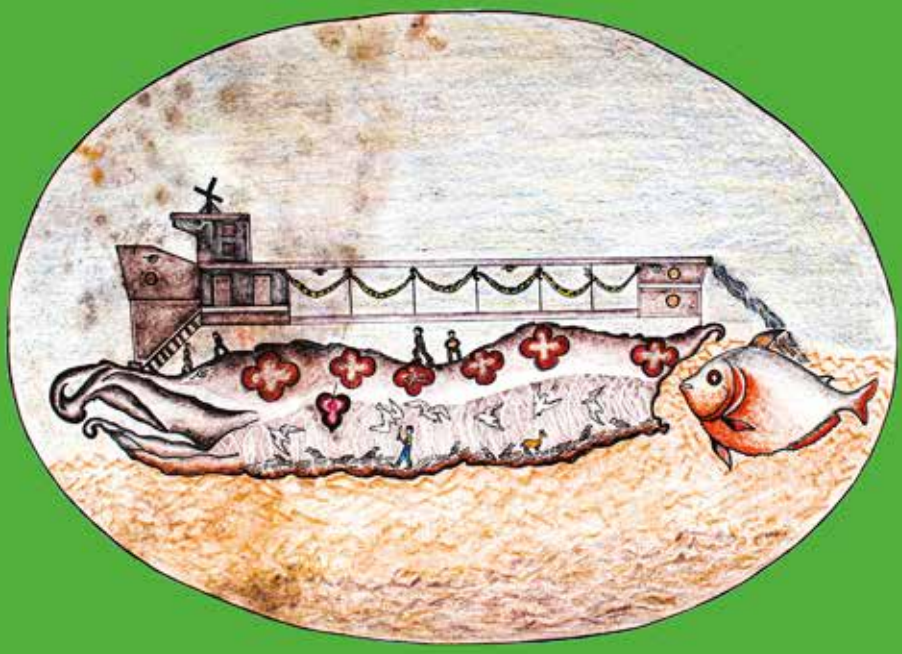
COLECCIÓN ESTUDIOS AMAZÓNICOS

ROXANI RIVAS RUIZ

LA SERPIENTE, MADRE DEL AGUA

Chamanismo acuático entre los kukama-kukamiria de la Amazonía peruana



La serpiente, madre del agua

Chamanismo acuático entre los kukama-kukamiria de la Amazonía peruana

Colección Estudios Amazónicos 4

Dirección
Emanuele Fabiano

Coordinador académico
Oscar Espinosa de Rivero

Comité editorial PUCP
Ana Molina Campodónico
Deborah Delgado Pugley
Fernando Roca Alcázar
Jorge Lossio Chávez
Roberto Zariquiey Biondi
Pedro Favaron Peyón

Comité científico
Alexandre Surrallés, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)
Carla Jaimes Betancourt, Universität Bonn
Carlos Eduardo Franky Calvo, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonía
Gilton Mendes dos Santos, Universidade Federal do Amazonas (UFAM)
Marcio Ferreira da Silva, Universidade de São Paulo (USP)
Patricia Vieira, Centro de Estudos Sociais (CES), Universidade de Coimbra
Pilar Valenzuela Bismarck, Chapman University
Jean-Pierre Chaumeil, Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)
Núria Sala i Vila, Universitat de Girona
Dany Mahecha Rubio, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonía
Philippe Erikson, Université Paris Nanterre
Luisa Elvira Belaunde Olschewski, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM)
Ivette Vallejo Real, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)

ROXANI RIVAS RUIZ

LA SERPIENTE, MADRE DEL AGUA

Chamanismo acuático entre los kukama-kukamiria de la Amazonía peruana

FONDO EDITORIAL PUCP

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica

La serpiente, madre del agua
Chamanismo acuático entre los kukama-kukamiria de la Amazonía peruana
© Roxani Rivas Ruiz

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

© Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP)
Av. González Prada 626, Magdalena del Mar, Lima - Perú
Telf. (511) 461-5223
Correo-e: caaaperu@caaap.org.pe
Web: http://www.caaap.org.pe/website/

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

Primera edición: diciembre de 2022
Tiraje: 500 ejemplares

Los derechos de reproducción de todos los dibujos de Miguel Caritimari Arirama aquí publicados le pertenecen a Roxani Rivas Ruiz.

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

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú Nº 2022-13066
ISBN: 978-612-317-819-2

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

A mi padre, Adrián Nicolás Rivas Ríos, que anduvo
por donde el diablo perdió su *cashimba*.

Índice

Agradecimientos 17

Breve estudio fonético del kukama-kukamiria de la subfamilia tupí-guaraní 21

Introducción 23

Parte I
La serpiente acuática:
transformando el espacio fluvial

Capítulo 1. Génesis de la tierra 33

El cielo, *kuarachi*, la ciudad de las almas blancas donde está nuestro Dios, *ini yara* 39

La Gran Inundación, *uni nua,* agua grande: aparición del mundo acuático 42

Capítulo 2. Los seres del bajo mundo, *awa +p+pin tuyuka* 59

La gran serpiente de agua, *muiwatsu tsunin* 61

La sirena, *+patsu mama,* madre/dueña de la laguna 75

El delfín (bufeo), *ipirawira* *79*

La gente del agua, yacuruna, *karuara* 82

El yanapuma, *a+tsuni* o *yawatsunin* (literalmente 'jaguar/perro negro'). 84

La vida bajo tierra, *kak+ri +p+pin tuyuka* 84

Capítulo 3. La gran serpiente de agua y la biósfera 105

El río, *parana*: espacio exterior, abierto y frío 107

El lago *+patsu:* espacio interior y cerrado 136

Parte II
La serpiente acuática: transformando al cuerpo y a la persona kukama

Capítulo 4. Introducción al chamanismo acuático 187

El chamán, *tsumi* carne, cuerpo que percibe 187

Cómo se forma un chamán 190

El chamán y los espíritus-maestros 193

Esbozo del ritual de una sesión chamánica 198

El chamán y la persona 206

El chamán y el ciclo vital de la persona 217

Capítulo 5. Engendrar, *mem+rata* 219

Embarazada, *+p+pi +k+ratsenk+ra m+m+ran* (0 a 9 meses) 226

Nacimiento de la criatura, *wawank+ra uwarita*, parto del bebecito 235

El hijo no deseado 250

Capítulo 6. Recién nacido, *+k+ratsenk+ra*, 'verdecito' (de 0 a los 2 años) 257

Coloradito, *p+tanitsurin* (0 a 8 días de nacido) 262

Lactancia del bebé, *kamat+ata wawak+ra* (**0** días a 6 meses) 273

Fuertecito, *eretsen* (de **6** meses a **1** año) 290

Destete, *yapay iwaruta kama+ati*, vamos a (hacer) asquear el pezón 297

Capítulo 7. Niño, *+k+ratsen*, '(aún) verde' 301

Caminadorcito, *uwatatsurin* (los huesos y las piernas) 301

Primeras palabras, *kumitsatsurin,* 'habladorcito' 306

Juguetón, *yumutsarikataran* 310

Capítulo 8. Joven, *kunumi* y señorita, *kuñati* 327

Joven, *kunumi* (de los 12 años hasta su matrimonio) 333

Señorita, *kuñati* (desde las primeras reglas hasta el matrimonio) 335

Capítulo 9. Matrimonio, *takaka* 345

Tipos de matrimonios 353

Conclusiones 362

La relación de alianza: yerno y suegros, servicio a la novia 367

Capítulo 10. Adulto, *aipan* 375
La familia, *irua* 375
La vida conyugal: los órganos sexuales 383
Trabajador, *kamatatsurin* 401
Capítulo 11. Los viejos, *iukan* 425
Capítulo 12. La enfermedad, *aikuan*, y la muerte, *umanu* 429
La curación, *mutsanaka,* de la enfermedad 431
Celebración de sanación, *ichimata aikuan,* 'sacar (al) enfermo' 443
El chamán y la muerte 455
El velorio, *rana kuemata irua tsawa,* 'ellos amanecen con el alma de un familiar' 462
El cementerio, *pantium* 468
El duelo, *yam+marin*, la pena 472
La Fiesta de Todos los Santos, *chamura kuashi*, tiempo de los muertos 480
Los espíritus de la persona 485
Conclusión 495
Anexos 501
Referencias 537

Dibujos, fotos, mapas y tablas

Mapa 1. Ubicación de las poblaciones kukama estudiadas en el Bajo Huallaga 25

Dibujo 1. El arcoíris en el cielo 38

Dibujo 2. Cosmovisión kukama-kukamiria 49

Dibujo 3. El ramatse, sharuwaru 54

Dibujo 4. El manapi (a) y el *kurupiruara* (b) 54

Dibujo 5. El manatí 58

Dibujo 6. El delfín colorado 58

Dibujo 7. Los seres del «bajo mundo» 60

Dibujo 8. La sirena, *ipatsu mama*, «madre del lago» 60

Foto 1. Diseño de boa 66

Foto 2. Diseño de boa 66

Foto 3. Cruz y diseño de boa 66

Foto 4. Flor enredadera 67

Foto 5. Flor negra y blanca 66

Foto 6. Flor blanca 66

Foto 7. Flor negra 67

Foto 8. Ave y flores 67

Foto 9. Peces 67

Dibujo 9. La serpiente como barco a vapor en el río 70

Dibujo 10. La sirena en el remolino de una poza del río 78

Dibujo 11. El delfín negro, *ipiraw+ra tsunin* 80

Dibujo 12. El delfín colorado, *ipiraw+ra p+tanin* 82

Dibujo 13. El yacuruna 84

Tabla 1. Los seres no-humanos en el «bajo mundo» 97

Dibujo 14. La purahua, *mui mama* 103

Dibujo 15. Sistema hidráulico del bosque inundable 106

Mapa 2. Área de intercambio e influencia tupí-kukama-kukamiria en la región Loreto, Perú 133

Dibujo 16. Lago remontado 141

Foto 10. Proceso de sucesión de las plantas 146

Foto 11. Lago muerto 146

Foto 12. Lago remontado 146

Foto 13. Lago remontado 146

Dibujo 17. Lago remontado 153

Dibujo 18. Lago remontado 162

Tabla 2. Morada de los grandes chamanes en el Bajo Huallaga 174

Tabla 3. Sucesión del chamanismo en dos familias 182

Foto 14. Cigarro que será soplado por el chamán 200

Foto 15. Chamán Víctor Yuyarima Chota 200

Dibujo 19. Medir y contar con los dedos 211

Dibujo 20. Una cuarta 211

Dibujo 21. Un jeme 211

Dibujo 22. Media braza 211

Dibujo 23. Una braza 211

Dibujo 24. Un pie 212

Dibujo 25. Un paso 212

Tabla 4. Partes externas e internas del cuerpo humano 215

Tabla 5. Ciclo vital de la persona 217

Dibujo 26. Shapingo, Shapshico, Yashingo, o Chullachaqui, madre del bosque 280

Dibujo 27. Madre del bosque y de los animales en la lupuna 281

Tabla 6. Algunos alimentos que el infante come para adquirir una cualidad o que no come para no caer enfermo 293

Foto 14. Pequeño navegante 316

Foto 15. Pequeño navegante 316

Tabla 7. Algunas especies que el adolescente come para adquirir una cualidad particular o no come para evitar adquirirla durante su crecimiento 342

Tabla 8. Diferencia de edad entre los cónyuges kukama 347

Tabla 9. Apellidos kukama-kukamiria 354

Tabla 10. Matrimonios entre kukama y otros grupos no kukama 356

Tabla 11. Matrimonios kukama endogámicos y exogámicos en el ámbito local 357

Tabla 12. Matrimonios entre primos cruzados patrilaterales clasificatorios 358

Tabla 13. Matrimonios entre primos cruzados patrilaterales clasificatorios 358

Tabla 14. Matrimonios entre primos paralelos maternales patrilaterales clasificatorios 359

Tabla 15. Matrimonios generalizados 359

Dibujo 28. El *awara* y Dibujo 29. La runamula 361

Tabla 16. Tipos de matrimonios 365

Mapa 3. Residencia patrilocal en los tres barrios de la CN Achual Tipishca 366

Tabla 17. Tipos de familias 376

Tabla 18. Edad promedio del primer hijo y total de hijos por mujer 382

Tabla 19. Atributos del cuerpo humano 411

Tabla 20. Trabajos colectivos, *wayuri* 412

Foto 18. Mujer e hija después de la fiesta de sanación 446

Foto 19. Los pies pintados 447

Foto 20. Una cruz en el cuello y espalda 447

Tabla 21. Número de muertes según las edades 462

Foto 21. Velas sobre el ataúd 465

Foto 22 y 23. Mechero sobre el ataúd 465

Foto 24. Velada de una criatura 466

Foto 25. Lamento de madre 466

Foto 26. Jugando cartas y tomando 466
Foto 27. Acariciando al bebé 466
Foto 28. Llevando a la criatura 470
Foto 29. En el cementerio 470
Fotos 30 y 31. Haciendo una fosa y tomando aguardiente 471
Foto 32. Enterrando a una anciana en Achual Tipishca 471
Foto 33. Velada de «7 días» 477
Foto 34. Velada de «7 días» para colocar la cruz 477
Foto 35. Los familiares colocan la cruz sobre el ataúd 477
Foto 36. Velada de seis meses 479
Foto 37. Velada de las ropas de un muerto 479
Tabla 22. La tierra y el cuerpo humano 509

Agradecimientos

Agradezco infinitamente a la sociedad francesa por la hospitalidad, la nutrición (espiritual y material) durante mi permanencia en París y la ayuda recibida en la traducción al francés de este libro. En especial, a Pierre Schaltenbrand, por su apoyo, no solamente por sus comentarios, sus sugerencias y la traducción, sino también por las conversaciones fecundas que tuvimos.

La redacción de esta etnografía estuvo bajo la influencia de cuatro personalidades. En primer lugar, mi directora de tesis, Marie-France Renard Casevitz, cuya paciencia fue puesta a prueba. Mientras leía textos analíticos franceses, le remarqué que nunca podría escribir de esa manera, y ella me respondió: «Debes limitarte a hacer etnografía, es lo que queda. La teoría está siempre en constante evolución», y seguí su consejo. A Maurice Godelier, quien, en una de sus clases, proclamó: «Ahora, la mayoría de pueblos indígenas son bilingües. Es tiempo de que en una etnografía se sienta la voz de los indígenas». Después a Laurent Barry, quien ha dicho: «Para escribir uno debe valerse de todas las corrientes teóricas y métodos posibles que permitan comprender nuestro objetivo». Y, en fin, a Francis Zimmermann, quien manifestó: «Para realizar una excelente descripción etnográfica no se requiere que el antropólogo sea erudito en idiomas, sino que la condición principal es el sentimiento y la emoción que el etnógrafo desplace al describir al pueblo de estudio». Asimismo, Phillipe Descola y Severi Carlos han sido una fuente de inspiración para mí.

Reconozco que el Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (Formabiap-Iquitos) (1993-1996) ocupa un lugar especial en mi formación, ya que me enseñó a comprender y ver como etnóloga. En esta institución mi amistad con Lucy Trapnell, Alberto Chirif, Never Tuesta, Iris Barraza y Luis Alberto Tulumba fue valiosa. Gracias a ellos miro siempre con esperanza al movimiento indígena del Perú. Un especial reconocimiento a Rosa Vallejos, lingüista especializada en la lengua kukama-kukamiria, que me ayudó generosamente a comprender ciertos términos lexicales problemáticos en kukama.

También agradezco al director del Departamento Académico de Ecología y Fauna de la Facultad de Ciencias Biológicas de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, biólogo Javier Souza Tecco (†), quien me dio acceso a la documentación sobre la región de los suelos inundables.

Asimismo, quiero agradecer a mis amigas Peggy Mozombite y Liliana Ruiz, por la esmerada transcripción de las entrevistas.

En el campo, por sus conocimiento y hospitalidad, a Roque Murayari, José Curitima, Miguel Caritimari, Pablo Caritimari (†), Roberto Canaquiri, a mi ahijado Víctor Yuyarima, Zenovia Murayari, y a mis padres adoptivos de la comunidad Arahuante Edith Caritimari y Julio Canaquiri (†); y, por último, al profesor bilingüe kukama Pascual Aquituari Fachín, por ayudarme a traducir algunos cantos, y por sus rápidas respuestas a mis correos.

En Lima, agradezco al Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), institución que no solo me dio trabajo cuando más lo necesitaba (2006-2009), sino también acceso a su documentación. Quiero agradecer especialmente a Fabiola Luna, Manuel Cornejo y Leslie Villapolo por su gentileza. Mi agradecimiento al S.J. Jaime Regan, coordinador de la Maestría de Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, quien me acogió como docente universitaria (2006-2009). También a Oscar Espinosa de Rivero y Emanuele Fabiano, de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), por la amabilidad de publicar este libro en la colección Estudios Amazónicos del Fondo Editorial PUCP.

En París, agradezco a Martine Champromis (2004-2005) y a Brigitte Chapou (2010-2011), por la hospitalidad extremadamente calurosa, pues tuve siempre la impresión de estar en casa. Las dos tienen en común ser traductoras de profesión y me brindaron ayuda incondicional en la traducción al francés de este texto. La gentileza de Marie-Christine Vickridge, Marie-Claudine Ah-pet y Sandrine Lecointre del Laboratorie de Anthropologie Social me ayudó mucho. Martine Champromis, Brigitte Chapou, Jean Pierre Goulard, Jacques Tournon y Ruth Timana han apoyado la traducción en francés. Yris Ertugral, Renée Diagne y Marc Viénot participaron amablemente en el fastidioso trabajo de relectura. Michèle Cochet me ha dado importantes remarques. Y, por último, a Eucaris Balanta García, mi mejor amiga colombiana, siempre amable; a Rose Panet, amiga brasilera; a Yris Ertugral, amiga francesa. Sin duda este trabajo no hubiera dado a luz sin el soporte afectivo y económico de mi familia. Mis padres me dieron toda la fuerza y la voluntad de escribir en momentos difíciles.

Agradezco infinitamente a la señorita Carmen Gil Villacorta (†) por su ayuda financiera que permitió redactar mi tesis.

Mi primer trabajo de campo realizado entre los kukama del Ucayali, de 1991 (Rivas, 1993), me obligó a buscar una institución implicada en la vida social de este

grupo amazónico. En este contexto, he trabajado en el Programa de Formación de Maestros Bilingües, Formabiap, Aidesep (en Iquitos) como pedagoga y coordinadora del pueblo kukama-kukamiria. He formado maestros bilingües kukama-español. Y, de hecho, soy conocida entre ellos como profesora y no como antropóloga. En dicha experiencia forjé lazos personales necesarios con ciertos miembros de este grupo, en especial con hablantes kukama. Dediqué mucho tiempo al trabajo de campo para aprender a escuchar y a observar las principales actividades y ritos, y recopilar no solo un corpus de vocabularios kukama, sino también registrar en grabaciones los famosos cantos *ikara* de los chamanes, presentes no solo en toda la Amazonía peruana sino más allá de sus fronteras. Para acceder a la lengua kukama primero se compilaron los léxicos kukama de las principales actividades, luego los nombres de la flora y fauna acuática, principalmente de los astros, de los fenómenos naturales, etc., con sus respectivos atributos socioculturales, en el seno de un sistema de significaciones (Lévi-Strauss, 1994, p. 86). Participé en las actividades productivas colectivas (mingas), en las fiestas comunales, en las veladas de los muertos, en las sesiones chamánicas, etc. Al final de estas actividades, a veces, los adultos mareados, y enterados de mi interés por la lengua, empezaban a bromear en lengua kukama, e incluso a competir entre ellos para ver quién hablaba mejor el idioma. Otra forma de acceder al idioma fue a través de informantes privilegiados a quienes inmediatamente entrevistaba para registrar su saber. En este rubro se encuentran especialmente los chamanes, estudiosos de la cultura y la lengua. La traducción de los *ikara* ('canto/palabra') al francés tomó bastante tiempo. La mayoría de las veces no se podía hacer desde el español, ya que entonces las frases no tenían sentido e implicaba forzar el texto. ¡A veces la traducción de una sola canción tomó un mes!

Breve estudio fonético del kukama-kukamiria de la subfamilia tupí-guaraní

Históricamente la lengua kukama se considera de origen tupí. Lucas Espinosa (1935), Norma Faust (1972) y Ana Cabral (1995) la han estudiado. Hoy Rosa Vallejos (2010) es la lingüista de referencia. Sin embargo, existen notables diferencias gramaticales entre el kukama y las lenguas tupí contemporáneas. La lengua kukama tiene la particularidad de marcar la diferencia entre el habla del hombre y la mujer (Espinosa, 1935; Faust, 1963). Esto plantea una cuestión de género desde la perspectiva de la cultura. Para la transcripción de la lengua kukama tomamos el sistema fonético adoptada por el Formabiap.

Vocales	
a (ɛ)	Anterior no redondeada semiabierta
e	Anterior media cerrada
i	Anterior cerrada
+	Central cerrada
u	Posterior cerrada
Consonantes	
Las consonantes del kukama son: p, t, k, x, ts, ʧ, m, n, ɳ, ɲ, r, ʃ, w, j	
Salvo:	
ts	Se pronuncia como cuando en castellano se pronuncian rápidamente estas dos letras.
y	Se pronuncia como la «i» del castellano cuando sigue o está antes de una «i». En los demás casos se pronuncia de forma similar a la «d» del castellano, pero poniendo la lengua en el paladar.

Fuente: Faust, 1972, p. 145.

Esta etnografía presentará las palabras tal como se utilizan en castellano regional; en kichwa, cuando el término existe y se utiliza en la zona de estudio; pero también en kukama. Para diferenciarlas hemos puesto en marcha el siguiente sistema: los términos en castellano regional están subrayados, y las palabras kichwa y kukama están en cursiva. Algunas expresiones usadas en un sentido figurado se encierran entre comillas angulares y la traducción de las palabras de lenguas originarias en comillas simples.

Introducción

Entender la interrelación que los kukama-kukamiria establecen socialmente con su ambiente, pueblo arquetipo del ecosistema de várzea en la Cuenca Amazónica, es importante para la antropología amazónica. Por eso el objetivo de este libro es responder a las siguientes preguntas: ¿de qué manera la gran serpiente de agua influye en la cosmología de la organización socioespacial y simbólica del entorno? ¿Cuál es el papel de la gran serpiente acuática, simbolizado por el chamanismo fluvial, en la producción de la sociedad de los kukama-kukamiria?

Los tupí-kukama-kukamiria fueron conocidos desde muy temprano durante la conquista española. Métraux, en su artículo «Migraciones históricas de los tupí-guaraní», en la *Société des Américanistes* (1927), menciona una migración de los tupí que habrían salido de la costa brasileña para desplazarse río arriba hasta el Perú. Es probable que los kukama hayan sido un elemento tupí de los que participaron en esta ola migratoria. El registro más antiguo es la crónica de Lope de Aguirre (1559-1561). El primer contacto habría sido efectuado por Juan de Salinas en 1557. El pueblo kukama se menciona más tarde, sobre todo en el texto de Figueroa, *Informes de los jesuitas en la Amazonía* (1600-1684). La literatura especializada destaca su predominancia histórica y sociocultural en las planicies aluviales de los grandes ejes fluviales de la Alta Amazonía (Lathrap, 1970).

Durante la época de las misiones, siglos XVII-XVIII, los tupí-kukama-kukamiria, pobladores del río y a menudo aliados de los conquistadores, ejercieron en el Alto Amazonas el relevante rol de intermediarios en la conquista entre los españoles y los grupos étnicos vecinos ubicados en ecosistemas interfluviales y, en algunos casos, de evangelizadores. Con frecuencia los indios del bosque opusieron una resistencia que los kukama ayudaron a romper. Este papel hizo que los kukama fueran uno de los pueblos indígenas con mayor literatura escrita por los misioneros, la cual contribuye con valiosa información sobre la vida social de este pueblo. Los cronistas resaltaron la familiaridad de los kukama con el medio fluvial, pues estaban asentados en grandes poblaciones nucleadas a orillas de los ríos, y se dedicaban principalmente a las

actividades de pesca, destreza en la agricultura, comercio, transporte y navegación en canoas. Las crónicas resaltan la existencia de cacicazgos, lo que indica una sociedad políticamente jerarquizada, a la que la población obedecía y respetaba (Vázquez, 1987; Chantre & Herrera, 1901; Jiménez de la Espada, 1965; Figueroa & Acuña, 1996; Maroni, Magnin & Zárate, 1988; Descola, 1988). Su vínculo con el río les permitió tener contacto con otros países, porque el río era y es la vía de comunicación practicada por excelencia.

De hecho, los kukama y los kukamiria no son más que una distinción territorial marcada en dos espacios: la gran Cocama, ubicada en el Bajo Ucayali, y la pequeña Cocama, llamada Cocamilla, situada en el Bajo Huallaga. Los caseríos y comunidades kukama se encuentran principalmente a lo largo del Bajo Huallaga, del Bajo Marañón, del Bajo Ucayali y del Alto Amazonas. También existen pequeñas comunidades kukama en Brasil y Colombia. Nosotros realizamos la investigación en tres comunidades vecinas en el Bajo Huallaga: Arahuante, Tamarate y Achual Tipishca. Los kukama-kukamiria estudiados viven a lo largo del río Huallaga, un afluente del Marañón, que con el Ucayali forma el Amazonas. Según mis investigaciones, estimo que hoy en día la población kukama-kukamiria es de 85 000 personas (Rivas, 2004b). En las tres comunidades estudiadas hay alrededor de 1500 habitantes.

La zona geográfica en la cual los kukama-kukamiria de las comunidades investigadas comercian y pescan se sitúa entre los 4° y 5° 53 de latitud Sur y los 75° 25 y 76° 58 de longitud Oeste. Los kukama comercian con los grupos vecinos que son los chamicuro, los aguano, los jebero del río Aypena, los kandozi, los jíbaro, los kichwa-lamista, los chayahuita, los urarina, los shipibo, los yagua, los tikuna, etc.; además, y principalmente, con la sociedad regional mestiza.

La región de estudio se encuentra cerca del pueblo Santiago de Lagunas, un centro urbano fundado por los jesuitas en 1670. Este centro es la referencia histórico-social para la población kukamiria del Bajo Huallaga. Tradicionalmente los kukama-kukamiria habitaban concentrados en centros poblados a lo largo de los ríos. Durante siglos, las familias kukamirias de Lagunas se han extendido alrededor para formar pequeñas comunidades satélites en el Bajo Huallaga y en el Bajo Marañón. Fue en este contexto que los kukamiria fundaron la ciudad de Nauta, en 1830, cuando se rebelaron contra el gobierno peruano. Alrededor de Lagunas se han registrado doce centros poblados kukama-kukamiria. Los que están en la orilla derecha del Huallaga son: Arahuante, Sananguillo, 8 de Octubre y Achual Tipishca. Y los que están en la orilla izquierda son: Nueva Corina, Yonan, Puma Isla, Atahualpa, Bello Horizonte, Tamarate, Naranjal y Yahuarhuaca. Las actividades de las comunidades de la margen derecha son, primero, la horticultura y, luego, actividades relacionadas con la pesca; mientras que las de la margen izquierda se dedican principalmente a la pesca y luego a la horticultura.

A excepción de Arahuante y de Achual-Tipishca, que no recuerdan la fecha de origen, todos los centros poblados fueron fundados en el siglo XX. Los nombres que reflejan las comunidades emanan de tres fuentes: el del fundador de la comunidad, el de un animal o una planta abundante en la zona, o el de un famoso héroe histórico en el Perú.

Mapa 1. Ubicación de las poblaciones kukama estudiadas en el Bajo Huallaga

Fuente: Roxani Rivas Ruiz.

Sobre el origen del nombre «kukama»

La hipótesis basada sobre la etimología popular, dada por un informante de la CN Nuevo Arica del Bajo Marañón, afirma que *ku* es el término kukama para 'chacra', y *kama* para 'seno'; literalmente 'chacra-seno' o 'el que se amamanta de la chacra', lo cual los señala como horticultores: «Nosotros amamos nuestra chacra, nuestra tierra.

Esta es nuestra madre tierra. Aquí vivo, de eso vivo. De aquí nadie nos mueve, la amamos hasta el último» (Rivas, 2003b, p. 9). Esta definición de lo que significa ser kukama se explica por la reivindicación política de su territorio ancestral que es la zona de exclusión, la Reserva Nacional Pacaya Samiria (RNPS), ya que, cuando se creó la reserva, los kukama fueron expulsados de ella porque la población no estaba permitida. Algunos centros poblados se negaron a salir de ella. Sin embargo, creemos que, dado que este nombre fue originalmente transmitido por los españoles durante el viaje de Salinas, es legítimo pensar que su origen pertenezca a un idioma que no sea el kukama. Por ejemplo, en kichwa, en una entrada del diccionario de Holguín, se observa: «*Hasppini ucucta*, o *ucucama* (Escaruar hondo), escarbar profundo». Sabiendo que los kukama son conocidos por la práctica de enterrar los tubérculos de yuca en huecos para almacenarlos durante la crecida (Jiménez de la Espada, 1738), podemos imaginar que existe una relación entre su nombre y el término retomado por Holguín. Cocama, *kukama*, es una forma abreviada de *ucucama*. Cocamilla, *kukamiria*, significaría 'pequeña Kukama', por afijación de la partícula *-miri*, que significa 'pequeño' en kukama.

En este trabajo no es nuestra intención profundizar en el análisis de la identidad de los kukama-kukamiria, que es extremadamente compleja. *Grosso modo*, la permanencia del contacto de los kukama con la sociedad regional occidental y su gusto por los elementos materiales y culturales externos ha modificado gradualmente su imagen. Cuando realicé mi primer trabajo de campo en el Bajo Ucayali (1992) y luego en el Bajo Huallaga (1993), los kukama se denominaban a sí mismos como wiracocha, gente blanca, mestizos, patrones, ribereños o campesinos. Es gracias al trabajo incesante e influyente del Programa de Formación Intercultural Bilingüe, a través de los maestros kukama egresados, que las comunidades gradualmente han comenzado a reivindicarse como kukama. Hoy en día, autoadscribirse como indígenas no es un problema, al menos en el Bajo Marañón y el Bajo Huallaga. Para los otros grupos indígenas los kukama representan el ideal del indígena «civilizado» que ha sabido adoptar la lengua y el comportamiento de los blancos; por ello son envidiados, pero también despreciados por enmascarar su identidad indígena.

Stocks, en *Los nativos invisibles* (1981), remarcó que el chamanismo de los kukamiria estaba en vías de extinción; no obstante, debo de reconocer que este es todavía poderoso y que la sociedad kukama-kukamiria gira en torno a esta institución religiosa. Además, los chamanes kukama son numerosos, como veremos más adelante, y poseen la reputación de ser los más poderosos por su dominio del ambiente acuático. En este punto, es importante precisar que los chamanes kukama llevan a cabo intercambios de conocimientos y de objetos de otra naturaleza, sean materiales o no,

con los chamanes de los grupos vecinos o distantes, lo que les permite forjar alianzas y fortalecer su poder.

El libro se divide en dos partes. La primera parte analiza la relación entre la serpiente y su ambiente, a la que he titulado «La serpiente acuática: transformando el espacio fluvial». La segunda parte examina a la serpiente acuática y su influencia en la persona, a la cual he llamado «La serpiente acuática: transformando el cuerpo y el espíritu de la persona en los kukama».

Parte I
La serpiente acuática: transformando el espacio fluvial

Mi primer intento de abordar la etnografía kukama consistió en registrar mitos sobre la génesis del mundo. Y, a pesar de que durante cuatro años[1] puse toda mi energía y esfuerzo en la búsqueda, tuve resultados irrisorios. En aquella época creí que la incorporación de los kukama a la sociedad peruana fue tan devastadora que hicieron tábula rasa de los relatos explicativos del mundo. Ahora, pasados muchos años, durante los cuales logré registrar algunos mitos, especímenes «en vías de extinción»[2], afirmo con soltura que los kukama, como sociedad, no son un pueblo de mitos, sino un pueblo «cantor» por excelencia, rasgo cultural que comparten con los guaraníes del Paraguay. En efecto, al igual que ellos, tienen un corpus mitológico pobre, pero fértil en historias que se manifiestan a través de los cantos, las palabras o en la retórica discursiva de los chamanes (Clastres, 1974, p. 10). Así, digamos que los kukama están culturalmente más cerca de los tupí-araweté, ubicados al extremo oriental del Brasil, donde «el imaginario prolifera en la palabra y el canto», es decir, «todo es palabra» (Viveiros de Castro, 1986, pp. 23-24). A través de este hecho cultural, los kukama se diferencian de los pueblos indígenas circundantes e incluso de los que se encuentran más allá de sus fronteras en la Amazonía peruana, como el conjunto sociocultural jíbaro, arawak, pano, chayahuita, bora o huitoto, etc., los cuales, sin la menor duda, son «mitófilos» por naturaleza, pues tienen compulsivamente mitos de origen para la gran mayoría de seres de la tierra.

---

[1] En aquel tiempo trabajaba para Formabiap-Aidesep (1993-1996), institución indígena que a cada asesor otorgaba el espacio y los mejores informantes de la sociedad de estudio. Mis resultados fueron extremadamente pobres comparados con el repertorio que mis colegas obtuvieron en otros grupos indígenas como los jíbaro (awajún, achuar y wampis), bora, huitoto, asháninka, shipibo o chayahuita.

[2] Utilizo el mismo cliché que Clifford (1995), quien puso en «tela de juicio» el discurso abusivo de los antropólogos: pretender que un aspecto cultural esté desapareciendo. En el caso de los kukama la «aculturación» modifica los mitos y los relatos sin hacerlos desaparecer.

Capítulo 1
Génesis de la tierra

Antes, el mundo, *tuyuka,* '(la) tierra', no era como ahora. Los mitos, *+m+ntsara* o *+m+ntsam+ra,* relatos, historias, cuentos de los antiguos, narran una sucesión de eventos explicativos del por qué o cómo la tierra, las cosas, los seres se transformaron y son como ahora. Para marcar el tiempo mítico o antiguo, el narrador o el chamán, durante sus cantos kukama, usa el vocablo, *+m+nampura,* literalmente 'antiguamente', 'antes'. Otra forma común de apelar a aquel tiempo pretérito es utilizar la categoría del parentesco *ami/papa tua,* 'abuelo, padre grande', que se expresa como «la época/tiempo de los antiguos viejos». Por eso todo mito se inicia con la frase célebre: «Sabemos el cuento [...] de los antiguos abuelos/o de nuestros padres viejos» (por ejemplo, ver M1).

