

Un aspecto de la dialéctica masculino-femenino en la mitología shipibo

P. Bertrand-Ricoveri*

El hombre shipibo se desenvuelve en los mundos visibles, invisibles, animal, silvestre o acuático. Pero, ¿cómo se ubica en ese entorno constituido por los mundos contiguos a su propia humanidad?

Al recorrer la selva, ese espacio salvaje, sin duda estamos propensos a sentir un vago temor, nacido de los miles de rumores para los que ningún significante revela su misterio a quien es ajeno al medio, ni aleja el malestar que lo rodea. El indio, él se sabe rodeado de miríadas de *yoshin* con humores caprichosos o crueles, de cuya presencia da testimonio la naturaleza a través de signos que él sabe leer aun cuando su autor no esté claramente individualizado.

En efecto, los difuntos no son los únicos que interfieren en el mundo de los hombres¹. Diversas entidades, designadas con el nombre genérico de *yoshin*, intervienen incesantemente en los asuntos humanos. Su territorio es el espacio salvaje, y la vigilancia de los hombres debe ser perfecta si quieren mantener alejado el peligro que representa dejar el área familiar.

Los shipibo bilingües diferencian lo que en español ellos llaman los *demoncitos* (los pequeños demonios), de los demonios más fuertes, es decir los *yoshin coshi* (espíritus poderosos), personajes bienhechores o maléficos que emergen de la masa anónima de seres que pueblan la selva.

* Doctora en Psicología, doctora de Estado en Letras y Ciencias Humanas, maestra de conferencia del Laboratorio de Psicología Clínica y Antropológica.

1. BERTRAND-RICOVERI, P. (1986): "La concepción del hombre entre los shipibo". Estudio de algunos conceptos. *Anthropologica* IV, N°4, pp. 92-114. Pontificia Universidad Católica del Perú.

En todas partes hay *yoshin*; en el aire, bajo la tierra, en el agua (el agua de la lluvia, de los lagos, de los ríos), en las piedras, en las plantas y en los árboles. La apariencia cambiante de unos y los signos de manifestación de otros, algunas veces idénticos entre sí, no siempre favorecen su identificación. Así por ejemplo, los torbellinos del río pueden significar tanto la presencia de *Jenen Ino*, el jaguar de las aguas, que de hecho es la nutria, como la de anaconda (*Ronin*), o la del delfín (*Cushusca*), o la de un número infinito de *yoshin* acuáticos más o menos identificables.

Señalar la presencia de esta multitud de seres sobrenaturales en el entorno de los shipibo (documento 1) no debe llevarnos a ignorar la existencia de figuras organizadoras, perfectamente identificables, en su sistema religioso. Son éstos, dioses o héroes bienhechores, los que ordenaron el cosmos en el origen de los tiempos; o bien maestros del universo, quienes ejercen su control sobre el uso que toda la humanidad hace de los bienes de la naturaleza. Pero entre los Grandes Ancestros, autores u organizadores del mundo, que aportaron a los hombres los elementos de la civilización, así como la masa anónima de los *yoshin* acuáticos, celestes y silvestres, encontramos en el panteón indio una categoría de seres intermediarios, claramente individualizados como para ser confundidos con espíritus banales².

Es de estos últimos que tratarán los textos expuestos a continuación.

De manera global, puede decirse que entre los espíritus intermediarios encontramos dos tipos, según ejerzan funciones de guardianes (documento 2) o defensores de la creación³, o bien la de agresores feroces que atacan a los humanos (documentos 3 y 4).

Los primeros son llamados *Ibo*, lo que significa maestro, patrono y, por extensión, propietario. Cada especie animal y vegetal está bajo la protección de uno de estos *Ibo*, y cuando el shipibo se dirige a ellos, los interpela en términos de parentesco. Según sea el caso, ellos lo llaman Padre (*papa*) o Madre (*tita*). De

-
2. En la mitología shipibo diferenciamos claramente dos categorías de relatos: unos se refieren al génesis del universo; los otros, más numerosos, son historias de *yoshin*. Esta separación entre dos géneros narrativos ha sido señalada por P. Bidou en sus trabajos sobre los tatuyo del Pirá-Paraná, en los que demuestra que las “historias de Wati”, es decir, las historias que describen los encuentros con los espíritus, son un contrapunto a los textos míticos en los que evolucionan los grandes ancestros organizadores del universo.
 3. Aun cuando los narradores se complacen en contar relatos que muestran a los espíritus ejerciendo una de las dos funciones –positiva o negativa–, la influencia de estos personajes, fundamentalmente ambivalente, puede invertirse en cualquier momento. Este modelo relacional es completamente análogo a aquel que estructura el lazo de unión entre la comunidad y el chamán, curandero y brujo a la vez.

esta manera, existe la Madre de los Tatúes (*Pano*), La Madre de los Buitres (*Shête*) y de las Águilas (*Tëtëcan Ehua*), una madre para cada especie de planta alucinógena⁴, la Madre de las Nutrias (*Jenen Ino*), la Madre de los Monos (*Tita Shino*) y la de las Tortugas (*Shahuen Ino*).

Estos genios o “Madres” están generalmente representados por un espécimen gigantesco de la especie, de la cual ellos son el maestro. Capaces de tomar voluntariamente forma humana, estos maestros o madres de la especie controlan y protegen los productos de la flora y de la fauna destinados a los humanos, porque pescador, cazador o recolector, el hombre no podría apropiarse de los bienes de la naturaleza más allá de sus necesidades sin correr el riesgo de la ira de estos protectores del mundo natural. Es preciso, entonces, dar muestras de una moderación constante para no disgustarlos; y si fuera necesario, conmoverlos o ablandarlos a través de ofrendas u oraciones, si el maleficio se abatiera sobre algún desgraciado⁵.

Los relatos que siguen a continuación proveen una imagen esclarecedora de la relación que mantienen los hombres tanto con sus “Madres” como con los temidos *yoshin*, perfectamente identificados, con quienes diariamente se rozan.

Entre estos últimos hay un gran cantidad que persiguen a los hombres y los matan, tal como atestiguan numerosos relatos; pero de entre los relatos más frecuentemente evocados sólo retendremos una pequeña parte. En su mayoría se trata de seres inmorales, ogros, ogresas o monstruos, personificaciones antropomórficas agresivas con una fuerte connotación sexual, sobre los cuales los shipibo se complacen en las descripciones gráficas, aquí anexas, para mejor ilustrar y comentar sus trazos diferenciadores.

Por otra parte, si la mitología rebosa de historias de animales que toman la bella apariencia humana en su trato con los hombres, para los *yoshin* el caso es completamente diferente⁶. En lo que respecta por lo menos al plano físico, los

-
4. *Canacharrí Ibo*, la madre de *Canacharrí*, vive generalmente en la raíz de la planta y se desplaza en todas las partes vegetales. *Canacharrí*, en español local *toé*, es una planta alucinógena ampliamente utilizada en el ejercicio chamánico.
 5. El tema de los espíritus-maestros de las especies naturales es común a las culturas amazónicas. Según el caso, se les llama “padre” cuando se les atribuye una función de dominación y fecundación, y “madre” cuando se trata de protección y reproducción. A título de ejemplo, citaremos los trabajos de Reichel-Dolmatoff, acerca de los Tukano del Vaupès.
 6. Algunos textos relatan la amistad que une a un hombre o a una mujer con su animal domesticado –cocodrilo, perezza–, y pueden ser comprendidos como un eco apenas velado de la vida cotidiana, en lo que respecta a las relaciones del hombre con los animales domésticos. Otros relatos, con el ejemplo del jaguar y del buitre unidos a los cazadores de sus clanes, remiten de manera más precisa a las genealogías y es la metamorfosis de los animales en hombres lo que permite la alianza amistosa e incluso matrimonial.

yoshin, por la presencia de un detalle preciso –un trazo del carácter, una actitud extraña, una malformación física–, traicionan su verdadera naturaleza. Es así como *Cashi*, el vampiro, esconde de las miradas de los demás su desagradable cresta; o que *Yoshin Shetaya* muestra, bajo el ávido labio, sus punzantes caninos; o que *Simpira*, el gnomo guardián de la presa del jaguar, esquivo las artimañas de los cazadores gracias a sus pies contrahechos⁷; o que *Nishobo*, el ogro cíclope y velludo, coloca su único ojo sobre la ribera del río para espiar a los pescadores diestros y robarles sus presas; o que *Jenen Yoshin*, genio del lago, con las piernas malformadas y con el sexo helado, seduce al pescador sin suerte; y, finalmente, que *Mashi Tsabuë*, la extranjera de múltiples faldas, asidua de las playas aisladas, rapta a los jóvenes imprudentes para hacerlos sus amantes y luego devorarlos...

