenez, Samatay, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

Virote: voto

Tiene la forma de dardos, de astillas, o de piedras, también pueden adquirir la forma de animales. Son objetos que en forma visible el *Yube* guarda en su interior y sirven para causar daño.

Nihue romo

Son una serie de animales que el Yubé encierra en su interior y que obedeciendo a su deseo salen por su boca:

"Yo lo vi a un shitanero que estaba tomando con un curandero mestizo. Cuando estaban borrachos ellos quisieron probar quien tenía más poder...el shipibo (el shitanero) comenzó y empezó como a querer vomitar y de la boca se sacaba culebritas, pirañitas, arañitas y las ponía en la mesa... a estos animales que viven dentro del cuerpo del *shitanero* se llama *nihue romo*... el mestizo no puede sacar nada..."³²⁹

Chonta mariri:

"es una flemocidad que esta en su cuerpo donde viven animales y seres extranaturales"³³⁰

Caput quiri:

Es otra arma del brujo y se la describe como un aire que tiene forma de cadena.

Incanto Amacana:

Se describe como una piedra que en su interior lleva animales endemoniados, se cree que estos animales viven de la sangre.

Plantas medicinales.

El shamán shipibo—conibo complementa el tratamiento mágico con la administración de preparados a base de plantas medicinales que luego serán aplicados de muy diverso modo: infusiones, abluciones, frota-ciones, etc.

Es a este nivel que el arte de curación del sistema médico shipibo conibo se acerca a lo que sería una ciencia médico - occidental

329 Gustavo Sánchez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

330 Guillermo Arévalo, Unaya, Yarinacochoa, 1984.

rudimentaria; por lo tanto es preferentemente a este nivel que recibe la aceptación y valorización por parte de la medicina moderna.

Esta preferencia que sólo resalta una parte de la terapéutica tradicional de este grupo revela etnocentrismo y es la responsable de que equivocadamente se considere solamente al manejo de la flora medicinal shipibo-conibo, como todo su sistema médico tradicional o en lo mejor de los casos como lo más importante.

Si bien es cierto muchos de los preparados, a base de plantas medicinales, que el shamán da al paciente poseen propiedades curativas naturales, estas no serán nunca suficientes si es que no van asociadas a condiciones psicológicas y socio-culturales que también explican y dinamizan el proceso curativo, por ello en el contexto shipibo-conibo es indispensable la fuerza curativa del shamán.

Algunos shamanes no confiesan que su conocimiento de variedades de plantas medicinales sea menor que el de algunas ancianas o ancianos de la comunidad, que sin ser especialistas de la medicina tradicional, conocían el valor curativo de muchas plantas (a estas personas se les conoce con el nombre de "raomis"):

"Cuestión de plantas medicinales no me enseñaba mi maestro, para eso mi madre que conocía todas las plantas. Yo veía lo que ella traía cuando mis hermanos se enfermaban, tenían fiebre, dolor de cabeza... entonces ella se iba al monte y traía... yo veía... Mi maestro no me enseñó. Recién cuando yo he tenido 44 años en el Cursillo de AMETRA de Canaan de Cashiaco, recién yo he aprendido cosas que yo no conocía"³³¹

En otras palabras hemos encontrado que no es necesario dominar los secretos de toda la herbolaria médica para ser *Unaya*; obviamente que el lograr este dominio aumenta la categoría del shamán (generalmente los verdaderos *Murayas* destacan en atención a este conocimiento); pero puede asegurarse que no hay habitante del poblado nativo que no conozca en mayor o menor grado plantas medicinales, especialmente las mujeres ancianas.

Haciendo esta aclaración pasaremos a trazar algunos rasgos del vasto campo de la herbolaria medicinal shipibo-conibo sin entrar en profundizaciones que escapan a los objetivos de este trabajo y que implican todo un estudio aparte.

Se distingue entre plantas que tienen poder o plantas *rao*, sea este poder dañino (*rao jacoma*: veneno, por ejemplo) o benéfico (*rao jacon*: plantas medicinales propiamente dichas); y *raoma* o plantas que carecen de este poder (Tournon y Reátegui, 1984).

331 Edmundo Shahuano, *Unaya*, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

La distinción entre *rao jacon* y *rao jacoma* es caprichosa porque está en relación a la utilización que se le dé: "así, la catahua... tiene un *coshi* muy fuerte y puede ser utilizada para curar la Uta... para entorpecer pescados o para matar enemigos". (Tournon, Reátegui, 1984, p. 92).

En cuanto a las partes de las plantas medicinales que son utilizadas esto depende de los requerimientos de preparación y utilización que la cultura prescribe para un tipo de enfermedad; pueden emplearse una o varias partes: resina, tallo, hojas, tubérculos, fruto.

La forma de preparación varía: se pueden hervir, rallar, asar, triturar, destilar; mezclar con agua, alcohol u otras plantas, inclusive.

Su utilización curativa puede ser bajo la forma de: infusiones, emplastos, vaporizaciones, abluciones, frotaciones, etc.