Los kukama tienen una visión antropocéntrica del mundo, donde la tierra habitada es la referencia a partir de la cual se explica su cosmología animista[3]. Todo lo que hay en ella existe paralelamente tanto arriba en el cielo como abajo en el agua. Fragmentos de mitos del origen de la tierra, registrados sobre todo en los cantos de los chamanes, narran la existencia de dos grandes inversiones de aquella. Cada cual dio lugar al cataclismo del fin del mundo, *yapatini iriwaka tuyuka,* literalmente '(la) tierra va (a) voltearse', expresión que se refiere a un movimiento circular de la tierra de regresar/volver/retornar sobre sí misma (ver M2) o al fin del mundo (M3). Igualmente, dicen *ai ini tuyuka uchika*, 'ahí nuestra tierra remata, concluye, expira, muere, se extingue, se aniquila, termina'. El primer cambio, dado por el fuego —sol, *kuarachi*— se produjo en un tiempo muy lejano y dio aparición al cielo, *kuarachikuara*[4]. Y, el segundo, a causa del agua, *uni nua,* 'agua grande', dio origen al mundo de abajo, *+p+pin tuyuka*. Esta ideología forma parte de la tradición de la mayoría de las tribus tupí-guaraní (Métraux, 1928, p. 45; Clastres, 1975, p. 31).

---

[3] Entendemos por 'animismo' la idea «de que los seres "naturales" están dotados de un principio espiritual propio y que, por lo tanto, es posible que los hombres establezcan con estas entidades relaciones especiales» (Descola, 2004, p. 31).

[4] El sol en su conjunto.

Desde una perspectiva vertical, hay tres espacios: a) la tierra, *tuyuka,* espacio base que se encuentra en oposición paralela; b) al cielo, *kuarachikuara*; y c) al agua, *uni*. A lo largo de nuestra descripción veremos que estos espacios, cielo/agua, aluden a las estaciones anuales dadas por el vaivén del río: la creciente —agua— y la vaciante —cielo—.

Tiempo antiguo, antes, *+m+nampura*, la época de los abuelos viejos*, ami tua*: el 'Otro mundo'.

Tiempo del fin del mundo, *ai ini tuyuka uchika*, 'ahí nuestra tierra remata, concluye, expira, muere, se extingue, se aniquila, termina'. O, *yapatini iriwaka tuyuka,* literalmente 'va (a) voltearse/virarse (la) tierra o (el) mundo'.

Tiempo actual, ahora, *ikia*: 'este mundo/esta tierra'.

El primer cataclismo ocurrió en un tiempo extremadamente lejano, cuando la tierra se calentó de tal manera que todo lo que hubo en ella fue a parar arriba, al cielo, *kuarachikuara,* literalmente 'el sol en su conjunto', o *kuarachitupa* 'lugar, sitio, apoyo o asiento del sol'. En kukama, *kuarachi*[5] designa al 'sol, espacio donde los astros circulan'; también hace referencia al día, al tiempo (duración de la claridad de la luz solar sobre la tierra). Entre los kukama el sol marca los diferentes momentos del día, sea por la presencia o ausencia del astro en el cielo. Por último, el sol, *kuarachi*, designa también a la estación anual de la máxima vaciante del río, de junio a setiembre: *ai t+pa kuarachi*, 'ya es tiempo de la merma'; o, *kuarachi tsaku kuashi,* 'época donde el sol calienta' o 'época del calor del sol' (Rivas, 2000 y 2004b).

Los kukama tienen cinco vocablos para designar las fases de la luna: a) luna nueva, *+k+ran yatsi*, 'luna verde, tierna'; b) cuarto creciente, *+wati yatsi,* literalmente 'luna alta'; c) luna llena, *manawari yatsi*[6]*,* 'luna colorada'; d) cuarto menguante, *kaku-rupe yatsi,* 'luna de lado o inclinada'; y, e) luna nueva, *ukaima yatsi,* 'luna perdida, extraviada, disipada' (Espinosa, 1989, p. 297; Faust, 1972, p. 159). Remarcamos que los kukama tienen cinco fases lunares, mientras que nosotros solo consideramos cuatro. El proceso de crecimiento de la luna es percibido como un fruto en proceso de maduración. Solo dos periodos de la luna son tomados en cuenta por los kukama para realizar algunas actividades, en especial la agricultura y la pesca, principales actividades productivas. La luna nueva es comparada a un fruto verde en proceso de maduración. En este periodo lunar, los kukama curan el cuerpo de los niños a través de la ingestión de vegetales para que adquieran cualidades positivas y también a los perros para que sean

[5] Entre los tupí-guaraní-apapokúva*, kuaray,* no se refiere al sol, sino a los 'rayos solares', a la 'luz' y al 'calor del sol' (Nimuendajú, 1978, p. 85).

[6] O, según Espinosa, *yats+manamanapa* (1989, p. 297).

cazadores. Además, se considera la época ideal para pescar. Sin embargo, nunca se realiza el cultivo de las plantas ni la tumba de árboles ni la tala de las hojas de palmeras para techar la casa. La luna llena se percibe como un fruto maduro. Es la fecha ideal para realizar la siembra de granos (maíz, sandía, zapallo, etc.), porque expresa que los frutos serán grandes y redondos como la luna llena. Las mujeres aprovechan esta fecha para arrancar las plumas del rabo a sus gallinas de manera que crezcan sanas y gordas. Asimismo, es un momento oportuno para cazar, mas no para pescar, pues en noche clara los peces se esconden. Y, por último, la luna nueva es considerada ideal para pescar.

El sol, *kuarachi,* y la luna, *yatsi* (literalmente 'abre, cierra'), difieren en léxico y ambos son de género masculino. Estos términos expresan que cada astro recorre un camino alrededor de la tierra: la luna marcha en la noche y el sol en el día. Los antiguos decían que cuando el jaguar[7] celeste aprieta el camino, sea del sol o de la luna, ocasiona que uno de los astros se desvíe a la ruta del otro produciendo el eclipse de sol o de luna[8]. Es en ese momento que el cielo se oscurece, ya que la luna o el sol se pierden. Un eclipse produce un gran susto, *+tsuwatsu*[9]: la gente cree que el sol o la luna caerá a la tierra y la hará desaparecer, hecho que remite al fin del mundo o al tiempo del juicio final. En cierta ocasión, un kukama de Nueva Fortuna (Bajo Marañón) expresó: «Cuando la luna enrojezca como la sangre, será el fin del mundo». De suceder un eclipse en la noche, los adultos despiertan, cogen a las criaturas, y salen al patio de la casa para observar el cielo. Luego, tanto los hombres como las mujeres, comienzan a correr por las calles del pueblo golpeando todo tipo de objetos que encuentran a la mano: canoas, palos, baldes viejos, algunas aletas de palos, las campanas del pueblo (si las hay), e inclusive los hombres hacen tiro «pummmmm» de escopetas con el fin de producir un ruido estruendoso. Esta es la forma kukama del pandemonio. Los antiguos decían que la bulla choca en el corazón del astro y lo hace reaccionar, de manera que se despierta y reaparece.

---

[7] Los kukama mencionan la existencia de tres tipos de jaguares: del aire, de la tierra y del agua. Girard, 1958, p. 179, entre los omagua, habla del origen del eclipse de luna, *yatsi +p+tuni*. Según ellos, un gigantesco jaguar celeste, *yawara tuwan*, intenta devorar al astro. Para evitar que esto ocurra, hacían bulla golpeando todo tipo de objetos. Los guaraníes describen a los jaguares del aire «como enemigos y devoradores de toda luz de astros, sol y luna, causantes también de los temibles eclipses; son los tigres (jaguares) originarios, antepasados de los tigres actuales, entre los cuales descuella el Tigre Azul pronto a devorar a toda la humanidad cuando Nuestro Padre se lo permita —un demonio, por lo demás, con ciertas características chamánicas y capaz de cantos rituales—» (Meliá, 1991, p. 56).

[8] *Kuarachi/yatsi +p+tuni*, 'sol/luna obscurecido(a), anochecido(a), sombreado(a)'; o, *kuarachi/yatsi* ukaiman, 'sol/luna perdido(a)'.

[9] Literalmente 'susto grande'. El vocablo *+tsuwatsu* significa también 'venado', animal caracterizado por su gran sensibilidad.

En el cielo existen entes como aquí en este mundo. En el centro ubican a la Vía Láctea, *tap+ra p+*, literalmente 'camino del tapir'. El tapir[10] es un animal que recorre el bosque y se caracteriza por su gran tamaño corporal y fuerza, pues camina infatigablemente largas distancias y retorna por la misma ruta, dejando tras de sí una traza. La Vía Láctea es la señal del andar del tapir en el cielo, pues «ahí vive y camina». Así, expresan que cuando la tierra se invierta y se produzca el fin del mundo, el tapir vendrá nuevamente a la tierra a caminar por el bosque. Entre los kukama, *tapir,* denota 'salvaje, enemigo' (Rivas, 2000 y 2004b). Por eso, algunos informantes manifiestan que la Vía Láctea es el «camino del enemigo» en el cielo o, para los comuneros cristianos, el «camino al infierno». Además, la Vía Láctea se percibe como un gran río o el mar, *paranawatsu*, que se encuentra atravesado por una playa (ver dibujo 1). Asimismo, señalan que, antes, andando Dios por el mundo, encontró una inmensa laguna cuyas orillas eran barranco y barroso. Al no haber canoa ni balsa, Nuestro Señor Jesucristo intentó cruzarlo y, al pisarlo, sumió medio cuerpo en la tierra. Entonces, con su poder, levantó una inmensa playa a través de la cual pudo atravesar al otro lado del lago. Por eso expresan que cuando en las madrugadas «se ve una playa» en el cielo, es señal de la vaciante del río en la tierra, y en este mundo las playas reaparecen.

En medio de la Vía Láctea sobresale una sombra negra, que es la de dos animales que al cruzarse empiezan a luchar cuerpo a cuerpo, *yawara ayukaka tamanipupiara*, literalmente 'el jaguar golpea y pelea contra el oso hormiguero'[11]. Cada uno pretende tener predominancia sobre la ruta que atribuye como suya. A tempranas horas de la noche, el jaguar golpea y está encima del oso hormiguero venciendo en la lucha. Pasada la medianoche, la posición de los animales se invierte, el antes sometido se encuentra ahora sobre el otro y el oso hormiguero es vencedor.

Los kukama mencionan tres constelaciones vinculadas entre sí: a) las Pléyades[12], *wata ts+tsu,* literalmente 'estrella que anda', 'grupo de estrellas' o 'estrella del año'; b) el Orión, *awa tsut+ma*[13], 'pierna humana'[14]; c) los Antares del Escorpión, *yakari tsaiwa,* 'mandíbula[15] del caimán'. Los mitos de origen (para más detalle ver Rivas, 2004b, pp. 197-204) narran la historia de un grupo de hermanos huérfanos de padre y madre. Luego de una serie de aventuras, estos hermanos decidieron subir al cielo a través del

[10] Animal llamado «sachavaca» en la Amazonía peruana (*Tapirus terrestris*).

[11] Unos informantes mencionan que lucha con el manco, *irara* (*Eira barbara)*.

[12] En castellano regional dicen los Siete Cabritos.

[13] *Awa*, 'gente'; y *tsut+ma*, 'pierna'. En castellano regional es conocido por las Tres Marías.

[14] Veremos más adelante que el espíritu *maitsankara* reside en la tibia.

[15] Obsérvese que la mandíbula forma parte de la cabeza y sostiene los dientes. Podría aludir a una cabeza trofeo, parte de la tradición de guerra de los tupí-kukama (Figueroa, 1986, pp. 150, 176; Maroni, 1988, p. 173) y de los tupinambá (Métraux, 1928).

interior del pedúnculo de la caña brava[16]. Los varones se transformaron en diferentes especies de hormigas para poder entrar por el centro del carrizo. Ellos llevaron consigo a Orión, al resto del cuerpo de un hermano rescatado de un caimán y a Antares del Escorpión, en venganza por haber devorado a un hermano. Por eso estas constelaciones andan siempre juntas en la esfera celeste. La hermana, con el fin de ir más rápido, se transfiguró en ave tarahui[17], pero nunca pudo subir al cielo. Cada vez que las Pléyades aparecen en el cielo, aquí en el mundo el ave tarahui llora al mirar y recordar a sus hermanitos (ver dibujo 1).

La estrella, en kukama *ts+tsu*, designa también a una especie de gusano que vive en la tierra de altura o en la playa. Narran que, antes, Dios, con su poder, hizo aparecer miles de gusanos y, cuando hizo el fin del mundo, los llevó al cielo transformados en estrellas, por eso ellas son incontables como los gusanos. Una estrella que destaca por su tamaño e influencia en la tierra es el planeta Venus, *manaukur+,* conocida como *ts+tsu watsu*, 'estrella grande'. En castellano regional le dicen Aurora, porque aparece en las madrugadas. El cometa o estrella fugaz, *yut+ra*, en los cantos chamánicos, se nombra *ts+tsu punimpiara,* 'estrella cerbatana', 'dardo chamánico' (ver C3, estrofa 20) o 'planeta mama'. Los viejos dicen que es una piedra incandescente del cielo que suele aparecer solo en la noche. Relatan que antes, cuando se vislumbraba uno[18], los abuelos despertaban y escondían a las criaturas en los mosquiteros[19]. Se creía que el astro iba a enterrar sus almas y a falta de ellas, los pequeños estarían condenados a morir. Inmediatamente, los viejos comenzaban a golpear el emponado[20] «puc, puc» de la casa, con el fin de asustar al meteorito (animal). La estrella fugaz, al caer al gran río, producía un ruido similar al trueno y hacía temblar la tierra. Más tarde, para recuperar el alma de las criaturas embrujadas por el astro, les daban de tomar agua fría (Murayari, 2004, p. 36). Vemos en los kukama una similitud con los antiguos tupí, quienes tenían una divinidad meteórica caníbal, anunciadora de enfermedad y de muerte, que ocupaba un lugar nada desdeñable en dicha sociedad (Lévi-Strauss, 1976, p. 139).

---

[16] 'Isana' es el nombre del pedúnculo de la flor de la caña brava, *+w+wa* (*Cynerium sagitatum*).

[17] *Karau* (*Aramus guarauna*).

[18] Juan de la Cruz Murayari narra que, en los años 1931 y 1933, en Achual Tipishca se vislumbró un meteorito (2004, p. 36).

[19] Todavía puede observarse que algunos kukama-kukamiria duermen sobre una plataforma de madera cubierta por un mosquitero colectivo. Esta costumbre está registrada desde la llegada de los misioneros jesuitas (Maroni, 1988 [1738], p. 176).

[20] Vocablo del castellano regional que deriva de pona, *pat+wa.* Una palmera cuyo tronco se utiliza para hacer el piso. Las casas kukama oscilan entre el piso emponado (de *pona*) o piso (de tierra) dependiendo del tipo de suelo donde la comunidad está asentada debido a la influencia del río. En general, las de Achual Tipishca y Tamarate son emponadas, y las de Arahuante, de tierra.

Dibujo 1. El arcoíris en el cielo

Fuente: Miguel Caritimari Arirama.

La Cruz de Mayo[21] antes fue una cruz del cementerio que Dios llevó al cielo para usarla como medalla. De la Osa del Sur, *cham+ra +rara*, 'canoa (ataúd) del muerto', relatan que, antes, cuando Dios estaba en un cementerio, quiso levantar a los muertos valiéndose de su poder, pero los cuerpos habían desaparecido. Solo encontró las telas blancas dobles con que los envolvieron y decidió llevarlas. Por eso en el cielo aparecen dos telas o sombras blancas, una grande y otra pequeña, en forma de ataúdes (ver dibujo 1). Se cree que si estas mantas blancas aparecen como ataúdes y reverberan, se ofrecen abrigar al moribundo. Así, si una persona las mira aparecer en la noche, le anuncian una muerte cercana.

El rayo, *tupa* —trueno, relámpago, fogón de la casa— tan importante en la cosmología tupí-guaraní, apenas se menciona entre los kukama. Lo he registrado en el mito del trueno, en el que el suegro trueno lucha contra el joven yerno por la posesión de la hija. En lo cotidiano, cada vez que se escucha el retumbar de un rayo en el cielo, se llevan a cabo ritos para protegerse del choque eléctrico. Cierta vez, en el Bajo Ucayali, observé a una abuelita hacer inmediatamente una cruz con un machete, con el fin de que el fenómeno atmosférico no caiga sobre ella o su familia.

A veces, en el día de su aparición, el arcoíris, *muiwatsu,* serpiente grande (ver dibujo 1), también denominado *kuarachi mui tsawa*, reflejo, sombra, (su) fotografía, señal, espíritu de la gran serpiente en el cielo; o, *muiwatsu tsana,* es señal de la serpiente. Ella [el arcoíris] suele aparecer en el cielo cuando la serpiente, de tanto andar por el río, cansada, se acuesta sobre la superficie del agua. Entonces, el cuerpo multicolor del gigantesco reptil se refleja como un arco en el cielo. Los kukama también expresan que el arcoíris es la fotografía del espíritu del guardián de los recursos del agua, la serpiente de agua. Y, cuando aparece o desaparece en el firmamento, cae inminentemente una lluvia denominada *mui kuaruka*, 'orina del arcoíris', porque es un aguacero de corta duración.

El cielo, *kuarachi*, la ciudad de las almas blancas donde está nuestro Dios[22], *ini yara*

Según la palabra de los abuelos o médicos antiguos que incorporan el cuerpo del chamán, explican que, en el cielo, sobre unas montañas, se encuentra Dios, el gran

[21] En referencia a la Cruz del Sur. Según Lévi-Strauss: «Los tupí amazónicos ven en las cuatro estrellas terminales de la Cruz del Sur, los ángulos de una represa para pescar, y en las otras los peces ya atrapados» (1979, p. 112).

[22] De junio a agosto de 1995, Formabiap realizó una exposición «El monte, nuestro pariente», en el XII Festival Regional del Libro «Al Encuentro con la Naturaleza», en Iquitos. Como asesora del pueblo kukama junto al especialista kukamiria Miguel Caritimari Arirama fuimos responsables de la cosmovisión kukama. Años más tarde, Aidesep publicó los dibujos de Miguel Caritimari sin considerar la interpretación

transformador o Señor, *ini yara,* 'nuestro dueño, ancestro', 'nuestro gran padre', 'Nuestro Señor Jesucristo' o *tanu Papa* 'Nuestro Padre'. Así, expresan que es un viejito quien dice a sus ángeles: «Hijos, rastreen los cabellos de mi cabeza y vean si tengo pelos blancos. Si tengo, me sentaré y descenderé para hacer una nueva tierra», pues los cabellos blancos hacen alusión a un mundo envejecido, desgastado, agotado[23]. Entonces, los ángeles le jalan sus cabellos, pero le muestran los negros[24]. Este gesto impide que destruya la tierra. Expresan que cuando Dios haga el fin del mundo o el Juicio final habrá una inversión de lugares. Todo lo que existe en el cielo retornará a la tierra y todo lo de este mundo irá otra vez al cielo como en los primeros tiempos.

Desde una influencia cristiana, Dios se representa como el héroe cultural que antes de hacer las sucesivas inversiones de la tierra o el fin del mundo, andaba por diferentes partes de la tierra buscando completar con su poder lo que faltaba hacer. Todas las cosas y «sus criaturas» —animales— que hizo en este mundo, por ser parte de su trabajo los llevó al cielo. Lo que, según ellos, explica por qué en el cielo se pueden observar animales o entes similares a la tierra, o también que pueda haber una vida paralela y análoga a la tierra debajo de ella.

Cuando una persona muere, su alma es representada por dos espíritus, *tsawa* y *maitsankara*. Estos son las dos almas constituyentes del ser humano. Expresan que el espíritu blanco, *tsawa tini,* se desprende del cuerpo y sube al cielo[25] para informar las malas acciones del alma negra, *maitsankara*. Los vientos y lluvias originados por el soplo de la serpiente de agua en la tierra, trasladan con violencia al alma *tsawa tini* hacia el pie de una gigantesca cruz (ver dibujo 2), que es el punto de mediación entre el cielo y la tierra. Sobre la cruz están sentadas las aves vacamuchacho*, mai mai*[26], quienes se alimentan de las flores que crecen a orillas del camino. Antes, en la tierra, estas aves fueron los peones, *ta+rapurakana*, obreros de Nuestro Señor Jesucristo. Este, al subir al cielo, las transformó en aves. Al pie de la cruz, se inicia un largo camino que va a parar a una inmensa ciudad donde hay un altar, o también conocido como la casa de las

del autor (2000, pp. 157-161). Esta sección es parte del diálogo que surgió entre los dos y con otros especialistas kukama.

[23] Los tupí-apapokúva tienen una idea análoga. Expresan que el mundo se acabará por su cansancio senil y que el fin del mundo puede llegar en cualquier momento (Nimuendajú, 1978, p. 149).

[24] Una versión similar se encuentra en Aidesep, 2000, p. 161. Para evitar que Dios destruya la tierra y cree un mundo nuevo, los ángeles engañan a Dios arrancándose sus cabellos negros que hacen pasar por los de él.

[25] También ver Tessmann, 1999, p. 41. Entre los tupí-araweté, el muerto, o una parte de su persona va al cielo, *mai pi,* «o lugar das divinidades» (Viveiros de Castro, 1986, p. 186).

[26] Nombre onomatopéyico, literalmente 'mestizo, mestizo' (*Crotophaga ani*). Ave pequeña, de color negro que suele encontrarse en las purmas o chacras. Frente a la presencia humana no huyen, sino que se acercan cantando; por eso son percibidas como alegres y sociables. Tienen el mismo comportamiento en el cielo.

velas, *vela uka*. Esta es cerrada, sin divisiones internas ni aberturas. Al interior hay miles de velas prendidas, cuya luz, forma y tamaño representan el tiempo de vida de cada persona que habita en este mundo. Una vela larga y derecha augura una larga vida; por el contrario, una vela pequeña o inclinada a punto de extinguirse representa la muerte de una persona. El alma recorre el camino para ir a coger su vela y la identifica porque reconoce su nombre. A continuación, las aves empiezan a volar y gritar con alegría: «Viene *mai, mai, mai*», dirigiéndose al alma blanca *wiracocha* o «mestiza» de ellos. Este canto advierte a los dos ángeles, *ankiri,* quienes inmediatamente observan lo que pasa abajo, sobre la cruz.

Nuestro Señor Jesucristo ordena a los dos ángeles: «Hijos, reciban al alma y observen qué clase de persona ha sido». Los ángeles van al encuentro del alma. Gracias a su espíritu entran en la gran casa, buscan la vela a punto de extinguirse, pues representa el alma de quien va a morir. Los ángeles agarran la vela y la observan, pues ella indica cómo la persona ha vivido en la tierra, si ha sido una persona buena (recíproca, amable con la familia) o mala (egoísta, vengativa, envidiosa, mezquina). Ellos reciben solo a las «almas blancas» o buenas que se quedan en el cielo viviendo en la casa, similar a un ataúd, junto con otras, de manera que en conjunto forman una inmensa ciudad, el pueblo de los muertos que se representa similar a un cementerio cristiano de la tierra. En medio se distingue una casa grande blanca donde viven las almas blancas de los seres vivos.

Luego, cuando el alma negra sube al cielo, ellos no la dejan entrar porque tiene muchos pecados y castigan su cuerpo botándolo en una inmensa fogata, *tata wararu*[27], que Nuestro Señor Jesucristo hizo aparecer. Debajo de la candela, en la punta de un cerro, se encuentra el cóndor[28]: ser que tiene el poder de mediar e interrelacionar el cielo y la tierra, y se comunica con la tierra por medio de rayos. Además, él custodia la fogata ardiente, y, cuando ve al alma negra, de pena, la auxilia y hace revivir retornándola a la tierra. Entonces, el alma comienza a recorrer todos los lugares que caminó y junta/cuida los restos de su cuerpo hasta que su alma sea salvada. Si el alma *maitsankara* no desea que quemen su cuerpo, los ángeles la botan al infierno, donde espera en una casa oscura. Allá unos murciélagos, *an+ra,* muerden sus orejas y chupan su sangre. Ahí, el alma va a vivir hasta el juicio final. Pasados los años, el alma aburrida pide perdón al guardián: «Maestro, mucho estoy sufriendo aquí, más bien de una vez voy a quemarme para librarme de mis pecados». Ellos botan su cuerpo, pura sangre, sobre las parrillas de una barbacoa.

---

[27] En kukama, literalmente 'fuego (que) arde, flama, llama, todo se inflama'.

[28] *Urupu mai*. Entre los tupí-guaraní el cóndor, *urupu*, es el maestro del fuego (Clastres, 1974).

En la candela de carbón que siempre arde queman muchas otras almas. Cuando sobre la parrilla no restan más que cenizas, las sacan y pesan con un cucharón. Si las cenizas pesan un gramo, todo el pecado del cuerpo ya salió. Entonces, estos restos se botan a una quebrada, cuyas aguas son cristalinas y poderosas, para limpiar los pecados del cuerpo. Ahí, mientras se baña, los shinguitos[29], las abejas y las ronsapas[30] comienzan a sonar: «*Uuuuuuuuuraaaafff*». Y, en el cielo, el rayo y el trueno empiezan a retumbar: «*Trueccccc, trueccccc*», «*trummmm, befffffff*», porque todo el mal sale del cuerpo. En la tierra de este mundo se escucha un ruido lejano, similar al de la lluvia, que los viejos expresan *mai tsukutaka*, 'el espíritu mestizo (se) baña, lava'; *amana umanun tsukutaka*, literalmente 'la lluvia donde los muertos se bañan'; o *maitsankara ichima, rana yatsukate*, 'el mal alma está saliendo, ellos se lavan/bañan (su pecado)'. Cuando el alma va a salir, baten el agua con un cucharón y su cuerpo se transforma, ya está limpio, blanco. Entonces, el mal alma incorpora al alma blanca formando una unidad. Al pagar la cuenta de sus pecados en la tierra, los ángeles la hacen mudar una capa y la llevan ante Dios para que le demande perdón. Aquel mira su cara, luego, de los pies a la cabeza, hace una señal con la mirada y la entregan a su familia.

Vemos que la cosmovisión kukama ha integrado elementos cristianos[31] tales como la cruz[32], el diablo, los ángeles, el cementerio, un altar, *umanu uka* 'casa de los muertos' o la casa blanca de las velas, etc. (ver dibujo 2).

La Gran Inundación, *uni nua,* agua grande: aparición del mundo acuático

Este cataclismo se produjo en un tiempo más próximo al nuestro que el cataclismo del fuego. Esto se remite al mito del Gran Diluvio universal que ocasiona el fin del mundo, *ai ini tuyuka uchika*, literalmente 'ahí nuestra tierra concluye, expira, muere, se extingue, aniquila, termina', donde la tierra se sumergió y enfrió. A continuación, presentamos tres versiones kukama de este mito:

---

[29] Una variedad de pequeña mosca.

[30] Una variedad de abeja (*Bombus spp*.).

[31] Entre los guaraní-apapokúva, Nimuendajú, 1978, p. 149, menciona la cruz, el bautismo y el ataúd como elementos prestados del cristianismo.

[32] La cruz está presente en las iconografías de la cerámica kukama (ver foto 3; Girard, 1958, pp. 173, 190) y en los pueblos tupí-guaraní. La cuestión que se demanda es saber si ella forma parte o no de la tradición de los pueblos autóctonos. Por un lado, algunos autores piensan que la cruz es parte de la tradición indígena y de otros grupos; por el otro, se trataría de una influencia cristiana extremadamente difundida entre los indígenas. Lo importante, en nuestro caso, es ver cómo los kukama han dado una reinterpretación ideológica al símbolo de la cruz. Entre los kukama no hemos podido encontrar una explicación tradicional. En Iquitos los chamanes utilizan la cruz como un objeto/amuleto de poder, presente en las curaciones chamánicas.

M1. La Gran Inundación, *uni nua,* agua grande

Sabemos el cuento de los antiguos abuelos. La inundación fue castigo de Nuestro Señor Jesucristo. Hubo un hombre, enviado por el Señor. Él anunciaba que iba a ver una inmensa creciente con lluvias y rayos fuertes, y que construyan sus balsas de palos duros que se hunden, como la huacrapona[33], porque la topa[34] iba a sumirse. El enviado de Dios decía que como la creciente iba a perdurar tres meses, debían almacenar alimentos que duren como el camote[35], la yuca[36] y la sachapapa[37]. No el plátano[38] porque madura rápido y se termina. La gente no le hizo caso. Solo Noé obedeció y empezó a construir su casa. Primero, hizo una balsa de palos duros (shungos), luego para el techo y los cercos usó la huacrapona. Terminó de construir su casa. Quizás a los tres meses, la creciente empezó a venir y una panguana[39] vino volando a sentarse en la cumbrera de la casa. Entonces, Noé con su familia, mujer e hijos, si no me equivoco eran tres jóvenes, entraron a la casa cuyas ventanas y puertas estaban bien aseguradas. Tal como el hombre dijo, empezó a llover día y noche durante un mes, y el agua empezó a crecer cualquier cantidad. Al no haber un día que la lluvia cesara, la gente comenzó a asustarse y se dio cuenta que iba a ver creciente grande. Era el tiempo del juicio, como dicen «el fin del mundo». El agua llegó y la balsa de palos duros empezó a rebalsar. Las topas se sumían como piedra, como fierro. Al inundarse toda la tierra, las cerámicas se convirtieron en peces cazadores, los tinajones *mauta* se transformaron en cunchi mama[40], las ollas negras quemadas se convirtieron en pirañas[41]. La gente al no saber dónde ir para salvarse, gritaba y se moría de susto al ver la gran inundación. Las criaturas comenzaron a nadar y lomear igual a los peces. Pero, los adultos se sumieron con una sola respiración. Había cantidad de muertos: chancho, ganado, caballos, cristianos como palizadas. La casa estaba bien asegurada con cercos sin rendijas y hundida dentro del agua. Noé sentía el tiempo largo. De repente, el agua se paralizó y empezó a mermar. Entonces, se escuchó el canto de la panguana: «*O Jojooooy*».

Su mujer e hijos admirados dijeron:

—«Papá, una panguana está cantando en la cumbrera de la casa, es señal de la merma».

En ese momento, Noé con la punta del machete empezó a cavar un hueco al cerco de la pared de la casa para ver si el agua filtraba o no, e inmediatamente lo tapó porque el agua comenzó a entrar. El agua seguía bajando. Después de tres meses, nuevamente

[33] *Pat+wawatsu* (*Iriartea deltoidea*).

[34] *Ap+wa* (*Ochroma lagopus*).

[35] *It+ka* (*Ipomoea batatas*).

[36] *Yawiri* (*Manihot sp.*).

[37] *Kara* (*Dioscorea sp.*).

[38] *Panara* (*Musa paradisiaca*).

[39] *Inamu* (*Crypturellus undulatus*).

[40] *Mani watsu* (*Paulicea lutkeni*).

[41] *Ipiri* (*Serrasalmus sp.*).

la panguana voló sobre la balsa y esta vez cantó varias veces con mucha alegría: «*O jojooooy, o jojooooy, o jojooooy*».

Los que estaban dentro de la casa conversaron que quizás el agua ya mermó. Nuevamente, Noé cavó un hueco más abajo del anterior cerca del emponado[42] y el agua no pasaba. Entonces, fue a abrir la puerta de la casa y no sabía dónde estaban, vio la tierra desnuda, una inmensa playa donde no había ni hierba ni monte. En aquel momento la panguana bajó a la punta de la balsa, luego empezó a caminar por la arena de la playa y a picotear algunos grillos porque todavía no había donde escarbar.

Miguel Caritimari Arirama, 56 años, Achual Tipishca, 2004.

M2. El Diluvio Universal

Mi abuelo me contó cómo fue el «fin del mundo». Mientras un señor cavaba un palo para hacer su canoa, una persona enviada por Dios se presentó:

—«Hola hermano, ¿cómo estás?».

—«Hola hermano, ¿de dónde vienes?», él respondió.

—«Acá he venido a dar una noticia, vengo a contarte que el mundo se va a terminar. Así que no hagas tu canoa porque durante el diluvio se va a convertir en caimán[43] y será para que te coma a usted mismo. Más bien haz una balsa grande de shungos, palos duros que se hunden, por ejemplo, del huacapú[44], porque todo palo que flota se va a sumir y los que se hunden van a flotar. Y, haz el techo de ponas[45] batidas porque va a llover piedras. Créeme hermano, yo no vengo a engañarte, no soy ningún loco, yo te conozco, soy buena persona. Tienes un año para preparar tus víveres, junta palo de yuca, semillas para sembrar en cuanto el agua baje. Si tienes animales, chanchos, gallinas, mételes en tu balsa».

Entonces, el hombre fue a dar a conocer al pueblo:

—«Hermanos, un hombre mandado por Dios me ha avisado que de aquí a un año el mundo se va a hundir, va haber diluvio. Durante 40 días y noches va a llover, así que debemos prepararnos».

La gente no le creyó, decía que era mentira hacer balsa de shungo porque iba a hundirse. El hombre no les hizo caso y empezó hacer su balsa. En el transcurso (de la obra) le decían loco, que trabajaba en vano su balsa. El ángel (también) le había dicho (que):

—«Si no te creen, el día que haya inundación, no metas personas en tu balsa solo a tu familia porque si no tu balsa se va a hundir».

---

[42] Las casas de los kukama oscilan entre el piso emponado (de pona) o terranado (de tierra) dependiendo del tipo de suelo donde la comunidad está asentada debido a la influencia del río.

[43] En castellano regional dicen lagarto.

[44] *+w+tiria* (*Minquartia guianensis*).

[45] En castellano regional también llaman cashapona, *pat+wa* (*Socratea exorrhiza*).

No sé en qué fiesta ha sido, no sé si fue para Pascua, la fecha que el mundo se iba a terminar. Lo cierto es que cuando estaban en plena fiesta tomando, bailando, gritando alegres, empezó a caer la lluvia todo el día. Al siguiente día amaneció lloviendo y cuando ya han visto que se inundaba hasta tapar los árboles, los cerros, entonces la gente empezó a gritar: «¡Auxilio, auxilio!».

Los niños nadaban por aquí y por allá, y se han convertido en peces sin escamas; las canoas en caimán; la gente adulta empezó a ahogarse transformándose en yacuruna. Él no abrió su puerta para que la gente entre. El mundo se fue. En el tiempo del fin del mundo, la tierra se ha volteado hacia adentro, ha hecho una virada de abajo hacia arriba. Después de 40 días de la inundación, la lluvia empezó a calmar, el agua a detenerse y escucharon cantar una panguana «*ojojoy*». El señor que se ha salvado en la balsa dijo:

—«Creo que el agua ya va a mermar».

Y abrió su puerta. De esa manera la panguana es señal de la merma. La gente que se ha quedado adentro son los yacuruna, cuyos pies se han doblado hacia atrás y andan al revés. Por eso hay seres vivos dentro del agua. Hay ciudades de yacuruna dentro del agua. Son los que antes vivían en tierra y han quedado dentro del agua. Ellos roban a señoritas jóvenes de tierra y los llevan para que vivan (allá). Así como uno vive acá, hay dentro del agua.