Todos estos elementos (de una tipología que ampliaremos en una publicación ulterior) testimonian una lectura personal del autor impuesta en gran parte desde el exterior por la insistencia del discurso mítico, con sus repeticiones, variantes y redundancias, y por el conocimiento del contexto (creencias, comportamientos, experiencias vividas en común); pero aun y sobre todo por la misma situación de observadora extranjera –Mujer de Afuera– mantenida sobre el terreno durante las diversas estadias. Esto, para decir que de la misma manera como se produce la atención que mostramos a nuestros propios sueños, así como a la escucha analítica, a la inmersión y a la submersión, en y a través del material, le sigue la emergencia de líneas de fuerza, de puntos de focalización que sugieren la orientación tomada por la exposición. Porque los mitos, como los sueños, revelan asociaciones alrededor de imágenes claves que filtran las representaciones míticas, y donde sólo la recurrencia bajo forma de repeticiones y de variantes permite desprender las constantes y los puntos fuertes.

Dada la amplitud del terreno de estudio concernido, sólo presentamos aquí, en relación con los personajes imaginarios, algunos relatos ejemplares. El análisis que proponemos, enriquecido con el conocimiento de numerosos relatos recolectados por nosotros mismos, y por una larga experiencia de campo, toma su orientación de la insistencia con la cual los indios han puesto en relieve, por una parte, las categorías del espacio que subyacen sus actividades sociales, y por otra parte, los modelos de hombre y de mujer conformes u opuestos a su ética.

DOCUMENTO 1

Este texto define la atmósfera en la que generalmente se despliega la actividad masculina.

7. Sus pies, orientados en sentido inverso al de la marcha, dejan huellas que desorientan al cazador, atrayéndolo de esta manera hacia él.

El cazador en expedición fuera del espacio humanizado, descubre en cada ruido a los habitantes acuáticos o salvajes de quienes teme la animosidad y quienes se despiertan numerosos durante la noche.

EL CAZADOR ATRASADO ENFRENTADO A LOS RUIDOS DE LA NOCHE

Es el crepúsculo. De cacería en la selva profunda, un cazador se ha retrasado. Viendo que la oscuridad se extiende poco a poco, el cazador se sube a la alta rama de un árbol y prepara un sólido refugio (*tapo*) para pasar la noche. De repente, un trueno estremece el espacio.

“¡No tarda en llover!”, piensa inquieto. Y en efecto, no pasó mucho tiempo antes de que estallara la tormenta. Impresionantes trombas de agua caían por todos lados. Los rayos surcaban el cielo. Aterido de miedo y de frío, el joven no podía dormirse. Solo, sentado sobre su mirador, no dejaba de espiar cada ruido en derredor, esperando que al fin cesase la lluvia.

De repente, en la noche oscura se oyó un extraño lamento.

–¡Hu... hum... hum...!

“¡Alguien se lamenta!”, pensó. Y poniendo mayor atención con el oído, le pareció escuchar el eco de una conversación.

–¿Qué tienes tío que te quejas?

–¡Estoy gravemente enfermo, me siento mal, tan mal que nadie logra curarme!

–¡Adiós tío! –dijo otra vez la voz–. ¡Va a llover de nuevo y tengo que regresar rápido!

“¡Están hablando abajo!”, pensó el joven. Y poniendo mucha atención retuvo su aliento para oír mejor.

Entonces oyó una voz cantar esa melopea que te canté el otro día para alejar la lluvia, otra voz la repitió, y una tercera también, y alejaron la tormenta soplando y cantando a toda voz.

“Vaya, vaya”, se dijo el joven. “¡Abajo a mi derecha está el viejo tío enfermo, y un poco más allá, están las mujeres que alejan la tormenta!”.

–¡Ven para acá, ven para acá, ven para acá!– dijo alguien otra vez en un soplado.

–¡Se va a romper, se va a romper, se va a romper!

El joven levantó la cabeza, porque esta vez las voces provenían de las ramas de arriba. Y otra vez oyó un nuevo ruido proveniente de abajo. De nuevo parecía un quejido. Parecía ser una mujer.

–¿Qué tienes, bella joven? –preguntó una voz desconocida.

–Los dolores de parto –responde otra voz–. ¡Vamos a buscar a la tía y a la cuñada para ayudar al parto!

Mientras el cazador continúa oyendo desde su mirador, nuevos ruidos se escuchan y él intenta descubrir de dónde proviene cada uno.

“¡Allá –se dice él– están las mujeres; aquí, está la futura madre!”.

Un ruido sordo, como de algo que cae, atrae su atención: “¡Vaya –se dice él–, ya nació el niño!”.

–¡Exprime rápido la fruta del *nane*⁸ para embadurnar al niño porque sino se muere! –dice otra voz de mujer.

8. *Nane*: en español local yagua, es la fruta del *genipa obliquifolia americana*.

El joven continuaba esperando que por fin se hiciese de día. Apenas había despuntado el Sol, bajó de su refugio para poder finalmente reconocer a todos los que había escuchado. Quiso encontrarlos fiándose de la manera como había identificado la proveniencia de cada ruido durante la noche.

Primero levantó los ojos para tratar de distinguir entre el ramaje al que había dicho: “¡Vamos por allá, se va a romper!”. Dos apacibles colibríes, instalados confortablemente, piaban sobre una rama y levantaron vuelo.

“¡Allá se encontraba el tío enfermo!”, dijo dirigiéndose al sitio. En lugar del enfermo, había un viejo árbol derribado, todo lleno de liquen. Esa era su enfermedad.

“¡Por aquí las mujeres cantaban para alejar la tormenta!”, se dijo. Corrió hacia el lugar. En el sitio sólo había un esqueleto disecado de animal, perfectamente limpio, probablemente obra de los zamuros.

Finalmente corrió para mirar el lugar donde la joven madre había parido al bebé, y sólo encontró un fruto caído: era la fruta del *cansin*, un árbol que crecía no muy lejos. Probó la fruta, pero desgraciadamente estaba tan amarga que no pudo tragarla. Pero era normal que estuviese amarga, porque las mujeres lo habían embadurnado de *nane*.

Senen Catë, alias Cecilia Linares Valera.

Roaboya, 1980.

DOCUMENTO 2

Entre la “Gente del agua”, se trate de divinidades antropomórficas o de animales que adoptan a propósito una apariencia humana, hay quienes se muestran serviciales hacia los hombres, mientras que otros, inversamente, no piensan sino en perjudicarles. Estos últimos, como el delfín rojo o la Madre de las Nutrias (*Jenen Ino*)⁹ se inmiscuyen entre los humanos, se mezclan en sus fiestas, raptando a los hombres y a los niños para someterlos a la esclavitud, mientras que su predilección por las jóvenes púberes seducidas alimenta su posteridad.

Jenen Yoshin (literalmente “el Espíritu de las aguas”) es presentado bajo los rasgos de una mujer seductora, una homóloga de nuestras sirenas, que con su canto atrae hacia su territorio a los jóvenes imprudentes. Fascinándolos para siempre, los vuelve incapaces de concertar una alianza matrimonial con una humana; en contrapartida, mantenida en sueño, la relación erótica con el espíritu asegura al joven una pesca abundante. En efecto, las repetidas torpezas en la pesca o en las salidas de cacería, constituyen para el shipibo una afectación grave, generalmente consecutiva a una inobservancia de las reglas que rigen estas actividades. Es generalmente al chamán a quien llaman para librar al hombre desgraciado (*yopa joni*) de este mal.

9. Literalmente *Jenen Ino* significa “Jaguar del agua”. A mi pregunta acerca de la traducción española de este término por nutria y perro de agua, se me precisó que las huellas de patas dejadas en la tierra por el jaguar y la nutria son análogas.

JENEN YOSHIN, LA DIVINIDAD DEL LAGO

Has visto que a veces en piragua, hay plantas dañinas que incomodan la navegación; cuando estas plantas han invadido todo un brazo de agua, se dice que el lago está muerto, *hian mahuata*.