He aquí algunas variedades de *rao jacon*,³³² las presentamos agrupadas según la utilidad que se les concede y añadimos indicaciones para su preparación:

– *ani noin shena* y *chinshen rao*: con esta denominación se hace referencia a los *rao jacon* que se utilizan para los casos de parasitosis intestinal, como por ejemplo el paico, papaya, ojé, etc. Para el caso de la papaya la preparación y dosificación es la siguiente:

nombre	Denominación nativa	Preparación	Dosificación
Papaya	<i>Pucha</i>	Se obtiene la "leche" de papayas verdes y se mezcla con agua azucarada. Se toma la preparación fresca.	7 - 12 años: tres cucharadas. 13 - a más: cuatro cucharadas

– *chisho rao*: con este nombre se conoce a las plantas *rao jacon* utilizadas como remedios para la diarrea, como: casho, marañón, guayaba, algodón colorado, etc. Un ejemplo ilustrativo es el siguiente:

Nombre	Denominación nativa	Preparación y utilización
Algodón colorado	<i>"huizo huashmen"</i>	Se cocina las hojas de algodón colorado en agua, se echa gotas de limón. Tomar dos veces al día.

– *quinan rao*, plantas utilizadas para atender los casos de vómitos: yerba luisa, quión, gengibre, rosa sisa, etc. Mostramos un ejemplo:

³³² Esta relación de agrupaciones de *rao jacon* ha sido extraída del Segundo Cursillo de Medicina Tradicional, realizado en la comunidad nativa Nuevo Canaan de Cashiaco (Bajo Ucayali), realizado por AMETRA entre el 17 y el 24 de marzo de 1985.

<i>Nombre</i>	<i>Denominación nativa</i>	<i>Preparación</i>
Rosa sisa	<i>psi sisa</i>	Té de las hojas más raspado de cuerno de vaca o canela.

– *yono rao*: hace referencia a los *jacon rao* empleados en los casos de fiebre, como: piñón blanco, piñón colorado, lancetilla, malva.

<i>Nombre</i>	<i>Denominación Nativa</i>	<i>Preparación y utilización</i>
Lancetilla	<i>pei yona rao</i>	"Se baña con el fresco de sus hojas. Se puede tomar también el jugo de las hojas machacadas".

– *poro rao*: agrupa a las plantas utilizadas en casos de cólicos, verbigracia, quión, gengibre, mucura, caborinin pite, etc. Un ejemplo de preparación y utilización de poro rao es la planta conocida con el nombre de *caborinin pite*:

<i>Denominación nativa</i>	<i>Preparación y utilización</i>
<i>caborinin pite</i>	Preparar té de las hojas y tomar dos o tres cucharaditas al día. También bañarse con su vapor y frotar por todo el estómago.

– *ronon natesha* son los vegetales utilizados para atender los casos de mordeduras de víboras, por ejemplo: la catahua, ojé, papaya, etc. Un caso ilustrativo es la catahua:

<i>Nombre</i>	<i>Denominación nativa</i>	<i>Utilización</i>
Catahua	<i>aná</i>	Se aplica la resina fresca sobre la herida.

– *jimi chitete rao*: agrupa a las plantas medicinales utilizadas para detener las hemorragias, es el caso de: copaiba, plátano, etc. Así tenemos:

<i>Nombre</i>	<i>Denominación nativa</i>	<i>Utilización</i>
Plátano	<i>paranta</i>	Se aplica la resina del plátano verde, o el zumo del tronco.

– *shoa shinshin ati rao*: hace referencia a las plantas utilizadas para curar los hongos de la piel, es el caso de: pinón, mullaca, jagua, etc. veamos la utilización del árbol llamado jagua

<i>Nombre</i>	<i>Denominación</i>	<i>Utilización</i>
Jagua	<i>nane</i>	Extraer el jugo del fruto y caliente aplicarlo sobre la zona afectada.

– *co jison rao*: es el conjunto de plantas utilizadas para atender los casos de gonorrea, por ejemplo: verdolaga, tumbo, copaiba, pinón, etc. La

utilización para el caso de la verdolaga es la siguiente:

Nombre	Denominación nativa	Utilización
Verdolaga	<i>capin</i>	De sus hojas machacadas se extrae un zumo que se toma medio vaso 2 veces al día

– *Nonue rao* y *Meramis rao*, *Jan bensoti*: Plantas utilizadas para el tratamiento de "... chupos, abcesos, ardores de la piel con hinchazón...". Es el caso del: huaira caspi, catahua, lagarto caspi, toé, yuca, etc.

La yuca servirá como ejemplo para ilustrar la utilización de este grupo de *rao jacon*:

Nombre	Denominación nativa	Utilización
Yuca	<i>atza</i>	Se aplica sobre la parte afectada gotas de su resina.