Roberto Canaquiri Tapayuri, 53 años, Tamarate, 1995.

M3. Versión 3. Mito del Diluvio Universal

Dicen que cuando el Señor andaba decía:

—«Han de hacer su balsa de palos duros (shungos), el mundo se va a hundir, diluvio va a ver».

Los demás no creían. Pero, un señor ha creído al Señor y en tierra hizo una balsa bien cercada y dijo a sus hijos:

—«Junten palo de yuca, camote y pongan acá».

—«¿Qué haces?».

—«Estoy haciendo mi balsa».

La gente reía diciendo:

—«¡Qué pues voy a hacer mi balsa de palos duros, te vas a sumir!».

De veras, el día del fin del mundo, el hombre ha cerrado su puerta con tierra para que el agua no entre. Y, la gente y toda clase de animal querían entrar a su casa. No sé qué nombre se llamaba, Noé creo.

—«¡Noé, métenos a tu casa!».

Noé cerró bien su puerta. Él fue a echar un vistazo de una rendija y miró una tristeza, bastante palizada, no veía ni qué clase de monte, nada. Ya quería salir:

—«¿Ya aparece tierra?», preguntó a su mujer.

—«Nada aparece», decía.

No había tierra. Había pasado como dos meses, los víveres ya se estaban acabando. A 15 días, otra vez va a mirar:

—«Ya aparece tierra, recién asoman los cogollos de los árboles», dice al marido.

Ya ha mermado, la balsa fue a quedarse «donde el mundo termina». ¡Bruto la palizada, hueserío de gente! Ellos han salido a sembrar en tierra suave lo que han llevado: camote, palo de yuca, plátanos. Y, así Jesús andaba …

Zenovia Manihuari Murayari, 58 años, Achual Tipishca, 2004.

Sin lugar a dudas, los tres mitos del Gran Diluvio[46] registrados manifiestan una clara influencia del Arca de Noé[47], mencionada en los textos canónicos, apócrifos y pseudoepigrafía. Sin embargo, este hecho no nos permite afirmar que el mito del Diluvio estaba ausente en la ideología kukama, puesto que antecede a la llegada de los misioneros jesuitas en la lta Amazonía (Figueroa, 1986, p. 279). Además, se ha demostrado que el mito del Diluvio Universal es un rasgo ideológico de los pueblos tupí-guaraní (Métraux, 1928, p. 45; Clastres, 1975, p. 29; Nimuendajú, 1978, p. 151) y de otros pueblos indígenas de la Cuenca Amazónica (entre los chayahuita ver Ochoa, 1992; los jíbaro-shuar, ver Nacionalidad Huambisa, 1999, II, pp. 532-540; entre los shuar o achuar, ver Mader, 1999, pp. 76-78; para los shipibo, ver Tessmann, 1999, solo por citar algunos ejemplos).

Estos tres mitos son historias fragmentadas de un mito mayor, en el que se narran las peripecias del «héroe civilizador», denominado en castellano por los kukama «Jesucristo», «Nuestro Señor Jesucristo», «Nuestro (Padre) Dios», «hombre mandado por Dios», o «Señor». Al demandar el equivalente en kukama, ellos respondieron *ini yara*, 'nuestro dueño, señor, jefe, patrón, amo, maestro' (véase también Espinosa, 1935, p. 141). *Yara*[48], o *jara*, es una palabra tupí-guaraní cuya acepción es 'maestro, dueño',

[46] Para una versión diferente de este mito entre los kukama del Bajo Marañón ver Regan, 1983, I, pp. 136-138.

[47] Clastres enfrentó el mismo problema con los mitos del Diluvio tupí-guaraní del Brasil y afirmó que: «Vemos un motivo indígena que está expresamente relacionado al mito cristiano» (1975, p. 29).

[48] El agustino L. Espinosa postula que el vocablo fue propagado durante el periodo de los misioneros de la Compañía de Jesús, pues en el *Catecismo en lengua omagua,* para expresar «Señor», «Señor Dios», «Señor Jesucristo» emplearon el vocablo *jara* (1935, p. 141). Al consultar el catecismo de los jesuitas, se han encontrado las siguientes palabras: *yara huassu*, 'Señor grande', *Dios Papa*, 'padre Dios'; *yara Jesucristo*, 'Señor Jesucristo'; *ta Papa Jesucristo,* 'mi padre Jesucristo' (Maroni, 1988, pp. 614-617). La propuesta de Espinosa se invalidaría porque dicha palabra está presente en otros pueblos tupí-guaraní de la Cuenca Amazónica. Por ejemplo, los apapokúva del Brasil poseen un héroe, creador de la tierra y de los seres humanos, denominado *Nhandeyara* (Nimuendajú, 1978, citado en Girard, 1968, p. 178). Existe un

ya que Ñandejára[49] es el término guaraní empleado para designar a Jesús, Dios. Este personaje, entre los kukama-kukamiria, remite directamente a la figura del gran chamán, *tsumi*. Por algo un kukamiria manifestó: «Al médico curandero de acá del mundo nosotros lo tenemos como a un Dios». Idea que Métraux retoma en su obra, *Religion et magie indiennes d'Amérique du Sud* (1973, p. 15) y que consiste en ver a algunos chamanes con poderes extraordinarios como hombres-dioses. Además, siguiendo al mismo autor, el héroe central, más que un creador, es el gran transformador de la tierra (Métraux, 1928, p. 10). Así, tenemos que el Señor Jesucristo es la representación del gran chamán kukama[50] (véanse más adelante los mitos M10, M11, M13). En los mitos se observa que tiene los mismos atributos: mujeriego, andariego, está siempre en movimiento de un lugar a otro, tiene el poder de transformar las cosas, a los seres o al espacio que recorre.

Los mitos desean señalar que los hombres deben creer en la palabra del gran transformador, ya que tiene, a su juicio, un poder que transforma, *epeyu*, 'encantar la tierra, la gente, las cosas, el espacio, etc. a través del soplo'. Por eso los hombres-dioses deben ser obedecidos, aun si lo que anuncia tenga contrasentido en la práctica, so pena de una muerte inminente. Por ejemplo, es un mal consejo decir a la gente que construya las balsas de maderas duras como el huacapú[51], la pona[52], y no con los palos topa[53], como se hace comúnmente. Antes de la Gran Inundación, el río tenía doble circulación, corriente y contracorriente, de manera que los hombres no necesitaban remar para desplazarse de un lugar a otro. Además, una preocupación del

grupo llamado *Ibirayara*(*s*) en el Paraguay (Lozano, 1874). Entre los parakanas, Fausto remarca que Viera se quedó pasmado al escuchar a sus informantes hablar del «rey», que, en tupí, es el 'señor que no muere', *Jara onamo eyma* (Viera, 1943, citado en Fausto, 2000, p. 46). *Jara* o *yara*, 'señor, dueño, propietario' (Gonçalves Dias, 1858).

[49] Ñande es el pronombre posesivo de la primera persona en plural.

[50] Los cronistas jesuitas relatan la presencia del apóstol Santo Tomás en América antes de la llegada de los europeos. Por un lado, Figueroa narra «[...] en tiempos antiguos Dios se hizo hombre, y les enseñó, allá muy abajo, desde río Marañón. Puede ser que alguna noticia tuviera de los apóstoles *Santo Tomas* o *San Bartolomé* o de *Cristo Nuestro Señor*, en las partes del Brasil, Paraguay o boca deste río; de donde estas naciones debieron de irse dividiendo y subiendo á estas de arriba» (1986, p. 279). Y, por el otro, Maroni remarca que los indios *maynas* conocieron al apóstol «*Santo Tomé»,* la «*Ley de Dios o la venida de Cristo*» (1988, pp. 171, 477). Además, que a su Dios supremo lo denominaban *Zumi Topana* (p. 307). Este hecho es validado por Clastres al remarcar la semejanza de los nombres *Tomé* y *Tsume* (1975, pp. 27 y 28). Además «la fe en las Escrituras santas que afirmaban que la palabra de los apóstoles iría por toda la tierra, no se necesitaba más para que la leyenda se concrete». «*Sommay*, es el héroe de la cultura, aquel al que los tupí atribuyen, en particular, sus conocimientos de la agricultura y de la organización social» (p. 27).

[51] *Minquartia guianensis*.

[52] *Socratea exorrhiza*.

[53] *Ochroma lagopus*.

Ser poderoso, cuando recorría los ríos, sea en canoa o balsa, era alinear los meandros para facilitar el trabajo de la navegación. Debido al descrédito de la palabra del Gran Transformador, en la actualidad el hombre debe trabajar, es decir, esforzarse y sufrir para realizar diferentes labores para vivir (ver también M13, M14).

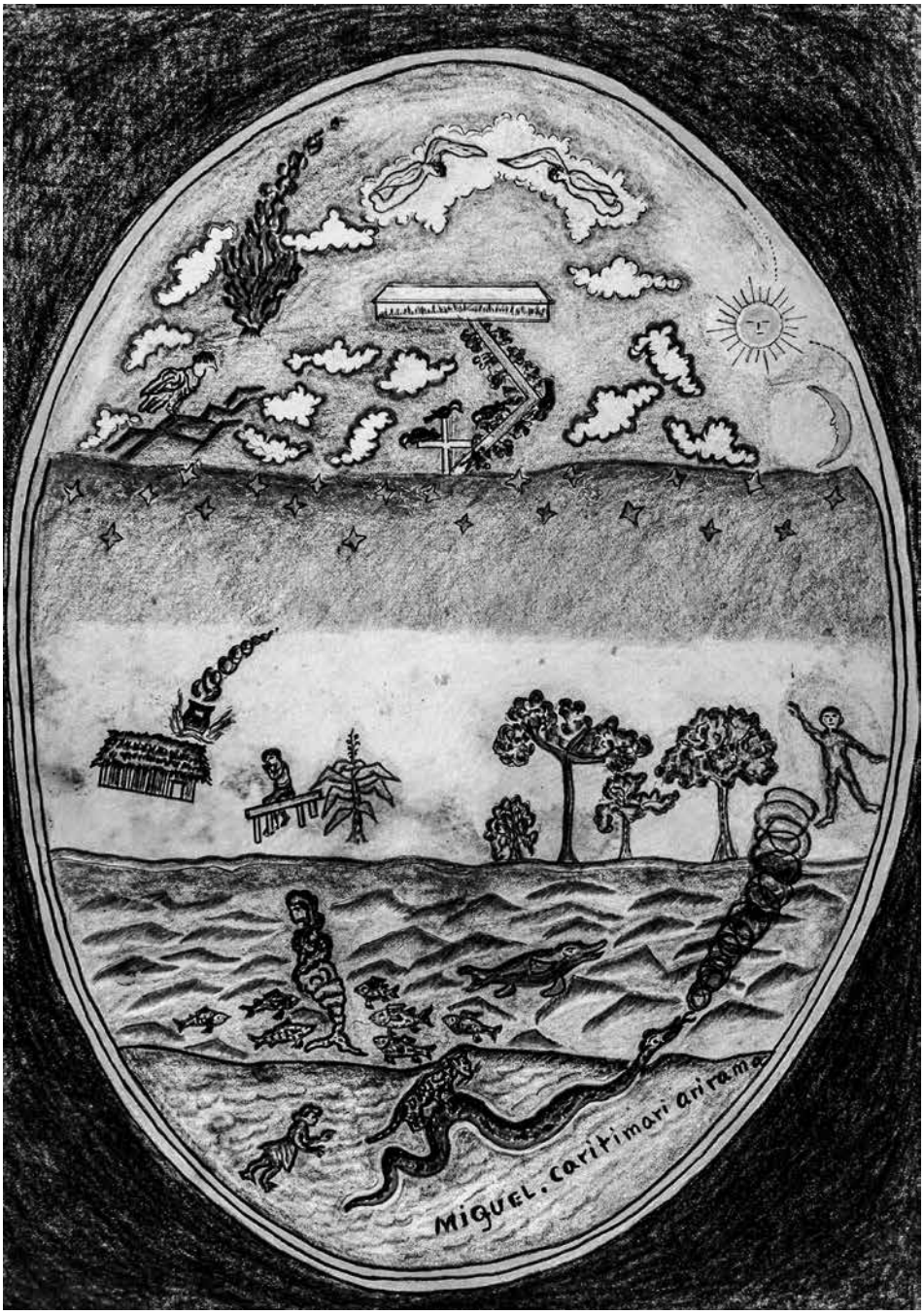
Vemos que el personaje central del diluvio tiene como nombre Noé[54], al igual que el personaje bíblico. Para salvar a su familia del diluvio Noé construye una casa[55] de madera pona sobre una balsa que flota con la creciente del agua (M1) a la espera de la sequía. La misma historia original se encuentra entre los guaraní-apapokúva, solo que en este caso la casa se eleva sobre el agua hasta llegar a la entrada del cielo (Nimuendajú, 1978, pp. 174-176).

En los mitos registrados se anuncia que el diluvio es ocasionado por lluvias permanentes que inundan la tierra; Regan (1983, I, pp. 136-138) sostiene que es debido a aguas subterráneas y celestes. A diferencia de otros pueblos amazónicos, los kukama han habitado desde hace siglos en un ecosistema fluvial, donde cada año el biotopo está sujeto a inundaciones periódicas. La máxima inundación se denomina *uni nua,* 'agua grande' (de marzo a abril). Esta expresión designa también al Diluvio Universal. En castellano regional esta época se llama agua de la Semana Santa. Ella coincide con la festividad cristiana de la Pascua, introducida a los pobladores de la Amazonía en la época de las misiones.

[54] A lo largo de su historia, los kukama han recibido una fuerte influencia de los misioneros católicos. No es, pues, de extrañar que sus héroes míticos posean nombres tomados de la Biblia.

[55] En otros pueblos amazónicos, las personas suben a un árbol para salvarse. Por ejemplo, entre los huambisa, un shuar e hijos se preservaron al subir sobre la palmera *ampákai* (Nacionalidad Huambisa, 1996, p. 540). Entre los shipibo, un hombre y dos hijos lograron salvarse al sentarse sobre las ramas del huito —genipa— (Valenzuela & Valera, 2005, p. 145). Entre los tupinambá, un hermano y una hermana embarazada subieron a un árbol de genipa y en otra versión «él se refugió con su familia sobre una palmera de cuyos frutos se alimentaron hasta el momento en que pudo descender» (Clastres, 1975, p. 45).

Dibujo 2. Cosmovisión kukama-kukamiria



Fuente: Miguel Caritimari Arirama.

Entre los kukama un indicador de la merma del agua es el canto de la panguana[56]. Esta ave, con sus patas, va a pisar el agua; si ella siente sus canillas secas, comienza a cantar con alegría: «*O jojooooy, o jojooooy, o jojooooy*», pues tendrá tierra y hojas podridas donde escarbar y buscar su alimento.

El cataclismo del Diluvio Universal se produce para gestar el cambio de un mundo envejecido, agotado, a uno nuevo[57]. La gran inundación provocó la desaparición de los primeros hombres en la tierra y dio aparición a un mundo paralelo debajo de ella. Cada vez que el Gran Transformador ha cambiado la tierra, las cosas se invierten. El cambio de un espacio a otro invierte a los seres, las cosas y el espacio. Así, los palos duros que se hunden en el agua rebalsarán, mientras que los palos topa que flotan se sumergirán. Las canoas se convirtieron en caimanes. Los niños se transformaron en peces con piel y las personas adultas se transformaron en yacurunas, gente con los pies al revés que ahora habitan en el fondo del agua (espacio que analizaremos en el segundo capítulo de esta parte). En general, los seres del bajo mundo son descritos como los guardianes de los recursos acuáticos y «madres» de los peces. Ellos son los primeros pobladores de la tierra y habitan en grandes poblados bajo el agua.

Entre los kukama —al igual que entre los guaraní o los araweté— está latente una visión apocalíptica de la destrucción futura de la tierra. Los mismos cataclismos acontecidos a la primera tierra, tierra imperfecta, se prometen a la tierra actual (Clastres, 1975, pp. 34-35). La idea de la destrucción de la tierra se acompaña de un gran susto por parte de la población (M1) que teme a la muerte. Así, por un lado, del cielo, cuando nuestro Dios encanecido baje a destruir el mundo envejecido, o la tierra se hunda por un eclipse de sol o de luna, o cuando el cometa[58] caiga sobre ella. Y, por el otro, del bajo mundo, los yacurunas, primeros habitantes y guardianes de la tierra, impiden que la gran serpiente de agua salga a destruirla.

Entre los tupí-guaraní, uno puede escapar a la destrucción de la tierra accediendo a la Tierra sin Mal (Clastres, 1975, p. 61). En 1971, el brasilero José Francisco da Cruz da Silva, decía ser el «enviado de Dios y portador de la palabra divina» en la tierra, y predicó la devoción a la cruz como una forma de escapar del castigo de Dios, es decir, al fin del mundo. En las comunidades kukama del Bajo Marañón y Bajo Ucayali, desencadenó un movimiento religioso de miles de seguidores kukama, quienes dejaron sus comunidades asentadas en las riberas del río para adentrarse al bosque y formar

---

[56] *Inamu* (*Crypturellus undulatus*).

[57] Entre los apapokúva existe una idea similar expresado de la siguiente manera: «Actualmente la tierra es vieja, la noche vuelve a caer, etc. [...]. No solo la tribu guaraní está vieja y cansada, sino toda la naturaleza» (Nimuendajú, 1978, pp. 91, 149).

[58] En kukama *yut+ra mai*, 'planeta mama'.

comunidades hermanas, así escapar de este mundo maleado (para más detalle véase Regan, 1993, II, pp. 131-162, y Agüero, 1994).

El origen de los peces

En el mito del fin del mundo causado por el Diluvio Universal (ver M1 y M2) se señala la transformación de los objetos de cerámica en algunas especies de peces. Así, los tinajones se transformaron en *cunchi mama*[59]; las ollas negras, *yukuchi,* quemadas por la cocción constante de los alimentos se convirtieron en el pez piraña[60]. Cuando las criaturas comenzaron a nadar y lomear sobre las aguas se convirtieron en zúngaro[61].

Entre los kukama algunos nombres de tejidos o nudos para tejer canastas, aventadores o esteras, designan la piel de una especie acuática por tener un motivo homólogo. En ciertos contextos, la piel connota el cuerpo de un ente. sí tenemos los tejidos: *shiruy kara*[62]*, tsamata piruara*, 'escama/piel/pellejo/cuero del shiruy[63]'; el paiche kara*, iwatsu piruara,* 'escama del paiche'[64], se emplea principalmente para tejer la estera. El relato de origen del paiche[65] narra que mientras unos niños jugaban picando una estera tirada en el agua, esta se transformó en paiche. Además, cierta vez un hombre manifestó lo siguiente:

> R1. Mi abuelo era curandero y fisga (gran pescador). Cada vez que pescaba paiche decía:
>
> —«Hemos quitado su estera al yacuruna».
>
> Eso sirve para proteger, como techo o cubrecama, a los yacuruna…
>
> Arquímedes Curitima Pereira, Achual Tipishca, 1997.

Otro lienzo se denomina *ipirak+ra piruara,* 'escama de peces pequeños'[66]. El tejido para hacer la cumba del techo de la casa se denomina en castellano regional pecho

[59] *Maniwatsu* (*Paulicea lutkeni*).

[60] *Ipiri* (*Serrasalmus sp.*).

[61] *Tsuri*. Segmentando el vocablo tenemos: *tsu* «carne»; *-ri*, 'encima, sobre'. Literalmente, 'carne encima', nombre que remarca a un 'pez con piel', es decir 'sin escama' (Fam. *Pimelodidae*).

[62] Del kichwa *kara*, 'cuero', 'pellejo'.

[63] *Hoplosternum sp.* La trama se enlaza de tres en tres hebras.

[64] La trama se enlaza de dos en dos hebras.

[65] *Arapaima gigas*.

[66] Mojarra (Fam. *Characidae*). La trama del tejido se enlaza de una hebra a otra.

del caimán, y en kukama *yakari tsitsa*, es decir 'cara del caimán', porque el espesor del tejido de las hojas es doble y resistente como la piel del caimán. Por último, tenemos el nudo del churo, *machiraru tsitsa*.

En otro mito (M4), ciertas especies de peces pequeños se originaron de las materias y de algunas partes del cuerpo del héroe cultural kukama, nuestro Dios o Jesucristo, ser que antes de provocar el fin del mundo, andaba transformando la tierra y el río. Él no se bañaba y estaba plagado de enfermedades. Para curar su cuerpo fue a lavarse con el agua del río. Las costras de su piel enferma al caer al agua se transformaron en los peces pequeños: colchón, *kurupiruara*[67] y mojarra lamisto[68]. El *kurupiruara* es un pez de aletas rojas y de cuerpo redondo, que posee unas escamas dobles como la viruela. Es considerado la piel virulenta y con sangre de Dios. La mojarra lamisto es larga de escamas finas, rabo rojo y se desplaza en grupo en las orillas de los lagos. De ella dicen que fue la sucia de Nuestro Señor Jesucristo. Estos peces no se consumen por su relación con las enfermedades: sarampión, viruela, lepra, quitamuro, etc. El M4 relata que nuestro Dios al orinar dio origen a la sacha lisa[69], *raki,* literalmente, 'pene/cosa que conduce la orina'. La sacha lisa es un pez color negro (del pene), tiene la carne amarillenta (como la orina) y los ojos rojizos (color de la «boca» del pene). Este pez que es vinculado a la disentería (M4). Antes, decían que la mojarra sacha lisa, *raki* (pequeño pez) fue el pene del delfín. Ahora es conocida como el pene de Dios. Antes de subir al cielo, Dios ha dejado todas estas enfermedades contagiosas. A continuación, presento el mito:

M4. Origen de los peces pequeños

En tiempos antiguos, cuando Dios vivía en el mundo era viajero. Recorría los ríos navegando sobre su balsa sin necesidad de compañero. Era una persona que tenía muchas enfermedades[70]: gripe, sarampión, viruela, lepra, quitamuro, etc., porque no se bañaba durante meses. Todas estas enfermedades, ha dejado antes de subir al cielo. Era una persona con mucho poder ya que transformaba a los seres. *Su misión era ver si el río estaba curvo o no, de estarlo transformaba las curvas para que sean derechas.* Donde la noche le alcanzaba, se quedaba en las orillas. Un día, nuestro Dios varó su balsa en una inmensa playa silenciosa, comenzó a bañarse para lavar su cuerpo y hacer desaparecer sus enfermedades[71]. Al no sanar, se sentó sobre la balsa y comenzó a rascar

---

[67] *Astyanax sp*. Literalmente 'doble escama'. Segmentando tenemos: *kuru* 'doble, ciertas enfermedades de la piel'; *piruara*, 'corteza, piel'.

[68] *Ramatse sharuwaru* (no id.).

[69] *Rhytiodus microlepis*.

[70] En castellano regional se dice sisurra, plagosa o chorreada.

[71] En otra versión narrada por una mujer, Jesucristo es bañado por su mujer.

el cuerpo. ¡Cómo la suciedad salía, en forma de granos mezclada con un poco de sangre! Al ver que la suciedad de su cuerpo caía en el agua dijo:

—«Para que las costras de mi viruela no se desperdicien las transformaré en pequeños peces (mojarras)».

Y se transformaron en los pequeños peces: mojarra colchón*, kurupiruara,* y mojarra *ramatse sharuwaru*. Entonces, debajo de la balsa, comenzó a sonar gran cantidad de peces pequeños: «*Shoooo, shoooo*» que no querían separarse de Dios por ser parte de su cuerpo. Para ahuyentarlos, Dios hizo señas, metió la mano izquierda en el agua apuntando con el dedo grande y luego lo removió diciendo:

—«Agua, agua, dentro de ti aumentará lo que era mío, *fiuuu, fiuuu*. Así quedarán toda la vida».

Las mojarras huyeron a lo largo de las orillas de las cochas. Luego, nuestro Dios bañándose no se daba cuenta que su pene colgaba hacia el agua. Su orina al caer se transformó en sacha lisa mojarra[72], por eso este pez es color amarillento. Dios al transformarlo dijo:

—«De mi pene escurre orina, serás sacha lisa, te llamarán *raki, shuuu, shuuuu*. Así serás toda la vida. No te comerán los humanos porque eres mi sangre, te dejo con mi olor y a los niños darás disentería».

Los kukamiria conocen a la mojarra sacha lisa como «el pene de Dios».

Miguel Caritimari Arirama, 56 años, Achual Tipishca, 2004.

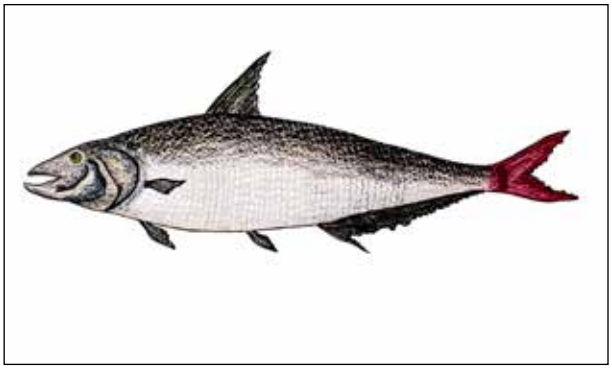
---

[72] Otra versión corta del origen de la lisa negra, *raki,* es la de un hombre que deseaba tener el pene largo, por lo que se curó con la raíz de huacrapona (caracterizada por ser larga) y quemó el pene con trapo caliente. Luego, le dio comezón en el pene y este comenzó a crecer. Todas las tardes, el hombre lloraba por su pene que crecía y arrastraba por la tierra. Un día un amigo le dijo:

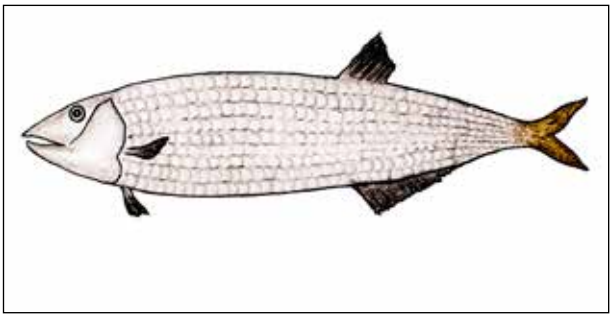
—«Pucha, hermano, te han engañado; más bien troza tu pene».

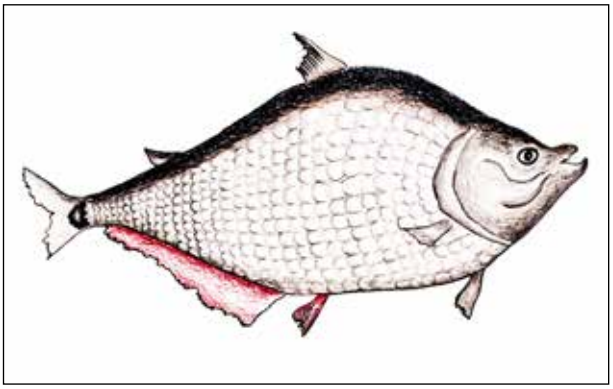
Haciéndole caso a su amigo, el hombre puso su pene sobre un palo y «*chan*», lo cortó con un machete y lo botó al agua. El trozo de pene se convirtió en el pez *raki*, lisa negra.

Dibujo 3. El ramatse, *sharuwaru*



Dibujo 4. El manapi (a) y el *kurupiruara* (b)





Fuente: Miguel Caritimari Arirama, Achual Tipishca, 2003.

Y, por último, el M5 relata el origen del manatí[73], quien antes fue la mujer de nuestro Dios, y del delfín del río. Cuando el Señor Jesucristo regresó de un largo viaje, informado por su pífano[74], *tiyama*, que su mujer le había traicionado con su peón Felipe, lo transformó en pelejo[75] (una especie considerada «mono» por los kukama, por su hábito de vivir sobre las ramas de los árboles). Luego, mientras su mujer e hijo se bañaban en el lago, los transfiguró en manatíes para que los hombres la piquen con arpón. Al pequeño hijo, para que sea marido de la madre por no haberla cuidado en su ausencia. La ropa de su mujer, que estaba en la orilla, la transformó en delfín colorado[76], para que el manatí no estuviera solo. Por ello, estos mamíferos acuáticos tienen los órganos sexuales similares al ser humano (ver dibujo 5). Ellos tienen también un comportamiento particular: si la hembra pare un hijo macho, ella lo cría para que sea su marido. E, inversamente, si el retoño es hembra, el macho la cría para que sea su mujer. Los kukama manifiestan, asimismo, que existe una relación estrecha de comportamiento entre el manatí y el delfín colorado. Este último cuida y nunca abandona al manatí, porque en tiempos antiguos fue su vestimenta. Por eso, expresan que donde está un manatí se encuentra cerca un delfín. A continuación, presento el mito:

M5. Origen del manatí, del delfín y de los peces

Nuestro Dios preparó su viaje junto con sus soldados para ir rumbo al mar, *paranawatsu,* río grande. Hizo aparecer un bote[77] para poder viajar largo tiempo remando. El hombre poderoso se despidió de su mujer diciendo que iba a demorar:

—«Vieja, te quedarás en la casa junto con nuestro hijo. El muchacho Felipe se va a quedar contigo como tu compañero, para que te ayude en la chacra. *Él va a vivir contigo hasta que yo regrese*. Yo voy a enderezar el río que está tuerto».

Él tenía un pífano[78] que puso en el techo de la casa como cuidador de su mujer.

La mujer comenzó a convivir con su peón. Y, el pífano que estaba metido en el techo al ver a la mujer con su muchacho en la cama dijo:

—«Ahora sí, voy a acusarte con mi dueño que estás con su peón».

---

[73] En castellano regional lo llaman vaca marina, *yuwara* (*Trichechus inunguis*).

[74] Flauta indígena con dos huecos.

[75] *A+* (*Bradypus variegatus*).

[76] Bufeo colorado, *ipirawira p+tanin* (*Inia geoffrensis*).

[77] En otra versión hizo aparecer una canoa bien grande.

[78] En kukama *tiyama*. Instrumento musical de viento, semejante a la quena. En otra versión, el Señor dejó olvidado su pífano en el techo de su casa.

La mujer levantándose respondió:

—«¿Qué cosa dices? Quizás tú me vas a acusar».

Fue a sacar el pífano del terrado, lo rompió: «*Chan chan chan*» y enseguida lo botó al río.

En el transcurso del viaje, el ser poderoso enderezaba los ríos que estaban torcidos y al llegar al mar *paranawatsu*, 'gran río', ordenó algunas islas que estaban mal ubicadas y puso a los animales en sus respectivos sitios. Mientras surcaba el río retornando a su pueblo, nuestro Dios vio a su pífano roto que bajaba con la corriente. Al instante lo cogió, embarcó y preguntó:

—«¿Quién te ha botado al río?».

—El pífano respondió:

—«Mi dueña me ha botado porque le he dicho que voy a avisarte. La he visto en tu cama con tu muchacho Felipe».

Nuestro Señor, sin decir palabra, continuó surcando hasta arribar a su pueblo. Al llegar, no hizo maliciar a su mujer lo que el pífano le había contado. Así, al día siguiente en la mañana, Jesucristo ordenó a su muchacho que subiera al tronco de la jagua[79]:

—«Hijo sube y coge unos frutos para pintar nuestros cuerpos».

Entonces, el muchacho empezó a subir, subir y subir. Pero, no veía la hora de llegar a las ramas. El muchacho ya cansado, subía cada vez más lento, y se quedó agarrado en una rama del huito diciendo:

—«Ya me he cansado, no puedo llegar».

Y Dios le dijo:

—«Sube nomás, ya vas a llegar, falta poco».

Y al verlo que iba tan lento y que ya no podía subir, se molestó y conjuró (*shingureó*):

—«*Fiuuuu, fiuuuuu*, así toda tu vida vivirás sufrido».

Y le transformó en pelejo.

Su mujer quedó admirada al ver aquello y fue a rallar el huito. Después, comenzaron a pintarse, Dios pintó todo el cuerpo de su mujer[80], menos el pecho; y su mujer pintó a su hijo. Luego, al atardecer llamó a su mujer e hijo:

—«Vieja, vamos a bañar y lavar nuestro cuerpo que está pura jagua».

En el puerto de la cocha sacaron sus pampanillas[81] y se botaron al agua. En ese momento, Nuestro Dueño dijo a su mujer:

—«Vieja, vamos jugando a la vaca marina».

---

[79] *Yanipa* (*Genipa Americana*). Fruta silvestre y domesticada, conocida en castellano regional como huito. Sus frutos se cogían verdes y rallaban. El líquido que emana al exprimir la masa servía para pintarse el cuerpo, la cara y el pelo de negro, también para pintar las telas o cortezas de negro.

[80] Tradicionalmente, para ir a cultivar la chacra, los hombres y mujeres se embadurnaban todo el cuerpo con jagua para protegerse de los rayos solares.

[81] Nombre tradicional de la vestimenta.

—«¿Qué es vaca marina? No la conozco», respondió ella.

Su marido replicó:

—«Te voy a enseñar cómo es, vamos a jugar a la vaca marina. Primero, hay que coger la flor del gramalote[82], tipo isanilla, para nuestra flecha. Después, yo voy a ser manatí y voy a correr cuando tú me piques».

En ese momento comenzó a bucear y salió lejos como vaca marina, haciendo remolino en el agua y sonando «*befff, befff*» y la mujer lanzó «*su flecha*» picando con gramalote a su marido. Después, Dios dijo a su mujer:

—«Ahora, usted serás vaca marina y nuestro hijito irá detrás».

La mujer se botó al agua y empezó a bucear dentro del agua y salir (a la superficie) con fuerza dando un suspiro: «*Buffffffff*» como la vaca marina. Cada vez que Dios la picaba se asustaba y corría como si fuese vaca marina. Y, poco a poco, se fue transformando. Entonces, Dios lanzó su flecha hacia ellos y conjuró (shingureó):

—«*Fiuuu, fiuuu*, así vivirás todo el tiempo en el agua por traicionarme con tu peón Felipe, y tu hijito por no cuidarte, cuando un hombre te encuentre te picará con su flecha».

Y, quedó transformada en la vaca marina juntamente con su hijito que se fue tras ella. Luego, nuestro Señor fue a coger las pampanillas de su mujer y de su hijito que estaban en la orilla de la cocha y para que no se queden solas las rompió en el borde:

—«*Trac, trac*, para que así suenes cuando sales a respirar en delfín (bufeo)».

Y, las botó al agua dando un soplo diciendo:

—«*Fiuuu, fiuuu*, así andarás para toda la vida, sigan a sus dueños. Serás mala como tu dueña, vagarás en las cochas y ríos».