Primero crece *nêpash jepê*¹⁰, luego *toquéro*, *jison nanti*, *pasan ehua* y finalmente *shabon jepê*. Poco a poco estas plantas retienen la tierra y el lago se muere.

Es un lugar muy peligroso a causa de las serpientes venenosas, las anguilas eléctricas (*coni ehua*) y los peces torres (*shahuan huaran*), pero se pescan también otros excelentes peces e igualmente tortugas. Cuando todo se ha vuelto tierra, es el territorio de *Jenen Yoshin*. Es la divinidad del lago. Allí es donde ella está siempre.

Es una mujer con largos cabellos, siempre desnuda. No sabe ni caminar ni hablar. Pareciera una lisiada. Sólo puede avanzar arrastrándose en sus rodillas, con sus nalgas pegadas a los talones.

Es una mujer bonita, pero su rostro es blanco y bastante más pequeño que el nuestro.

Cuando vamos a pescar al amanecer, la oímos que nos silba. Se dice que ella deja su territorio para ir a seducir a los jóvenes. Cuando ella ve a alguno, se apresura para acercársele. Al comienzo, sus largos cabellos negros cubren todo su cuerpo, pero cuando el pescador se acerca intrigado, ella sacude su cabellera, se echa hacia atrás y le ofrece sus senos, su cuerpo. No hay que hacerle caso. Su sexo es como un hielo, y si por mala suerte un hombre se acopla con ella, su pene se congela para siempre y no le servirá para nada más.

Un día ella ofreció su cuerpo a un joven pescador, quien se volvió su amante sólo una vez, y esa fue la última. Cuando la penetró, ella gritó de dolor: el pájaro estaba muy ardiente para ella, el nido estaba muy frío para él. De tal manera que nunca más él pudo amar a ninguna otra mujer.

Sin embargo ella lo hizo su amigo. Se encontraban en sueños, y así fue como al joven nunca le faltó nada. Dueña y señora de todo el lago y de sus habitantes, ella fue generosa con él. Cuando él venía a pescar, ella llenaba su piragua de tortugas y peces variados, tanto, que nunca más regresó de la pesca con el morral vacío.

Soirahua, alias Guillermo Ramírez.

Paucocha, 1983.

DOCUMENTO 3

En el espacio silvestre de la selva vive una pléyade de espíritus masculinos y femeninos, de los cuales ofrecemos seguidamente algunas reproducciones gráficas ejecutadas por nuestros narradores o auditores. De manera general puede decirse que estos personajes son raptos de hombres, esclavistas y por añadidura antropófagos. Es el caso de *Itan-Tanta*, de *Yoshin-Shetaya*, protectora de los agutís y de los capibaras, o de *Nishobo* el cíclope, de cuyas artimañas todo joven cazador

10. *Nêpash, toquero, jison, nanti, pasan ehua, shabon jepê*: plantas acuáticas parásitas no identificadas. ¿Pudiera tratarse de diversas variedades de jacintos de agua?

aprende precozmente a cuidarse. En este relato *Itan-Tanta*, la más seductora de las mujeres-selva, atrae al cazador imprudente a riesgo de su vida.

ITAN TANTA, LA BELLA OGRESA

Itan Tanta es una joven tan bella, tan seductora, que ningún hombre puede resistírsele.

Un día, un joven que había tomado mujer en el pueblo, se fue a la selva a cazar para alimentar a su familia. Fue entonces cuando se encontró con *Itan Tanta*, tan bella, tan simpática, con un rostro tan hermoso, que quiso amarla enseguida.

–Hagamos el amor –le dijo.

–No, no, todavía no –contestó ella haciendo como si huyera.

–Sí, sí –insistía él–. ¡Hagamos el amor ya!

–No, no –decía ella riéndose y fingiendo de nuevo que huía para avivar aún más el deseo del joven.

Pero terminaron por acoplarse, y luego el joven se fue para poner las trampas para los pájaros y cazar para la familia que lo esperaba.

Cuando llegó el alba del siguiente día, él salió primero. Quería levantar las trampas puestas el día anterior y aprovechar también para encontrarse con la bella joven. Por eso salió primero, y solo, para esconder a todos la aventura del día anterior. Pero su cuñado lo siguió, deseoso él también de traer algo de la cacería.

Cuando se encontraba al acecho detrás de un árbol, el cuñado oyó un extraño silbido: “¡Pfuiiiii iit! ¡Pfui iiiit!”.

“¿Quién hace ese ruido?” se preguntó. “¿Qué extraño animal habrá flechado mi hermano?”.

–¡Pfuiiiii iit! ¡Pfui iiiit!

“¡Vamos a ver!” se dijo. Salió de su escondite, puso pie en tierra, se dirigió hacia el lugar de donde provenía el sonido y vio en el suelo el brazo de su compañero. ¡Otro silbido y cayó una pierna, luego la segunda y después también el otro brazo! Cada miembro caía como si fuese un fruto muy maduro. Otro silbido y esta vez fue un pie...

Aterrorizado, el joven huyó a toda carrera hacia el pueblo. Pero la cabeza de su cuñado se puso a perseguirlo, y se acercaba cada vez más mientras que el joven ya sin aliento trataba de llegar hasta los suyos. Por supuesto él ya había comprendido que eso era obra de *Itan Tanta*, pero no se sabía muy bien de quién huía, si era de la cabeza o de la mujer.

Desgraciadamente, en el lindero de la selva la cabeza lo atrapó y se le encaramó en el hombro. Entonces tuvo que contar lo que había sucedido, y todo el mundo se lamentó.

Sin embargo, a la larga la cabeza se volvió un gran estorbo y todos estaban hartos. La cabeza pedía todo tipo de comida. Encaramada casi todo el tiempo sobre el hombro de su madre, siempre la ensuciaba cada vez que comía, de tal manera que todos decidieron deshacerse de ella. Intentaron ahogarla en las aguas del gran río, perderla en la selva, lanzarla desde lo alto de la montaña, pero nada resultó. Por el contrario, después del fracaso de todos estos intentos, la cabeza comenzó a sospechar cada vez más y no sabían ya qué inventar.

Finalmente, todos juntos decidieron acabar con ella empujándola, a sus espaldas, dentro de una marmita de agua hirviendo.

–Voy a prender un fuego para cocinar mandioca– dijo la madre.

Y mientras que la cabeza hambrienta se encaramaba en su hombro para ver la preparación,

el nuero la empujó tan fuerte que por fin la hizo perder el equilibrio y caer en la marmita de agua hirviendo.

Así fue como pudieron acabar con la horrible presencia¹¹.

Rorinsa, alias Manuela Huaita Narciso.

Roaboya, 1982.

DOCUMENTO 4

Durante su aprendizaje, el chamán *-mueraya-* absorbe en decocción los vegetales alucinógenos cuyas “madres” favorecen la obtención de los poderes. Entre las madres del mundo animal, la madre de las águilas representa un poderoso auxiliar en la exploración chamánica del espacio, especialmente en esta etapa de la actividad terapéutica, en la que se trata de buscar, y luego restituir, alguna de las instancias vitales raptadas por un *yoshin*.

TÊTÈCAN EHUA: LA MADRE DE LAS ÁGUILAS

Antes, cuando se navegaba en piragua por el río, había que ser muy prudente; *Têtècan Ehua*, la Madre de las Águilas, siempre escogía ese momento para abatirse sobre una presa y llevársela. Nadie podía pasar cerca de su área sin perder un pasajero, hombre, mujer o niño.

Cada uno se preguntaba cómo podría matarla. La Madre de las Águilas tiene poder. Ella está toda vestida de negro.

Un día, para engañarla, los hombres se pusieron de acuerdo para fabricar una cerámica a su imagen y semejanza e instalarla en la embarcación. Viéndola, un águila se abalanzó sobre la presa observada y quiso llevársela, pero sus garras se hundieron en la arcilla aún fresca y no se pudo liberar. Atrapada en la trampa, intentó escaparse pero no pudo. Se dice que, arrastrada por ese peso, terminó por caer al río y ahogarse.

Esa sí se murió, pero la Madre de las Águilas aún vive. Ahora vive en un gran hueco en la cima de la montaña.

Cuando uno anda por la selva, y oye que nos llama, por sobre todo no hay que contestarle; ella es muy peligrosa. Si uno le respondiera, vendría un huracán. Con razón los pasajeros le tienen miedo.