– *bero isin rao*: Grupo de plantas utilizadas para tratar los casos de infecciones en los ojos; algunas de estas plantas son: guayaba, santa maría, cedrillo, albahaca, achiote, etc. Para el caso de la albahaca, su utilización es como sigue:

Nombre	Denominación nativa	Utilización
Albahaca	<i>pei toro ininte</i>	"se aplica el zumo de las hojas"

– *sheta rao*: plantas utilizadas para atender las molestias dentarias, por ejemplo botoncillo, remo caspi, tamishi, limón, papaya, camote, etc. La utilización de uno de estos vegetales, por ejemplo el camote, es como sigue:

Nombre	Denominación nativa	Utilización
camote morado	<i>huizo cari</i>	"se aplica el zumo de la zoga sobre el diente afectado"

Como se podrá deducir la flora medicinal de esta cultura médica es quizás una de las más ricas de la Amazonía y constituye motivo de elaboración de inventarios, así como de ejecución de estudios fitoquímicos, clínicos y preclínicos de algunas de sus especies.³³³

333 Son dignos de mencionar los trabajos que en este sentido realizan estudiosos como los doctores Tournon y Reátegui, pertenecientes al Tambo Cultural Ucayali, en relación a un inventario de los *rao*; así como la actual elaboración de un inventario de los *rao jacon* que está realizando G. Arévalo (shamán) responsable de la conducción de AMETRA.

En cuanto a estudios de especies determinadas cabe mencionar el valioso estudio del Ojé –antihelmíntico de amplio espectro– (Hansson, Veliz, Náquira, Amren, Arroyo, Arévalo, 1986); el estudio fitoquímico y de actividad antimicrobiana del "*jasin huaste*" (Serrano, 1984); los trabajos sobre el Ubo y sus propiedades antibióticas (G. Arias, en 1985.

7.- VIGENCIA DE LA MEDICINA TRADICIONAL SHIPIBO-CONIBO: EL CASO DE AMETRA

Como cualquier otro aspecto de la actual realidad cultural de los shipibo-conibo, su sistema médico muestra las huellas de su relación con la sociedad y cultura de occidente,³³⁴ que comenzó con la entrada de misioneros (católicos primero y protestantes después) y que continúa hasta hoy a través de una constante y agresiva imposición de la sociedad nacional.

¿La cultura médico de los shipibo-conibo es hoy día vigente en su uso o sólo es el recuerdo de otras épocas existente en las narraciones de los ancianos?, ¿Cuál es su fisonomía actual?

La medicina de los shipibo-conibo pervive y se utiliza como uno de los últimos baluartes en donde se refugia su identidad cultural, tiene su espacio propio junto a la medicina moderna y a la medicina popular,³³⁵ su existencia estará asegurada mientras perviva el grupo étnico shipibo conibo como tal.

La vigencia de su uso se demuestra diariamente cuando se recurre a ella frente a cualquier tipo de desequilibrio biológico, psicológico y social. También es cierto que actualmente no se la utiliza en forma exclusiva. La medicina moderna con todo su bagaje farmacológico, se ha introducido entre los shipibo-conibo y se ha impuesto como recurso para vencer y/o prevenir enfermedades como: infecciones, hepatitis, gripe, TBC, venéreas, entre otras. La prédica acerca de las virtudes y "superioridad" de la medicina moderna, que la cultura occidental difunde, ha conducido a los shipibo-conibo a una actitud receptiva. Ellos la aceptan, la reclaman e incluso abusan de su utilización; pero esto no supone, hasta donde conocemos, el abandono de su medicina tradicional, en mayor o menor grado se realiza una especie de asociación de la medicina propia con la medicina foránea.

Es en el tratamiento de enfermedades en donde se aprecia esta doble utilización. Podemos sistematizarla basándonos en casos tipo como los siguientes:

334 Esto no significa que no haya existido la influencia cultural de otras etnias tanto amazónicas como andinas (quechua principalmente), contamos al respecto con hipótesis de trabajo.

335 Llamamos medicina popular amazónica a aquella que se practica en los poblados mestizos ribereños o en los centros urbanos; está a cargo de curanderos mestizos y presenta en su cuerpo conceptual una mezcla de influencias de medicina indígena amazónica, andina e inclusive moderna...

Caso 1: medicina tradicional - medicina moderna - medicina tradicional

Caso 2: medicina moderna - medicina tradicional - medicina moderna

Caso 3: medicina tradicional - medicina moderna

Pasamos a ejemplificar cada uno de ellos:

Caso 1: el paciente con diferentes síntomas inicia su tratamiento con hierbas medicinales, pasado cierto tiempo y al no sentir mejoría, recurre al sanitario o si es posible al médico, quien lo trata con diferentes fármacos de patente; sin embargo tampoco obtiene alivio. Finalmente decide acudir al Unaya quien le diagnostica una especie de *cutipado*, procede a recibir su tratamiento y finalmente se cura.

Caso 2: paciente con hepatitis, acude primero al sanitario el tratamiento que le imparte no incide en la causa del mal, el paciente entonces acude al *Unaya* quien le recomienda el uso de determinadas plantas medicinales y participación en sesiones de ayahuasca en donde recibe sus *icaros*; el enfermo no se recupera con este segundo tratamiento entonces retorna a la medicina moderna para un tratamiento más especializado que el inicialmente recibio (si es que los familiares están en condiciones de afrontar el alto costo que esto implica). Si no es demasiado tarde, es posible que el enfermo obtenga alivio. Pero inclusive al cumplir con todas las recomendaciones dadas por el "médico de hospital" el paciente no deja de asistir a las sesiones de ayahuasca, para recibir los *icaros* del shamán en una suerte de tratamiento complementario de orden psicológico.

Caso 3: corresponde a la utilización conjunta de las dos medicinas, verbigracia: un caso de gripe atendida con analgésicos recetados por el sanitario y con evaporaciones e infusiones a base de hierbas medicinales.