En ese momento las pampanillas se transformaron en el delfín y salieron por detrás del manatí como cuidadores de su dueña. Por eso, el manatí se acompaña siempre del delfín. Su blusa que tenía pintas floreadas rojas le ha botado y se transformó en la raya[83]. Su sombrero se convirtió en pequeñas rayas. Sus zapatos en la carachama[84]. De esa manera los peces existen. Así fueron transformados algunos animales que antes fueron gente.

Pablo Caritimari Murayari, 56 años, Achual Tipishca, 1994.

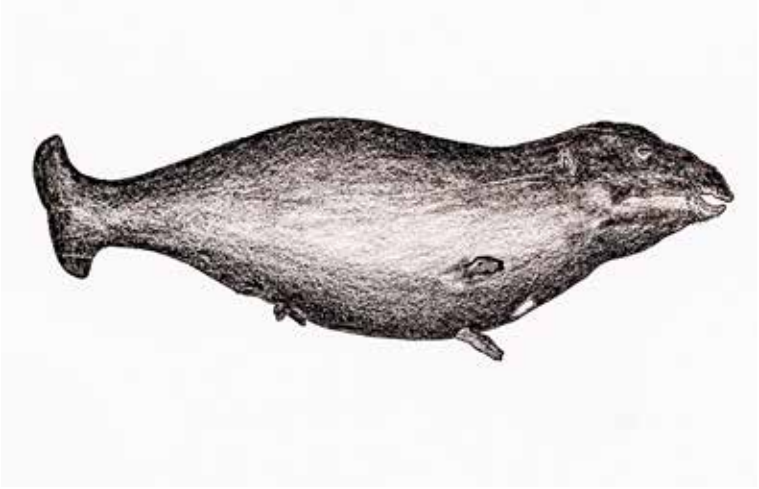
---

[82] *Hymenachne sp*.

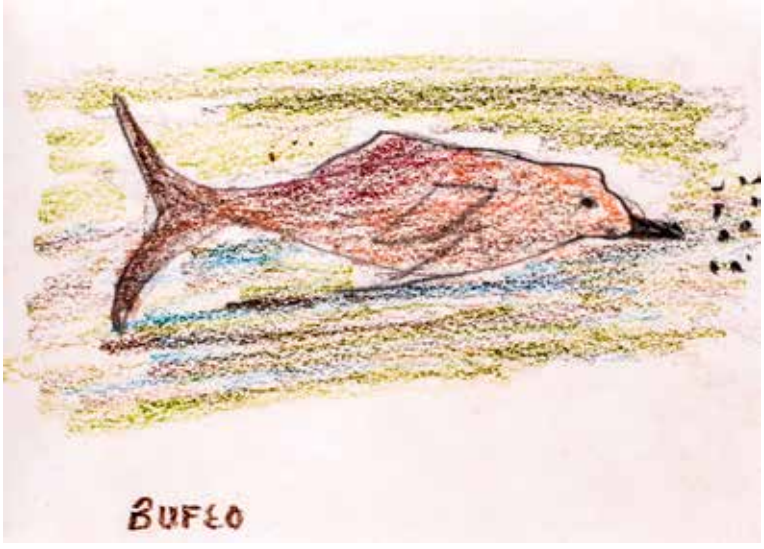
[83] *Yawaw+ra* (*Potamotrygon sp*.)

[84] *Iña* (*Pterygoplichthys multiradiatus*).

Dibujo 5. El manatí



Dibujo 6. El delfín colorado



Fuente: Miguel Caritimari Arirama.

Capítulo 2
Los seres del bajo mundo, *awa +p+pin tuyuka*

El Gran Diluvio, *uni nua,* agua grande (M1, M2 y M3), originó el fin del mundo: *ai ini tuyuka uchika,* ahí nuestra tierra se termina. En aquel tiempo mítico, la tierra se volteó o hizo una virada de abajo hacia arriba (M2). Y, desde entonces, los primeros habitantes se quedaron a vivir en el bajo mundo. En el cotidiano, los kukama, para referirse a estos seres dicen: «La gente(los) de abajo», o «la gente del bajo mundo», *awa +p+pin tuyuka*. Se trata del espacio vinculado al mundo acuático y de gran relevancia en la cosmovisión kukama[85]. Desde una perspectiva cristiana, los kukama expresan que estos seres se encuentran bajo el agua porque fueron castigados por Dios.

Los entes más representativos que los kukama identifican en este espacio son: la serpiente acuática, *muiwatsu tsunin*; la sirena, *+patsu mama*; el delfín (bufeo), *ipirawira*; el yacuruna*, karuara;* y el yanapuma*, yawatsunin*. Aunque estos seres difieran en nombres, se trata de un ser con varias identidades. En los relatos de vida es común que la gente exprese: «La sirena se transforma en delfín hembra o en yacuruna»; «el yacuruna en delfín colorado», o incluso manifiestan: «El delfín es el mismo yacuruna». Todos los seres del bajo mundo son reputados chamanes, dueños y proveedores de los recursos acuáticos. A continuación, presentamos la descripción que los kukama hacen de estos seres.

[85] Espacio que difiere en importancia entre los pueblos tupí. Por ejemplo, entre los tupí-araweté, el mundo subterráneo tiene una connotación acuática y no desempeña un papel significativo (Viveiros de Castro, 1986, p. 186).

Dibujo 7. Los seres del «bajo mundo»

Dibujo 8. La sirena, *ipatsu mama,* «madre del lago»

Fuente: Miguel Caritimari Arirama.

La gran serpiente de agua, *muiwatsu tsunin*

El nombre de la serpiente acuática, *muiwatsu tsunin,* literalmente, 'serpiente grande negra', se forma a partir del término *mui*, 'serpiente', categoría que engloba a todas las serpientes, pues ellas poseen una identidad común[86]. La gran serpiente negra agrupa en sí misma todas las características físicas y comportamientos de las serpientes. *Muiwatsu tsunin* es comparable a la afaninga*, mui tsunin*[87], serpiente terrestre no venenosa que se distingue por ser *ophiophagie*. Desde la percepción de los kukama, una afaninga hembra puede copular con cualquier especie de serpiente, y en consecuencia, da origen a la gran variedad de serpientes. Existen algunas variedades de serpientes cuyo nombre difiere de la serpiente de agua. Estas son las serpientes venenosas[88] y la anaconda. Sabemos que existe una estrecha relación entre las víboras venenosas y los chamanes. La anaconda o boa es llamada *tsukuri*[89] en kukama, a pesar de la diferencia de nombre, *muiwatsu* y *tsukuri*, son una sola y misma especie. Una boa de gran tamaño es nombrada *tsukuri mama*, madre de la boa, o *yacu mama*, madre del agua, ella posee unas pequeñas orejas. De creer a los kukama, aquello daría cuenta de una preantropomorfización. Para cazar, ella utiliza su lengua para hipnotizar y dominar su presa. Enseguida, la traga entera. Gracias a su canto: «*Wiiiiiiiiiiiii iii*», ella llama a su mujer y a otros compañeros.

Los kukama-kukamiria para designar a la gran serpiente acuática emplean diferentes apelativos en función del contexto de habla: los cantos de los chamanes, los relatos de sueños o visiones, los mitos o las historias de vida. En kukama expresan*: uni mama,* 'madre del agua'; *parana mama,* 'madre del río'; +*patsu mama,* 'madre del lago'; o, +*yaku mama,* 'madre de la quebrada'. O, también *ipira mama*, 'madre de los peces'. Entre los pobladores ribereños o «mestizos» es conocida como *purau,* diminutivo del vocablo *purahua*[90] (R3, R4, R8, R13, R15, R20, R29 y M6), literalmente 'ha sido gente'. Y, por último, ella recibe el nombre *wapuru,* vocablo que deriva del español

---

[86] Cualquier serpiente es peligrosa para los recién nacidos. Al compartir la misma identidad, el padre debe abstenerse de hacer daño a cualquier serpiente porque provocaría su venganza en el bebé.

[87] *Clelia clelia*.

[88] Entre las serpientes venenosas tenemos cuatro variedades: el cascabel, *tsui tini*, cola blanca (*Xenodon severus*); el jergón, *yararaka* (*Bothrops atrox*); la naca-naca, *nakanakari* (*Micrurus spp*.); y el shushupe, *tsurukuru* (*Lachesis muta*).

[89] Al descomponer esta palabra no aparece una semántica clara. *Tsu*, 'carne'; *kuri* = *-ka*, locativo, *-uri*, 'venir'. No obstante, un informador kukama afirma que *kuri* reenvía el calor del cuerpo que tiembla; o aún a *kuriri*, 'mancha'. Los kukama-kukamiria mencionan una variedad de boas que se diferencian por el color: blanco, amarillo, marrón, verde, etc., y, asimismo, una boa arcoíris. La negra, *tsukuri tsuni* (*Eunectes* marinus), es considerada como la más temible y la más difícil de encontrar. Es célebre por su agresividad y por la utilización que los chamanes hacen de ella en sus rituales.

[90] Regan, 1983, pp. 173-175, menciona el nombre *puragua*.

«(barco) vapor»[91] (C1, versos 20, 31; C16, versos 5, 6, 9, 10). Igualmente, en castellano regional, la serpiente acuática se designa por los siguientes vocativos: tiburón[92] (M6, R20), ballena mama, viborón, tremenda boa negra (R2), lancha (R3, R13, R29), yacumama, o *zúngaro mama*[93]. Si analizamos dichas nomenclaturas, tendremos una idea de los atributos encarnados en este ser.

La serpiente acuática está dotada del atributo de ser *mama,* madre; o *mai,* espíritu de cualquier cuerpo de agua: río, laguna, quebrada y lluvia. Su función consiste en generar agua en la tierra. En general, toda serpiente está vinculada al agua[94] (lluvias, tempestades, vientos). Así, la serpiente de agua es emblema de la fertilidad y de la continuidad de la vida acuática, ya que a través del cuerpo fertiliza, (re)genera, (re) produce y nutre la vida acuática y el bosque. Es, pues, de ella que procede la vida y la muerte de aquellos que dependen del agua. Durante su recorrido sobre la tierra, crea el cauce por donde circula el agua y la transforma continuamente a lo largo de las estaciones anuales.

Los kukama reconocen dos grandes estaciones anuales, marcadas por el ciclo hidrológico del río. La primera: *uni nuwa,* literalmente 'agua grande', se refiere a la creciente[95] del río. Es cuando se inunda gran parte del bosque y la mayoría de las comunidades asentadas sobre las riberas del río o de los lagos. La segunda: *uni t+pa*, 'el agua merma', se refiere a la vaciante[96] que da aparición a las playas o barrizales en las riberas del río. Según los kukama estas estaciones son ocasionadas por el soplo, por el desplazamiento o estacionamiento de la serpiente de agua o de la sirena en el río (Rivas, 2000 y 2003). A través de su soplo, ella origina los vientos en la tierra que ocasionan los cambios hidrológicos del río y las estaciones climáticas en la tierra. Según los kukama, si el viento sopla para abajo empuja el agua «río abajo», *+w+tu yumanarin uni*, del Oeste al Este, y ocasiona la merma del río. En esta época los vientos son escasos, y en caso que haya viento, este empuja el agua hacia arriba y detiene la merma. De lo contrario, si el viento empuja el agua contra la corriente, río arriba, de Este a Oeste, sube el nivel del agua. A continuación, presentamos el siguiente esquema:

---

[91] A mediados del siglo XIX, los primeros barcos a vapor comenzaron a circular en el río Amazonas desde Pará a Nauta (Faura, 1962, pp. 58-59).

[92] Apelativo que se encuentra difundido en otros grupos, por ejemplo, en los *kichwa* canelos del Ecuador, una boa está rodeada de tiburones (Whitten, 1987, p. 71).

[93] Fam. *Pimelodidae*. Un especialista expresó que es parecido al zúngaro, pez grande del río.

[94] La relación entre una serpiente y el agua forma parte de la ideología tradicional de los indios de la Cuenca Amazónica. Este vínculo ha sido registrado por los cronistas (ver Uriarte, 1986 [1770], p. 280).

[95] En castellano regional dicen invierno, periodo de aguas altas del río que coincide con la estación de lluvias.

[96] En castellano regional dicen verano.

Soplo del OESTE al ESTE: río arriba hacia río abajo
.....>.....>.....>.....>
Sigue el curso de la corriente: el agua baja de nivel
Soplo del ESTE al OESTE: río abajo hacia río arriba
.....<.....<.....<.....<
Contra el curso de la corriente: el agua sube de nivel.

Cuando, durante la merma, se camina sobre el bosque inundable, con frecuencia uno se cruza con pequeños canales, *t+matsa*[97], profundos, de cursos de agua que, en general, anexan una laguna al río. Por estos caños se llenan o drenan las lagunas conforme el vaivén del ciclo hidrológico del río. En la ideología kukama, cuando la gran serpiente del agua emigra de una laguna cerrada hacia río, el peso de su cuerpo deja una marca profunda en la tierra dando aparición a los canales. Por eso, cualquier cambio del curso de agua del río, la aparición o desaparición de caños o lagunas, el desbarranco de las riberas se atribuye al desplazamiento que la gran serpiente realiza de un cuerpo de agua a otro. Cierta vez en Tamarate, al preguntar a un comunero por qué se había secado el lago de su comunidad, obtuve como respuesta «debido a que ellos habían matado a una serpiente pequeña que residía en una poza del agua».

La serpiente acuática habita preferentemente en las lagunas, las cuales ella se encarga de remontarlas. Es decir, cierra la superficie del agua con abundantes plantas acuáticas (ver fotos 10-13 y dibujos 15-17). También, ella reside en las partes profundas o pozas de los meandros del río, de una laguna, de una quebrada, del bosque inundado o de un aguajal. Ella controla y domina el espacio acuático donde se instala y reside, y prefiere tener una vida solitaria y distante, al igual que el chamán en una comunidad. Por eso, ella es el emblema del espacio fluvial y tanto la flora como la fauna acuática le deben su existencia. Los kukama denominan a la serpiente de agua, *ipira mama,* madre de los peces*,* porque es ella quien se encarga de alimentarlos, protegerlos, cuidarlos y reproducirlos. En el Bajo Huallaga, el siguiente relato sobre la serpiente de agua está muy difundido existiendo distintas versiones del mismo, a través del cual se la describe y presenta sus principales atributos (ver dibujo 9):

[97] *T+*, nariz; masa (del kichwa, *masa*).

M6. La purahua

Un joven[98] pícaro fue a un lago bravo donde estaba el brujo purau y dijo:

—«Yo voy a tirar terrones de tierra al tiburón».

El joven subió a un árbol y comenzó a silbar imitando a un mono. El purau cuando subió a la orilla por la parte onda de la cocha, sintió el sonido del agua de los terrones de tierra y con su poder lanzó un chorro de agua contra el joven. Un viento fuerte llegó hacia el joven quien fue a parar dentro del purau. El tiburón purau, alma del brujo, es inmenso animal, su barriga parece una casa vacía que contiene todo tipo de animales: peces, un venado, diferentes especies de aves como: los tibes[99], las garzas cenizas[100], el manshaco[101], el tuyuyo[102], el paparo[103], la huangana huapapa[104], etc., y un ser humano. Durante la creciente, el purau se encima y sus crías no se localizan porque los tiene dentro de él. En tiempo de la merma, el purau se sumerge y suelta a todas las aves que se observan en las playas de las orillas de las lagunas. Ahí dentro, el joven vio un venado cuyo cuerpo estaba sin cerdas por los excrementos de las aves, a quien le dijo:

—«Hola cuñado venado, ¿qué haces aquí?»

—«Cuñado, aquí estoy castigado. Este tiburón me cazó en media cocha remontada mientras nadaba cruzando al otro lado, no pude defenderme, y no puedo regresar a mi casa», respondió el venado.

—«A mí me ha cazado por palomilla cuando estaba sobre la rama de un árbol imitando al mono, con su imán me ha jalado, por eso me encuentro contigo», dijo el hombre.

El corazón de la boa es como un reloj colgante, su trasero es como una tapa que se cierra y abre. Entonces, el joven exclamó:

—«Mira cuñado venado, yo hago andar un cuchillo[105], con eso voy hacer un hueco en la barriga y juntos debemos escapar».

El venado respondió:

—«Cuñado, al medio día, este tiburón sale a solear al canto del barranco, corta la parte por donde el sol parece bien claro».

El tiburón purau, alma del brujo, rebalsó a solearse. El joven hizo un corte grande al costado de la costilla de la barriga sin que el tiburón sienta. Luego, el venado dijo:

[98] En otra versión del relato el sujeto es un «señor».

[99] Fam. *Laridae*.

[100] *Tigrisoma lineatum*.

[101] *Mycteria americana*.

[102] *Jabiru mycteria*.

[103] *Chordeiles rupestris*.

[104] *Cochlearius cochlearius*.

[105] En otra versión es un palo marona, utilizado tradicionalmente para cortar.

—«Vamos cuñado, sube encima y asegúrate bien, agárrate por mi cuello, desde aquí yo saltaré a tierra».

El venado dio un salto largo gritando: «*Fiuuu, fiuuu*» y salieron tirando carrera. Preciso momento, el tiburón malició y comenzó una fuerte lluvia con vientos, rayos y truenos, la cual derribaba los palos y las ramas con el fin de apretarlos, pero caían siempre detrás de ellos y el viento no pudo alcanzarles. Ellos fueron a descansar en medio de una purma, donde el venado dijo al hombre:

—«Mira cuñado, nos hemos salvado del tiburón. Yo te saqué cuñado, después no me critiques, todos los días cuando vaya a tu chacra, no quiero saber que hables ese venado desgraciado y pernicioso está acabando las hojas de mi yuca».

—«No cuñado. Nunca vas a escucharme criticarte. Al contrario, te voy a invitar a mi chacra, cuñado venado, ven a comer los plátanos flacos caídos. Ahí tienes media hectárea de yucal, ven a comer las hojas que son tuyas», respondió el hombre al venado.

Miguel Caritimari Arirama, 47 años, Achual Tipishca, 1995.

Tal como el M6 manifiesta, el cuerpo de la serpiente de agua contiene o guarda diferentes tipos de tierras (playa, barro), de aves, de peces, de animales, etc., durante la creciente. Además, gracias a las referencias orales, se sabe que ella da origen a la arcilla o greda, y determina que haya o no este tipo de tierra en las riberas de los ríos, lagunas o quebradas que las mujeres utilizaban para hacer cerámica. Hay una serie de cantos y conjuros propiciatorios en relación a la boa para garantizar la existencia de este recurso en el medio ambiente. Al igual que en ciertos grupos pano, la serpiente se representa al exterior, sea en la «barriga» o el «cuello», de las cerámicas[106]. Siguiendo la secuencia de las fotos del 1 al 7[107] de unas vajillas, se observa el proceso de evolución de la iconografía de la serpiente: la representación clásica del diseño de su piel (fotos 1-3) se transforma en una flor —que simbolizan las manchas del cuerpo del reptil— (fotos 4-7). En los dibujos 2, 6 y 8, sobre la piel del cuerpo de la serpiente, se distingue unas flores pintorescas coloreadas. Las mismas están representadas alrededor del cuerpo de las grandes tinajas, *mauta*[108], de arcilla, donde se almacenaba las bebidas para las

[106] «La serpiente con el cuerpo lleno de peces» es una figura recurrente en las iconografías de las cerámicas de sociedades antiguas de la costa del Perú que, según Levi-Strauss, 1995, pp. 293-296, marca la relación intermitente entre las altas y bajas culturas antiguas.

[107] Las cerámicas son una colección del agustino Francisco García González, en Iquitos, a quien agradezco por haberme permitido fotografiarlas.

[108] Los shipibo tienen un recipiente denominado *sapen tocon ati*, cuya forma representa al manatí, mamífero acuático más grande del río. Ellos utilizan este recipiente para contener y transportar la bebida fermentada de yuca (masato) durante una fiesta. Se cree que del recipiente podrán sacar abundante masato hasta que todos los invitados se sacien. Ellos relacionan el tamaño del animal acuático con la capacidad inacabable de producir la bebida (Rivas, 2001).

fiestas. Además, se encarnan otros diseños de: plantas[109] (fotos 4-8) (ver Girard, 1958, p. 173), aves (foto 8) o peces (foto 9), etc., los cuales están contenidos en el cuerpo de la serpiente (M6). Según la gran tradición tupí, los kukama utilizaban en sus cerámicas los colores básicos del negro, el rojo y el blanco (fotos 1-9). Según los kukama son los colores que provienen de la gran boa acuática. El exterior de las tinajas se embadurna con cera brillante y reproduce el mismo efecto de la piel de la gran serpiente acuática. Además, la serpiente y el cántaro contienen líquidos o materias. No olvidemos que expresan que la serpiente vive cargando cantidad de agua. Igualmente, cuando ella sacude el agua de una laguna genera espumas y remolinos, al igual a la que se origina dentro del cántaro que contiene la bebida fermentada de la yuca (masato).

Foto 1. Diseño de boa

Foto 2. Diseño de boa

Foto 3. Cruz y diseño de boa

Foto 4. Flor enredadera

Foto 5. Flor negra y blanca

Foto 6. Flor blanca

[109] Girard, al indagar entre los omagua sobre la representación de los dibujos en los recipientes obtuvo la siguiente respuesta: «Que las plantas son el fruto del agua, y el agua es un don de *Mui wasó*, la "gran boa del agua", que cuida o guarda los manantiales» (1958, p. 174).

Foto 7. Flor negra

Foto 8. Ave y flores

Foto 9. Peces

Fuente: Roxani Rivas Ruiz.

Casi todo el cuerpo de la serpiente está enterrado en el lecho del río. En este lugar la serpiente construye su nido, que cubre con hojarascas, y, al igual que la atinga*, mutsu*, apenas tiene un hueco por donde saca la cabeza para respirar el aire (ver dibujos 2 y 7). La cabeza mira hacia la superficie del río y su boca grande, ancha, está abierta, de manera que todo el tiempo se encuentra al acecho. Tiene muchos colmillos, más que cualquier animal terrestre o acuático. Ella nunca deja de comer. Se dice que la lengua de la serpiente es su imán, con ella suele atraer y jalar a su presa. El chamán, en sus cantos, demanda a la serpiente que saque su lengua y succione la enfermedad del cuerpo del paciente. Y que, en su barco (cuerpo que contiene), se encargue de transportarla lejos. Para alimentarse ella expulsa su soplo, o lo arroja, con el cual origina los grandes remolinos en la superficie del río. Es su manera de atraer, tragar o expulsar cualquier cosa que circule sobre la superficie del agua, sean las ramas o troncos de árboles, canoas, hojarascas, gente, arena, animales, tierra, etc. Todo ello sirve de alimento o de refugio a los peces cuando están dentro del cuerpo de la anaconda. Ella almacena en su barriga todos los objetos capturados y luego los excreta pulverizados por el ano. Estos restos dan origen al *m+r+tin itini,* 'playa'[110] en medio (del río), que aparece, a veces, durante la vaciante. Este tipo de suelo se considera peligroso por ser inestable, pues, según ellos, se forma también por los choques del agua sobre el lomo de la serpiente acuática produciendo la acumulación de arena.

Durante la creciente del río, el purau se encuentra sobre la superficie de los lagos. Por su gran tamaño y peso corporal suele trasladarse con mucha dificultad de un lugar a otro. Su cuerpo se halla cubierto de hierbas acuáticas flotantes: *piripiri*[111],

[110] En castellano regional dicen Chaupi playa.

[111] Fam. *Cyperaceae*.

huama[112], putuputu[113], gramalotes[114], etc., que crecen y rebalsan sobre las aguas detenidas cerrando la superficie de la laguna. Estas son las camisas, y los pantalones de la serpiente. Asimismo, dicen que en su lomo carga dichas plantas acuáticas sobre la superficie de los lagos.

También indican que su corazón grande cuelga como una campana y que el estómago del purau es tan grande como el interior de una casa. Al interior (M6) guarda y contiene diferentes especies de peces, de aves (como: *tibes*[115], garzas cenizas[116], manshaco[117], huangana huapapa[118], tuyuyo[119], paparo [120], etc.), un venado, un hombre y la playa. En la merma del río, expresan que la gran serpiente de agua no se localiza por estar en el fondo del río o del lago. Entonces, ella vomita lo que contiene en el estómago, acto por el que aparecen los diferentes tipos de suelos: arcilla[121], barrizales[122] o arenales, así como la abundancia de peces y de aves en las riberas del río o de las lagunas, los cuales nunca se localizan en la creciente.

Los pobladores ribereños llaman a la serpiente de agua purau, diminutivo de *purawa,* pues ella mantiene una estrecha relación con un chamán en la tierra[123]. El purawa es percibido como animal feroz, gran demonio, que vive en los lagos, por ejemplo, el lago de Achual Tipishca tiene una «*fiera*» que habita en la poza profunda de la desembocadura de la quebrada *Kapichiru,* 'pantalón', al lago. Ella no es brava, porque los chamanes se encargan de atajarla para que no los fastidie. A continuación, presento la descripción de este ser:

---

[112] *Pistia stratiotes*.

[113] *Eichhornia crassipes*.

[114] Fam. *Gramíneas*.

[115] Fam. *Laridae*.

[116] *Ardea cocoi*.

[117] *Mycteria americana*.

[118] *Cochlearius cochlearius*.

[119] *Jabiru mycteria*.

[120] *Chordeiles rupestris*.

[121] Tradicionalmente se utilizaban para la cerámica.

[122] Lugar donde se practica la agricultura. Porque da origen a las playas y barrizales, es conocido como «*madre*».

[123] En las sociedades de orientación cultural hacia el bosque, como los asháninka, durante una sesión de ayahuasca, el «cuerpo y alma» del chamán se transforma en jaguar que merodea el bosque y las comunidades. Así me relató el chamán asháninka Carlos Pérez Shuma durante nuestra travesía juntos por el río Pichis (junio de 2002). La prueba ferviente de su palabra era que después de cada sesión aparecían las huellas del jaguar alrededor de su casa o de las comunidades. Más tarde, sus palabras se vieron corroboradas en una fiesta, cuando unos hombres, influenciados por el masato, lo denunciaron de transformarse en jaguar para «comer niños», acusación que Carlos Pérez recibió cautamente y, para salvaguardarse, atinó a retornar a la casa de nuestros huéspedes.

R2. Al medio día, la mayoría de los bufeos empiezan a solearse, boyan y empozan en la parte profunda de la boca de la quebrada *Kapichiru*[124] que tiene 17 brazos de hondura. A veces, la salida de esa muyuna se hace negra, hueca. [...]. Ahí vivía Pablito Caritimari, su padre Salvador, Julio, César, Carlos, doña Rosa Caritimari se asustaban. Una vez Rosa me llamó:

—«Primo, aquí en nuestro puerto, más allá en medio de la quebrada, mi padre ha visto un tremendo hueco que parece un ojo. Mi papá quiere conversar con el abuelo Santiago».

Vamos, me he ido hacer concentración en su casa. Para comprobar qué animal vive en ese lugar, llamé al abuelo Mariano, como es yacuruna, para que vaya a ver dentro del agua qué cosa hay. Ha demorado casi una hora. ¡Qué habrá echo adentro del agua! Cuando empieza a subir, oigo en el puerto «*fiiiiii, fi, fi, fiiiii*». Entonces, vamos, me voy a ver. El abuelo Santiago estaba subiendo, le he visto prender su cigarro. Luego, he escuchado la voz del abuelo Santiago:

—«¿Qué has visto, tío Santiago?», le digo.

—«¡Ah, papá Roque! Aquí hay boas negras, hembra y macho. Ahí se encuentra la madre de la cocha, de los pejes, es casi similar a la boa, tiene la cabeza plana, es tremenda larga tendrá unos 50 metros de largo, es barrigona, se empoza en las partes más hondas de las cochas y cuando ella se encima, los peces empiezan a andar, a sonar, a desplazarse sobre la superficie. Entonces, el bufeo que anda en grupo hace andar, brincar y migrar a los peces ractacaras, yawarachi en la cocha. A la sazón, toda la cocha empieza a sonar «*shaaaaaa*», y ahí la gente empieza a pescar (*tarrafear*) en el puerto. Ahí, el bufeo sale «*befffffff*», caza «*buuuuu*». Cuando el bufeo la molesta tanto en la cocha, ella se enfada y empieza a sacudir al agua: «*saa saa saaaa*»[125], el agua empieza a espumear, y en aquel momento caza/traga a sus crías «*bommm*» (como el sonido de una escopeta), a todos los peces. «Entonces, la cocha se silencia», me dice el abuelo Santiago.

Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

Narran que mientras en la tierra de este mundo un chamán realiza una sesión, paralelamente en el río o en una poza profunda del lago donde aquel habita, en noches oscuras, especialmente entre densas neblinas, su espíritu *maitsankara*, la serpiente de agua, se transforma en una gran lancha, *wapuru,* que emerge a la superficie del agua a través de un gran remolino. Ella flota y su cuerpo se enciende y resplandece, como si fuera el motor de un barco. Sus ojos penetrantes parecen faroles o luceros que alumbran y emanan unas luces blancas brillantes con gran fuerza de atracción que, como imanes,

[124] Literalmente 'pantalón', porque se bifurca al igual que dicha vestimenta.

[125] Gesto similar a la sacudida del cuerpo del chamán cuando incorpora sus espíritus.

atraen a su presa. Ella comienza a pasear por el río y, durante el trayecto, en sí misma, lleva una tripulación: los «maestros espíritus» yacuruna, quienes son los marineros del barco. Las boas son las hamacas que cuelgan entre los postres. Los caimanes[126] son las canoas salvaguardias que van a los laterales del barco. En la cola se encuentra una inmensa palometa mama, *tapaka mama,* que dicen es la popa del purahua, que impide que los animales y peces atrapados en su estómago no salgan del cuerpo, etc. (ver R2, R3; C1, versos 20, 31 y dibujo 9). La gente al verla dice que un gran barco a vapor surca el río. Terminada la sesión de ayahuasca, expresan que la serpiente, cansada de navegar, se sumerge y regresa nuevamente a su nido por la misma ruta y remolino del que surgió.

A continuación, presento una ilustración del purahua como barco (ver M6, R3 y C1):

Dibujo 9. La serpiente como barco a vapor en el río

Fuente: Miguel Caritimari Arirama.

[126] Fam. *Alligatoridae*.

La serpiente de agua recibe el apelativo *wapuru,* del castellano '(barco a) vapor'[127], pues la gente manifiesta que los chamanes brujos aparecen como lancha, ya que su cuerpo se representa análogo a los primeros barcos a vapor que antaño recorrían los ríos amazónicos (ver dibujo anterior). Para completar este dibujo, cito la brillante descripción del purahua hecha por el profesor kukama Juan de la Cruz Murayari Pereyra en su libro:

> R3. Don Pablito Waykama[128], cuyo sobrenombre era «Timbina»[129] es el personaje de quien hemos recogido muchos cuentos [...] trataremos ahora del Purahua. [...]
>
> Han hablado de lo temible y lo peligroso que es como fiera «madre» de las aguas. [...] Aquí no vamos a tratar de lo peligroso que es para el chacarero que tiene que atravesar el río día y noche, bajo el sol o la lluvia, sino de la aparición de esta fiera en forma de lancha en algunas muyunas de los ríos o lugares profundos de los lagos. Nuestro anciano sostenía haber visto que muchos brujos lo utilizaban como propiedad suya y lo hacían flotar como una lancha, mediante invocaciones con icaros o cantos enigmáticos, a cualquier hora del día o de la noche, generalmente cuando estos hacían sus sesiones o veladas.
>
> Añadía, además, don Pablito, que el barco contaba con una tripulación como la que tiene cualquier barco verdadero que navega por los ríos.
>
> El supuesto barco, al estar en la superficie del agua, se dirigía al puerto del supuesto propietario, el brujo, en donde los tripulantes ofrecían a los vivientes del lugar panes, gaseosas, cervezas, conservas, etc., que disfrutaban con ellos.
>
> Terminada la sesión, se embarcaban nuevamente al barco. El maquinista encendía el motor y partían de retorno a la muyuna, en donde en medio de sonoros ruidos de remolinos producidos por el choque de la corriente del barco, como sucedió al flotar, se iba sumergiendo y con ello las luces también iban perdiéndose quedándose la muyuna, tranquila, como si no hubiese nada allí.
>
> Según la creencia popular estos barcos aún existen en ciertos ríos o lagos donde exista algún brujo (2004, p. 44).

Tal como este relato anuncia, cuando un chamán realiza una sesión de ayahuasca, a través del canto invoca la presencia de los espíritus abuelos del bajo mundo, quienes vienen a la tierra de este mundo transformados en serpiente de agua. A continuación,

[127] A mediados del siglo XIX comenzaron a circular en el río Amazonas los primeros barcos a vapor desde Pará a Nauta (Faura, 1962, pp. 58-59).

[128] Anciano de Achual Tipishca fallecido en 1940 (Murayari, 2004, p. 42).

[129] Castellano regional que designa un palo delgado pero fuerte y resistente, cuya función es sostener el mosquitero cuando se le arma. Los mismos atributos recaen en el hombre.

presento el canto de un chamán, por medio del cual se explicita la forma, el medio y las pautas de la relación del chamán y sus espíritus auxiliares.

C1. Canto a la gran madre, serpiente acuática
Muiwatsu mama ikara

1. *Nanimpurakuaratsuitipa tana paritsara muiwatsu mamak+ratipa?*	1. Pero, ¿es esta la única manera de llamar a la gran serpiente, madrecita?
2. *Tana iputa na ikarak+ra yututipan*	2. Nosotros continuamos entonando tu cancioncita
3. *Nantsuitipa tana chirurutawatsi yututintipa tana kurupa maikuaratsuitipay?*	3. ¿Es que nosotros seguimos la traza del espíritu de nuestro cigarro?
4. *Nantsui parana aywakuaratsuy, tana paritsara yututink+ratipay muiwatsu mamak+ratipa?*	4. En tus tormentos (torbellinos) río, ¿es así que nosotros invitamos gentilmente a la gran serpiente madrecita?
5. *Nantipa tana arkanata yututink+ratipay?*	5. ¿Es así que nosotros continuamos asegurando gentilmente la protección?
6. *Nantipa rana yumitsari yuti unikuaratsui?*	6. ¿Es así que ellos continúan jugando en el agua?
7. *Ini muntu kumitsakuara parana wiripe warika yututinkanatipay?*	7. ¿Es la palabra de nuestro mundo que continúa descendiendo a la profundidad del río?
8. *Raepetsui rana kum+ra tinikuaratsuitipa? rana yumitsari yututinkanatipay?*	8. ¿Ahí su palabra es blanca? ¿Se seguirá librando?
9. *Rana piruarakuatiaran yututinkanatipa tsanan chiruruta yututinkanatsui?*	9. ¿Es que se continúan pintando las líneas que cubren su cuerpo?
10. *Nantipa rana sharanta ururinkanatipay parana tsap+takuaratsui?*	10. ¿Es que ellos van dulcemente sonando *sharanta*[130] desde la cabecera del río?
11. *Parana t+apira mirikuaratipay?*	11. ¿Es que la cabecera del río es delgada?
12. *Maritipa rana uwatankanatipay?*	12. ¿Quiénes son los que andan?
13. *Kuarachi putiakuaratipay?*	13. ¿Por el pecho del cielo?
14. *Epe muntu kumitsakuaratsuitipay*?	14. ¿Y existe la palabra en tu mundo?
15. *Ay ini muntu uchikapukatipay?*	15. ¿Es que allá que nuestro mundo se termina?