Un día un *mueraya*, pariente de la última víctima, se acercó al lugar donde ella vive, con el fin de hacerla su amiga y terminar su aprendizaje. Fue él quien la convenció de irse más lejos, para que no molestase más. Así es como se fue de Comancaya hacia Canchahuayamana¹².

Inca Nima, alias José Castro.

Pucacuru, 1978.

-
11. Una variante de este relato formula un final diferente: la importuna cabeza, precipitada al abismo, da nacimiento a los loros. Cf. P. BERTRAND-RICOVERI (1994) *Vision Blanche / Vision Indienne*, pp. 604-610. Tesis de Doctorado de Estado. París.
 12. *Canchahuayamana* en shipibo viene de *cancha*, que significa cerámica, y de *mana*, montaña. Comancaya y Canchahuaya son dos lugares altamente sacralizados de la mitología shipiba.

LAS CATEGORÍAS Y LOS VALORES DEL ESPACIO: EL ADENTRO-EL AFUERA

De manera global, los personajes de la mitología shipibo se mueven en un espacio en el que es relativamente fácil diferenciar, de manera binaria, una neta oposición entre selva profunda (*nii mēran*) y pueblo (*jema*). Esta oposición es matizada por la existencia de un espacio intermedio que participa tanto de la selva como del pueblo, y cuyo conocimiento es más familiar al hombre que a la mujer.

Dominio de una fauna y de una flora inquietantes, la selva es también el hábitat privilegiado de las divinidades que hechizan, tanto para curar como para matar. El hombre, a menos que sea un cazador, no se aventura solo. Ciertamente este es el mundo del “más allá”, extraño, extranjero, insólito y peligroso, a la vez amenazador, aterrador y fascinante por los misterios que esconde.

El espacio del pueblo, conquistado sobre la selva con el hacha y el fuego, es el espacio social por excelencia. Este no se reduce sólo a lo construido, porque las plantaciones (*huai*) prolongan este espacio alrededor de los puntos de agua próximos al pueblo y en general a lo largo del río (*paro*), en las cercanías del embarcadero.

Los linderos de lo construido y de la zona selvática, espacio humanizado y familiar, recorrido de un extremo a otro por los humanos en sus tareas habituales, cuando no cotidianas, no están sin embargo exentos de peligros. Es también lugar afecto a ciertos animales. Es así como encontramos, entre otros, una variedad de aves, verdaderos agoreros, cuyos vuelos y cantos anuncian presagios¹³, las cohortes

Comancaya es una comunidad situada al sur del Ucayali, río abajo del Iparia, precisamente en la desembocadura del río Tabacoas. Ese lugar, particularmente mencionado, ocupa en la geografía mítica un espacio característico: los chamanes y narradores indios lo consideran, en el corazón de la selva, tanto una especie de punto de difusión de la cultura inca, como el punto de partida de un pueblo original, emigrante hacia una tierra mejor. Observemos que el topónimo Comancaya se encuentra señalado en el texto de R.W. BERGMAN. Este autor lo designa, desde el punto de vista histórico, como el lugar que marca, hacia 800 A.C., la frontera de extensión migratoria sur-norte de los panoans, pueblo que dio origen a las diversas tribus panos, que ocuparon ulteriormente el Ucayali central y los inter-afluentes (cf. “Shipibo subsistence in the Upper Amazon Rainforest”, pp. 91-92, Ph.D tesis).

Canchahuaya, comunidad situada al norte del Contamana, cerca de la desembocadura del río Canchahuaya, se encuentra en territorio shetebo.

13. El *macahue* (en español local: huanchui) es anunciador de muerte. Huanchui: especie de ave rapaz, identificada por Enrique D. Tovar como perteneciente al género *heterospygias*, negro, de la talla de una gallina, con las alas salpicadas de blanco, posee en la extremidad de las plumas de la cola una especie de puntas aceradas que le permiten matar a su presa (culebras). Es un halcón de la familia de las *Accipitridae*, identificada por Rodolphe Meyer de Schauensee como *Savanna Hawk* (en español: halcón de monte). La *huapa* (ave no identificada), según el grito que emita predice la visita de una mujer de sexo grande (“¡ouah! ¡ouah!”) o la de un niño

de monos aulladores, aficionados a granos y frutos, la fauna depredadora del maíz y de los tubérculos: visitantes todos que no conviene ni matar ni apropiarse de manera desconsiderada.

Así por ejemplo, la paca *-mari-* o el agutí *-ano-*, roedores que saquean verdaderamente las plantaciones de mandioca, podrían ser tanto propiedad de un vampiro, como de una “Madre”, genitora de la especie, que por represalia vendría a vengar la explotación demasiado intensa de la fauna silvestre.

Algunas veces inclusive los difuntos se placen en visitar los parajes, movidos pareciera más por el deseo de reencontrar a quienes han amado que por el deseo de hacer daño.

Entre el espacio del “pueblo extendido” y la lejana selva, con la que no es concebible una gran promiscuidad, hay un lugar intermediario que modula ligeramente la polaridad enunciada.

Entre estas dos categorías extremas, este “espacio transicional” pareciera constituirse en un eslabón necesario para la comprensión de la relación dinámica de las áreas concernidas y de sus diversos protagonistas. Ciertamente, este espacio pareciera más separar que clasificar; pero de hecho, lejos de constituir una barrera infranqueable, este espacio fronterizo es más bien una especie de puente a través del cual se efectúan los intercambios. Los pasajes son incesantes, y así como el “Salvaje” puede ser quizá domesticado y reintegrado al pueblo gracias a la intervención del hombre, de la misma manera los *bēi*¹⁴ pueden tomar este camino para su errar diurno en los parajes de las casas, y los hombres para aventurarse en el fascinante universo de los espíritus y de las fieras.

Que los hombres viven entre ellos, así como las fieras y los difuntos por su lado y los dioses en el suyo, es algo que el mito ilustra y repite. Esto es también lo que se dice y lo que se desea. Hay que dar un orden, clasificar, limitar, diferenciar, separar. La promiscuidad con “el Otro”, el de “Afuera” molesta, angustia, trastorna. El shipibo no cesa de agarrarla, contenerla, controlarla, pero la amenaza permanece, cuando no ha ya destruido.

Los desnudos pies de la mujer no pisan casi el suelo de ese lugar ambiguo, reservado de preferencia al hombre. Los caminos desbrozados, sobre todo los cuidadosamente mantenidos, un cobertizo de ramajes, son el signo de su presencia. Del *tashba* él trae tortugas y pequeñas presas de caza. En ese lugar la vegetación

enfermo (“¡orh! ¡orh!”). El *pitiriqui* (ave no identificada), augura una buena pesca cuando sacude sus alas y grita “¡pitiriqui! ¡pitiriqui!” (literalmente: de *piti*: alimento y de *riqui*: hay), pero presagia un regreso sin pesca ni cacería cuando grita “¡huish! ¡huish!”.

14. *Ibidem*. Nota 1, p. XX.

no tiene la frondosidad de *nii mēran*, el monte alto es más escaso, menos elevado y más accesible. Algunas veces una extensión de cañas (*tahuapan*) disimula un lago habitado por los clamores de miríadas de aves (*isá*) y zancudas diversas, algunas de las cuales, porque comestibles, constituyen una presa aceptable, cuando no la más codiciada¹⁵. Luego, progresivamente, a los caminos desbrozados le siguen las pistas estrechas y tortuosas de los leñadores o de los cazadores. Finalmente los senderos desaparecen, la selva profunda domina, el hombre no deja su huella, es el dominio de los *yoshin*, el de los *yoinabo*¹⁶, lugar de todos los peligros que, sólo entre los hombres, el *mueraya* ha pisado durante su iniciación.

No se crea sin embargo que este es el reino del caos. A imagen de los humanos, los espíritus, así como los dioses, evolucionan también en un universo ordenado. La dimensión de la alteridad no impide de ninguna manera que las reglas sean inteligibles para el hombre, aun cuando el territorio de los otros le sea en general inaccesible.

La selva, el “Más allá” de las fieras y de los espíritus, es también la tierra allende la cual encontramos a los *Nahua*, los hombres de “Afuera”.

Fue de “Afuera” de donde llegaron los incas y luego los blancos, unos por el “alto río”, los otros por su “boca”, atravesando el espacio indefinido para implantarse muy cerca, a menudo en el espacio transicional, trastornando de esta manera la estructura original del mundo.