Más de 300 años de contacto con Occidente han originado lógicas transformaciones en el cuerpo de este sistema médico. Por un lado han desaparecido algunas creencias, costumbres y conocimientos, por citar algunos ejemplos mencionamos: el limpiarse los dientes con *yoto conti* que según cuentan prevenía las caries, asimismo algunos aspectos del ritual de formación del *Unaya* como el *aislamiento* en el monte ya casi no se practica y se han borrado de la memoria colectiva muchos cánticos curativos que se realizaban en las sesiones de ayahuasca y virtudes curativas de muchas plantas medicinales.

El contacto ha provocado la inclusión de elementos culturales nuevos en el quehacer médico tradicional,³³⁶ y más aún la paulatina

336 Esto se aprecia claramente en sus rituales, por ejemplo la inclusión de elementos católicos en sus rezos o *icaros*: "... al empezar (la sesión de ayahuasca) y al terminar también... se persigna, se dice el Padre Nuestro... los antiguos no rezaban el Padre Nuestro esto es algo nuevo... no ve que la ciencia aumenta, señorita... En este tiempo cualquier (persona) puede tratar o sacar medicina de cualquier planta..." (las palabras entre paréntesis nos pertenecen). Segundo Sumayta, C. N. Vista Alegre de Boca del Pachitea, 1984.

aceptación de algunos conceptos y prácticas modernas como la asepsia o la causalidad microorgánica para algunas enfermedades, la aceptación de la terapia farmacológica, etc.

En síntesis para los shipibo-conibo la complementariedad de su medicina tradicional con la medicina moderna no es vista como un problema, porque de facto ésta se viene dando en diferentes formas, desde hace mucho tiempo.

AMETRA

En el panorama actual de la medicina tradicional shipibo-conibo existe un factor significativo para la pervivencia y proyección futura de esta cultura médica; nos referimos al trabajo de AMETRA - Ucayali.

AMETRA - Ucayali, significa Aplicación de Medicina Tradicional en el ámbito de las comunidades indígenas del río Ucayali. Es una organización de raíz indígena, cuyas acciones tiene como finalidad revalorar la importancia y la aplicación de la medicina tradicional en las comunidades shipibo-conibo para mejorar su nivel de salud, en convergencia con la medicina moderna.³³⁷

Un elemento nuevo que se ha introducido en el proceso de formación del curandero es la lectura de libros de magia: "... de los libros se puede aprender, yo le he encargado libros a mis compadres de Pucallpa, pero todavía no me trae ese libro... eso se llama "rosa cruz" o "rosa cruces" creo. Eso tengo que leer y allí va a decirme el espíritu, en mi noche en mi sueño, él (espíritu) va a charlar..."

"Antiguamente no había libro sólo se aprendía de purga y de palos pues... ahora son tres cosas: palos, purga, libros... dicen que es mejor con libros, así me ha dicho Guillermo (otro Unaya), con libro no hay que dietar, no hay que tener maestro dice, sólo hay que tener libro y estudiar... cuando ya has terminado de leer tu cabecera puedes poner el libro... a rezar, a orar nada más... pero por eso yo quiero agarrar libro, San Cipriano también... ya con eso yo puedo ser Unaya" (Las palabras entre paréntesis son nuestras). Román Jiménez, Unaya, C. N. San Pablo de Sinuya, 1985.

337

AMETRA - Ucayali, considera a los siguientes como sus objetivos generales:

1. Lograr una aceptación de las instituciones locales de salud (Hospital Amazónico) y de la población local (el grupo shipibo-conibo) de la necesidad de aplicar medicina tradicional, dentro de la estructura cultural de cada grupo étnico, para conseguir una población sana.
 2. Obtener un uso extendido de remedios herbolarios adecuados, aprovechando recursos locales para tratar dolencias y enfermedades corrientes.
 3. Integrar el uso de remedios vegetales con el de remedios comerciales químico farmacéuticos. Es decir fomentar la utilización correcta de valiosas formas de remedios de ambos grupos y desalentar el uso de formas obsoletas y peligrosas"
- Hansson, Arévalo, 1985. p. 1.

Antes de 1982, AMETRA - Ucayali era sólo el trabajo solitario de un joven aspirante a *Unaya*, Guillermo Arévalo,³³⁸ deseoso de conocer más acerca de la etnociencia que aprendía y preocupado por superar la grave amenaza de extinción en que se encontraban los conocimientos médicos ancestrales de su etnia. En ese año se creó el Proyecto AMETRA, que formó parte de la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali (FECONAU), reicibiendo el apoyo material e institucional del Hospital Amazónico de Yarinacocha.³³⁹

Son esencialmente tres los campos de actividad en los cuales viene trabajando AMETRA desde sus inicios:

a) Lo que se podría llamar trabajo de rescate de conocimientos y prácticas médicas tradicionales, es el caso por ejemplo de la elaboración de un inventario de la herbolaria médica tradicional y su uso respectivo cuya etapa final se acaba de concluir.