[130]Verbo prestado al castellano regional por medio del kichwa, que designa al sharango, instrumento musical de cuerda, y en el contexto significa 'tocar este instrumento de música'.

16. *Ipirun kumitsapura tana paritsara yututin muiwatsu mamak+ratipay*	16. Sin embargo, prestan la palabra para que continuemos invitando a la gran serpiente madrecita
17. *Nantipa tana papatawatsu yututink+ra?*	17. ¿Es que aquí nuestro padre continúa creciendo?
18. *Nantipa rana chirurutawatsu?*	18. ¿Es que él ofrece una gran protección?
19. *Kum+ra tinikuaratsui na chitsa tinikuara yumutsari*	19. La lengua blanca (del) juego de tu rostro blanco
20. *Raepe ini muntu wapuru tinikanatipa tsawitika yututin?*	20. ¿Es que ahí, en nuestro mundo, la blancura del barco a vapor continúa imponiéndose?
21. *Raepetipa rana rakatata ini muntu yututin kakuri mamamukitipayan?*	21. ¿Es como la madre que tiembla ahí que ellos continúan sacudiendo nuestro mundo?
22. *Kuarachi putiakuaratsui tsana yumatsari yututitipay?*	22. ¿El día, es la señal de su pecho derecho continuamente?
23. *Nantipa rana arkanata yututintsuitipay?*	23. ¿Es así que ellos continúan dando protección?
24. *Nantipa rana sharanta ururinkanatipay?*	24. ¿Es así que ellos vienen dulcemente a hacer *sharanta*?
25. *Nantipa parana tsap+takuaratsui?*	25. ¿Es desde la cabecera del río?
26. *Raepe muntu kumitsakuaratsui*	26. Ahí desde la palabra del mundo
27. *Nantipa papa wijukanatipay?*	27. ¿Es que los papás son viejos?
28. *Papa Mariano karitimarik+ra tipay?*	28. ¿Es el padrecito Mariano Caritimari?
29. *Bancokanatipa tana paritsara yututinkana?*	29. ¿Es que nosotros continuamos invitando a los bancos?
30. *Nanin pai papa Roque Murayari Ariramak+ratipa paritsara yututinkana*	30. Así al papacito Roque Murayari Arirama nosotros continuamos invitando.
31. *Rana wapuru tinikuaratsui tsana*	31. La señal de la blancura de su (barco a) vapor
32. *Raepe rana chiruruta rana pe tinikuatsui rana sharanta, mariri, mariri, ri, ri.*	32. Ahí nosotros cubrimos nuestro camino blanco de conocimiento, nosotros hacemos *sharanta, mariri, mariri, ri, ri.*

Fuente: Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

A lo largo del canto se usa la partícula *-nan, -nanin*, que, según Viveiros de Castro (1986, p. 205), es una forma clásica en los cantos tupí. A través del canto el chamán invita/llama a los espíritus maestros para que vengan a esta tierra (C1, estrofas 1, 4, 16,

30). Además, se explicita la relación que existe entre el chamán y la serpiente de agua como barco a vapor, *wapuru* (C1, estrofas 20, 31) y el espíritu de un chamán que reside en el bajo mundo (C1, estrofas 17, 27, 28).

A lo largo de su carrera, el chamán adquiere «*espíritus auxiliares*» masculinos, que en el canto llama *tana papata watsu,* 'nuestro gran padre' (C1, estrofa 17); *papa wijukana*, 'padres viejos' (C1, estrofa 27), nombre que hace referencia al espíritu de un ancestro. En este canto, don Roque Murayari es el asiento, prestando su cuerpo, del ancestro Mariano Caritimari Arirama (C1, estrofa 28). Estos espíritus abuelos muertos habitan en la cabecera del río, *parana tsap+takuaratsui*[131] (C1, estrofas 10, 25), donde el río es delgado o el agua empieza a gotear, *parana t+apira mirikuara* (C1, estrofa 11). Según los kukama, es el lugar donde termina el mundo, *ay ini muntu uchikapuka* (C1, estrofa 15) y se presenta la entrada al bajo mundo.

Durante el día, la serpiente de agua sostiene/carga/protege el mundo con su pecho derecho (C1, estrofa 22), ella continua siempre con el mismo actuar, sin desviarse de su propósito. Durante la incorporación del chamán —que tiene lugar en general por la noche— expresan que el espíritu maestro se transforma en serpiente de agua, es decir, en un barco a vapor blanco (C1, estrofas 20, 31), que desde el bajo mundo comienza a andar (C1, estrofa 12) para manifestarse a este mundo. Cuando él aparece en esta tierra, el río se aflige (C1, estrofa 3). Paralelamente, cuando en la tierra el chamán sacude el cuerpo, él incorpora sus espíritus maestros que se levantan/salen a la superficie de la tierra, *maitsankara turuka tuyuka ra kurupatsui*. Al llegar a esta tierra, los espíritus maestros con sus cigarros del bajo mundo, *kurupamai* (C1, estrofa 2) cantan con maestría, potencia y fuerza, *ikara sharanta mariri* (C1, estrofas 24, 33) y rastrean el camino del bajo mundo, *rana chiruruta rana pe tinikuatsui* (C1, estrofas 9, 18, 32) para ver de dónde viene el mal. Gracias a su canto poderoso, los maestros abuelos ponen a la persona la protección/defensa, *arkana,* más fuerte que hay en los diferentes espacios (C1, estrofa 23). Por ejemplo, ellos invocan a los del bajo mundo: el yanapuma mama*,* la raya *mama*, la anguila *mama* etc., para que sacudan todo mal. De este mundo, ellos llaman a la serpiente coto, *ak+k+ mui*, al temblor *mama,* etc. Y a los que pertenecen al mundo celeste al planeta *mama,* gavilán *mama,* rayo *mama,* etc.

Luego que el sabio conocedor o espíritu maestro de un chamán realiza la curación, el espíritu sale del cuerpo del chamán y retorna a las cabeceras del río, lugar donde el espíritu continúa aprendiendo y acumulando más conocimiento.

---

[131] Segmentando la expresión *parana tsap+takuaratsui* tenemos: a) *parana*, 'gran extensión de agua'; b) *tsap+ta*, 'cola, atrás, parte posterior de la embarcación'. Este término se descompone en sí mismo en *tsapua*, 'raíz', y *p+ta*, 'pie'; y significa 'punta, raíz de un árbol'; c) —*kuara*, 'totalidad, conjunto'; y d) —*tsui*, ablativo. Literalmente, 'al final del río'.

La sirena, *+patsu mama,* madre/dueña de la laguna

A la sirena[132]*, +patsu mama,* madre/dueña de la laguna y de los peces, la describen como una joven mujer blanca de rostro muy hermoso. Tiene una cabellera negra larga hasta los pies, con la cual enrosca todo su cuerpo cubierto de escamas gruesas y la protege del frío. Sus extremidades inferiores se unen formando una cola como la de un pez (ver dibujos 8 y 10). Asimismo, dicen que ella vive afligida porque dentro del extenso cabello negro proliferan tantas liendres que al reventar dan aparición a todas las especies de peces, que para estos seres son sus piojos[133], *kiwa*. De ahí su nombre *ipira mama,* 'madre del pez', pues ella se encarga de criarlos y los trata como hijos. En el cabello de la sirena habitan también las crías de las boas, que nunca la dejan y sobresalen por las pintas brillantes que colorean su piel y son como las hebilleras que las mujeres utilizan para sujetar sus cabellos.

Los chamanes ayahuasqueros suelen verla en su visión o sueño y expresan que una mujer chamán al morir se transforma en sirena, pues su espíritu es castigado por el Señor para que sea madre de la laguna. Un comunero de Achual Tipishca manifestó: «Antes que la población de la comunidad aumentara, solían ver con más frecuencia a la sirena en el lago». El siguiente relato es la descripción de la sirena por un kukama-kukamiria:

R4. La sirena es una mujer joven cuyo marido es el *purau*, un hombre viejo. Por eso ella evita mirarlo y estar a su lado, pues desea a un joven soltero con quien vivir, salir juntos a pasear e inclusive enseñarle a ser médico como ella. De ahí que, por un tiempo abandona al purahua diciéndole:

—«Marido mío, viejo, voy a pasear por los rincones de la cocha y luego pasaré al espacio del mundo. Tú te quedas porque estás muy viejo. No puedo llevarte porque no puedes caminar».

El *purau* responde:

—«Vete mujer mía, verdad que estoy muy viejo, no puedo caminar junto contigo. En tu ausencia me encargaré de cuidar tus piojos ("los peces"). Pero, no demores mucho, anda conoce cómo es la vida, te espero un mes». [...]

---

[132] Es un personaje presente en la gran mayoría de pueblos indígenas de la Amazonía: los jíbaro (awajún, wampis, achuar), los arawak (asháninka, machiguenga, yanesha) o pano (shipibo, nahua del Serjalí), chayahuita, kichwa, jebero, tikuna, etc., por citar algunos ejemplos. Y también en los Andes.

[133] Igual ideología tienen los yahuas (Chaumeil, 1998) y los tikuna (Goulard, 2009). Entre los jíbaros, los peces son los pollos de la gente, *sunki*, del agua.

Dicen que, al partir, la sirena coge su *maraka*[134] y se pone hermosa usando como collar las crías de las boas cuyos cuerpos vistosos tienen manchas color negro y amarillo. Para sujetar sus cabellos utiliza las *macanas*[135] de color marrón como su hebillera. Para transportarse emplea al caimán sobre el cual navega hacia la tierra. Para atraer a los hombres usa como perfume los olores del caimán, de la boa y de la *macana*, los cuales tienen el poder de hacer cambiar el sentido al ser humano. [...] En las noches silenciosas, toma ayahuasca y a través de silbos canta una música parecida al *huayno* acompañada de una *chakapa*[136], la cual emana el sonido de una guitarra. Dicen que así recuerda cuando era mujer «médica» en la tierra. Y, es su poder para encontrar y seducir a un joven soltero para marido. El joven que escuche el canto cambia de mentalidad, mientras va al monte, a la chacra o a la cocha escucha silbos, sonido de guitarra en sus oídos. Y, en lugares silenciosos, ella se le presenta en «cuerpo y alma», transformada en una hermosa mujer blanca cuyos pelos largos cubren su cuerpo, que emana un olor que trasciende más que el perfume Tabú[137], y con ese olor va contaminando al hombre. A medianoche, silenciosa, ella, en «cuerpo y alma», entra en la cama del hombre e incorpora dentro del cuerpo del joven cuando quiere robarle. Con su poder el hombre pierde el sentido, se revuelca, bota espuma por la boca porque ella está con el hombre. Ella le habla a través de sueños y manifiesta que le quiere para su marido. Más tarde, por efectos del hechizo, el joven comienza a correr como loco y sin estar borracho se bota al agua. Es cuando ella le recoge. Entonces, los parientes del joven preocupados buscan al médico ayahuasquero quien por medio de sus visiones llama al alma de la sirena. El chamán con cantos[138] y soplos retira al joven de la sirena. De un momento a otro, el hombre que ha llevado dentro del agua, aparece (en la tierra) loco, ya no es normal como antes, y entre varios hombres lo agarran. La sirena se queda triste y llorando en el lugar donde vive y nuevamente intentará seducir a otro joven.

Miguel Caritimari Arirama, 47 años, *Achual Tipishca*, 1995.

Como complemento de este relato opinan que la sirena es un ser con mucho poder, que se manifiesta por su cuerpo flemoso. En noches silenciosas, ella suele cantar y cantar canciones tristes al espíritu de un hombre, quien se envejece sin mujer en la tierra. El canto llega al hombre por medio del sueño. Así, ella lo atrae hasta dejarlo sin respiración como muerto, con la boca llena de espumas, porque ya le ha entregado

[134] Palabra tupí. Instrumento musical de percusión. Otros informantes mencionan que lleva un charango o una guitarra.

[135] Especie de pez.

[136] En la tierra se escucha un sonido de guitarra bien fino y lindo, pero no se entiende el tono de dicho instrumento que viene del agua debajo de la canoa.

[137] Marca de perfume muy utilizado por los chamanes kukama-kukamiria de Lagunas y caseríos del Bajo Huallaga para hacer trabajos de amarres de pareja.

[138] En kukama, *ikara*, literalmente, 'cantos o conjuros'. Son los cantos mágicos con lo cual invocan a los diferentes espíritus o entes con la finalidad de hacer una alianza.

todo su poder —su flema— para reunirse con él. Para robarlo y llevarlo con ella al bajo mundo, ella sube a la tierra como mujer y le dice: «¡Vamos a la chacra! (una clara invitación sexual)». En vez de llevarle a la chacra, ella va con él en dirección a un remolino. De un momento a otro, «*talán*», se abre la puerta de entrada al mundo de abajo, el hombre ve las cosas extrañas ya que se encuentra en el pueblo donde vive la sirena.

La sirena habita en las aguas remansas, donde hay inmensos remolinos, muyunas, partes profundas del río o de la laguna. El chamán dice que cuando la sirena quiere cambiar de lugar, sea de un remolino a otro, se contacta con el caimán, la «canoa» de los seres del bajo mundo, cuyo cuerpo rebalsa y se hunde. Entonces, ella se sienta sobre el cuerpo del caimán que la traslada con toda su fuerza.

Los cambios de las estaciones del río se atribuyen tanto a la sirena, gran chamán de tierra, como a la serpiente de agua. Ella habita en los lagos remontados, +*patsu aykuankuara,* literalmente 'laguna enferma en su conjunto'. Durante la creciente, los peces desaparecen y devienen escasos, porque ella los coloca dentro de las trenzas de su exuberante cabellera (ver dibujo 8), y enseguida procede a amarrarlas enroscando todo su cuerpo y se sumerge con sus crías. El aislamiento y la ausencia de seres humanos en un cuerpo de agua hacen que los piojos-peces de la sirena aumenten de forma desmedida e incontrolable. Durante la noche silenciosa se escucha a una gran cantidad de peces en las pozas profundas.

Según el chamán, en la vaciante, la sirena desata, sacude y peina su cabello, al igual que una mujer. En ese momento es cuando ella suelta a sus crías y una gran cantidad de peces empiezan a sonar, «*shuuuu*», como tiro de escopeta dentro del agua, en las pozas del bosque inundado, *tahuampa*, o del lago. Luego, ella sale de las profundidades y emerge a la superficie del agua y procede a desplazarse río arriba. Es entonces que las aguas bajan de caudal y se produce la merma del río. El andar de la sirena engendra la migración de peces, *ipiraku,* río arriba, y viene la época de abundancia de peces. Los peces van colocados en su lomo y la siguen durante todo su recorrido. Las boas adultas marchan detrás consumiendo los peces.

Dibujo 10. La sirena en el remolino de una poza del río

Fuente: Miguel Caritimari Arirama.

El delfín (bufeo), *ipirawira*

Al segmentar el término *ipirawira* tenemos: *ipira*, 'pez'; *wira*, 'pene' o *w+ra,* 'ave'. El primer sentido literal de *ipirawira* es 'pez pene', significado que ratifica su fama de gran seductor sexual[139] que tiene en la Amazonía. Y, el segundo significado de *ipiraw+ra* es 'pez ave' o 'pez volador' (Espinosa, 1989), pues el delfín es conocido como pez pájaro del agua por su comportamiento gremial, al igual que las aves. Ellos suelen andar unos sobre otros, a veces saltan incesantemente sobre la superficie del agua para después sumergirse, y respeten el mismo gesto un poco más adelante.

Los kukama identifican dos especies: el delfín negro, *ipiraw+ra tsunin*[140] (dibujo 12), de tamaño pequeño, conocido también como «delfín loco», por tener un comportamiento inquieto. Y, el delfín colorado, *ipiraw+ra p+tanin*[141], cuyo nombre destaca el color rojo de su cuerpo. Ambos se mencionan como peces con olor fuerte y nauseabundo, *ipitiu.* Si nos remitimos al mito de origen del delfín (ver M5), esta especie se generó de la ropa del manatí. Por eso el delfín persigue por todos lados al manatí y andan juntos en los lagos.

Los pescadores kukama resaltan que el delfín negro o loco es un excelente predador de peces, por lo que compite con ellos por obtener las mismas presas. El delfín habita y se desplaza en las partes profundas de los ríos y de los lagos, salta y juega por la superficie del agua. Los delfines consideran que la vida es mejor en el lago que en el río por la abundancia de peces, de los cuales se alimentan. Durante la pesca, los hombres están en continua interrelación con los delfines, y manifiestan un sentimiento de rechazo, aborrecimiento y temor a este animal, ya que el delfín puede hacerle daño al pescador. Si durante la navegación en la canoa un pescador se cruza con un delfín negro, este último no tiene miedo y se aproxima, e incluso puede hundir al pescador. Para ahuyentarlo y protegerse, el pescador lanza un escupitajo hacia el animal. Además, el delfín se acerca a las redes del pescador para alimentarse, y hace huir a los peces por uno y otro lado, lo que impide tener una buena captura. Inclusive perjudica las redes «*tramperas*» en su afán de comer los pescados atrapados en ella. De ahí que, aunque a los delfines no se los aniquila, de darse el caso, un hombre no vacilará en matar a los que interfieran con su trabajo o a los que hacen estragos a su red de pesca.

---

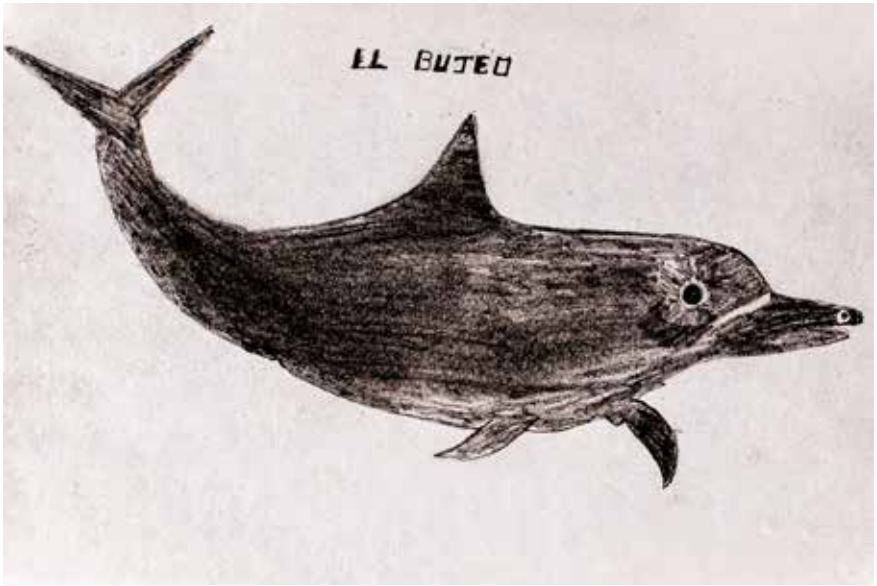
[139] Por un lado, tenemos que los wampis del Morona consideran al delfín de río como un traidor del hombre, porque quiere/desea sexualmente a la mujer de uno. Una forma que tiene de seducirla es darle muchos peces mientras ella pesca con veneno o anzuelo. Por eso, los hombres señalan que la mujer es más eficaz para pescar que el hombre. Por otro lado, su fama de seductor sexual está muy difundida entre los mestizos de la ciudad de Iquitos. Por ejemplo, en el distrito de Nanay existe un hotel de mala muerte cuyo nombre *El bufeo enamorado* sugiere noches idílicas con el amante fugaz.

[140] *Sotalia fluviatilis*.

[141] *Inia geoffrensis*.

Tradicionalmente, para picar al delfín los kukama utilizaban la flecha rayachupa, *yawaw+ra*[142], cuyas puntas eran construidas de la lanceta de la raya. El animal, al no aguantar el dolor del veneno, desesperado, va a varar sobre la tierra y muere.

Dibujo 11. El delfín negro, *ipiraw+ra tsunin*



Fuente: Waldemar Curitima Manihuari, Lagunas, río Huallaga.

Los kukama consideran al delfín colorado brujo del agua por excelencia. Dicen animal endemoniado por su propiedad de transformarse en persona para tener relaciones sexuales con los seres humanos y hacerles mal. En la Amazonía peruana son innumerables los relatos que aluden a las relaciones sexuales de seres humanos con delfines, sea tanto en sentido literal como figurado. Por un lado, expresan que el delfín hembra se transforma en sirena, *ipatsu mama,* y viceversa. Ella usa sus senos y órgano sexual para seducir y robar a los jóvenes de la tierra. En la Reserva Nacional Pacaya-Samiria, los guardaparques, hombres solitarios, tienen fama de tener relaciones sexuales con las delfines hembras. El gozo que este obtiene es tan inconmensurable que no le interesa morir en su intento de continuar el placer indefinidamente[143]. Otro ejemplo, el caso del profesor Juan de la Cruz Murayari Pereyra, natural de Achual

[142] Para la descripción de esta flecha ver Rivas, 2004, pp. 67, 69 y 83.

[143] Para salir airoso del encanto de un delfín hembra (sirena) con la cual se copula, se aconseja que el hombre vaya acompañado de un amigo, el cual se encargará de separarlos una vez ejecutado el acto sexual.

Tipishca, quien en su libro manifiesta su rubor al recordar que durante muchos años de su juventud sufrió acoso por parte de una sirena enamorada que lo perseguía. Antes la misma cosa había acontecido a su progenitor. El autor remarca que estos hechos «pareciera[n] ser fruto de la ficción o tal vez la afloración de mi sexto sentido, o tal vez prodigios divinos» (2004, p. 7). De otra parte, dicen que, en las noches, el delfín colorado macho se transforma en un tremendo y hermoso hombre blanco, *wiracocha* o «*gringo colorado*» para cautivar a una mujer. Además, viste camisa y pantalón blanco, con sombrero y botas rojas. Una forma de seducir a una mujer es entregarle pescados mientras ella se encuentra en el puerto de la comunidad. Luego, sale a la tierra a pasear y robar mujeres jóvenes. Suele aparecer, en «cuerpo y alma», en una casa silenciosa buscando mujer soltera (ver también R61), a quien con su poder hace dormir y la goza sin que esta lo presienta. Después, el delfín colorado retorna al agua y la mujer al despertar se siente diferente. A continuación, presento un caso:

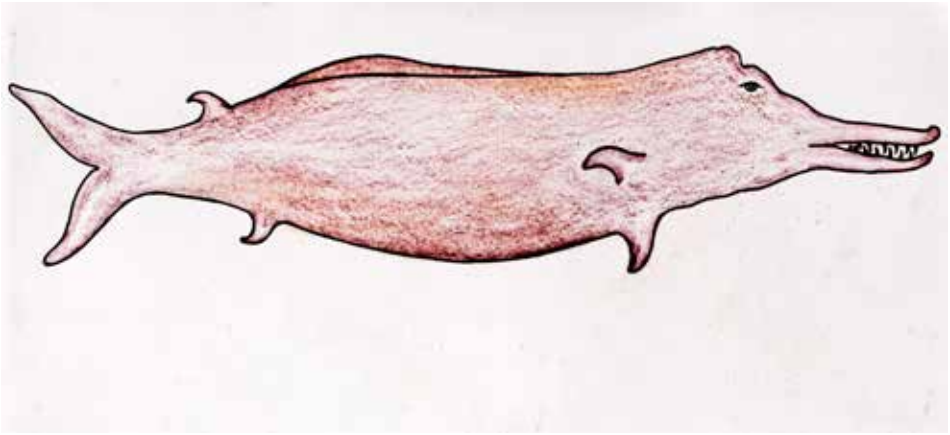
R5. Voy a contar el caso de una señora en Arahuante, quien se quedó con su papá y su mamá mientras el marido fue a trabajar madera. Un delfín se enamoró de ella, haciendo tunchi[144], subía al puerto en las noches, se paraba en el patio y de repente todos quedaban dormidos: su papá, su mamá y ella. Así, el delfín entraba y le hacía el amor mientras dormía. La mujer despertaba mojada sin saber quién copulaba con ella. La gente maliciaba. La mujer estaba pálida, medio enferma porque el delfín la estaba contagiando (cutipando). El delfín apesta y ese hedor estaba haciendo enfermar a la mujer. El padre buscó un médico quien le ha dicho que el delfín les hacía dormir para gozar con su hija. Y le ha hecho botar cantando (icarando) y soplando a la hija.

Nelson Carihuasayro Yahuarcani, 44 años, Tamarate, 2004.

---

[144] *Maitsankara,* alma negra de la persona. Una forma de manifestarse es incorporando al ave que en castellano regional denominan tunchi.

Dibujo 12. El delfín colorado, *ipiraw+ra p+tanin*



Fuente: Miguel Caritamari Arirama.

El delfín colorado se alimenta de peces como: gamitana[145], zúngaro[146], dorado[147], paco[148], etc. Para capturarlos tiene como estrategia perseguirlos hasta agotarlos, entonces recién consigue cazarlos. Algunos peces en su intento de escapar del predador brincan a tierra o yacen muertos sobre la playa. En este caso, el pescador considera afortunado el actuar del delfín porque se beneficia de su ayuda. Los peces que se sumergen en el agua, logran huir del delfín, ya que este suele andar sobre la superficie porque necesita respirar. De ahondarse demasiado se puede ahogar.

La gente del agua, yacuruna, *karuara*[149]

El yacuruna, *karuara*[150], es denominado 'ser fenómeno', 'gente endemoniada', 'diabólica' o *+p+pin karuara tap+ra,* 'yacuruna', 'indio', 'salvaje', 'animal', 'demonio

[145] *Colossoma macropomun*.

[146] *Brachyplatystoma juruense*.

[147] *Brachyplatystoma flavicans*.

[148] *Piaractus brachypomus*.

[149] Del kichwa 'gente del agua'. Sin duda, este ser es el *chaikoni* de los pano-shipibo.

[150] Según Fausto, esta categoría se encuentra extremadamente dispersa entre los tupí-guaraní y, según el grupo, posee una relevancia y significado diverso: «*Entre os* asurinis *do xingu, os* karovara *sao espíritus que se apresentam em forma antropomórfica aos xamas e que penetram nos doentes retalhando-lhes o interior. Embora provoem também o plano celeste, estao ligados mais estreitamente ao meio aquático* (Muller 1990). *Esta mesma associaçao encontra-se na concepçao kayabi do* karuat *como mestre dos seres da água* (Grunberg 1970; Oakdale 1996) [...]. *Entre os* wayapis, karuara é tanto sinônimo de anhanga, *quanto uma das armas de*

quien vive en el agua'. Se sabe que ellos fueron los primeros pobladores de la tierra. Después del Diluvio Universal (M1 y M2), se quedaron a habitar en el fondo del agua.

Los chamanes describen al *karuara* como un ser al mismo tiempo parecido y diferente al ser humano. Ellos son de baja estatura, jorobados, el cuerpo pequeño negro con cerdas y plagado de sanguijuelas. La boca, la nariz y el mentón están cubiertos de la flema de canoa. En el pecho sobresale una cruz blanca. Tienen los pies y las manos redondos con los dedos abiertos, similares al del pato. Además, los pies están al revés con las canillas chuecas. Algunos manifiestan que la mujer yacuruna tiene la vagina en la barriga, al lado del pupo (ombligo). Los yacuruna, *karuara,* andan desnudos y residen en familia en una inmensa ciudad cuyas casas pequeñas y cerradas son de barro. A medianoche, cuando sienten nostalgia del mundo de arriba, ya que respiran con dolor y están aburridos de su pueblo en el mundo de abajo. Ellos en forma de maligno, *maitsankara,* espíritu negro, acostumbran a subir a la superficie de la tierra de la gente para visitar los centros poblados, ver a la gente y respirar aire fresco. Luego, retornan al agua.

Los yacuruna desean una vida tranquila que nadie los moleste, por eso hacen remontar las lagunas. Ellos habitan en el lecho del río o de la laguna. Los yacuruna añoran su vida anterior, por eso sienten una atracción por los seres humanos que no son fenómenos como ellos. De manera que buscan constantemente realizar alianzas con aquellos a través de secuestros o hurtos. Los seres humanos que durante el baño o navegando en el río/lago/quebrada desaparecen en el agua (al ahogarse), expresan que en realidad los yacuruna los han jalado o robado para que residan y formen una familia con ellos, transformándose en uno de ellos (R7, R33), o simplemente que ellos le han matado. También se relatan casos de algunos seres humanos que lograron ser rescatados del hurto de los yacuruna gracias a los chamanes (R17).

---

agressao dos xamas, que corta por dentro a carne das vítimas (Gallois 1988). *Entre os* arawetés é um espíritu canibal das serras (*Viveiros de Castro 1992a*), *enquanto entre os* teneteharas é o termo geral para os entes sobrenaturais (Wagley & Galvao 1961). *Os* tapirapés *con el termo* kanuana *designam o trovao e o maracá do xama* (Baldus 1970). *A protoforma parece ser* karuguara (Viveiros de Castro 1992a: 348), *analisável em karu-guara, sendo que o radical significa 'comer' e o sufixo é um marcador de agente. A traduçao condiz com suas características* karuguara é 'aquele que come'. *Entre os tupí*-parakanas, karowara *nao sao propiamente espíritus, como em outros grupos tupís, mas agentes patogênicos controlados por feiteceiros*» (2001, pp. 338-339).

Dibujo 13. El yacuruna

Fuente: Víctor Yuyarima Chota.

El yanapuma, *a+tsuni* o *yawatsunin*[151] (literalmente 'jaguar/perro negro')

Los kukama expresan que los yacurunas se encargan de criar al yanapuma, *yawatsunin,* literalmente 'jaguar/perro negro' del agua (ver dibujos 2 y 7). Cuando una persona lo ve en sueño, manifiesta un gran susto, porque ella puede morir[152]. Describen al yanapuma con el cuerpo negro resplandeciente, el pecho blanco, grandes colmillos, ojos negros brillantes como la linterna, con los cuales magnetiza a su presa. Habita en lagos bravos, enterrado bajo el lecho del río. Al rugir hace temblar la laguna. Se alimenta de paiche[153], manatí, taricaya[154], etc. Al capturar su presa lo saca a tierra para comerlo. Según un informante, el yanapuma, es el retrato de Dios que ha quedado en el bajo mundo para ser recordado.

La vida bajo tierra, *kak+ri +p+pin tuyuka*

Todos los seres del bajo mundo, o demonios (desde una influencia cristiana), son chamanes reputados del agua con mucho poder. Ellos mantienen relaciones de alianza

[151] Palabra que se segmenta en: *yawara* 'perro/tigre'; *tsunin* 'negro'.

[152] Ver el capítulo 12 de la segunda parte de este libro: «Los espíritus de la persona» [S3].

[153] *Arapaima gigas*.

[154] *Podocnemis unifilis*.

entre sí y un chamán de la tierra de este mundo. Es voz popular entre los kukama que los yacuruna son espíritus auxiliares de los chamanes de la tierra, pues allá hasta las mujeres son chamanes. Así, la serpiente de agua o la mujer sirena son «cuerpo y alma» de un chamán de la tierra. La serpiente de agua —*purawa*— es un inmenso animal de género masculino (ver C15), cuyo cuerpo rectilíneo representa el miembro viril[155]. Ser que encarna la ideología patrilineal entre los kukama. En el dibujo 2, se observa a la serpiente que expulsa su soplo y provoca los torbellinos del río. Acto que representa la eyaculación del falo que fecunda de esta manera la tierra. Por su parte, el delfín tiene el gesto propio de un chamán, cada vez que sale a la superficie del agua exhala su soplo: «*¡befffff chhhh!*», y luego se sumerge. A través de este acto lanza[156] su dardo mágico (virote, que se encuentra en la boca del estómago) a la gente; a quien le deviene un dolor fuerte que mata o también puede embarazar a una mujer menstruante que fue a bañarse al río o al lago. O, a la inversa, si un joven expulsa descuidadamente su semen en el río o lago, puede que embarace a la sirena, con la cual tendrá un hijo. Por lo que, más tarde, la sirena robará al hombre.

El espacio del bajo mundo es percibido como frío, oscuro y cerrado, donde el cuerpo se enfría. Expresan que los seres del bajo mundo se aburren en él porque no hay sol ni árboles, falta el aire fresco y el clima es frío. De ahí que los seres del bajo mundo

---

[155] Una ideología similar se observa entre los wampis del Morona. En mayo de 2006, realicé trabajo de campo en el Medio Morona, zona considerada endémica por abundancia de la malaria *falciparum*. Entonces, en la comunidad Caballito, había veinte personas enfermas con malaria maligna. Para proteger mi cuerpo de las picaduras de insectos, comencé a fumar compulsivamente cigarros mapachos (hechos localmente con hojas de tabaco macerados en aguardiente). Pasados los primeros cinco días de mi estadía, el profesor bilingüe que me hospedaba vino consternado a informarme que yo tenía serios problemas con los comuneros. Varios de ellos habían manifestado que por la noche me vieron transformarme en una serpiente y de esta forma merodeaba la comunidad. Para prueba aparecieron unas señales a lo largo del patio de la comunidad. Frente al hecho quedé estupefacta y me faltó poco para huir de dicha comunidad. Entonces, por la tarde, la comunidad celebraba su aniversario y decidí hacer un último esfuerzo de integrarme más a los comuneros. Participé en un partido de fútbol de mujeres solteras *versus* casadas. Durante el partido, a propósito, hice que las mujeres tocaran y golpearan mi cuerpo para que certificaran mi condición humana. Acto que, asumo, ayudó a disipar un poco el rumor. Además, durante las siguientes dos noches, cada cierto tiempo, el profesor se levantaba de su cama y alumbraba mi mosquitero con una linterna para verificar mi presencia dentro de él. Al terminar el trabajo de campo, el profesor me invitó a celebrar mi despedida con una borrachera de masato. Mientras tomábamos me dijo:

—«Es bueno que tengas un nombre shuar para que nos acordemos de ti (y viceversa). Tú no te puedes llamar *Panki*, literalmente, 'serpiente de agua', porque no eres hombre; tu nombre va hacer *Tsunki nua,* literalmente 'mujer del agua'. Siempre recuerdo el hecho y lo he atribuido a la manera compulsiva que tuve de fumar los cigarrillos mapachos, muy fuertes y propio de los chamanes varones. Además, poco antes de partir, una mujer con su pequeño hijo vino a conversar conmigo para consultarme si conocía un «*secretito*» para hacer volver al marido, ya que en esos momentos el suyo estaba con otra mujer.