Pertenecen también al “Afuera” los otros indios, no los *jonicobo*, sino todos los otros, los “salvajes integrados”, los “menos civilizados”, es decir tanto “aquellos de las otras tribus” como aquellos entre los *jonicobo* que originalmente pertenecían a la misma humanidad o al mismo grupo tribal, pero que por castigo fueron rechazados, al haber enfrentado los principios impuestos por el inca.

Estos últimos van desnudos y sin vergüenza, ignoran el manejo de las armas de caza y de pesca, el arte de esculpir y de pintar, de cultivar y de tejer. Cobardes, perezosos y perversos, se acoplan al azar, en cualquier parte, se deleitan de carne humana y se comen a sus muertos. No son verdaderamente hombres, “ni siquiera animales”. Siempre dentro de la selva profunda, viven en la ignorancia, alejados del gran río.

15. Son comestibles únicamente: *joshō manshan* y *piti manshan*, la grulla blanca y la ceniza. Las otras zancudas son “la gente”, soldados o esclavos de *Manshanteo*, divinidad poderosa y maléfica representada por el jabirú de cuello rojo, avatar de *Yoashico Inca*.

16. *Yoina*: salvaje, se aplica a las especies vegetales y animales de *nii mēran* dentro de la selva, y se opone a *ina* que traduce la domesticabilidad de un animal salvaje capturado, e incluso a la adaptación rudimentaria de una mujer a la cultura de su raptor.

Paro, el gran río, es el lugar de la comunicación; no sólo une entre ellas a las diversas comunidades que viven en sus márgenes, garantizando de esta manera el lazo de unión entre la “Gente” (los *jonibo*), sino que conduce también a los confines del mundo –*ocho*–, allí donde la selva termina, lugar de donde proceden los héroes y los dioses. Desafortunadamente, y para desgracia del pueblo, el blanco también tomó este gran eje fluido que ordena y estructura el espacio, pero en tanto que los incas llegaron desde “lo alto del río”, los blancos, a la inversa, accedieron hasta ellos desde “lo bajo del río”¹⁷. El río, como las grandes vías que surcan la tierra, son las huellas dejadas en la tierra por el paso de *Ronin*, la anaconda mítica que desde el comienzo de los tiempos vino del “mundo del más allá” para modelar este mundo. También de este otro espacio han surgido los grandes personajes míticos Luna, Sol, Anaconda, Jaguar, Rayo (*Oshe*, *Barí*, *Ronin*, *Ino*, *Caná*). Los shipibo piensan este lugar en estrecha relación de contigüidad espacial y lógica con el mundo en el cual viven, pero lo sitúan de manera vaga y nunca en forma unívoca. Quizás está en la tierra, en un extremo de la tierra o alrededor de ella; quizás en el cielo o más allá del cielo. Concebido fuera del espacio y del tiempo, la afirmación de su existencia es un asunto de lógica. Es el mundo del mito, del universo de las ideas, que existe como referente, y explica y justifica este mundo. Sin embargo, aun cuando no sea posible atribuirle un lugar definido, éste no es menos real, porque toda cosa sobre la tierra, tanto los detalles de la vida como el orden general de la naturaleza, son signos patentes y visibles que testimonian ante todos la realidad de su existencia.

LAS ATRIBUCIONES DEL ESPACIO, EL HOMBRE Y LA MUJER *QUINQUIN*: ESTATUS Y FUNCIONES

Si situamos “otra parte” a partir de la gran selva o más allá, hay siempre en los mitos que se le oponen la imagen de una aldea, si no de una casa, donde se come y se bebe el alimento y las bebidas que la mujer ha preparado. Es ella quien cosecha los productos de la plantación¹⁸, y también los frutos silvestres. La mandioca, el maíz, el maní, el plátano, el algodón e incluso el mismo *mashe*¹⁹ o el *yotoconti*²⁰, que ofrece a todos los rostros ese algo más de seducción, es ella quien los aporta.

-
17. Precisemos que la antigüedad del contacto con los incas da a éstos un estatus diferente al acordado al blanco. El inca habría procedido como el Sol, que bajaba el río en su piragua, del este hacia el oeste.
 18. Los más frecuentemente evocados son la mandioca, el maní y el plátano.
 19. *Mashe*: de color bermellón. El achote o bija, extraído de los granos del *bixa orellana*, da una tintura destinada a la pintura del rostro.
 20. “Es nuestro dentífrico”, dice riéndose *Inimano*. Mal identificada, el *Yotoconti* es una planta pimentera empleada antiguamente con frecuencia para ennegrecer los dientes con fines estéticos.

La mujer ara y escarda los campos, teje los trajes de todos, asegura las reservas de leña y agua en el fogón de la cocina, donde majestuosas se alinean las diversas tinajas y vasijas confeccionadas por ella misma durante el *bari tian*, la “estación del sol” (estación de sequía).

Activa, pero sin agitación, dedicada naturalmente a las actividades cotidianas, vela por los niños y siempre está presta para acoger tanto al marido, de regreso de la caza o de la pesca, como al visitante de paso.

La cerveza de mandioca dulce (*atsa sheati*) o el jugo de plátanos maduros (*paranta sheati*), ofrecidos en honor del que llega, expresan la acogida; y si nos atenemos a la frecuencia de este tipo de situación en la cotidianeidad, así como en el discurso mítico²¹, la bebida tiene como función no sólo apagar la sed sino también ritualizar, simbolizar la bienvenida, los reencuentros tanto a nivel familiar como, en una escala más amplia, a nivel de lo social. De esta manera, la mujer contribuye al refuerzo de los lazos ya existentes, y a la creación de nuevas relaciones que hacen de la casa el terreno privilegiado de ejercicio de la sociabilidad femenina.

Así pues, para la mujer ni retiro ni encierro. Ella participa de la regla común del “dar y del tomar”, de la ayuda mutua, del control ejercido sobre su actividad por las otras mujeres, en un espacio sin duda definido, espacio de los parientes, abierto hacia el exterior, en el que se mueve sin embargo en un perímetro muy limitado.

El lindero de la selva en las inmediaciones de la aldea, donde corta la leña para el fuego y donde se dedica a la recolección; las cercanas tierras trabajadas y cultivadas; las desbrozadas orillas del río donde va a buscar el agua, en todos estos espacios atravesados por caminos transitados cotidianamente, la mujer se desplaza con facilidad y quietud.

En suma, el discurso mítico la percibe ante todo “Adentro”, lo cual es, aún hoy, lo vivido tradicional y comúnmente.

Aun cuando el mito se complace a porfía en imaginar algunas inversiones, son la madre o la abuela quienes generalmente entregan a la hija en matrimonio al joven venido de “Otra parte”. Que esta “Otra parte” se considere como otra comunidad humana, o un espacio fuera de la aldea, lugares acuáticos o aéreos, rara vez silvestres, el joven debe dejarlo para venir a instalarse en la residencia tradicional de la familia de su mujer²².

21. Reconocemos de buena gana habernos encontrado a menudo con la impaciencia, e inclusive el aburrimiento, en el transcurso de los múltiples relatos repetitivos en los que se renovaban sin cesar interminables detalles de estas secuencias rituales de la bebida.

22. La mayor parte de los autores que se han inclinado sobre este aspecto de las reglas de residencia tradicional, adelantan la hipótesis de una matrilocalidad como lugar de residencia de la familia

Si bien el hombre participa en el espacio común representado por los alrededores definidos más arriba, y en las tareas masculinas de carácter individual o colectivo que exigen su presencia dentro de un contexto definido, el hombre está a menudo “Afuera”.