En este campo AMETRA recibe, el aporte de investigadores cuyo trabajo ha sido realizado en forma conjunta con la Asociación, es el caso del presente estudio por ejemplo.

b) Investigaciones pre-clínicas y clínicas de algunas plantas consideradas de prioridad, ejecutadas por especialistas en la materia a quienes se invita a trabajar sobre temas considerados prioritarios.³⁴⁰

c) Educación y difusión: cada cierto tiempo el bote de AMETRA se traslada a determinadas comunidades del Ucayali en donde se realizan los denominados *Cursillos de Aplicación de Medicina Tradicional*, a los cuales asisten promotores de salud, y comuneros (hombres y mujeres) que demuestren interés y empeño por lograr la finalidad del cursillo que es "asistir con materia médica vegetal, localmente accesible, al cuidado y la recuperación de la salud de las comunidades nativas".³⁴¹

338 La responsabilidad de AMETRA - Ucayali fue asumida por Guillermo Arévalo (la que desempeña hasta la actualidad) y contó con el asesoramiento del biólogo sueco Anders Hansson hasta 1986.

339 Desde mediados de 1987 funciona como Asociación, privado sin fines de lucro conformada exclusivamente por indígenas contando siempre con el asesoramiento y apoyo de entidades como el Hospital Amazónico, Unidad Departamental de Salud, Instituto Indigenista Peruano, Harryda de Suecia, UNMSM, ETC.

340 Un ejemplo lo constituye las investigaciones realizadas con la resina de Ojé, antihelmíntico de amplio espectro logrando determinar la dosificación apropiada que es utilizada por las comunidades nativas en sus campañas desparasitarias.

341 Los cursillo impartido por AMETRA, buscan lograr los siguientes objetivos específicos:
"1. Participar en reuniones del comité de salud de la comunidad.
2. Tener acceso en la comunidad a las plantas medicinales más importantes para la salud de los comuneros y conocer su uso. (se promueve la creación de plantas medicinales).

Conocemos muy de cerca el trabajo del Proyecto AMETRA y prácticamente desde sus inicios hemos acompañado y apoyado su desarrollo hasta la fecha. Sabemos de sus marchas y contra marchas y de las muchas dificultades, tanto dentro como fuera de la Asociación, que se ha tenido y tiene que vencerse.

Atribuimos a AMETRA un papel importante en el presente y futuro de la medicina indígena amazónica en general y shipibo-conibo en particular, basándose en lo siguiente:

1. Es la primera organización indígena autogestionada, que asume la responsabilidad de trabajar por la revaloración y aplicación de su cultura médica tradicional y que por lo tanto cuenta con una gran acogida de las comunidades indígenas.

2. AMETRA está produciendo un efecto que no tenía previsto y lo constituye el hecho de que otras organizaciones indígenas de la Amazonía peruana, motivadas por el ejemplo de AMETRA expresan su deseo de trabajar en la revalorización de sus propias culturas médicas, un ejemplo concreto es el de la Federación Nativa de Madre de Dios que en 1986 creó su AMETRA - 2001, la que está en pleno proceso de consolidación.

3. Combatir la parasitosis intestinal a través de campañas antihelmínticas en toda la población con la resina de ojé.

4. Propagar el uso de suero casero y remedios vegetales en caso de gastroenteritis y disminuir el uso de antibióticos en dichos casos.

5. Orientar sobre curaciones psico-mágicas de la medicina tradicional y sus conceptos.

6. Dar primeros auxilios con remedios vegetales, propagar el uso de dichos vegetales.

7. Recomendar el uso de medidas naturales, no perjudiciales, en caso de fiebre.

8. Disminuir el uso de tratamientos vegetales o comerciales perjudiciales". Hansson y Arévalo, 1985, p. 2.

BIBLIOGRAFIA

- ACO, C; TAMAYO, H.
1980 "Informe sobre la situación de las comunidades nativas". En: *Primer Seminario Taller sobre el Programa Zonal de Apoyo a la Atención Primaria de Salud en el Ambito de CODECOP*. Pucallpa.
- AGUIRRE B., G.
1947 "La medicina indígena". En: *América Indígena* 7(2): 107-127. México.
- ALZAMORA, C; CHIRRE, C.
1981 *Problemática de las comunidades nativas Shipibo-Conibo del río Ucayali*. Tesis, Lic. Sociología. Universidad Particular San Martín de Porres. Lima.
- AMICH, J. OFM
1975 *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa*. Editorial Milla Batres, Lima.
- AMIDEP
1985 *La selva peruana: realidad poblacional*. AMIDEP ediciones. Lima.
- ANSSA-PERU
1986 *Perfil de salud de la población peruana*. Informe Técnico N° 1, Ministerio de Salud-OPS. Lima.
- AREVALO, G.
1984 "Medicina tradicional: conceptos tradicionales en relación con las enfermedades". En: *Causa Indígena* 1(4): 7-8, Jul.-Agost. Lima.
- 1985 *El ayahuasca y el curandero shipibo-conibo del Ucayali*. Serie Amazonía: Shipibo-Conibo, 1. IIP. Lima;
- ARIAS, G.
1985 *Determinación antimicrobiana: Espondias Mombi (Ubo)*. Tesis Lic. Farmacia y Bioquímica, UNMSM. Lima.
- BARRAZA, G.
1984 "Por qué los antiguos peruanos se deformaban la cabeza, entrevista a Pedro Weis". En: *OIGA*, Semanario de actualidad, V Etapa, N° 173, Abril. Lima

BECKERMAN, S.