[156] En castellano regional dicen shingurea y chontea.

suelan recorrer la tierra a medianoche, en oposición a las actividades de la gente de este mundo, donde se trabaja durante el día.

Los seres del bajo mundo residen en las lagunas, o en los grandes remolinos (pozas o muyunas) de los ríos o quebradas. Los kukama cuando observan que la fuerza del agua desbarranca un segmento de la ribera del río llevando consigo los árboles. O, que la navegación en un segmento del meandro del río se torna peligroso porque el choque del agua sobre las embarcaciones (botes, canoas o balsas) las hacen hundir y la gente suele desaparecer, el hecho es atribuido a la *purawa*[157] o al jaguar del agua, «*fieras*» del río. El cuerpo de la serpiente se representa como un «*puente*» en el río que se interpone a la corriente de agua formando los torbellinos de agua (ver Rivas, 2022, p. 102). De ahí el peligro que implica circular este punto, pues allí la serpiente se encuentra al acecho permanente para atacar. Si el derrumbe sucede cerca de un centro poblado, la gente teme por su vida y durante la navegación se rehúye transitar este mal paso[158]. Entonces, puede que un chamán vaya a realizar ritos y conjuros a la poza con la finalidad que el animal sea expulsado del lugar (por ejemplo, ver R13). Además, la gente va a tirar en las pozas desechos como trozos de botellas chancadas (por su propiedad de cortar), pilas o diferentes sustancias tóxicas[159] como un recipiente con creolina, resina de la catahua[160], etc.

Los kukama expresan que los yacuruna nunca tienen tranquilidad por proteger la tierra de la gente contra la serpiente porque ellos se sienten todavía humanos. Los yacuruna se relacionan con sus crías, el gigantesco yanapuma y la charapa mama[161]. Estos seres se encargan de cuidar e impedir que el brujo purahua salga a la superficie a destruir la tierra de la gente. Así, el yanapuma se coloca encima y sujeta con sus

---

[157] Hecho social panamazónico entre los pueblos indígenas de la Alta Amazonía. Expresado entre los wampis del Morona (Rivas, 2006), los chayahuita (ver R13), los lamistas del Alto Huallaga, los kichwa del Pastaza o de los canelos de Ecuador (Whitten, 1987, p. 61) y los asháninka del Bajo Urubamba, por citar algunos pueblos. Fenómeno social que incluye a las poblaciones andinas amazónicas, abordado por el literato peruano Ciro Alegría en *La serpiente de oro* (1988), novela en la que entrelaza historias de vida de la gente andina en torno al ciclo (o «temperamentos») del río Marañón.

[158] Expresión literal.

[159] También para librarse de ella pueden recurrir al uso de armas de fuego como la dinamita (ver entre los chayahuitas R13). Mi padre, natural del distrito de Atalaya (Bajo Urubamba), me narró que, a mediados de la década de 1970, río abajo del poblado, más o menos a la altura del caserío Santa Rosa, en una peña del Urubamba había una poza. La fuerza del agua del río golpeaba a las rocas de manera que formaba un remolino profundo. Este provocaba el hundimiento constante de las embarcaciones (canoas y lanchas) y la gente desaparecía. Para poner fin a esa penuria, algunos pobladores de Atalaya dinamitaron la poza. Obtuvieron la dinamita por donación de una petrolera que en esos años no logró encontrar petróleo en la zona. Después de ejecutar el hecho, expresaron que la «fiera» nunca más volvió a molestar.

[160] *Hura crepitans*.

[161] *Puka mama* (*Podocnemis expansa*).

garras el cuerpo de la serpiente de agua que se mueve y lucha por vencerlo. Entonces, la charapa mama refuerza al yanapuma, y aplasta a la serpiente con su gran peso. Solo la cabeza de la serpiente está libre y mira hacia arriba, la tierra (ver dibujos 2 y 7). La serpiente de agua carga la tierra sobre sus hombros, de manera que cada vez que ella se mueve ocasiona un temblor en la tierra.

Ante la imposibilidad de salir a la superficie, la purahua embriagada de cólera ruge y bota fuertes bocanadas de aire hacia arriba. El soplo emerge a la superficie del agua a través de los remolinos de los ríos. Así se forman los vientos, las nubes y las lluvias en la tierra. A través del hálito emana su canto que emerge a la tierra por medio de tempestades. Los remolinos de aire chocan en los árboles brujos, *+w+ra payun*[162], los cuales sacuden el cuerpo. Así, se saludan entre médicos. Pues, el viento despierta a la madre de las plantas. Por medio de estos vendavales sin lluvia, los *árboles brujos* de la tierra reciben el aliento de la serpiente y flamean sus hojas alegres porque su madre está llegando. Al respecto, los viejos decían: «Cuando escuchen a los árboles médicos que flamean sus ramas y sus hojas caen, no es un viento cualquiera, sino que es su madre médica que les hace mover. Ella está viniendo nuevamente, trayendo cantos de la cabecera del río que está bajo tierra. Es la forma que las *madres* de los árboles aprenden y acumulan más cantos. Es decir, medicina o conocimiento de su maestro». Por eso, cuando un gran viento choca en la lupuna[163], el chamán aconseja a las criaturas: «Nietos, entren a casa, no esperen al viento que viene con su madre médico, trayendo *yachays*[164]». Este viento hace daño y puede matar a una persona.

Los seres del bajo mundo mantienen una relación de alianza («expresan ser amigos vecinos») y jerárquica entre sí. Expresan que la serpiente acuática es la de mayor poder, a la cual todos obedecen. La sirena, médica cantora, es mujer del Purawa y del delfín colorado. Hemos visto que tanto a la serpiente como a la sirena denominan *ipira mama* «madre de los peces», resaltando su calidad de reproductores, de protectores y de alimentador de la fauna acuática porque los crían, cuidan y protegen. El cuerpo de la serpiente y los senos de la sirena emanan una flema, percibida como leche, que nutre y al mismo tiempo ayuda a los peces a trasladarse de un lugar a otro. Por eso, los peces están siempre junto a estos seres (ver dibujos 2, 7, 8 y 15). También *mama* se traduce como dueño por la capacidad que ellos tienen de disponer, de poseer o de apropiarse de los recursos acuáticos que una laguna alberga. Los seres del bajo mundo cuando

[162] Por ejemplo: la lupuna, *tsamuna*; la puka lupuna, *mui +w+ra* literalmente 'palo víbora'; la sararana, *tsararana;* el aguaje, *m+r+ti,* etc.

[163] *Tsamuna.*

[164] Del kichwa 'estudio', 'sabiduría', 'conocimiento', 'saber'.

desean tener una vida paralela en la tierra, se presentan a una persona y le proponen ser su banco, a cambio ellos le otorgarán sus peces o recursos acuáticos.

La serpiente acuática permanece siempre con la boca grande cerrada que abre solo para bostezar o cuando el cabello de la sirena la topa. Entonces, la serpiente arroja los peces de su vientre que se dispersan por el lago. A veces, cuando los peces por su excesivo peso afligen y vencen a la sirena, ella encarga al hombre Purau que guarde sus «piojos» para estar tranquila. Después de sacudir su cabello, los peces entran al estómago del Purau. Ella aconseja a la serpiente que, si a él también le dominan sus «piojos», los expulse para que vayan al lago y al bosque inundado (tahuampa). De ahí que, cuando los peces abundan en los lagos, los kukama expresan que la serpiente los ha arrojado de su vientre, y cuando se silencian y están escasos, ella los guarda en su estómago (ver R2).

Expresan que el delfín loco y el colorado son los soldados o los guardianes del bajo mundo y obedecen los mandatos del *purawa*. El cuerpo grande y pesado de la serpiente dificulta que se movilice del lugar donde habita. Por eso, cuando el Purau arroja los peces al agua de las lagunas, ríos, caños, encarga al delfín colorado de seguir y cuidar a los peces de lejos sin molestarlos, si no ellos se van a aburrir. El delfín colorado no le hace caso y molesto se dice a sí mismo: «¿Quién será este Purau para ordenarme que no debo seguir a los peces?, ¿y no debo de comer?».

Y, a propósito, para provocarlo, persigue a los peces de manera escandalosa y atropellada, los cuales huyen de susto haciendo ruido: «*Shooo shooo*». Desde el punto de vista del delfín colorado, el brujo Purau, tiene una vida tranquila, aburrida, ociosa y sin sufrimiento. Además, es percibido como un ser caníbal que se alimenta y vive del consumo de los peces, sus hijos, que guarda en su estómago. Por su parte, el delfín es amigo y nunca deja a la mujer sirena, la acompaña por todos lados, siempre a la espera que ella, «madre de los peces», suelte sus crías del cabello para poder alimentarse. También expresan que el delfín desea reunirse con la sirena, pero ella no lo acepta porque este debe cuidar a sus crías, los peces. Por eso, se observa que los delfines persiguen a los peces, de manera que impiden que el pescador los consuma.

Entre el delfín colorado y el loco existe una relación de alianza jerárquica. El delfín negro es percibido como un joven soldado que está bajo las órdenes del delfín colorado. Una de las obligaciones del delfín negro es hacer ronda por los rincones del lago y resguardar el pueblo bajo tierra. Además, tiene el encargo de cuidar y vigilar a los peces mientras surcan río arriba. Por eso, se lo observa con frecuencia siguiendo la migración del cardumen de peces en las orillas de la laguna, o durante la vaciante del río. El delfín colorado recrimina al delfín negro por no obedecerlo, ya que lo encuentra constantemente andando y vagando sin patrullar. A lo cual el delfín loco responde:

R6. —«Sí, somos vecinos vivientes dentro del agua, nuestro pueblo. Yo me siento un soldado, yo no he salido a tiempo a resguardar a mi pueblo porque estuve enfermo con una fuerte gripe en el hospital. En la garganta sentía un dolor fuerte, no podía conversar, ni gritar, atorado con los huesos de los peces».

Los delfines desaparecen en la profundidad de la cocha. Dentro existe un hospital donde vive y los ríos son sus pueblos.

Miguel Caritimari Arirama, 47 años, Achual Tipishca, 1995.

Al igual que el chamán de la tierra, los seres del bajo mundo, como grandes chamanes, incorporan tanto el cuerpo de un ser humano como el de un ser no-humano, especialmente en algunas aves. Tenemos que la sirena cuando se enamora de un hombre de la tierra, a medianoche, sube al espacio de este mundo e incorpora el cuerpo de dos aves nocturnas: el ayaymama*, uruta*[165] o la huapapa[166]*, wapapa*. Por un lado, la sirena se transforma en la pequeña ave *ayaymama*. Esta ave posee una boca grande y corta, es conversadora y tiene una risa fuerte: «*Ja, ja, ja, jaaaaa*», similar a la de una mujer. El ayaymama, cuando inicia la vaciante del río, acostumbra a sentarse/acomodarse sobre la punta del tronco de un árbol muerto de pie. Acto que connota una relación sexual. El palo seco sugiere el pene del hombre, ya que todo hombre posee su «raíz». Enseguida, el ave comienza a cantar/gritar toda la noche anunciando que el sol va a calentar mucho. Indicador que la tierra está en plena fertilidad y apta para iniciar la agricultura en el bosque inundable (*bajial*). Y, por otro lado, la sirena incorpora el cuerpo de la huapapa, ave de color blanco como la sirena, tiene la boca ancha y larga, habita en las orillas de las lagunas donde se la escucha sonreír: «*Ja, ja, jaaa*». El delfín o yacuruna suele incorporar el cuerpo del ave maligno o tunchi*, piripiri*[167], para andar sobre la tierra o la playa del río. A medianoche silenciosa, transformado en maligno, silba su canto día tras día, para amansar una mujer. Los kukama para ahuyentar a los seres del bajo mundo queman plásticos (llantas, bateas de plástico en desuso, etc.) sobre las riberas del lago, pues el olor los espanta e impide que suban a tierra.

Los seres del bajo mundo mantienen sea una relación de predación o comensal con los seres humanos. Un chamán cuando quiere vengarse de la gente de este mundo, a través de la ingestión de la ayahuasca, de un cigarro o de la pipa[168], llama, controla

[165] Nombre tupí, en Brasil es denominado *urutúa* o *jurutaú* (*Nyctibius griseus*). Probablemente se trate de una especie de *chotacabras* relacionada al origen de la cerámica entre los jíbaro (Lévi-Strauss, 1986, pp. 42, 45).

[166] *Cochlearius cochlearius*.

[167] *Haploxypterus cayanus*.

[168] En castellano regional dicen cachimba o chimbitapa.

y mantienen relaciones con los seres del bajo mundo a quienes incorpora. Entonces, a través del canto el chamán, «cuerpo y alma», hace aparecer al yacuruna con quien conversa cómo recoger a una persona para llevarla al bajo mundo por medio del remolino. Entrar al bajo mundo es similar a entrar a la cama. Por eso, no es difícil que los chamanes y los seres del bajo mundo hagan cosas acá arriba donde vivimos. Estos seres suelen cambiar de identidad con los entes de este mundo a través de múltiples metamorfosis. El ardid del yacuruna sucede cuando la persona va al monte, a la chacra o al río. A través de cantos y por medio de embustes o engaños del yacuruna, la persona se desvía del camino en el bosque. Para atraerla, el yacuruna puede transformarse en cualquier ser humano o no-humano de esta tierra. Por ejemplo, mientras la persona camina en el bosque, puede que vea a un familiar a quien llama y sigue. Pero en realidad es el yacuruna transformado que comienza a atraerla y amansar a través del poder de sus silbos *ikara* y del olor de los animales. De manera que ella se debilita y desorienta en el bosque. Entonces, el yacuruna, con la ayuda de sus compañeros, llevan al ser humano a vivir junto con ellos. O, también puede que, en el bosque de altura, el yacuruna engañe a la persona transformándose en huangana o en diferentes animales gregarios de la tierra como: panguanas[169], unchalas[170], firirines (panguanas chicas) (no id.), etc., que se acercan a la persona haciendo crujir las hojarascas o quebrando las ramas de árboles. La persona al ir a cazar encuentra bastantes huanganas, sajinos que comen frutos y quiebran ramas. El cazador los sigue, pero no puede localizarlos porque el yacuruna hace ver el lugar diferente de lo que es. Entonces, junto con otros yacuruna, lo estrechan y secuestran llevándolo al lugar donde viven, a una inmensa ciudad bajo tierra.

Por eso, cuando una persona desaparece en el bosque o el río, el chamán explica que la gente del bajo mundo la ha raptado para tener alianza con ella y transformarla en yacuruna, *karuara*. Ellos hacen que la gente olvide a su familia de la tierra de este mundo por encantamiento. Allá, la persona secuestrada se acostumbra, tiene su propia familia, y su cuerpo se transforma igual que el yacuruna: sus pies se invierten para atrás y los talones hacia delante. Al salir a mirar su pueblo de la tierra de arriba, ya no se siente conforme en él, no quiere volver a la tierra donde lo tienen como muerto sin estarlo. Luego, puede que el reciente yacuruna se transforme en un poderoso auxiliar o «maestro espíritu» yacuruna de un chamán de esta tierra. Durante las sesiones de chamanismo, los yacuruna (C3, estrofa 14) salen a la tierra «cuerpo y alma» a conversar y cantar. Ellos están agachados sin que se les pueda ver la cara (ver relato a continuación). Para ejemplificar, narro el caso de Guillermo Arimuya Sangama (†) quien nació en Puinahua —bajo Ucayali— y durante la pesca en el lago Ungurahui del

[169] *Crypturellus undulatus*.

[170] *Aramides cajanea*.

Pastaza, fue secuestrado por los seres del bajo mundo. En la actualidad, es yacuruna, amigo y discípulo auxiliar del chamán Roque Murayari con quien trabaja:

R7. Mi «tío» Antonio Curitima (†) contaba que tenía un espíritu yacuruna llamado Guillermo Arimuya Sangama. A él le robaron en la cocha Ungurahui del Pastaza. Él ha picado a la madre de la vaca marina y al intentar jalarla, él fue tirado con toda la topa de su soguilla en medio de una poza donde era el pasto de la «vaca marina». Ahí se perdió dejando todas sus cosas: su canoa flotando, lanza, linterna, remo, escopeta. Al ver que un día no aparece [...] a las 3 de la tarde, su suegro Manuel Curico, fue a buscarle a su campamento, en el caño del lago Ungurahui, y halla su canoa boyada dando la vuelta. Y como él sabía un poco, sintió que su cuerpo se estremecía:

—«Mi yerno se ha ahogado, algo le ha pasado o el tigre le ha comido, ¡Cómo su soguilla no está!».

Total, a un lado, ve su topa boyando, se va a jalar solo su arpón, no hay ningún animal. Vamos, vuelve a su campamento. En la noche nuevamente fuma su cigarro. Su yerno se fue a silbar: «*Fiuuuu, fiuu*». El suegro despierta y se sienta a pensar quién silba. Vamos, el viejo agarra su linterna y al poco rato siente otra vez: «*Fiuuuu*, *fiuuu*».

El suegro preocupado seguía fumando su cigarro. Ahí le hace soñar:

—«Suegro, no sientas bastante por mí, no estoy muerto, estoy vivo en una poza donde he picado a la madre del manatí. La madre del manatí son yacurunas. Esos me han llevado a otro mundo. Cualquier momento voy a llegar a tu casa. Más bien, suegro, vuelve a tu casa, a San Felipe[171]. Di a tu hija que no estoy muerto. Cualquier momento voy a subir donde ella a visitarla, pero no (para) hacerla tener miedo, ni asustar a mis hijos».

Ese rato, el suegro se despertó y, sin decir nada, ha embarcado todo lo que ha picado: paiche[172], taricaya[173], etc., Amarró la ropa que era de su yerno.

Su hija le dijo:

—«Tal vez has muerto a mi marido, papá. ¡Guillermo, Guillermo, Guillermo! ¿Por qué me has dejado? Tal vez mi papá te ha muerto. ¡Ay, Dios mío!».

—«No llores hija, no le he muerto, cualquier momento va a venir a aparecer». Respondió el padre.

A los 3 meses, sube a San Felipe donde su señora. Se va a tocar la puerta:

—«*Tan, tan, tan*, Herlinda, te quiero, ven, atiéndeme. ¿Puedo subir a la casa de tu papá? Yo soy Guillermo Arimuya».

Ella tenía miedo de salir del cuarto:

—«Papi, a ver mira ¿quién es? Dice que es Guillermo».

---

[171] Nombre de una comunidad.

[172] *Arapaima gigas*.

[173] *Podocnemis unifilis*.

Total, le ve lleno de callo-callos que colgaban en su cara y las orejas, con capa negra, tenía el pecho blanco y un tremendo sombrero.

—«Suegro Manuel, yo soy Guillermo Arimuya, estoy viniendo a visitar a mi señora, a mis hijos. Hijos, no es que yo les haya dejado abandonando. Así me ha pasado, quizás Dios me ha castigado. La madre del manatí me ha llevado adentro del agua. Pero no estoy muerto, cualquier cosa les voy a traer, nada les va a faltar a ustedes ni a tu madre, camisa, ropa, para que coman, yo les voy a hacer subir todo lo que ustedes quieren. Recién a los 3 meses estoy subiendo. Después de 6 meses yo voy a venir. Al año iré a sentarme dónde mi padre Juan Arimuya, al Puinahua. De ahí, yo te voy a jalar Herlinda, amor, mujer mía. En Puinahua yo te voy a jalar para que vivas en la casa de mi padre, de tu suegro. Semanalmente yo voy a subir. Durante el día te voy a conversar en el puerto. Mis hijos que no sientan, su padre existe, si estaría muerto no te ayudaría. Estoy vivo, "cuerpo y alma" estoy adentro bajo el mundo. Estoy acompañado con mi amigo Santiago Curitima, el abuelo Mariano Caritimari, Andoa, Antonio Curitima, Pedro Curitima, José Manihuari, Santos Murayari, lamisto camalonguero que vive en Pampa Playa. Aquí estoy con su tío, mi amigo Roque Murayari, él es mi banco. Ahí voy a sentarme con él cuando me llame. Estoy conversando con los abuelos que son sus tíos, Salvador Murayari, Julio Murayari, Venturo Murayari, Francisco Yuyarima, abuelo Joaquín Caritimari, y con su abuelo Mariano Murayari, a ese viejito le llamaban "*Itsua Kautse"*, calvo era como mi amigo Roque».

Es un yacuruna de agua, vive en el bajo mundo, no está muerto.

Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

Los médicos antiguos narran que debajo del agua existe una vida paralela a la tierra. Así como se vive en este mundo, igual allá hay pueblos. En el relato anterior (R7) los seres del bajo mundo han establecido una relación de predación al robar a Guillermo Arimuya Sangama (†). Más tarde, este y su nueva familia establecen una relación comensal con sus parientes humanos de esta tierra. Los yacuruna, como dueños/espíritus/madres del agua, abastecen y otorgan a sus familiares de esta tierra no solo los diferentes recursos que existen en el agua para su sustento, sino también proporcionan los objetos o bebidas propias de la cultura de los blancos (ver R3, R65). Narran que los chamanes antiguos se botaban al agua. Allá ellos caminaban y luego retornaban trayendo aguardiente para emborracharse con sus familiares. Dado que no hay mejor palabra que la del chamán para describir el mundo de abajo, ya que él realiza constantemente viajes espirituales a ese espacio, tenemos que Roque Murayari expresa: «Yo conozco como es adentro del agua porque legalmente en mi concentración, el abuelo Santiago me ha llevado más de veinte veces a pasear al otro mundo. Él me ha dicho, papá Roque vamos para que conozcas, para que creas y sepas cómo es el otro mundo. Allá adentro se vive en un pueblo, igual como aquí en este mundo. Por eso, yo

me he animado a ir con él y no me ha dejado. Cuando se entra, *el agua se levanta como el mosquitero*. Así como él me ha llevado, ha sacado nuevamente mi espíritu».

A continuación, presento el diálogo que el banco Roque Murayari Arirama establece con uno de sus *yachays*[174], el viejo/abuelo Mariano, donde se describe cómo es la vida bajo tierra*, kak+ri +p+pin tuyuka*:

R8. [...] el abuelo Mariano ha sido hombre maduro, cuando tenía 60, 70 (años) concentraba, caía 10, 15 días en el agua y demoraba en salir, no mojaba su ropa, y, como digo, el agua es como un mosquitero. Así el abuelo Mariano me contó su historia. Yo le pregunté:

—«Abuelo Mariano, ¿cómo es abajo, el otro mundo, ¿qué existe por ahí?».

Entonces, me cuenta:

—«Mira nieto, allá abajo en el otro mundo, es diferente. No es como se vive aquí, en este mundo que existimos... El cigarro que se fuma aquí no es igual al que ellos fuman, es otra cosa, otra forma».

Le pregunto:

—«Y, ¿cómo has aguantando 15, 20 días abajo (del) mundo, comías?».

—«Si, ahí se come (de) todo como aquí. Pero no hay plátano ni yuca. Comen solo puro camote y de eso hacen el masato».

—«¿Cómo es esa gente de allá, abuelo?», le pregunto.

—«La gente de allá, del bajo mundo es diferente. Aquí nuestra canilla es derecha, allá son puros yacurunas, chuecas sus canillas».

—«Y ¿tienen buena casa?», le pregunto.

—«Tienen como uno se vive aquí. Algún día te voy hacer conocer, nieto Roque. Yo quisiera que tú practiques bien y cuando ya eres banco te voy a hacer andar», me dice el abuelo Mariano.

—«Ya, abuelo. Y, ¿tienen todo ahí en el bajo mundo, tienen motor, lancha, cuestión de aviones?», pregunto al abuelo.

—«Sus aviones son el sarara (no id.), el suisui[175], el pompom[176]. Después, hay una garza que anda: «*chaum, chuam...*» el sarara anda «*saaaa, saaa, saaa*», el chicuro (no id.), el ayapollito[177] anda «*chirr, chirr, chirr*» y el *suisui* dice «*sui, sui*». Esos son sus aviones de ellos, sus helicópteros. El maligno es el pífano del yacuruna, silba: «*fiiiiii, fiiiiiiii fififi*».

Entonces le pregunto:

---

[174] Término kichwa, 'estudio, sabiduría, conocimiento, saber'.

[175] *Thraupis episcorpus*.

[176] *Heliornis fulica*.

[177] No id.

—«Y, ¿hacen fiesta ahí?».

—«Ahí para sus flautas agarran un shitari tilacho[178] que tiene el pico largo. Eso dicen que es la flauta de pan (pífano) de ellos».

Entonces digo:

—«Y, ¿cómo es su música?».

Es cuando hace una pausa [en el relato] y me dice:

—«De tanto preguntar para charlar hay que mandar, traer siquiera una media[179] para contar todo», me dice.

Entonces, yo mando a traer media botella (de aguardiente):

—«A ver cuenta abuelo Mariano» (y seguimos tomando).

Y, le pregunto:

—«Y, ¿bailan?».

—«Sí, bailan».

—«¿Cómo es su música?».

Total, me dice:

—«*Ú ú ka ka ka, ka, ka, kum kum joy joy chum chum kai kai*» (música que no fue posible transcribir).

Ahí golpeando sus manos dicen:

—«*O jo jo jo wey wey joy joy*. Eso es su música de ellos», me cuenta el abuelo Mariano.

Ahí pues, le hago reír, digo:

—«¡No te creo, abuelo Mariano!».

—«¿No crees hijo? Más hoy en la noche vas a venir, acá en la casa vamos a concentrar, voy a incorporar, voy a llamar a un yacuruna. Vas a ver cómo va a subir del agua, vas a ver si va a venir mojado».

—«A ver, voy a creer abuelo. Y, ¿cómo subes?, ¿cómo te vas adentro del agua?».

—«Soplando tu cuerpo, el agua se levanta como un mosquitero», me dice.

—«Y, ¿no has tenido miedo?».

—«No, es un camino lindo, blanco es su carretera, y cuando tú te vas, te vienen a esperar».

Y le pregunto:

—«¿Cuál es su carro de él?».

—«Su carro es este motelo[180]. El motelo se agarra con el venado quién corre más rápido [...] el venado corre y el motelo está adelante. El abuelo Mariano está yendo sentado encima, brincando en el cuerpo del motelo y llega a casa de su discípulo

[178] Una especie de pez (*Loricariichthys sp.*).

[179] Castellano regional para referirse a una botella pequeña de aguardiente.

[180] *Geochelone denticulata*.

yacuruna que se llama abuelo Santos Curico, su jefe de ellos. Dicen que, antes, en el año 1901, él se había perdido en el agua y con él concentra el abuelo Mariano».

[...] y cuando hemos vadeado y estamos atracando salen tremendos yanapumas: blanco sus pechos y sus espaldas tablachos. Entonces, yo le digo al abuelo Mariano:

—«Abuelo Mariano, ¿qué es eso lo que vemos allá?».

De uno de esos cabeceos de la punta de la cocha viene una bola de tierra con yarinilla y tronco, un tronco de aguaje[181] inmenso viene violento, parece un deslizador, da la vuelta hasta la salida de la cocha remontada. De ahí otra vez da la vuelta y viene a quedar en dirección de su puerta. Ahí cuando estamos mirando con el banco, que en paz descanse, don Antonio Curitima, en media cocha ha empezado a espumear y salir una tremenda boa negra. Después, sale un tremendo caimán de más de 50 metros, encima del lomo había puro ají pucunucho. Entonces, yo pregunto al abuelo Mariano:

—«Abuelo, ¿así salen estos?».

—«Están visitando a ustedes, vienen a conocerlos. Así [es] cuando viene alguien extraño, les viene a saludar. Ahí está papá Roque, te voy a dejar todas mis crías para que te acompañes con mi hijo, mi tocayo Mariano. Algún día cuando me muera te voy a dejar todo mi poder para que quede de recuerdo», me dice él.

Entonces yo le digo:

—«Y, ¿piensas morir abuelo Mariano?».

—«No es que Dios me va a recoger, yo voy a morir algún día y quedar como "madre" de la laguna. Así es toda cuestión de bancos que ha muerto gente, ha comido gente, lo que toma sangre. Esa clase no sube al cielo, papa Roque. Esa clase queda como madre de la laguna».

Ahí cuando estamos conversando me dice:

—«Quieres conocer al tigre del agua, papá Roque».

—«A ver, abuelo Mariano».

—«Hoy voy hacer vararles aquí, todos van a subir del agua. Y de aquí yanapumas van a ir a encontrar a sus hermanos», me dice.

Ha agarrado una pipa (shimbitapa[182]) tremenda, tenía cuatro. Su pipa es como un pilón pequeño, hecho de madera dura (shungo) y eso pita, y eso fuma, está icarando [...] de ahí con su pipa prendida se va a soplar, le manda, pues, ahí papá Roque.

—«Abuelo», digo.

—«Anda, sopla tres metros nomás. Ahí, mis crías van a subir», me dice.

—«¿A ver? Quiero creerte abuelo».

—«Cuidado te vas a asustar papá Roque, esos van a venir sacando sus tremendas lenguas largas a lamerte, no es que te van a hacer algo», me dice.

—«Ya abuelo, a ver».

[181] *Mauritia flexuosa*.

[182] Nombre de la pipa en castellano regional.

—«Ahora vamos a salir, papá Roque, vete a parar en la loma. No vas a correr, ellos van a venir a cariñarte, saludarte, ahí te van a conocer».

En esa forma está cantado (icarado), cuando te hace soplar. Ahí está fumando su pipa, soplando. Al poco rato he visto el agua bien negra, cristalino. Veo una olla grande, parece huayra muyuna, que hace hueco: «*Shuuuuu, mmmm*». Viene a salir tremenda yanapuma *mama*, y vienen a salir submarinos «¡*uffffff*.», miles de animales. Como su casa era grande, ahí en su patio estaban todos saludándose, cariñando con su dueño.

Después me dice:

—«Ahí está papá Roque, estás creyendo, te voy a jalar esa boa mama*, Purawa*».

He visto una tremenda boa negra con orejas, tremendos ojos, la cabeza plana de esta altura, más alto que tú, le veo que saca y mueve su lengua «*súúúú*», tremenda larga.

—«No tengas miedo, papá Roque, son mis crías. Algún día cuando me muera van a quedar para ti», me dice.

—«Ya, gracias abuelo», le digo.

De ahí, del agua han subido infinidad de nutrias, parece que vienen a comer a una persona, de dar miedo. ¡Cómo el agua turbia de esa cocha espumeaba! y estoy mirando los paiches, taricayas, charapas[183], manatís, gamitanas[184] moviéndose. En los renacales del canto de la cocha he visto cientos de monos que se mueven, cómo gritaban «*jujoy jujoy*».

—«Ellos vienen a saludarle papá Roque», me dice.

Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

Tal como el chamán relata, bajo la tierra, existe un mundo paralelo a la tierra de este mundo. Tenemos que el yacuruna chamán del agua, se encarga de criar al yanapuma. Es su perro guardián. El yacuruna cría también a los peces que arrastran la tierra*,* es decir, que habitan en el lecho del río. Entre los cuales tenemos: la carachama, que son considerados como los zapatos de la gente del agua. La taricaya[185] o la charapa mama, que son sus bancos o asientos. Las crías de la raya[186], que los yacuruna utilizan como sombrero. La gente del agua suelta a las rayas crecidas para que estén junto a las madres. Por eso, durante la vaciante, se localiza gran cantidad de rayas en las zonas barrosas del río. A continuación, en un cuadro presentamos las diferentes funciones que los seres acuáticos realizan bajo el agua. Tal como podrán observar tienen particular

[183] *Puka mama* (*Podocnemis expansa*).

[184] *Colossoma Macropomun*.

[185] *Podocnemis unifilis*.

[186] *Potamotrygon sp*.

importancia los instrumentos con los que el ser humano transforma continuamente no solo su medio ambiente sino las cosas.

Tabla 1. Los seres no-humanos en el «bajo mundo»

Instrumentos de cocina		
Especie de fauna o flora acuática/terrestre	**Comportamiento o rasgo físico que se remarca de la especie**	**Objeto de uso en el bajo mundo**
El rego rego, *k+ra k+ra*, literalmente 'pequeño, pequeño' (Fam. *Dorodidae*)	Pez cuya línea lateral del cuerpo tiene unas escamas que rallan.	El yacuruna utiliza las escamas filosas de este pez como rallador, *iwichi*[187].
La anguila, *puraki* (*Electrophorus electricus*)	Tiene la cabeza redonda y grande, y el cuerpo delgado. Para cazar dispara chorros de agua hacia las aves o monos que se encuentran sobre las ramas de los árboles a orillas de los lagos, los cuales por el impacto del golpe caen al agua y así la anguila captura su presa.	Indican que, para los yacuruna, por un lado, por la forma del cuerpo de la anguila es el mazo[188], *takari,* y, por el otro, por la manera de capturar sus presas, expresan que es la cerbatana, *puna,* de ellos.
La sacha boa, *tsukuri* (Fam. *Boidae*)	Esta serpiente tiene el cuerpo pintado, largo y la boca grande. Al tragar su presa contrae y expande el cuerpo.	Es el cedazo[189], *waruna,* del yacuruna.
La carachupa mama, *tatu mama* (*Priodontes maximus*)	Tiene el cuerpo cubierto por un casco grande y duro.	Es la blandona[190], *putari,* o *uwayu*, del yacuruna.
La taricaya, *tarikaya* (*Podocnemis unifilis*)	Tortuga acuática que tiene cuatro patas fuertes cuadradas y un cuerpo parecido al banco.	Es el asiento o banco, *paruri,* del yacuruna.
El cunchi mama, *mani watsu* (*Paulicea lutkeni*)	Pez que tiene la boca y la barriga grande.	Es el tinajón[191], *mauta,* del yacuruna.

[187] En este mundo los kukama hacen este instrumento de la raíz de la ponilla (*Wettinia augusta*) o de la huacrapona (*Iriartea deltoidea*).

[188] En la tierra es un utensilio de peso y choque que sirve para machucar los alimentos (yuca, plátano cocinado, etc.). Se confecciona del palo sangre (*Hieromina alchomoides*), o del masarandu (no id.).

[189] En castellano regional dicen tipití. Es un tejido hecho de fibras vegetales para exprimir la masa de yuca rallada. Se elabora de las fibras de la palmera chambira (*Astrocaryum chambira*) o del tronco del bijao blanco.

[190] Nombre de un recipiente grande que en la región se conoce como blandona. En la actualidad, los kukama tienen unas pailas de calaminas anchas y aplanadas, por lo general de forma cuadrada, donde suelen cocinar la harina de yuca exprimida y macerada para hacer la harina de yuca (fariña).