Ciertamente, la preparación de las tierras a desbrozar, para lo cual deberá darse a la tarea de limpiar la maleza, a la tala de los grandes árboles y luego a la quema de las parcelas llenas de ramas amontonadas, todo esto tiene lugar en las proximidades del pueblo, y refleja la función efectiva que el hombre cumple en la sociedad²³.

nuclear (MORIN). La existencia de una poliginia sororal y la dependencia del futuro nuero a su familia política (IZAGUIRRE, p. 207; CASTANEDA, p. 400), sobre todo a su suegra (KARSTEN, p. 155) también evocados en el mito, confirmarían esto, sin que sea posible reconstituir de manera precisa el sistema de parentesco. A pesar de los grandes cambios debidos a la colonización blanca, en Roaboya, Callería y Mediación, localidades donde hemos podido permanecer más tiempo, la residencia de los esposos es mayoritariamente matrilocal, en menor grado neolocal y más particularmente uxorilocal. A este respecto GIRARD (1963) escribe: “Es el derecho maternal el que prima. Según la etiqueta shipibo, el nuero no puede dirigirse directamente a sus suegros, y debe pasar por el intermediario de su esposa. Si infringe esta regla, o si los suegros le responden en alta voz, ello significa que el imprudente deberá dejar la casa para irse a vivir a otra parte. Esta curiosa costumbre indica la privilegiada situación jurídica de la mujer entre los shipibos. Bajo toda circunstancia el nuero debe mostrar un profundo respeto en relación a sus suegros, y particularmente hacia su suegra. El padre y el abuelo de la mujer tampoco le dirigen la palabra al nuero. Ellos pasan por el intermediario de la hija o de la nieta. Es el suegro quien manda a los casados, y el nuero le debe obediencia. La madre, *tita*, cumple la función de casamentera, porque es ella quien arregla los matrimonios y quien busca un marido para su hija” (p. 215).

Para numerosos autores contemporáneos, la mayoría de panos interfluviales tienen un sistema de parentesco con subdivisiones del tipo *kariera*.

En este caso, el entorno social está dividido en ocho grupos (cuatro por sexo), considerados como otras tantas divisiones matrimoniales (KENSINGER 1975) cuyos nombres propios permiten reparar en las líneas de parentesco que unen a los miembros de la comunidad (ERIKSON 1993).

Los shipibo no parecen ajustarse a este modelo. Su mitología se refiere a cuatro grupos originales: los shahuabo, los inobo, los ronobo y los canabo, las “gentes del Guacamayo, del Jaguar, de la Boa y del Gallo”, respectivamente, según su propia denominación referida a los ancestros epónimos, a partir de la cual cabe preguntarse si ésta tiene alguna relación con antiguos grupos matrimoniales (BERTRAND-RICOVERI 1994).

23. Recordemos que toda porción de selva destinada a la cultura es primeramente limpiada de la frondosidad de la vegetación; plantas, bejucos y arbustos. Este es el *söpaqui*, tarea generalmente colectiva: luego se procede al *jihuiraquí*, la tala de los grandes árboles, practicado antes con el hacha de piedra (*roë*), y considerablemente facilitado hoy por el uso de los utensilios de metal; y finalmente el *muanoquí*, que consiste en quemar durante la estación de sequía los restos de ramajes de la tala acumulados en la parcela. Imposibles de consumirse, los troncos gruesos y las raíces se quedan en el lugar, y es entre los vestigios de la selva quemada donde se va a sembrar y a plantar, en la capa de cenizas resultante de la combustión. En ese momento las mujeres harán el relevo a los hombres, primero para el *mapotaquí*, limpieza del terreno quemado y para la escardadura; luego para la siembra o para la plantación del maíz, la mandioca y la banana, el *huanaquí*.

Sin embargo, los relatos lo conducen invariablemente más allá de ese perímetro. Mayores en número son los textos que lo muestran de pesca, de caza, o en la guerra, que aquellos que lo muestran remendando sus redes en la lánguida quietud de un caluroso mediodía.

El universo de ella es ante todo el espacio social, desbrozado, el espacio humanizado, contenido, limitado, mientras que él, el itinerante, no cesa de traspasar esos límites tranquilizadores, para enfrentarse a lo de “Más allá”, rodeado de una aureola de prestigio que a menudo el narrador se complace en enfatizar.

Aparentemente apasionado por el riesgo, la selva desconocida, peligrosa y desconcertante ejerce sobre él un irresistible encanto. Penetrarla es una prueba de la que hay que salir vencedor.

Para vencer en tales circunstancias, hay que estar lúcido, saber siempre donde se está. ¿Cuál otro puede ser el sentido de la creencia de que el joven imprudente que sólo tiene ojos para las bellezas embrujadoras que pueblan la selva podría arriesgar su vida?

Porque traer de regreso al pueblo el producto de la cacería, mientras que su compañera le espera en casa, no es tanto, o solamente, saber rivalizar con la astucia o triunfar en la lucha que lo opone al animal, como escapar de la captura de los monstruos u ogresas, o resistir a los encantos embrujados de las creaturas de sueño que esconde la selva.

En el fondo no es el animal quien representa el peligro o quien pone las trampas. Habría incluso entre ellos a menudo –y de ello dan testimonio las narraciones– una relación tierna, una real inteligencia que sugiere más una co-naturalidad que una franca oposición.

De hecho, ¿acaso no ha sido *Ino*, el jaguar, su maestro iniciador, quien desde el comienzo de los tiempos le prestó su traje y le enseñó su táctica de cazador?²⁴.

Pero para ser un cazador hábil y diestro, no basta avanzar –como el jaguar– ágilmente sin ruido, para esconderse bajo las ramas y estar al acecho, a la espera de la presa²⁵. Es también necesaria la educación de los sentidos: la vista, el oído

24. Ulteriormente tendremos la oportunidad de publicar los materiales y el análisis relativos a los personajes míticos estructuradores del universo.

25. *Mucha joni* se aplica al hombre hábil y con suerte tanto en la cacería como en la pesca. Su opuesto, *Yopa joni*, caracteriza lo contrario: el cazador falla a menudo en sus disparos y regresa al pueblo con el morral vacío. Una calamidad de esa índole justifica una intervención chamánica. En los mitos, el cazador de abundante caza o el pescador encuentran de nuevo sus habilidades o cualidades, a condición de comprometerse a tomar por esposa a las mujeres-espíritus, dueñas y señoras de los animales que ellos persiguen.

y el olfato, la observación paciente de los usos y las costumbres de los animales y de sus itinerarios, en compañía del padre o del hermano de su mujer. Todo ello contribuye al arte de volverse cazador, que en definitiva depende del sutil equilibrio entre una humanidad natural y una naturalidad contenida.

Sin perder nunca el sentido de su identidad de hombre, es decir sin perderse, de manera controlada, hay que sumergirse mucho más allá en la identificación masiva con aquel a quien se caza, a veces hasta el punto de establecer un verdadero diálogo que atraerá a la presa a la distancia del tiro fatal²⁶.

Sin la modulación de este juego, en el que el cazador sabe cuidarse, éste regresaría con el morral vacío, corriendo el riesgo de la burla y de la reprobación de los suyos, lo que sería un mal menor; más grave aún, y por una inversión sobre la que insisten los relatos, he aquí al cazador cazado por el pescador cíclope que busca someterlo, o por la cazadora extranjera de los olores deletéreos, o por la bella de fácil trato llena de deseos hacia el despreocupado joven.

En el transcurso de sus actividades de caza o de pesca, cuando el hombre-pueblo se aleja del campo humanizado, ¿a qué se expone?

En primer lugar a una mirada de espíritus, animales, vegetales, minerales, acuáticos o silvestres y de cualquier apariencia; puede ser una raíz, una espina, una rama, una piedra, una mantarraya, una sanguijuela, un árbol, todos aliados ordinarios del brujo, buscadores de problemas diversos cuya gravedad varía en función de sus poderes. Así por ejemplo *Shono Yoshin*²⁷, divinidad dueña de la selva y quien ha enseñado al chamán el conocimiento de las plantas y el arte de

26. En sus cacerías, los shipibos imitan los gritos de los animales que han identificado. Luego de un intercambio de gritos, el animal, tomando al cazador por uno de sus congéneres, se aproxima a este último, quien a distancia óptima tira sobre la presa perseguida. Al hacer esto, ¿está el hombre seguro de que es el animal quien le responde? En relación con el hombre, el Espíritu imita muy bien los gritos, incluso la llamada de ayuda de los hombres perdidos en la selva (experiencia vivida). Más que sus habilidades de cazadores, los autores hacen hincapié, para los shipibos, en las actividades de pesca, en las cuales ellos destacan. En efecto, aún hoy en día los shipibos se encuentran en perfecta armonía en este universo entremezclado de agua y selva. El pescado, por su variedad y sobre todo por su abundancia, es, junto con los productos agrícolas, la principal fuente de recursos. Es el caso todavía hoy. Aun cuando la cacería haya constituido antes un importante aporte, en nuestros días la inversión en la selva amazónica –incesante después de la segunda guerra mundial– ha desestructurado a tal grado el equilibrio ecológico que los territorios de caza son cada vez menos accesibles. Sin embargo el mito no calca la vida, y las narraciones de caza abundan como si la selva plena, espacio menos investido en la realidad, diese rienda suelta a la imaginación, incluso más que el río.