1982 "La abundancia de proteínas en la Amazonía: una respuesta a Gross". En: *Amazonía Peruana* 3(6): 91-126 CAAAP, Lima.

BERLIN, A.; MARKELL, E.

1982 "Parásitos, nutrición: dinámica de la salud entre los aguaruna y jívaro". En: *Amazonía Peruana* 3(6): 51-58, CAAAP. Lima.

BERTRAND ROUSSEAU, P.

1983 "De cómo los shipibo y otras tribus aprendieron a hacer los dibujos (típicos) y a adornarse (documentos)". En: *Amazonía Peruana* 5(9): 79-85, CAAAP, Lima.

1984 "A propósito de la mitología shipibo". En: *Anthropológica*. Departamento de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú, año II, Núm. 2. Lima.

CAMINO, A.

1980 "Ecología, e ideología en la cultura nativa del bosque tropical". En: *Shupihui*, 5(16): 523-53, Iquitos.

CARDENAS TIMOTEO, C.

1985 *Hacia una formación profesional funcional entre los Shipibo-Conibo del río Ucayali*. Lima, Instituto Indigenista Peruano, Serie Amazonía Shipibo-Conibo, 3.

1985a *Libreta de Campo N° 2*, Bajo Ucayali. (inédito).

1985b *Diario de viaje: San Pablo de Sinuya*, Bajo Ucayali. (inédito).

1986 "Sociedad y cultura tradicional de los Shipibo-Conibo del río Ucayali". En: *Documental del Perú*, Enciclopedia básica: Ucayali. Tomo 23; Lima.

CONSEJO NACIONAL DE POBLACION

1984 *Perú: Hechos y Cifras Demográficas*. CNP, Lima.

CHIAPPE, M.; LEMLIJ, M.; MILLONES, L.

1985 *Alucinógenos y shamamismo en el Perú contemporáneo*. Ediciones Virrey, primera edición, Lima.

CHIAPPE, M.

1967 "Alucinógenos nativos". En: *Revista Viernes Médico* 18(3): 293-299. Lima.

1974 *Curanderismo; Psiquiatría Folklórica Peruana*. Tesis Doctoral, UNMSM. Lima.

CHIRIF, A.; MORA, C.; MOSCOSO, R.

1977 *Los Shipibo-Conibo del Alto Ucayali: diagnóstico socio-económico*. Dirección General de Organizaciones rurales, Unidad de apoyo a las Comunidades Nativas. 2da. edición, Lima.

DAVILA, C., CORVERA, A.

1982 *Lingüística en la Amazonía peruana*. Seminario de Estudios Antropológicos de Selva, Lima.

DAVILA, C.

1985 "Nueva recopilación cronológica de rebeliones". En: *Panorama Amazónico* Num. 5, Instituto Indigenista Peruano, Lima.

DESCOLA, P.

1981 "Limitaciones ecológicas y sociales del desarrollo de la Amazonía: un estudio de caso en la Amazonía ecuatoriana". En: *Anuario Indigenista*, vol. XLI, Instituto Indigenista Interamericano, México.

DOBKIN DE RIOS, M.

1969 "La cultura de la pobreza y el amor mágico: un síndrome urbano en la selva peruana". En: *América Indígena* 29(1): 3-16, Instituto Indigenista Interamericano, México.

1977 "Una teoría transcultural del uso de los alucinógenos de origen vegetal". En: *América Indígena* 37(2): 291-304, Instituto Indigenista Interamericano, México.

1979 "Relación entre las creencias en la brujería y la enfermedad psicosomática". En: *Salud y Nutrición en Sociedades Nativas*. Chirif, A. (compilador), CIPA, Lima.

EAKIN, L.; LAURIAULT, E.; BOONSTRA, H.

1980 *Bosquejo etnográfico de los Shipibo-Conibo del Ucayali*. Editorial Ignacio Prado Pastor, 1era ed. Lima.

FERNANDEZ, C.

1980 "Problemática del desarrollo socio-económico de la zona". En: *Primer Seminario Taller sobre el Programa Zonal de Apoyo a la Atención Primaria de Salud en el ámbito de CODECOP*. Pucallpa.

FINKLER, K.

FINKLER, K.

1977 "El cuidado de la salud: un problema de relaciones de poder". En: *América Indígena* 37(2): 435-456 Instituto Indigenista Interamericano, México.

FLORES, C.

1984 "Descripción de pintura y figura de los dibujos de la artesanía Shipibo-Conibo del Ucayali". En: *Boletín Shipibo* Num.1. ORSP, Pucallpa.

FRANK, E.

1983 "Merece, la función psicológica, social y económica de un complejo ritual de los UNI (cashibo) de la Amazonía Peruana". En: *Amazonía Peruana* 5(9): 63-78, CAAAP, Lima.

GARCIA, R.; LUNA, M.; VERASTEGUI, S.

1973 *El grupo étnico minoritario de los Shipibo y los problemas laborales y de formación de mano de obra*. Ministerio de Trabajo, Dirección General de Empleo. OT.F.P., CIAT-OIT, Lima.

GIRARD, R.

1958 *Indios Selváticos de la Amazonía*. México.