[191] Recipiente que utilizaban para fermentar el masato o como depósito de la chicha o masato. Se distinguía por el decorado alrededor de la barriga (ver fotos 1-9). Espinosa, 1935, registró la existencia de varios

El rabo del delfín, *ipirawira tsui* (*Sotalia fluviatilis*)	De rabo tablacho y ancho como remo de tiro.	El rabo es el batidor[192], *kunitata,* del yacuruna y lo utiliza para batir su fariña, *ui,* y masato, *kaitsuma*.
El ayahuma, *ukarari* (*Couroupita guianensis*)	Su fruto tiene un símil a la mocahua cuando es partido en dos.	Es la mocahua[193], *tikakuya,* de los yacuruna.
La piraña o paña, *ipiri* (*Serrasalmus sp.*)	El color de su piel es oscuro.	Es la olla[194], *yukuchi,* que los yacuruna utilizan para cocer sus alimentos.
La pangaraya, *aramatsa* (Fam. *Soleidae*)	Pez cuyo cuerpo es oval y delgado.	Es el aventador[195], *marawi,* del yacuruna. También, la utiliza como tapa de sus tinajas para aislarlas del barro (ver dibujo 7).
La cahuara, *waku* (*Pterodoras granulosus*)	Tiene el cuerpo redondo y ancho.	Cuando el yacuruna sube a tierra lleva este pez entre los brazos para que sea su canasta[196], *urkuru*, y todo lo que recolecta guarda dentro de la boca.
La boa negra, *tsukuri tsunin* (*Eunectes marinus*) y la boa amarilla, *tsukuri teweyun* (Fam. *Boidae*)	La boa es un reptil que atrae a su presa como un imán. Además, el cuerpo contiene inmensurablemente cualquier cosa.	Son las hamacas[197], *tukini,* colgantes donde los yacuruna descansan (ver dibujo 9). La boa suele colgarse sobre las vigas. El extremo inferior del cuerpo, el rabo, se enrosca y aprehende en el palo, mientras que el otro extremo superior del cuerpo se sostiene con sus muelas. Cuando la utilizan como hamaca su cuerpo se estira ancho y «florea». Expresan que los niños yacuruna se hamaquean en las boas pequeñas, mientras que el yacuruna junto con su señora se mecen en las grandes.
El motelo, *yawati* (*Geochelone denticulata*)	Tiene cuatro patas cortas y tubulares similares a los tucos de arcilla que tradicionalmente sostenían las ollas para cocinar.	Son los asentadores, *itakuru,* de las ollas de los yacuruna. O, en la tierra de este mundo, por la forma del cuerpo es el banco, *paruri,* de la madre del bosque, *supay chaqui, +w+rati mai*, «demonio/madre/dueño del bosque».
El oso hormiguero, *tamana* (*Myrmecophaga tridactyla*)	Tiene el rabo largo con pelos extensos y trompa alargada.	Por la forma del rabo es la escoba[198], *tip+tsa,* del yacuruna. O, por su trompa alargada expresan que es la yupana, instrumento musical de viento de los yacuruna.

tamaños, desde 0.50 m de altura hasta más de 1 m, muy barrigudas con la boca relativamente estrecha.

[192] Sirve para batir el plátano maduro cocinado en agua, la piña rallada, el maíz, etc.

[193] Recipiente de arcilla que contiene líquidos.

[194] Olla pequeña para la cocción de alimentos.

[195] Tejido de fibras de la palmera chambira para avivar la candela.

[196] Utensilio portátil de liana usada para transportar productos agrícolas, pescado, carne, frutas u objetos. Lo hacen del tamshi, *itimu* (*Theraescarpus bissectus*); o del huambé, *wape* (no id.).

[197] Los kukama la confeccionan de las fibras de chambira trenzada.

[198] Entre los kukama todavía se puede observar que la mujer hace limpieza de la casa, del patio y la huerta con las ramas del arbusto *tip+tsa +wa* (no id.) o con las fibras de la chambira trenzada.

El nido del paúcar, *yapu* o *yatiwuna* (Fam. *Icteridae*)	Ave considerada excelente tejedora, del cual los kukama anuncian que aprendieron el arte de tejer. Tejen sus nidos de paja con gran maestría, los cuales se encuentran colgados juntos en las ramas de un árbol por su costumbre de vivir en grupos (Rivas, 2004b, pp. 111-112).	El nido es la jicra, *tatawachiru,* del yacuruna. Los kukama suelen expresar que el paucar es compadre del yacuruna.
El paiche, *iwatsu* (*Arapaima gigas*)	Entre los kukama existe un tejido que denominan piel del paiche.	Por la forma de las escamas de la piel es la estera[199], *pariata,* donde duermen, o el techo de la casa de los yacuruna.
La raya mama, *pampamuri yawaw+ra mama* (no id.)	Tiene el cuerpo grande y redondo. Para cazar abre y levanta todo el cuerpo y después al capturar su presa ¡*buffff*! lo cierra.	Por un lado, una raya de tamaño normal es la mesa redonda del yacuruna, y, por el otro, la de gran tamaño es la tarrafa[200], *p+tsa,* de los yacuruna.
La charapa, *puka* (*Podocnemis expansa*)	Tiene el cuerpo grande y redondo.	Es el batán[201], *+rara petse,* o la batea[202], *watia,* del yacuruna.

Medios de transporte		
Especie de fauna o flora acuática/terrestre	**Comportamiento o rasgo físico que se remarca de la especie**	**Objeto de uso en el bajo mundo**
El caimán bola bola, dirindirin, *yakari rana* (*Paleosuchus trigonatus*)	Es un reptil casi sin cola, con el movimiento del rabo jala, retrocede y popea trasladándose de un lugar a otro. Ronca: «¡*errrr, bueeefff*!» Y sacude la tierra.	Es el remo, *yapuk+ta,* o el bote del yacuruna. Antes del tiempo del diluvio o del juicio fue la canoa del Ser poderoso o Papa Dios.
El bufeo colorado, *ipiraw+ra p+tanin* (*Inia geoffrensis*)	Cuando nada se pone boca arriba y boya moviendo las aletas.	Es el remo de tiro de los yacuruna.
La gran serpiente o anaconda, *muiwatsu tsunin* (*Eunectes marinus*)	El cuerpo grande contiene diferentes tipos de cosas: animales, aves, peces, gente, tierra, etc. (M6).	Es el barco, lancha a vapor, *wapuru,* de los seres del bajo mundo.
El caimán, *yakari* (Fam. *Alligatoridae*)	Por la forma del cuerpo. Es como un tronco flotante sobre el agua.	Es la canoa, *+rara,* de los seres del bajo mundo. En el tiempo mítico fue la canoa del gran transformador o Nuestro Señor Jesucristo.

[199] Tejido de las fibras del cogollo de la palmera shapaja (*Scheelea cephalotes*) que se utilizaba tradicionalmente como impermeable, para protegerse del viento mientras se hace fariña, ui o una cerámica. También se utiliza para secar los granos.

[200] Un tipo de red de pesca. Para más detalle ver Rivas, 2004, pp. 116-117, 143-144.

[201] Utensilio de resistencia donde se machuca la yuca o pijuayo, *p+p+chi* (*Bactris gasipaes*), cocinado para hacer el masato. También en él se muele la sal, el maíz, etc.

[202] Utensilio de resistencia donde se machuca o pican verduras, plátano, jengibre, etc.

Instrumentos musicales		
Especie de fauna o flora acuática/terrestre	**Comportamiento o rasgo físico que se remarca de la especie**	**Objeto de uso en el bajo mundo**
El shitari o tilasho, *tiyama kayata* «*pífano shitari*» (*Loricariichthys sp.*)	Tiene la boca larga y delgada.	Es el pífano, *tiyama,* del yacuruna o del gran transformador (ver M5 y R8).
El pez torres, *anan+ra* (*Phractocephalus hemioliopterus*)	Pez que cuando es capturado suele gritar: «*Rrrrr arrr*».	Es el acordeón del yacuruna.
El cunchi mama, *mani mama*	Tiene la barriga grande y protuberante.	Es el tambor grande o bombo, *tutu,* de los yacuruna.
La unchala, *tsarakura* (*Aramides cajanea*)	Ave que habita sobre la grama[203] y el gramalote[204] de la laguna. Al sacudir sus alas emite un sonido similar a la chacapa.	Es la chacapa, *chakapa,* del yacuruna.
El sacha pato, *pumpuna* (*Heliornis fulica*)	Ave cuyo nombre es onomatopéyico, suele cantar diciendo: «*Pum pum pum pum*».	Es el redoblante, *tutu misha,* literalmente 'tambor pequeño' de los yacuruna.
Tayuyá (no id.)	Al agitar los frutos secos, las semillas suenan como la maraca.	Es la maraca, *kuchami,* del yacuruna.
El *tuki tuki* (*Jacana jacana*)	El nombre de esta ave deriva de su canto: «*Tuki tuki tuki*» que emite cuando habla.	Es el rondador o *yupana, urutsa,* de los yacuruna.
El jergón, *yararaka* (*Bothrops atrox*)	Tiene el cuerpo alargado y silba «*chirrrrrr*».	Es la quena, *kina,* de los yacuruna.

Indumentaria		
Especie de fauna o flora acuática/terrestre	**Comportamiento o rasgo físico que se remarca de la especie**	**Objeto de uso en el bajo mundo**
El cangrejo, *wararu*	Crustáceo cuyo cuerpo es redondo y las patas laterales tienen capacidad de aprensión.	Es la pulsera o el reloj del yacuruna (R61).
La raya, *yawaw+ra* (*Potamotrygon sp.*)	Tiene el cuerpo redondo y grande.	Es el gorro o sombrero, *yakichiru,* con el cual el yacuruna se protege la cabeza del barro.
La carachama, *inia* o *iña* (Fam. *Loricariidae*)	Habita en huecos del lodo del agua y hay diferentes especies de colores (negro, blanco y amarillo).	Por la forma, tamaño y por su costumbre de habitar en los fangales, la carachama son los zapatos del yacuruna. Mientras que la carachama amarilla redonda son los zapatos del bufeo colorado (R61).

[203] *Ichnantus sp.*

[204] *Hymenachne sp*.

La palometa, *tapaka* (Fam. *Characidae*)	Durante la migración de los peces aguas arriba, expresan que las palometas saltan unas sobre otras, y la luz del sol intensifica el reflejo del cuerpo blanquecino, de manera que dicen «van bailando en el río».	Es el pañuelo del yacuruna.
El caimán, *yakari* La macana, *tsarapu* (no id.); y La boa, *tsukuri*	Animales con olor fuerte.	Son los perfumes de los yacuruna y de la sirena.
El *tsukuri ta+ra,* 'cría de la boa' (Fam. *Boidae*)	La piel tiene pintas de colores muy vistosas.	Las crías de la boa son los collares, *yachukarin,* de la sirena (R4).
La macana, *tsarapu* El rego rego, *k+ra k+ra*	El cuerpo del rego-rego tiene espinas.	Expresan que las crías de la macana, *tsarapu ta+ra,* son las hebilleras del cabello de la sirena (R4).
El manatí, *yuwara* (*Trichechus inunguis*) El majás, *paka* (*Agouti paca*) El venado, *+ts+watsu* (*Mazama americana*) El tigre negro, *yawatsuni* (no id.) La sachavaca, *tapir* (*Tapirus terrestris*)	Tienen piel gruesa y con pintas.	La piel de estos animales son las ropas, *chiru,* de los yacuruna por eso estos no sienten frío en el bajo mundo. Las criaturas usan el cuero del majás porque tiene su cerda pintada. La mujer usa la piel del jaguar por su pinta o la del venado porque es colorada. El hombre usa el cuero de la sachavaca por el color chocolate. Cuando ellos están de luto utilizan la piel negra del manatí.

Instrumentos de caza, pesca, agricultura		
Especie de fauna o flora acuática/terrestre	**Comportamiento o rasgo físico que se remarca de la especie**	**Objeto de uso en el bajo mundo**
El timuco, *t+muku* (no id.)	Pez cuya trompa es fina. Hay variedades de colores: verde, negro, azul, rojo, amarillo, blanco.	Es la flecha, *uwa,* de los yacuruna. Y, también, por las variedades de colores y forma del cuerpo es el lapicero o el lápiz del yacuruna.
El cascabel, *tsui tini,* 'rabo blanco' (*Xenodon severus*)	Para atacar brinca y pica a su presa.	Es la balista, *kañuti,* de los yacuruna.
La boa negra, *tsukuri tsunin*	Para cazar expulsa el agua «*pufff*», y luego, jala a su presa.	Es el rejón, *repun,* de los yacuruna.
La macana, *tsarapu* (no id.)	Tiene el cuerpo y el rabo delgado.	Es la valeriana o ipullo, *rapatse,* o el hacha, *y+,* de los yacuruna.
El bufeo macana, *ipirawira tsarapu* (*Sternarchorhamphus muelleri*)	Tiene el cuerpo recto y alargado.	Es el machete, *k+ch+,* la navaja, *k+ch+k+ra,* o la corbata del yacuruna.

La atinga, *mutsu* (*Symbranchus marmuratus*)	Habita en los huecos de tierra fangosa, para hacer su nido escarba y cava la tierra. Como defensa tiene el particular comportamiento de azotar a su presa con su cola.	Por su capacidad de cavar la tierra expresan que es el tacarpo[205], *yat+katata* o *yat+katara,* de los yacuruna. Algunos señalan que es el cinturón de los yacuruna[206]. En los relatos de origen, se la conoce por ser el bastón de mando, *ta+na,* de Dios. Otros que fue el machete del Padre o gran transformador, *mutsuñan papa k+ch+pura* (un gran chamán, ahora con la influencia cristiana dicen de Dios).
La carachupa, *tatu* (*Dasypus novemcinctus*) La carachupa mama, *yangunturo tatu mama,* El oso hormiguero *tamana*	Animales que hozan, cavan y «levantan los palos en la tierra».	Son el cavador, *murukata*[207]*,* de los yacuruna.

Otros atributos		
Especie de fauna o flora acuática/terrestre	**Comportamiento o rasgo físico que se remarca de la especie**	**Objeto de uso en el bajo mundo**
La palometa mama, *tapaka mama* (Fam. *Characidae*)	Tiene el cuerpo redondo.	Es el cuidador del ano de la serpiente de agua, con su cuerpo cubre el ano para que nada salga del cuerpo (ver dibujo 9).
El *yakari p+t+ma,* 'cigarro del caimán' (no id.)	Planta acuática que crece en las riberas de los lagos remontados y tiene el tronco como caña.	Es el *kurupa mai,* tabaco de los yacuruna.
El camarón, *muti*	Tiene el cuerpo alargado.	Es el borrador o el cigarro, *p+t+ma,* del yacuruna.
El bijau, *yakari p+t+ma*, 'cigarro del caimán' (no id.)	Planta acuática que crece en el bajial o las riberas de los lagos, cuyo tronco es parecido a la caña.	En los cantos se los menciona como el tabaco, *kurupa mai,* de los yacuruna.
El situlle, *yakari tap+ta*, 'lagarto bijao' (no id.)	Planta acuática que crece en el bajial y las riberas de los lagos. En el Bajo Marañón y Bajo Ucayali, durante la creciente, se utilizan las hojas para cubrir los huecos de tierra donde colocan las yucas peladas y entierran. En caso de emergencia las hojas se utilizan para hacer un tambo ligero y protegerse del sol o de la lluvia.	Hojas dobles que no saben podrir y son resistentes al agua, a similitud de la piel del caimán. Los yacuruna las usan para construir su tambo.

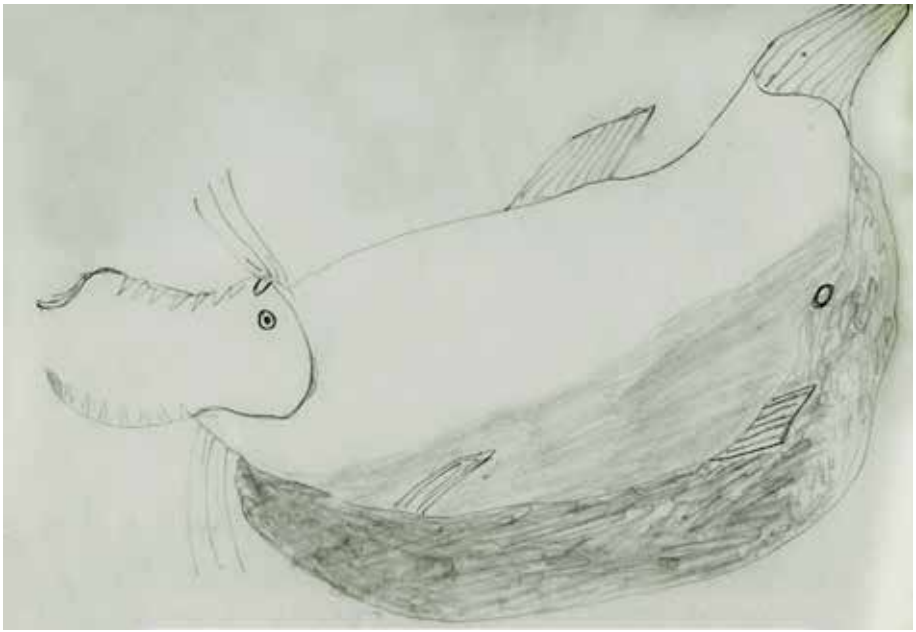
[205] Arma de peso que los kukama utilizan para cavar la tierra y sembrar semillas (Rivas, 2001).

[206] Otras personas refieren que era el cinturón de Dios y cuando él ha subido al cielo lo ha dejado como víbora.

[207] Arma de peso que sirve para cavar la tierra y sembrar plantones de plátano. La hacen de la palmera huacrapona (*Iriartea deltoidea*) (Rivas, 2001).

El inchimiracu, *yakari tsai*, 'diente de caimán' (mojarra) (no id.) El almanaqui o cachete *manapi* (no id.)	Peces delgados y pequeños.	Son los cigarrillos del delfín.
La sacha lisa, *rak+* (no id.)		En el primer tiempo fue el pene del delfín o del gran transformador (M4), por eso alguna gente de este mundo no lo quieren comer.
La vaca marina o manatí *yuwara* (*Trichechus inunguis*)		Es conocido como el chancho del agua.
El lobo marino o nutria *yawarapana*, 'tigre/perro del río' (*Pteronura Brasilensis*)		Es el tigre o perro del río.

Dibujo 14. La purahua, *mui mama*



Fuente: Víctor Yuyarima Chota, 8 de Octubre, 1997.

Capítulo 3
La gran serpiente de agua y la biósfera

Al observar una cartografía convencional del espacio tradicional donde habitan los kukama-kukamiria, la primera impresión visual que destaca es la confluencia de tres grandes ríos de aguas turbias: el Bajo Ucayali, el Bajo Marañón y el Bajo Huallaga. De los cuales, sin lugar a dudas, el río Ucayali adquiere particular importancia en la memoria colectiva de los kukama-kukamiria, pues representa el espacio matriz de la sociedad, territorio ancestral de donde ellos emergieron. Además, este río es la referencia espacial de los kukama-kukamiria para dividir su territorio entre, por un lado, la gente de río arriba, *awa parana yayakatitsuin*, que designa a los kukamiria del Bajo Huallaga, más conocidos en la literatura como la «pequeña Kukama», y, por el otro, a los kukama río abajo, *awa parana ats+rikatsuin*, que distingue a los kukama situados en el Bajo Marañón y el Bajo Ucayali. Estos últimos surcaron los ríos Ucayali y Marañón para asentarse en el Bajo Huallaga. En este sentido, no mantienen un vínculo con el Brasil[208] de donde emigraron hace siglos para instalarse en el Perú (véase Lathrap, 1970; Pétesch, 2003).

A mediano plazo, el paisaje del río es muy complejo y variable, pues el tramo de su curso constantemente transformando el bosque adyacente y la configuración de las riberas. A lo largo del curso sinuoso del río incurren islas, *+puwa*[209], de variados tamaños y también aparece o desaparece una diversidad de lagos de diferentes dimensiones y de formas variables. Ellos conservan la traza de los antiguos meandros que desde su formación están en estrecha interrelación con el curso del río. De ahí que, el espacio donde confluyen estos tres grandes ríos, Ucayali, Marañón y Huallaga, es conocido como «la tierra de los lagos»[210], *+patsu tuyuka*. Desde la mirada de los kukama tenemos el siguiente ciclo de un lago:

---

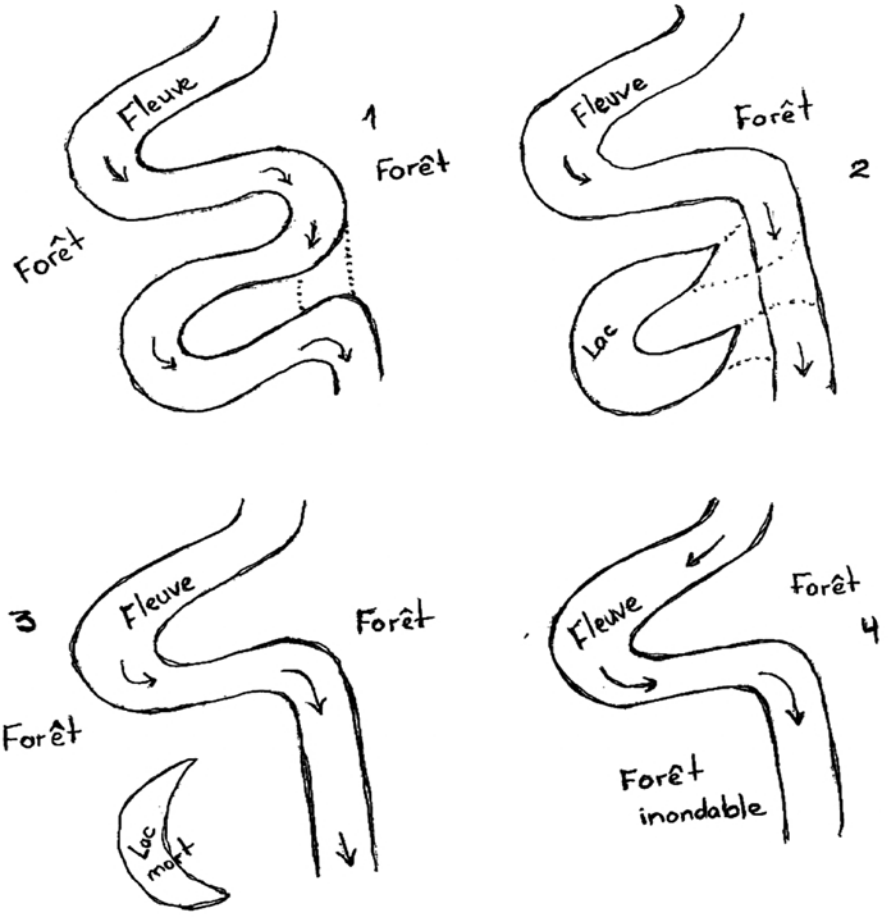
[208] Amnesia que no extraña para nada, sobre todo si se toma en cuenta el hecho de cuán rápido los padres olvidan los nombres de los hijos ausentes de la unidad residencial.

[209] Literalmente 'pedazo, lotecito'.

[210] Solo en el territorio que abarca la Reserva Nacional Pacaya Samiria se han registrado 85 lagos (Inrena, 2006).

Río, *parana* → meandro, *iriwatan* → lago joven, *ipatsu kunumi* → lago «adulto/maduro», *+patsu aipan* → lago «muerto», *+patsu unamu* → bosque, *+w+rati*

Dibujo 15. Sistema hidráulico del bosque inundable



Fleuve: río.
Forêt: bosque.
Forêt inondable: bosque inundable.
Lac: lago.
Lac mort: lago muerto.

Fuente: Roxani Rivas Ruiz.

Excepcionalmente, algunas lagunas se ubican distantes de la ribera del río. Es decir, al interior («al centro») o dentro del bosque, cuya dinámica no forma parte del río, y son de difícil acceso.

Los kukama-kukamiria han habitado y continúan habitando desde hace siglos en el ecosistema fluvial (Lathrap, 1970) o várzea (Meggers, 1976). Su entorno los constriñe de tal manera que en la literatura y en la tradición oral de los pueblos indígenas aledaños que interactúan con ellos, los denominan «hombres del río» u «hombres laguneros por excelencia», apelaciones que se refieren a la familiaridad de los kukama con el agua. Ellos navegan conformes tanto en aguas vivas, el río, como sobre los lagos. Los kukama construyen sus relaciones sociales a la imagen del paisaje acuático en el cual ellos viven. Así tenemos que, por un lado, el río se describe como un espacio sempiterno abierto de aguas frías, a través del cual se circula para establecer relaciones de alianza con los otros grupos, parientes o no. Estas relaciones se perciben como frías e imprevisibles. Los conflictos provocados por las relaciones con extranjeros son latentes. Por otra parte, el lago, de superficie cerrada y de aguas calientes, se presta para designar a un nosotros como comunidad, y remite a una relación de unidad al seno de la comunidad, en la medida que esta se considera como una familia, donde idealmente la comunicación es fluida y cálida. A continuación, presentamos un esquema que sintetiza el contraste entre los dos ecosistemas fluviales y la socialización de los kukama en su territorio:

Río: espacio abierto: de agua fría ::	Lago: espacio cerrado: de agua caliente
Río: relaciones de alianza con los otros grupos distantes y ajenos ::	Lago: relaciones estrechas y recíprocas con uno mismo

A continuación, en dos capítulos describimos las relaciones sociales que los kukama establecen, en primer lugar «en/por el río»; y, enseguida «en/con una laguna».

El río, *parana*: espacio exterior, abierto y frío

El río es un espacio que los kukama han transformado y transforman continuamente, sea a través de la palabra de los chamanes, o sea por la interacción de la gente con su medio, interrelación dinámica que data de siglos. La modificación del curso del río durante la creciente, es percibido por los kukama como el desplazamiento de la serpiente acuática. Asimismo, el curso del río representa su cuerpo y obedece a los avatares de su andar en la tierra, hecho análogo al continuo traslado del chamán sobre la tierra que nunca puede tener residencia fija en una comunidad.

El río y el chamán entre los kukama-kukamiria

Desde un plano horizontal, tenemos las siguientes partes del río: primero, la cabecera del río, *uni uchimatupa,* lugar del nacimiento del agua o manantial, que en los cantos kukama tiene tres denominaciones:

a) *Parana tsap+ta*[211] (ver C1, estrofas 10, 25; C14, estrofa 39), textualmente 'pie, cola, parte trasera, terminación de algo, raíz del río; o, donde el río termina'.

b) *Paranamirinkuaratsui*[212] literalmente 'río pequeño/menudo/chico adentro' o 'allá donde el río es angosto y se forma', lo que indica el momento en que alguna cosa comienza a recorrer en el tiempo y el espacio.

c) *Parana t+ap+ramirinkuaratsui* (ver C1, estrofa 11), curso de agua en cola de pez; o, donde el agua del río empieza a gotear, a agrandarse.

Los kukama expresan que en la cabecera del río abundan pequeñas pendientes[213] de agua. En estos pedregales la madre de la piedra está brava, por eso el agua suena y corre duro. A continuación, la palabra de un chamán sobre este espacio:

> R9. [...] porque ahí nace, no ves que el río es un mundo. Uno ya no puede circular porque no tiene más ramas. Es como la laguna que tiene su límite y ya no puede avanzar más. Entonces, se tiene que volver. En esa punta a un montón de aves[214] les gusta parar, y desde ahí vienen por acá. Por eso, a ellos (sus *espíritus maestros* que habitan allá) les llamo por acá.
>
> José Curitima Sangama, Lagunas, 1997.

La cabecera del río es un lugar de referencia simbólica. Es el banco del río o aún el espíritu blanco, mestizo, *wiracocha mai*. Pues, el(os) «espíritu(s) maestro(s)» de un chamán fallecido va(n) río arriba a residir en la profundidad de las cabeceras, donde aprenden y practican la *medicina.* Es decir, adquieren y acumulan más conocimiento. Luego de un tiempo, retornan río abajo como chamanes profesionales y buscan re-incorporar el cuerpo de un chamán. Cada vez que el chamán realiza una sesión

[211] Deriva de *parana tsapua p+ta*.

[212] Segmentando la palabra tenemos: *parana*, 'río'; *miri*, 'pequeño, chico'; *kuara,* 'adentro'; *-tsui*, 'de' (procedencia), 'desde' (preposición), 'afuera'.

[213] En castellano regional dicen cashuelas.

[214] Se refiere a las aves migratorias estacionales, tales como el ave tuyuyo murayo, sararana, etc.

de curación, a través del canto, él llama y trae a los espíritus maestros de aquel lugar remoto a la tierra de este mundo (ver C1, estrofas 11, 25).

R10. ¿Por qué los chamanes aprenden en la cabecera del río, '*parana tsap+ta*?

Ahí aprenden. Hay una tremenda paila (olla), su asiento es como un tubo. Adentro hay tremendo tronco madre de la ayahuasca y su chacuruna está hirviendo, ni un día para. Ahí se van a dietar todos los que quieran aprender, concentrar, para ser médicos. Pero, tiene que haber un guardián, un maestro que te va a recibir. De aquí te vas, primero llegas a un pueblo, luego a un segundo pueblo, al tercer puerto, al cuarto es *parana tsap+ta*, 'cabecera de río'. En *parana tsap+ta* no van a aprender cuestión de maldades. De ahí recoges la ayahuasca, le soplas y soplas para que tomes. A los cinco minutos estás mareando, te hacen ver todo lo que tú quieres. Ahí ves a la madre de la ayahuasca, parece shapingo, bajo nomás. Eso, si quieres aprender, usted vas solo a dietar en una casa, te va a dar un cuarto a un lado. Entre medio de esa (purga) «hay buenos y hay malos». Ahí hay un montón de gente que está dietando, tomando para ser «curandero», banco. Y, «de ahí proviene todo el ikara». Esa paila durante el juicio del mundo, dice que nuestro Diosito le dejó shingureando:

—«Bueno, así vas a curar y así vas a hacer maldad y le ha soplado *fiuuuuu*, *fiuuuuu*, *fiuuuuu*, *fiuuuuu*».

Cuatro veces sopla, luego mira y agarra un pelo de su barba:

—«*Fiuuuuu*, así vas a curar, a marear».

De esa forma le deja bien protegido (arcaneado), y le llama a la madre de la tierra, a toda la protección (arkana) de este mundo, del bajimundo y a base de eso la ayahuasca te marea. Eso es su charla…

Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

En segundo lugar, las riberas, *ts+maka,* 'lado, orilla, margen, borde, canto del río'. Ellas pueden ser abruptas empinas[215], *wachikun*; o con pendiente plana, *piwapan*. Durante la creciente, la fuerza del agua al chocar en ciertas riberas produce su desbarranco *+wama*. En castellano expresan que se trata de una «tierra sin peso, liviana». Por el contrario, el canto que no se desbarranca expresan que se trata de tierra dura, *tuyuka tatan*. Sobre ellos suelen crecer arbustos como la bubinzana[216] cuyas raíces fuertemente cimentadas en tierra, la corriente no puede jalar ni mover. En los cantos los chamanes invocan los nombres de estos arbustos. Durante la merma del río, sobre las riberas se destacan dos tipos de suelos.

[215] En castellano regional dicen barranco.

[216] *Calliandra angustifolia.*

En la parte interior de un meandro, «remansos del agua», suelen aparecer las playas areniscas, *tuyuka itini*, tierra blanca, por el color predominante de la arena blanca. Expresan que esta tierra cierra la salida del río *itini yatsi paranakuara*, «la playa cierra río-dentro». Además, ella constituye la principal zona de recursos. Es aquí donde los kukama se instalan y arman chozas para realizar el cultivo de especies estacionales (como el chiclayo[217], maní), para la pesca intensiva con grandes redes aprovechando la migración de peces, o aún para la recolección de los quelonios acuáticos y sus huevos, así como para la recolección de los huevos del camaleón, del ave paparo[218], etc. (para más detalle ver Rivas, 2000 y 2004b). En las playas, a medianoche, escuchan cantar a la sirena[219]. En la parte opuesta de las playas aparecen tierras fangosas, *tuyuka chiri*, tierra barreal. Los kukama identifican los barrizales de las riberas del río, por la predominancia de ciertas especies de plantas: la caña brava, *+w+wapan*[220], el pájaro bobo, *wapar+wapan*[221], o el cetico, *am+wapan*[222], etc. Estos suelos son aptos para el cultivo de granos, especialmente para el sembrío del arroz.

Por último, tenemos la desembocadura[223] del río, de la quebrada o de un caño que dicen *ichimaka*, salida. En regla general, una poza[224], la zona más profunda del río, se forma en los encuentros de aguas: sea en la desembocadura de un afluente a un río mayor, o en el extremo exterior del meandro, donde la fuerza del agua choca socavando y profundizando el nicho del río. Desde la perspectiva de los kukama, la poza es el punto de entrada o salida a la residencia de los seres del bajo mundo. Ahí habita la madre o «fiera» del río junto a los peces. Los remolinos, *+air+wa*[225], literalmente 'corazón', 'centro que circula de manera que vuelve al punto de partida'; o, *uni iriwaka watsu*, 'agua grande que se revuelve en círculo sobre sí misma en forma impetuosa', se generan también en una zona de convergencia de dos aguas corrientes. Es decir, el agua gira sobre un centro, y tiene la propiedad de ir y retornar. Una vez que agarra un animal, una persona o cualquier cosa, que circula por la superficie del agua, no lo suelta y termina por tragarlo. Con mucha frecuencia captura a las balsas que circulan

---

[217] En kukama, *purutu miri* (*Vigna unguiculata*).

[218] *Chordeiles rupestris*.

[219] En el Alto Ucayali, cuando escuchan el ruido que las piedras producen en el lecho del río expresan: «La sirena está friendo huevo».

[220] *Cynerium sagittatum*.

[221] *Tessaria integrifolia*.

[222] *Cecropia ficifolia*.

[223] Entre los machiguenga la confluencia de todos los ríos es el fin del mundo (Renard-Casevitz, 2004, p. 14).

[224] En el lenguaje popular expresan *muyuna, irar+wi,* 'regresar', 'volver al punto de partida', 'movimiento circular de una cosa alrededor de un punto girando sobre sí misma gradualmente'.

[225] Segmentando la palabra tenemos: *+a,* término kukama polisémico: 'corazón', 'centro', 'la parte central de alguna cosa'; *iriwa,* 'regresar', 'volver una persona al punto de partida', 'dar vuelta'.

en el río. En estos casos, la gente tira «aguardiente» y alimentos para que la suelte (Regan, 1983, I, p. 173).