27. *Shono Yoshin*: entre la multitud de *yoshin* vegetales, el espíritu de *Shono* ocupa el rango más elevado. Dueño y señor de la lluvia y de los árboles, en las curas chamánicas es el poderoso aliado del chamán. El *Shono*, en español lupuna, es la *ceiba pentandra*: árbol de la selva, de gran altura, que puede elevarse hasta unos 60 metros del suelo.

curar, puede provocar enfermedades más graves que las de su rival *Asho Yoshin*²⁸, guarida de los vampiros.

Frente a estas múltiples agresiones emanadas de los diversos *yoshin*, y que sólo el *mueraya*, curandero, adivino y brujo, puede ver e identificar, existe para el hombre el recurso tradicional de la intervención chamánica²⁹.

De todas maneras, las narraciones insisten: el hombre puede encontrarse con una retahíla de personajes de apariencia humana que lo esperan, le tienden trampas, lo acechan, lo persiguen, lo ayudan o lo desean, tanto como él desea la presa que persigue. Entre ellos *Nishobo* y *Simpira*, *Itan Tanta* y *Paca Ainbo*, *Mashcara* y *Mashi Tsbuë*, la vieja *Aparia* y *Yoshin Shetaya*, *Jenen Yoshin Ainbo*, todas mujeres animales, mujeres palomas o cocodrilos, que él –entre los suyos– es el único que puede ver bajo sus formas humanas; también las náyades magas, las *Chaiconi*, invisibles, y la hija *Rayo*, y finalmente la más divina de todas, pero también la más intocable: la hija del Inca.

Es cierto que los Antiguos han enseñado a su progenitura la existencia de los predadores ambiguos, a la vez monstruosos y humanos; pero si a veces es dado reconocerlos y cuidarse de ellos, y hasta enfrentarlos, no siempre es así. Algunas veces llega UNA tan bella...

Que venga de la selva profunda y densa, de *neshba*, las tierras sumergidas en el fondo de los lagos o de los ríos, ella es la soltura misma, la suavidad, la gracia y el encanto.

La cabellera oscura y lisa, el flequillo divinamente cortado, la redondez del rostro deliciosamente pintado, de tanta pureza. Y la luz de la sonrisa sobre sus dos finas líneas de perlas. Su cuerpo, de suaves contornos, es todo armonía y perfume. ¡Una sublime invitación! ¿Cómo no tomar la iniciativa ante tanta suavidad, delicadeza, resplandor?

Y es cierto que en general, en la memoria del mito, pocos hombres han podido sustraerse al despliegue de tantos atractivos.

De un espacio a otro, de una imagen a otra: “Mujer de Adentro”, “Mujer de Afuera”, el hombre hace malabarismos sin cesar. Eterno itinerante. Pero así como la primera es magnificada en sus actividades de trabajadora infatigable, de esposa discreta, fecunda, previsor, de madre atenta o de hija retenida por los lazos familiares, así la segunda, sin ascendencia conocida, moviéndose libre y sin temor

28. *Asho*: se trata del *capirona decorticans*, capiruna en español.

29. Este tema, que participa del estudio del chamanismo aun cuando se inserta en el contexto de las creencias compartidas por todos, da lugar a relaciones que conciernen más a la experiencia individual que las narraciones ejemplares transmitidas de unos a otros.

en el espacio salvaje, entre la fauna de la cual a veces es ella la dueña, es exaltada por sus encantos y su disposición al amor.

El cazador olvida la presa, la esposa, el pueblo, a su cuñado, censor severo quien no dejará de contar a la familia lo que ha visto³⁰. Loco de amor, cegado por la embaucadora criatura y sin ver ni oír nada más a su alrededor, él olvida que en la selva no se sabe nunca quién es quién, ni si tal apariencia eclipsa la trampa tendida por el brujo, el extranjero o el Espíritu, más que encubrir la procesión del don, el intercambio del saber, o la alianza armoniosa.

Precedentemente hemos definido el espacio en el cual ejerce su actividad la mujer de “Adentro”; pero a su manera, el hombre también está en su espacio. Allí él acoge, se reposa y también trabaja. Sus sociabilidades respectivas se expresan en un marco común, en el que la presencia del grupo familiar o parental es, si no impuesta de manera permanente, al menos jamás excluida³¹.

Pero, al contrario de ELLA, quien tradicionalmente se mueve en un medio conocido, ÉL goza de un espacio mayor por el que paga el precio con su perpetua confrontación con un MÁS ALLÁ pleno de peligros. Esta confrontación tiene un carácter de prueba sobre todo individual –la caza, la pesca– y ocasionalmente colectiva, durante el establecimiento de relaciones con el exterior del grupo tribal. Que se trate, en este último caso, de expediciones guerreras con fines punitivos o de extensión territorial, o bien de acciones pacíficas destinadas a concluir alianzas con pueblos intermedios, todas éstas son relaciones con el “afuera”, y pasan generalmente y de manera exclusiva por los hombres, glorificados en el mito por su temeridad de aventurarse en lo desconocido, y por el coraje y la habilidad de triunfar frente a la muerte.

De esta forma, la división y la diferenciación de las tareas estrictamente acordadas organiza, entre los elementos complementarios del grupo social, un

30. En los mitos el cuñado participa junto con el héroe –de quien es el compañero habitual– en las expediciones de caza y de pesca. A menudo, en una relación de mutua connivencia en materia de erotismo (cazar, pescar, es el equivalente de la búsqueda de un compañero sexual), ellos ejercen el uno sobre el otro una mirada de censura. Generalmente denuncian, o más exactamente hacen públicos, los amores ilícitos de los que han sido testigos.

31. En la realidad, este espacio común es utilizado de manera diferenciada por los hombres y las mujeres. Esto puede verse en los detalles: así por ejemplo, las mujeres se mantienen más a menudo en el umbral de las casas, desde donde participan, al mismo tiempo, de la vida del hogar y del espacio público que se extiende a lo largo del pueblo, generalmente en los linderos de las casas; los hombres, más a menudo a distancia de lo construido, esculpen o remiendan sus redes. Incluso durante las lecturas colectivas de los mitos, suscitadas para oír las críticas y los comentarios acerca del trabajo realizado, los niños y las mujeres sentados en el suelo formaban un círculo común, mientras que, más allá, los hombres, de pie, retirados del grupo, deambulaban solos, excepcionalmente en grupos de dos o tres, alrededor del círculo que formábamos, defendiéndonos continuamente del incesante ataque de toda clase de insectos.

equilibrio coherente, ilustrado de manera evidente por el mito, y siempre con referencia a un modelo ideal dominante, que sin distorsiones refleja en gran parte el modelo transmitido por los preceptos éticos, enunciados aún actualmente.

¿Pero bajo qué trazos precisos está representada la mujer shipibo en el universo de los valores y de las relaciones familiares?

Veamos primeramente los valores: en ese universo de diferenciación sexual, claramente expresado en la división de las tareas y en la ocupación del espacio, la pureza y la castidad de las hijas, el coraje y la virilidad de los varones son cualidades dominantes; pero no bastan en sí mismas para fundar el orden social.

Por intermedio de la alianza matrimonial, estos valores generan otros dos: la fecundidad y el trabajo. Es la constelación de estos elementos –castidad y pureza ante todo; fecundidad, fidelidad y trabajo después– lo que caracteriza la *Quinquin ainbo*; la “mujer Quinquin”, modelo ejemplar de la mujer cuya imagen transmite el mito³², y que los narradores de hoy se complacen en evocar con nostalgia, amargura de un duelo que debe hacerse en relación a un “objeto ideal” que ellos dicen amenazado cuando no perdido (¿pero lo tuvieron alguna vez?) y del cual se otorgan la ilusión, vía el mito, si no para reavivar la memoria de todos al menos para mejor abrir las huellas en la memoria de los auditores. En el discurso social actual, los caracteres fundamentales de la mujer “Quinquin” estigmatizados en el mito clara pero sobriamente en relación al aspecto moral, han dado origen a ciertos desarrollos. Estos precisan más claramente aún no sólo las reglas y los comportamientos con los cuales la mujer debe conformarse en su calidad de hija, madre y esposa (código social y moral), sino también los criterios estéticos que le son propios (su persona, los objetos que fabrica), y los casos de excepción. Así por ejemplo, es de igual manera “Quinquin” una mujer que, privada de su marido, cumple un trabajo de ordinario masculino. En ese caso el grupo ejerce sobre el individuo ambivalente un control discreto, e interviene en caso de necesidad para ayudar o para aconsejar³³.