HANSSON, A.; VELIZ, G.; NAQUIRA, C.; AMREN, M.; ARROYO, M.; AREVALO, G.

1986 "Preclinical and Clinical studies with latex from *Ficus Glabrata*, HBK: a traditional intestinal anthelmintic in the Amazonian area". En: *Journal of Ethnopharmacology*, 17: 105-138; Ireland.

- HANSSON, A.; AREVALO, G.
 1985 *Algunos aspectos de medicina tradicional en Ucayali*. Serie Amazonía: Shipibo-Conibo, 1, Instituto Indigenista Peruano, Lima.
- HANSSON, A.; CACERES, G.; ALMERS, Ch.
 1978 *El programa de promotores de salud en el Hospital Amazónico*. Informe de Evaluación, Hospital Amazónico de Yarinacocha. (inédito).
- HEATH, C.
 1980 *El tiempo nos venció: la situación actual de los Shipibo del río Ucayali*. Separata del Boletín de Lima, Num 5, Lima.
- HERN, W.
 1984 *Estudio de Salud de los Shipibos del río Pisquis y Bajo Ucayali: Informe Preliminar, 2*. Pucallpa, (inédito).
- HUAMAN, C.
 1985 "La Yacumama". En: *Amazonía*, Num. 59, Lima.
- INSTITUTO INDIGENISTA PERUANO, FEDERACION DE COMUNIDADES NATIVAS DE UCAYALI, HOSPITAL AMAZONICO DE YARINACocha
 1986 *Seminario Taller sobre estudios, experiencias y aplicación de la medicina tradicional en el ámbito del grupo étnico Shipibo-Conibo*. Clara Cárdenas (ed.) Lima.
- IZAGUIRRE, B.
 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*. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- KARSTEN, R.
 1952 "Los indios Shipibo del río Ucayali". En: *Revista del Museo Nacional*, tomo XXIV, págs. 154-174, Lima.
- KEARNEY, M.
 1969 "Los conceptos de aire y susto: representaciones simbólicas del ambiente social y geográfico percibido". En: *América Indígena*, 29(2): 431-450, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- KING, S.; LAVEY, S.
 1982 "Observaciones de la dieta de los Angotero Secoya". En: *Amazonía Peruana*, 3(6): 27-38, CAAAP, Lima.
- LATHRAP, D.
 1965 "Investigaciones en la selva peruana". En: revista del Museo Nacional de Antropología y Arqueología, Num. 4, Lima.
- LUMBRERAS, L.
 1981 "Presentación a la Arqueología de la Amazonía". En: *Amazonía Peruana*, 4(7): 7-14, CAAAP, Lima.
- MARCOS, F.
 1978 *El sistema ritual del grupo nativo Shipibo-Conibo como medio de cohesión social y expresión religiosa*. Tesis, Educación, Escuela Normal Superior Marcelino Champagnat. Lima.

- MARTINEZ, Héctor
 1983 "Los estudios acerca de la migración y ocupación selvática peruana". En: *Amazonía Peruana* 5(9): 7-21, julio 1983
 Lima: CAAAP.
- MAXWELL, N.
 1972 "Actitudes de cuatro tribus de la selva peruana respecto a plantas empleadas como anticonceptivos". En: *Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, vol. 4, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- MERCIER, J. ; VILLENUEVE, G.
 1974 *Amazonía ¿Liberación o Esclavitud?*. Ediciones Paulinas, Colección Iglesia Liberadora, 8. Lima.
- METRAUX, A.
 1948 "Ensayos de mitología comparada sudamericana". En *América Indígena* 8(1): 9-30, Instituto Indigenista Interamericano, México.
 1985 "La causa y el tratamiento mágico de las enfermedades entre los indios de la región tropical sudamericana". En: *Arinsana*, Num. cero, Cusco.
- MINISTERIO DE AGRICULTURA DIRECCION GENERAL DE REFORMA AGRARIA Y ASENTAMIENTO RURAL
 1982 *Directorio de Comunidades Nativas del Perú*. Dirección de Comunidades Campesinas y Nativas. Lima
- MONTOYA, J.
 1971 "Estructura y función de la brujería". En: *América Indígena*, 31(3): 565-573. Instituto Indigenista Interamericano, México.
- ODICIO, F.
 1966 *Los chammas, hombres sin dios*. En: *Proceso* 1(1). Iquitos.
- ORTIZ, D. OFM
 1984 *Pucallpa y el Ucayali ayer y hoy: 1557-1943*. 2 tomos, ediciones Apostolado de la prensa. Lima.
- RAFFA, A.; WARREN, P.
 1985 "La medicina tradicional y moderna entre los Achuar del río Huasaga". En: *Experiencias de desarrollo popular en el campo de la medicina tradicional*, CAAAP-DESCO, págs. 75-97. Lima.
- REGAN, J.
 1983 *Hacia la tierra sin mal, estudio de la religión del pueblo en la Amazonía*. Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA), 2 tomos, Iquitos.
- REINBURG, P.
 1965 *Bebidas tóxicas de los indios del Amazonas: el ayahuasca, el yajé, el huanto; estudio comparativo tóxico-fisiológico de una experiencia personal*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- RIBEIRO, D.; WISE, M.
 1978 *Los grupos étnicos de la Amazonía peruana*. Comunidades y Cultura Peruana. Num. 13, Instituto Lingüístico de Verano-Ministerio de Educación, Lima.

- ROMERO, A.
1974 *La migración en las comunidades nativas del Ucayali Central*. Tesis Bachiller en Antropología, UNMSM.
- RUBEL, A.
1967 "El susto en hispano-américa". En: *América Indígena* 27(1): 69-90. Instituto Indigenista Interamericano, México.
- RUMMENHOLLER, K.
1984 "Los santarrosinos en el departamento de Madre de Dios (Perú), apuntes sobre su desarrollo histórico y sobre su situación actual". En: *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, Num. 4. Ecuador.
- RUMRRILL, R.
1982 *Amazonía Hoy: Crónicas de emergencia*. Serie Debate Amazónico, Ediciones CETA=CAAAP. Iquitos.
----- (Editor)
- 1984 *Guía General, Amazonía Peruana: Loreto, Madre de Dios, San Martín, Ucayali. Economía, Historia, Cultura, Turismo*. Lima.
- SASSON, Y.
1986 "El esponte y el mal aire". En: *México Indígena* Num. 9: 60-63. Instituto Nacional Indigenista, México.
- SEGUIN, C. (Editor)
1979 *Psiquiatría Folklorica: shamanes y curanderos*. Ed. ERMAR, Lima.
- SERRANO, G.
1984 *Estudio Fitoquímico del Eleutherine Bulbosa (Miller) Urd (Yahuar Piripiri)*. Tesis Lic. Farmacia y Bioquímica. UNMSM, Lima.
- SOTO, J.
1982 "Ecología de la salud en comunidades nativas de la Amazonía peruana". En: *Amazonía Peruana* 3(6): 13-26 Centro de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). Lima.
- STHAL, E.
1928 *Etnografía: cunibos del Ucayali; la tribu de los cunibos en la región de los lagos del Ucayali*. (s.p.d.i.). Separata de la Sociedad Geográfica de Lima, tomo XLV. Lima.
- STOCKS K.; STOCKS, A.
1984 "Status de la mujer y cambio por aculturación: casos del Alto Amazonas". En: *Amazonía Peruana* 5(10): 65-77, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Lima.
- TAMBO CULTURAL UCAYALI
1984 Boletín de la Asociación Tambo Cultural Ucayali 1(1): 12, Marzo. Pucallpa.
- TORRE, F.
1966 "Fenomenología religiosa de la tribu Anti o Campa". En: *Folklore Americano* 14(14): 5-105. Lima.
- TOSSI, J.
1960 *Clasificación de las zonas de vida natural en el Perú*. Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas de la OEA, Boletín Técnico N° 5.

- TOURNON, J.; SERRANO, G.; REATEGUI, U.; ALBAN, J.
 1986 "Plantas y árboles medicinales de los Conibo del Alto Ucayali: Concepciones nativas y botánica". En: *Revista Forestal del Perú*, 13(2): 107-130. Lima.
- TOURNON, J.; REATEGUI, U.
 1984 "Investigaciones sobre las plantas medicinales de los Shipibo-Conibo del Ucayali". En: *Amazonía Peruana*, 5(10): 91-118, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Lima.
- TRUJILLO, A.
 1955 "Desorganización tribal de los Panos del Medio Ucayali". En: 31 *Congreso Internacional de Americanistas*, Sao Paulo, Brasil.
- VARESE, S.
 1968 *La sal de los cerros: notas etnográficas e históricas sobre los campos de la selva del Perú*. Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología, Departamento de Publicaciones. Lima.
- 1981 "Las etnias amazónicas ante el futuro de la región". En: *Anuario Indigenista*, vol XLI págs. 15-36. Instituto Indigenista Interamericano, México.
- WISTRAND, L.
 1969 "Un texto cashibo: el proceso de cremación". En: *América Indígena*, 29(4): 1029-1038, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- ZARZAR, A.
 1985 "Nacer es un ritual: compadrazgo, covada y padrinzago indígena". En: *Amazonía Peruana* 6(11): 65-86. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Lima.
- ZARZAR, A.; ROMAN, L.
 1983 *Relaciones intertribales en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali*. Documento Num. 5, Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA), Lima.



La impresión de "Los Unaya y su Mundo"
se terminó en octubre de 1989.
Estuvo a cargo de Gráficos S.R. Ltda.,
Galicia 176, Santiago de Surco,
teléfono: 48-2528.

"CAAAP"
INVENTARIO 2006
N°

Clara Matilde Cárdenas Timoteo, Piura, Licenciada en Psicología en la Universidad Particular Ricardo Palma, trabaja actualmente como investigadora de planta del Instituto Indigenista Peruano.

Aunque su principal tema de reflexión e investigación es el de la salud en situación intercultural, su actividad no se limita a este campo, por el contrario ha demostrado que el enfoque psicológico que practica puede ser dirigido a otros temas: "Hacia una formación profesional entre los Shipibo-Conibo del río Ucayali" (1985); "Dora Mayer de Zulen: apuntes para un estudio de su vida y obra" (1988); "Contribución psicológica al estudio de la identidad psicosocial en un grupo étnico de la Amazonía peruana " (1989); entre otros.