En lo que respecta al hombre, su fuerza de trabajo es el elemento princeps. Es lo más valorizado. Sus comportamientos se inscriben en un sistema que corresponde generalmente al principio de la matrilocalidad, pero, como para el caso

32. Conviene quizás distinguir aquí este modelo teórico del modelo tradicional propiamente dicho.

33. De hecho encontramos en Roaboya una mujer excepcional, de la cual todos se acordaban para atribuirle este calificativo. La ausencia de su hijo, recientemente casado y por ello residiendo con sus suegros, y la condición de lisiado de su marido, implicaban en este caso una indiferenciación de las actividades. Esta mujer no sólo se consagraba a los trabajos agrícolas de preparación de las tierras desbrozadas sino que también iba a la pesca, acompañada sin embargo de su hijo menor (8 años) quien participaba activamente, con lo cual se obedecía a la actitud tradicional. Señalemos, no obstante, que nunca la vimos ir de caza.

de la mujer, este valor no representa nada en sí mismo si no se ejerce en el seno de una vida social de relaciones.

No se trata de producir para acumular bienes. Tal hombre es *Yoashi* (avaro) y sus congéneres lo condenan al rechazo, cuando no a la muerte³⁴. Se trata de dar prueba formal de su fuerza viril, de su coraje, de su destreza como cazador, de su habilidad como pescador, de su eficacia en los trabajos agrícolas, cualidades todas esenciales a los deberes cotidianos y que le dan el derecho a concluir un matrimonio, con la condición expresa de someterse y de servir a su familia a través de la alianza³⁵.

Dedicarse a satisfacer las exigencias del suegro, pruebas presentadas como exigiendo valentía, coraje e ingeniosidad, otorga al hombre, algunas veces, la imagen de un héroe de prestigio. En este caso la obediencia es un valor necesario que conduce también al poder (lo veremos posteriormente a propósito de los mitos del inca); pero si falla a los deberes a los que está atado en su función de abastecedor de bienes, será expulsado de su familia de alianza, o simplemente confrontado al rechazo de ser acogido en calidad de nuero.

En esta perspectiva, poseer una mujer es tomar un camino obligado, temporal o definitivo: el de la sumisión ejemplar a la autoridad de los suegros³⁶.

Sin embargo, aisladas de esta estructura de conjunto, ninguna de estas cualidades constituye en sí misma un valor. Por supuesto, la virtud de una mujer consiste en cuidarse de toda relación sexual antes del matrimonio, ¿pero qué representa una virginidad exclusiva? El hecho de no haber encontrado este caso, ni en la realidad ni en el mito, no nos impide imaginar que a falta de reprobación, tal mujer suscitaría más bien una atención benévola, mezclada de simpatía, unida a la idea, completamente en acuerdo con el pensamiento shipibo, de que un espíritu ha hecho de ella su mujer: lo que la vuelve no disponible para los otros hombres. En suma, un caso de posesión.

De esta forma, por ejemplo, si una mujer en menstruación orinase en la ribera de un río, *Yoshin Cushusca* (delfín), todos los espíritus acuáticos, indispuestos por la sangre impura de la mujer, desatarían cataclismos de orden meteorológicos (lluvias y crecidas devastadoras). Más aún, por venganza, Delfín Rojo, en la

34. BERTRAND-RICOVERI, P. "A propósito de la mitología shipibo", en *Anthropologica* II, N° 2, pp. 209-232.

35. La prueba, o las pruebas, de las capacidades del nuero en relación con el suegro son una invariante en la mitología recogida.

36. Destacaremos, en un artículo relativo a la imagen del Inca, la autoridad casi tiránica ejercida por el suegro sobre su nuero, y el respeto que éste le debe y manifiesta por la obediencia y el trabajo cumplido en pro de la familia de su mujer.

próxima noche, la violaría en su sueño para fecundarla y apropiarse la descendencia habida de esta unión: los *Yoshin Baque*. Una tal mujer, la *Yoshin Ainbo*, presenta en realidad todas las manifestaciones de una profunda alienación mental, asociada muchas veces a malformaciones físicas. Otro hecho viene a confirmar esta idea de posesión por un espíritu: cuando una mujer se niega a las relaciones sexuales que su marido está en derecho de reclamar de ella, se la sospecha de relaciones ilícitas con un espíritu. En ambos casos, una intervención chamánica podría levantar el maleficio.

El discurso mítico nos muestra entonces a nuestros dos compañeros, hombre y mujer, en una dinámica relacional en la cual, en el aspecto ético, cada valor tiene sentido sólo en la relación que establece con los otros valores.

Esta tipología, esbozada aquí a grandes rasgos, no debe en ningún caso inducir a la idea de una taxonomía rígida. Muy por el contrario, y al igual que para el espacio, sería artificial concebir categorías inmovilizadas para siempre y en relación con los mismos protagonistas. Asimismo, estas imágenes exigen que no se olvide ni su dinamismo ni sus matices, ni sus posibles imbricaciones, determinados por los elementos que ellos tienen en común.

Como precedentemente, cuando distinguíamos los rasgos que dan a la mujer “Quinquin” valor de modelo ideal, se trata aquí —a propósito de la ética impresa en el mito— de un modelo teórico ideal³⁷; ¿pero acaso no es esa justamente la propiedad de todo modelo, querer dar cuenta de toda variante concebible?

BIBLIOGRAFÍA

BERGMAN, R.W.

1974 “Shipibo Subsistence in the Upper Amazon Rainforest”, Ph.D tesis, Madison, Wisconsin.

BERTRAND-RICOVERI, P.

1986 “La concepción del hombre entre los shipibo. Estudio de algunos conceptos”, en *Anthropologica* IV, N° 4. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

1984 “A propósito de la mitología shipibo, en *Anthropologica* II, N° 2. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

37. Aun cuando haya desfase entre este modelo teórico y la realidad sociológica, estos valores tienen lugar aun en nuestros días.

- 1994 Vision Blanche/Vision Indienne, traversée anthropologique d'une culture Amazonienne: les Shipibo de l'Ucayali". Tesis de doctorado, Universidad René Descartes, 4 vol., 1 232 p., París.
- BIDOU, P.
1986 "Representation de l'espace dans la mythologie tatuyo (Indiens Tucano)", en *Journal de la Société des Américanistes*, LXI. París.
- CASTANEDA, D.C.
1993 "Kunibo", en *Revista Inca* N° 2. pp. 398-409, Lima.
- ERIKSON, P.
1993 "Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble Pano", en *L'Homme* XXXIII (2-4), pp. 45-58. París.
- ERIKSON, P.
1993 "A onomástica matis e amazónica?", en E. Vivieiros de Castro y M. Carneiro da Cunha (editores) *Amazonía: etnología e historia indígena*. Universidad de Sao Paulo, Núcleo de Historia Indígena, Sao Paulo.
- GIRARD, R.
1963 "Les Indiens de l'Amazonie peruvienne". B.S. 308 p., París, Payot.
- IZAGUIRRE, R.P.B.
1922 *Historia de las Misiones Franciscanas y Narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú, 1619 - 1621*, 14 vol. Imp. Arguedas, Lima.
- KENSINGER, K.
1975 "Proto-Panoan Social Organisation". Ms, presentada en el *AAA Symposium on Panoan Research*.
- KENSINGER, K.
1991 "Panoan Kinship Terminology and Social Organisation: Dravidian or Kareira, or Something Else?", ponencia presentada en el *47th. I.C.A. Symposium, Classic Panoan Topics in light of recent research*, Ms.
- MORIN, F.
1973 "Les Shipibo de l'Ucayali. Rencontre d'une civilisation amazonienne et de la civilisation occidentale: Aspects psychosociologiques des changements", tesis de doctorado del 3^{er} ciclo. EPHE, París.
- REICHEL-DOLMATOFF, G.
1973 "Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupès". N.R.F., París.
- KARSTEN, R.
1955 "Los indios shipibo del río Ucayali", en *Revista del Museo Nacional* XXIV, pp. 154-173, Lima.