Desde una mirada vertical, el río consta de cuatro niveles:

a) La superficie del agua, *uni tsitsa*, literalmente 'cara (del) agua'. Las mujeres o los niños se encargan de recolectar el agua de las riberas del río, de la cocha o de una quebrada para el uso cotidiano. Durante los viajes —sea en bote, canoa o balsa— es frecuente observar que cuando una persona tiene sed, agarra un recipiente y enseguida recoger un poco de agua del río/quebrada/cocha para beber[226] o con el líquido disuelve la masa de yuca fermentada que nunca falta durante los viajes. En la creciente, cuando el agua se torna barrosa se considera más agradable al paladar, precisamente por estar cargado de sedimentos. Cierta vez, escuché a un kukama del Ucayali lamentarse del sabor del «agua azul» de la vaciante, por no sentir el gusto del barro. He registrado el caso de un hombre que ingirió un canero[227], al tomar el agua fangosa que impidió ver al pez. Este se salvó por una anciana quien le dio inmediatamente de beber el jugo de la genipa[228] verde, extracto que mata al pez[229]. Los kukama se niegan a beber el agua hervida por su gusto a madera y el agua de lluvia por considerarla infértil. Durante el advenimiento de una tormenta o fuertes vientos, la superficie del agua se embravece y forma una sucesión de olas, *yuwapipan*, consideradas peligrosas para la navegación de las embarcaciones pequeñas.

b) La parte intermedia de agua del río dicen *uni*, o, *parana ariwi*, '(el) agua encima'.

c) La zona más profunda del río: *parana t+p+nkuara,* 'el río está fondo/hondo/profundo' —donde se encuentra una muyuna—.

d) Y, por último, el lecho del río, *chirintsuma*[230]*,* literalmente 'masa de barro', 'barreal', 'fangal' cuya propiedad es ser fría y designa a la superficie sólida

[226] Los kukama del Marañón opinan que el sabor del agua del río Huallaga es salado, nada agradable al gusto, debido a las minas de sal en el Alto Huallaga. Por eso, los comuneros de Pucallpillo de Nucuray (Bajo Marañón), cuando van a Lagunas, llevan agua del Marañón para tomar durante su viaje.

[227] *Vandellia cirrhosa. Pequeño pez que penetra el cuerpo por las vías naturales.*

[228] En castellano regional, huito o jagua (*Genipa Americana*).

[229] Al parecer, este tratamiento es parte del conocimiento común de los nativos y se transmite de generación en generación, ya que Poeppig, 2003, pp. 349-350, dedica unas líneas para dar cuenta de este proceso de curación.

[230] Palabra que podemos segmentar en: *chiri*, 'barro', 'charca', 'barro pegajoso', 'lodo' o 'grillo', 'hoyo que se hace en un camino por el tráfico abundante', 'frío'; y, *tsuma*, 'masa', textualmente 'masa de barro'.

sobre la cual reposa el agua de los ríos o estanques. Es el lugar de residencia de los seres no-humanos del bajo mundo.

Las curvas del río se distinguen en dos partes: a) un meandro de curva abierta ondeante (o recodo), *iriwatan,* 'devolver', 'tornar', 'voltear', 'torcer del río', o *chirukuakan*, 'al costado'; b) un meandro de forma estrecha, o codo, *iwa chikuara*, 'glúteo del brazo'. Este último está formado por una punta extrema prominente de tierra, de manera que el reviro tiene ángulo agudo. Y, en lo que concierne a las partes rectilíneas del río dicen estirón, *parana yumatin*, río derecho, recto o en línea recta.

El río presenta diferentes tipos de agua: la corriente del río, *t+piyuka*, movimiento de las aguas en dirección determinada, o, *parana yapana*, el río corre. Al interior de un meandro se forma una zona remansa o rebalse del agua, *yuritin uni*, agua detenida, tranquila, de ánimo quieto, donde el río no corre, *t+ma t+p+yukura*. También, en este punto la fuerza del agua crea contra corrientes[231] que los kukama, mientras navegan sus canoas aguas arriba, aprovechan para descansar y ahorrar esfuerzo. Trayecto que termina en el encuentro de esta agua con la corriente principal del río, *uni yapanan paranamuki tsawit+ka*. Y, en el extremo exterior del meandro, el caudal del río se torna más torrentoso y va con mayor fuerza, de manera que poco a poco mina la ribera del río. Erosión que aumenta el cauce del río en desmedro de profundidad.

Los kukama nos proponen dos versiones del mito de origen del río. El primero: antes del Diluvio, nuestro Dios de su boca expulsó su soplo y lanzó unas flechas[232], las cuales al caer a tierra formaron los ríos. El segundo: después del Diluvio, el agua mermó al punto que la tierra se secó debido a alta temperatura del sol, pues no llovía. La tierra quedó libre de árboles, solo una lupuna[233] permanecía en pie. Un viejito iba a recolectar agua de la lupuna con unos cántaros. Del árbol caía toda suerte de productos alimenticios: plátano, yuca, pan, etc. La gente, que espiaba al anciano, fue a tumbar la lupuna creyendo que así obtendría más agua y alimentos. Cuando el árbol fue tumbado, el tronco se transformó en el curso principal del río, las ramas en quebradas y las hojas en peces. Desde entonces, existe una analogía entre la lupuna y el río. Los kukama consideran que el río termina cuando se ramifica, al igual que las raíces de un árbol.

---

[231] En kukama se dice: *t+piyuka irutsene,* 'la corriente lleva, conduce, transporta'.

[232] Isana, *+w+wa* (*Cynerium sagittatum*). En otra variante del mito registrado en el Bajo Marañón narran que un joven entregó dos flechas y una balista a un señor, y le instruyó que tirara las flechas con este instrumento. La más grande al tocar tierra originó los ríos y la pequeña, las quebradas (Regan, 1983, I, pp. 136-138). Hay que tener en cuenta que las flechas se hacen del pedúnculo de la caña brava, planta que abunda en las riberas de los ríos.

[233] *Tsamuna* (*Ceiba pentandra*).

Simbólicamente, observamos que los kukama perciben al río como un ser humano. La superficie es denominada *uni tsitsa*, cara del río. La cabecera, *yaki*, a su cabeza, es el lugar donde el río duerme. La desembocadura es considerada como la boca, *yuru*. Las riberas, *ts+maka*, connotan los labios. Un afluente secundario (o quebrada) dicen el brazo, *iwa*, o el hijo. El curso principal del río se señala como el tronco, *iwa*, o la madre. El remolino, *+airiwa,* reenvía al corazón del río. El meandro del río se representa como los glúteos, *chikuara*. Las islas son descritas como la cría/hijo del río, *panara ta+ra*. Además, el tramo recto del río representa por excelencia el sexo masculino. En cambio, una ruta curva o un atajo, *tsakarita,* que corta el río es considerado como el sexo femenino. Esta ideología no difiere de los yanesha y asháninka (ver Rivas, 2004c) ni de los tikuna (Goulard, 2009, p. 281). Para los chamanes, el río es como un mosquitero (R8) o como entrar a la cama *uk+r+ara*, 'dormir'. Similitud basada en la función del mosquitero utilizado en la práctica para protegerse de los insectos y poder dormir. Además, refieren que tradicionalmente el chamán incorporaba a sus espíritus maestros dentro de un mosquitero. De lo que concluimos que el río enmarca un espacio que permite soñar. Tanto entre los kukama como entre los apapokúva, cualquier persona que sueña es sabia. Por eso los chamanes cultivan el sueño como fuente importante de la sabiduría y del poder (Nimuendajú, 1978, p. 56). A continuación, presentamos una historia que explica cómo, en las profundidades del río, se forman las redes de comunicación entre los chamanes de otros ríos y cómo ellos establecen relaciones de alianzas:

R11. Cómo los chamanes conocen este mundo y el «bajo mundo»

El canto (*ikara*) del agua es como un buzo, según lo que usted sabe. Si quieres salir a pasear a un pueblo, por ejemplo, de aquí de Iquitos, tú quieres ir a Yurimaguas, tú caes en el agua, el remanso del agua se levanta «*shaaa*», tú entras y buceas. Entonces, ahí tienes un camino. De aquí vas a salir a Yurimaguas o si quieres a Pucallpa. Tu espíritu camina según lo que sabes. Si hay un médico que es tu amigo, te vas a visitarle, sales en su mismo puerto y subes con él. Entonces, «*cuerpo y alma*» conversas con él, ya le reconoces:

—«Yo te he conocido amigo por intermedio de un sueño. De esa manera yo te vengo a ver, a conversar con usted, cómo podemos trabajar, si tú puedes apoyarme en incorporación para poder curar los enfermos».

A base de eso tu amigo te contesta:

—«Bueno».

Entonces, tú te reconoces con él y van a ser amigos. Tú das tu nombre y él también. Ahí, él te va a contar cómo anda, si sabe, si es banco, él va a entrar en el agua para ir a visitarte. Tú vas a contar yo vivo en tal caserío, por ejemplo, Achual Tipishca, Iquitos o Yurimaguas. De ahí he venido. Tú le das, le avisas. Entonces, él te va avisar

con tiempo en qué fecha va a visitarte para que le esperes. Entonces, el banco una vez que cae al agua se va como un buzo. Pero, él no se va, así como anda el buzo, él se va caminando, pasando distintos pueblos. Eso es bajimundo, adentro del agua. Por ejemplo, aquí en el Amazonas hay tremendos remolinos (muyunas), eso es un pueblo grande de los yacuruna*s*. En otra parte hay un remolino (muyuna) chico, ahí está un pueblito, caserío chico. Así vas yendo, haciendo escala. Al rato que has caído al agua estás allá, en Yurimaguas, Pucallpa, lo que sea, aunque sea en el Bajo Amazonas, te vas a Caballococha, quieres viajar, conocer, usted vas «cuerpo y alma», en cada «brujo» que has conocido, a uno tu amigo, si no sabes tú conversas:

—«Bueno yo soy fulano, estoy viniendo de tal parte ahí le cuentas».

—«¿Usted es banco?», te pregunta.

—«Sí».

Entonces, no niegues contarle todo lo que sabes:

—«Sí, curo algunos mancharis, cuestión de maldad, lo que el agua les hace daño, el wayra muyuna les hace daño, y según, el Shapingo que le hace daño».

A base de eso, él va a confiar en usted, te va a seguir tus pasos. Entonces, entre los dos empiezan a fumar su cigarro, te va a invitar a tomar su traguito, vas tomando y conversando con él, no para emborrachar, sino para charlar. Luego, te despides:

—«Bueno amigo, si se llama Juan, Guillermo, Miguel o Juan Manuel, ahí se despide, cualquier momento te voy a visitar amigo».

Entonces, sales descalzo, otra vez vienes a caer en el agua *plumm*, parece que no has andado lejos, ya conoces como dicen *parana tsap+ta*, *parana t+apiramiri.* Eso dicen está bajo la cabecera del río Marañón, del Huallaga, del Ucayali. Hasta ahí andas. Todo esto tiene que saber el canto (*ikaro*) para que tengas conocidos, tu defensa puesta, ya tu cuerpo está acerado, encapuchado en cada comunidad, hacen sonar ese canto.

Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

El río *parana*, espacio social exterior: relaciones de los kukama-kukamiria con otros grupos

Hablar de los tupí-kukama-kukamiria y omagua remite a una de las sociedades hegemónicas y representativas del espacio fluvial en la Alta Amazonía. A lo largo del tiempo, la literatura especializada ha señalado la predominancia histórica y social de los kukama en los planos aluviales de los grandes ejes fluviales del Bajo Huallaga, del Bajo Marañón, del Bajo Ucayali y del Alto y Mediano Amazonas (Figueroa, 1986; Lathrap, 1970).

A lo largo del tiempo, el espacio de la Alta Amazonía se ha redefinido y configurado según los intereses locales, regionales o internacionales que implican a los Estados en las pugnas por las fronteras que limitan su territorio nacional. Estos tuvieron y tienen

una incidencia directa o indirecta sobre las relaciones entre los grupos indígenas en el marco de la dinámica compleja de la búsqueda de poder que se libran los pueblos. Desde la visión indígena, las fronteras entre grupos van más allá de los límites geográficos que circunscriben su territorio. Así, el acceso a los recursos naturales en una zona geográfica particular ha sido definido y redefinido en base a la construcción de relaciones sociales dadas entre individuos de grupos diferentes en un área, en un tiempo determinado (Rivas, 2006 y 2007b). La serpiente de agua es la representación emblemática del chamanismo acuático[234] kukama. Esta institución poseía y posee todavía un rol eminente en las redes de intercambios socioculturales, simbólicos, económicos y políticos entre los diversos grupos indígenas del Alto Amazonas. Así, el río se figura como un continuo lineal infinito de todos y de nadie[235], espacio social abierto y externo.

[234] Chaumeil utiliza la expresión «chamanismo fluvial» para hablar de la influencia de los kukama sobre el chamanismo de los yahua (2003, pp. 28, 46).

[235] Así también lo estipulan las leyes de aguas del Estado peruano, que ha encargado la gestión de los recursos hídricos a la Autoridad Nacional del Agua. Los achuar, kichwa y kandozi del Pastaza manifiestan que los recursos del río son un bien común. Es decir, cualquier persona puede circular e inclusive pescar sin que el hecho se considere un problema. De ahí que, durante la vaciante del río, no se pueda prohibir ni mezquinar la pesca comercial y artesanal a gran escala de las migraciones de peces que surcan el río, realizada tanto por los «mestizos», «ribereños» e indígenas. Diferente es la situación de los asháninka del Pichis (ver Rivas, 2003a) o los wampis del Alto Morona (Rivas, 2007b), quienes, al no tener lagunas, las comunidades se adjudican para sí mismas un segmento de río o quebrada adyacente a la comunidad y los recursos que este alberga como parte del espacio del territorio tradicional. En las últimas décadas, en la Cuenca del Morona, este río se ha constituido el principal medio de comunicación entre los wampis, achuar y shapra. Estos pueblos mantienen pugnas políticas por lograr hegemonía del acceso y control de las riberas del Morona. Entre dichas pugnas destaca la fortaleza sociopolítica de la Organización Shuar del Morona (Oshdem) sobre las organizaciones achuar o shapra. Dicha institución logró titular trece de las diecinueve comunidades wampis estratégicamente sobre las riberas del Morona, desplazando a los achuar y a los shapra hacia las quebradas aledañas, con el argumento de que «son gente de quebrada». Este hecho reactualiza la hipótesis de Lathrap, 1970, sobre la importancia del control, ya no militar, sino político-territorial, de las zonas ribereñas por los grupos locales más poderosos y desdice la crítica realizada por Descola, 1996, p. 91, a dicho autor sobre el mismo tema. Asimismo, permite comprender las respuestas de los wampis del Alto Morona frente a la gente foránea que circula por el río. Por ejemplo, en los registros de actas de la comunidad San Juan del Morona se lee que ellos han incautado las herramientas de pesca de pescadores foráneos. Además, el 23 de noviembre de 2003, los líderes wampis del Alto Morona se opusieron a negociar con la empresa petrolera Oxy, a la que prohibieron que sus barcazas circulen por el río Morona. El Estado respondió que el agua es un bien común y, por tanto, le pertenece. Los wampis disconformes, realizaron disparos contra las barcazas de la Oxy mientras circulaban por el río en dirección al Lote 64 (comunidad Panintza). Incluso, los wampis formularon reglas de tránsito fluvial, como la prohibición a los deslizadores y las grandes barcazas de navegar en la noche, por ser un peligro potencial para las pequeñas embarcaciones (para más detalle ver Rivas, 2007).

El río es la principal ruta de comunicación[236] desde que se formaron las comunidades nativas en las riberas de los ríos. Digamos que la gran mayoría de ellas son ribereñas. Permite la interrelación de una comunidad(es) o un centro(s) poblado(s) con otro grupo cercano situado(s) sobre las riberas. También el río cumple un rol importante de comunicación entre los pueblos lejanos y ajenos quienes comercializan entre sí, entretejiendo relaciones de alianzas.

Entre el río y los centros poblados existe una interrelación mutua de transformación. Por un lado, el cambio del curso de río ocasiona la reubicación constantemente de las comunidades asentadas sobre sus riberas. Por citar algunos ejemplos, la comunidad Achual Tipishca se situaba antes sobre la margen derecha del río Huallaga. Este al cambiar de curso, aisló a la comunidad quien quedó distante del curso principal —a dos horas a remo—, pero adjunto a un lago. Durante los últimos años, la comunidad Tamarate ha cambiado dos veces consecutivas de asentamiento por efectos del cambio del curso del río Huallaga y el concomitante proceso de muerte del lago donde se ubicaban. Pues, la población busca siempre situarse aledaña a una laguna. Otro caso, en 1998: gran parte de la comunidad 8 de Octubre asentada sobre la ribera del río Huallaga se trasladó a residir en tierra no inundable, pues el cambio del curso del río hizo desaparecer una porción del centro poblado.

Y, por otro lado, si bien el curso del río tiene una estructura muy dinámica en constante transformación, en la praxis, el ser humano también ha intervenido acelerando el proceso del cambio de los cursos en los meandros. Acción que manifiestan «ayudar a la naturaleza». Entendiendo esta como «construcción social en perpetuo devenir» (Descola, 2004, p. 33), asumimos, el análisis de Descola adaptado a los kukama, suelos ribereños antropogénicos en relación a los cambios del curso del río resultante de cientos de años de ocupación por población que ha transformado el paisaje fluvial (2004, p. 25). Así, en función de sus intereses y si el hecho es factible, las comunidades aceleran el proceso de desplazamiento del curso del río cortando por el cuello del meandro de manera a obtener un curso recto[237]. A mediados del siglo XX, la población

[236] Excepcionalmente entre los kukama existen caminos en el bosque que entrelazan a las comunidades entre sí.

[237] En regla general, las etnografías amazónicas describen con mayor interés la interrelación del ser humano y el bosque que la interacción del ser humano y el río. Sabemos también que el hombre transforma el río y viceversa. Por ejemplo, conocemos la transformación del curso del río Morona por los wampis, shapra y mestizos. Una de las características del río Morona es la proliferación de meandros a lo largo de su curso. En 2005 y 2006, en el Alto Morona, los wampis de la comunidad San Juan del Morona y sus tres anexos, Santa Cruz, Shapaja y Shinkata, se unieron para realizar trabajos comunales durante la merma. Ellos utilizaron palos de *pona* (*Socratea exorrhiza*), y palas para cavar la tierra y abrir un caño que cortaba un meandro del río. El trabajo fue realizado sobre un punto donde el río comenzaba a cambiar su curso, a la altura de la comunidad Santa Cruz. Durante la creciente de 2006, la fuerza del agua se encargó de

de Tamarate y Puma Isla, se unió para cavar un canal con la ayuda de palos, de manera que se desvió el curso principal del río para facilitar la navegación y evitarse el meandro. Con el tiempo, el recodo se resecó y dio lugar a la laguna Corina[238]. Más tarde, otro caso similar sucedió en la comunidad Naranjal. En este caso, por ampliar el caño que anexaba el río a la laguna, ellos ocasionaron un cambio del curso del río que, asociándose a la laguna, la hizo desaparecer. La práctica kukama de enderezar las curvas del río está explícita en algunos mitos de origen del mundo. Durante su recorrido por los ríos el gran héroe transformador, Nuestro Señor Jesucristo o Dios, *ini yara,* enderezaba las curvas del río. Así lo ilustran los siguientes extractos: «Su misión era ver si el río estaba curvo o no, de estarlo, transformaba las curvas para que sean derechas» (M4). En otro mito, Dios manifiesta: «Yo voy a enderezar el río que está tuerto» (M5). O, al dirigirse a sus peones, las aves Shansho[239], expresó: —«Vamos a ir a trabajar por el

socavar la tierra y de formar un caño que conduce a la quebrada Situlle y esta, a su vez, confluye aguas abajo en el Morona, cerca de la Guarnición de Sargento Puño. Actualmente en periodo de creciente, de la comunidad Santa Cruz a la guarnición de Sargento Puño, el tiempo de bajada en motor peque-peque, toma diez minutos. Antes todo el meandro se recorría durante dos horas y media; con un deslizador motor 60 HP requiere solo dos minutos (yo hice el cálculo durante el viaje). Los wampis han propuesto colocar un puesto de control para cobrar el uso del caño a comerciantes y forasteros, exonerando del pago a los indígenas. Se prevé que, en el futuro, el caño será el curso principal del Morona y el meandro se transformará en laguna. Esta es una alternativa de mayor ventaja para el manejo y conservación de los recursos acuáticos que la construcción de piscigranjas. En el Medio Morona, tres casos similares han sido registrados. Uno entre los shapra y los otros dos por los mestizos. Alrededor del año 1992, el líder shapra Tariri, quien goza de la fama de ser el primer convertido por Instituto Lingüístico de Verano (ILV), fue el propulsor de la laguna Nueva Tipishca de Shoroya Cocha. Los shapra, cuando se desplazaban para formar una nueva comunidad, observaron que había un sitio donde la fuerza del río arrancaba un segmento de tierra. Enseguida, a través de trabajos comunales, ellos picaron la tierra con palos con el fin de provocar el cauce de un canal. En un periodo de tres a cuatro años, el meandro se cortó formándose una tipishca. En un inicio, la gente foránea quería entrar a ella porque se decía que la laguna no tenía dueño. Pero, los shapra, liderados por Tariri, se proclamaron los guardianes y administradores de los recursos del lago. Otros dos casos similares se han registrado entre los mestizos. El primero, en el caserío mestizo de Pinsha Cocha. Siguiendo el mismo procedimiento descrito, en 1994, se cortó un meandro y se transformó en la cocha llamada tipishca de Pinsha Cocha. Y, el segundo, en 1997, en el caserío mestizo de Paragua Poza. En la actualidad, estos cuerpos de agua son cuidados por los comuneros, quienes no permiten el ingreso de gente foránea (Rivas, 2006 y 2007). El mismo fenómeno se observa entre otros pueblos indígenas de la Amazonía. Así, los jeberos del río Aypena hicieron lo mismo con algunas curvas del río con el fin de acortar la ruta de navegación. Por su parte, los asháninka y yanesha, indígenas arawak, durante la vaciante del río, realizan una pesca colectiva denominada tapar-brazo, la cual es aplicada entre dos confluencias del río. Esta consiste en cerrar con piedras un brazo del río, de manera que se desvía el curso del agua hacia el otro afluente, lo que ocasiona que baje el nivel del agua en el afluente obstruido. Luego de verter basbaco (*Lonchocarpus utilis*), los peces comienzan a saltar facilitando su pesca a lo largo del brazo secado (para más detalle ver Rivas, 2004a, 2005a y 2005b).

[238] Hay una comunidad con el mismo nombre.

[239] *Waturia* (*Opisthocomus hoazin*).

río Marañón, vamos a enderezar el río que está curvo» (M13, ver anexo 1); o, —«con su poder revisaba los ríos, si había una curva, botaba una tierra boleada adelante y entonces el río se enderezaba» (M13). El fin era facilitar el trabajo al ser humano, ya que explícitamente acorta las rutas de navegación, y mengua el sufrimiento del hombre de navegar largas distancias por el río. Ideología que va a la par con la práctica del chamán, pues cualquier fenómeno de cambio del curso del río o de las aguas de un caño o de una laguna, está asociada a su influencia.

Los kukamiria del Bajo Huallaga, continuaron piloteando río arriba para realizar intercambios económicos, de parentesco y de conocimientos chamánicos, con los diferentes pueblos de la Alta Amazonía. De manera que los ríos Aypena, Bajo Marañón, Bajo, Medio y Alto Pastaza —en especial el área de lago Rimachi—, Cahuapanas y Morona, son rutas antiguas que se mantienen todavía como los lugares de pesca por excelencia de los kukamiria del Bajo Huallaga (mapa 2).

Para los kukama-kukamiria, el curso del río, más que los caminos del bosque, constituye no solo la principal ruta de comunicación y transporte, sino el eje central de orientación para el ser humano. Ellos dicen *uni/parana yayakatirupe,* literalmente 'aguas/río arriba, para navegar contra la corriente del río'; y *uni/parana ats+r+karupe,* 'aguas/río abajo, cuando siguen el curso de la corriente'. También, la distancia a navegar sobre el río para ir de una comunidad a otra, o de una comunidad hacia el acceso de un recurso natural (como un lago, un aguajal, etc.) se expresa a través del número de curvas y de estirones que hay entre ellas. Igualmente, mientras navegan se valen de otros referentes que pueden ser lugares donde existe alguna vegetación prominente sobre las riberas, como por ejemplo una lupuna[240], o plantas dominantes en población como un aguajal, un cañabraval, etc., vegetaciones ampliamente representadas.

Durante la máxima creciente del río, las zonas bajas del bosque se inundan y las diferentes redes hidrográficas se conectan formando una llanura fluvial. Entonces, los kukama suelen emprender viajes distantes, tal como realizaban en el pasado. Se navega sobre el bosque inundado, ignorando los meandros, porque permite acortar las distancias. Estas rutas son denominadas «sacaritas», del kukama *tsakarita,* literalmente 'atajo que acorta la ruta de la navegación'. Dichos senderos, *parana wata,* 'caminos del río', o *awa pekuara,* 'vía[241] de un hombre', son hechos por el hombre y se reconocen fácilmente. Mientras navega en su canoa en el bosque inundado va cortando con un machete las ramas de los árboles que impiden su paso, al igual como él lo haría si caminara en el bosque secundario. Basta que un hombre abra un pasaje sobre el bosque inundado para que el resto siga la misma ruta. Durante la navegación sobre el río,

[240] Este árbol es conocido por ser el «faro de los ríos» entre los mestizos.

[241] En castellano regional dicen trochas.

se evitan a toda costa los 'malos pasos' como las grandes palizadas[242], conjunto de palos flotantes que dificulta la navegación, y los torbellinos de agua, *tipiyuka yum+ra,* 'corriente brava'.

La influencia histórica de los tupí-kukama-kukamiria o de los omagua en la Alta Amazonía de la región de Loreto y Ucayali, se manifiestan en los nombres de origen tupí de algunos ríos[243]. Hecho que se debe no solo al influjo del noreste del Brasil, donde se hablaba la lengua general (*língua geral*), mezcla del tupí y del portugués, sino principalmente porque una gran parte del territorio sobre el cual confluyen los ríos Bajo Ucayali, Bajo Marañón y Bajo Huallaga —espacio que incluye la Reserva Nacional Pacaya-Samiria (RNPS)— forma parte del territorio tradicional en la cual se hablaba el kukama-kukamiria-omagua, de la familia lingüística tupí-guaraní (Rivas, 2004b). A continuación, presentamos algunos términos lexicales utilizados por los nombres de los ríos de la Amazonía peruana que derivan de la lengua tupí. Según Espinosa, la lengua kukama tiene la tendencia a expresar las cosas de manera descriptiva (1935, p. 18). No es de extrañar que en la literatura se encuentren significados diversos a los nombres según la referencia del pueblo indígena, pues una particularidad de los indígenas es puntear a través de la lengua, su punto de vista sobre un lugar.

Según los kukama, Huallaga[244] deriva de *wariaka*[245], 'dale-dale', y designa un lugar donde crece la planta herbácea dale-dale propia de suelos negros arenosos de las islas o de restingas en tierras inundables. Río arriba del Alto Huallaga, se encuentran las principales salinas de la provincia de Maynas (Loreto). A juzgar por las crónicas, las minas de sal fueron un centro de gran confluencia entre grupos[246] (ver Uriarte, 1986, p. 178). Además, la habilidad innata de los kukama de navegar grandes distancias en los ríos, ha hecho de ellos hábiles comerciantes. Ellos jugaron un rol importante

---

[242] Al inicio de la creciente, la fuerza del caudal arrastra consigo trozos de tierra y troncos de árboles que en el curso de su trayecto se juntan para formar un bloque que denominan palizadas, *+w+ra tsakamakuara.*

[243] A pesar de que, durante la Colonia española, los misioneros jesuitas, en la provincia de Maynas, emplearon el kichwa como lengua franca para comunicarse con los diversos grupos étnicos amazónicos.

[244] Según Maroni, 1988, p. 107, 'Huallaga' derivaba de la lengua mayna *Guallaga* o *Guariaa* y significa 'río de hacia abajo'. Los kukamirias eran llamados «los guallagas» por los maynas, quienes se referían al río como «ese río allí abajo» (de *Guarias* o *Guariaga*). Los españoles la denominaron el río «*Guánuco*», porque el curso alto pasaba por la actual ciudad de Huánuco. De vez en cuando la llamaban el «río del Maní», porque la gente que vivía por su curso bajo cultivaba esta planta. Otras veces la llamaban el «*Amapiaga*» (nombre indígena cuyo significado se desconoce) (Figueroa, 1904; Jiménez de la Espada, 1897, citado en Stocks, 1981, p. 70).

[245] De *waria,* dale-dale (*Calathea allouia*)*; -ka,* sufijo locativo.

[246] Diferentes grupos indígenas, a través de alianzas interétnicas, lograban beneficiarse de este recurso, tales como los kichwa, chayahuita, kukama-kukamiria-omagua, etc., a diferencia del Cerro de la Sal, cuyo recurso era controlado y comercializado exclusivamente por los arawak. El Cerro de la Sal es el centro económico-político-espiritual de los diferentes segmentos arawak subandinos (Renard-Casevitz, 1993).

en la distribución y el trueque de la sal entre los pueblos de la Alta Amazonía[247]([248]). Al respecto de este fenómeno social, es pertinente la reflexión de Maurice Godelier: «Hay comercio siempre que exista moneda, hay moneda desde que un bien introducido en las redes de intercambio es un equivalente general, es decir se ejecuta toda la cadena de conversiones posibles [...], la sal es el equivalente general intercambiable contra cualquier otra cosa» (Godelier, 1969, citado en Renard-Casevitz, 1993, p. 34). Asimismo, entre los kukama el consumo de la sal representa la marca de la civilidad y de la civilización, en oposición a los indios del Pastaza y a otros pueblos salvajes cuya costumbre de comer sin sal[249] indica que no lo son.

Los kukama-kukamiria y omagua[250] tuvieron acceso a la sal a través de alianzas con los kichwa-lamistas[251]. Las principales minas de sal gema que los kukama mencionan son de Caynarachi, de Pilluana, y de Callanayacu. Desde la perspectiva de los kichwa, el mapa de estos centros mineros es la imagen del cuerpo[252] de una anciana mujer, cada yacimiento representa una parte suya. Presentamos, a continuación, el relato el origen de la sal narrado por una mujer kichwa en lagunas:

M7. Mito lamista del origen de la sal

Dice que la sal era una viejita fea que escurría moco y tenía legaña en sus ojos. El yerno fue a visitarla. Su hija le dice:

—«Mamita, vamos haciendo una sopa (chilcano)».

La viejita mientras hacía la sopa estornudó, y «*ploc*» cayó un trozo de moco en la olla.

Su yerno que la estaba espiando dijo:

—«Esta vieja es una cochina, yo la voy a rechazar».

A su señora le ha pegado, estropeado y a la suegra ha rechazado. Entonces, su hija dice a la madre:

---

[247] Whitten menciona el comercio de los kukama con los achuar del Huasaga (1987, p. 242).

[248] En la época de las misiones jesuitas, los shipibo-conibo navegaban hasta el pueblo de Santiago de la Laguna para adquirir la preciada sal y las herramientas de metal (DeBoer, 1981, citado en Morin, 1998, p. 303).

[249] En la década de 1930 prevalecía la misma ideología en la sociedad paraguaya sobre los indígenas no contactados (Vellard, 1939). Asimismo, entre los piro, esta categoría se designaba 'gente del monte' (Gow, 2020, pp. 116, 151).

[250] Del Bajo Marañón tardaban como dos meses de viaje entre ir y retornar para llegar a las salinas. Para más detalle de cómo se realizaba la extracción de la sal y las rutas que conducían a las minas, véase Uriarte, 1986, pp. 177-178.

[251] Estos también realizaban alianzas con otros segmentos del mismo grupo. Por ejemplo, en 1914, los kichwa canelos y quijos del Ecuador, efectuaron viajes a esta zona para extraer la sal y comercializarla (Whitten, 1987, p. 241).

[252] Una ideología similar se da entre los arawak, donde la sal es la «tierra en custodia» o el «cuerpo cristalizado de Pareni (Renard-Casevitz, 1993, pp. 30, 38).

—«Mamita, ¡cómo pues vas a hacer nuestra comida así!».

Entonces, la viejita respondió:

—«Hijita esa es mi costumbre. A mí me rechazas, ahora yo me voy a largar. Aquí va a quedar mi tronco que es el Callanayacu (donde la sal es dura y está regada en el canto del río). Mi otra rama, que son mis brazos, es Pilluana (donde la sal es suave). Otros por Agua Norralca van a ser mi pierna, mis dedos».

Desde entonces, la sal está dispersa.

Hasta hace poco, los hombres kukama del Bajo Huallaga navegaban río arriba hasta el Alto Huallaga donde se encuentran los kichwa-lamista, para obtener la sal. Sustancia esencial para la conservación de los pescados. Además, obtenían otros recursos básicos como piedras[253] (sean las piedras calizas para afilar las herramientas de metal, o las piedras para moler granos que algunas veces se utilizan en el ritual del chamán para dar de alta a un enfermo[254]), aguardiente, coco[255] y también cerámicas[256] de barro. Productos que a cambio los kichwa-lamista recibían principalmente pescado salado, recurso escaso y muy apreciado por ellos. Desde la percepción de los kukama, los kichwa-lamista habitan encima de la sal, y los denominan balsachos —palabra que deriva de balsa—, por su costumbre de bajar en balsas llenas de productos. En estas embarcaciones recorren el Bajo Huallaga y el Bajo Marañón. Durante su travesía los kichwa-lamista van atracando en los pequeños centros poblados o los grandes como Lagunas, Nauta e Iquitos para realizar intercambios con recursos locales (pescado seco, plátano, perro, etc.). En este fluir de ir y venir gente, se realizan también intercambios matrimoniales entre los kukama-kukamiria y los kichwa (ver R12). Así lo evidencian los apellidos kichwa entre los kukamiria como: Apagueño, Ayachi, Ayambo, Cahuasa, Chota, Cumayapa, Fasabi, Ijuma, Nashnate, Ojaycuro, Paima, Tapullima, Tuanama, etc.

[253] En todo el territorio kukama las piedras son un recurso escaso.

[254] Ver la descripción del rito de sanación (segunda parte).

[255] Los laguninos narran que hace veinticinco años los lamistas chazutinos bajaban al Huallaga en balsas llenas de coco seco para intercambiar con pescado salado, plátano, etc., a lo largo de los caseríos. Era una fruta muy apreciada por la gente. Ahora, en toda la ruta fluvial hay coco. Esta palmera es abundante en el pueblo de Lagunas, de manera que forma parte del paisaje y ya no es objeto de intercambio.

[256] Las crónicas de los misioneros mencionan que las mujeres kukama son grandes ceramistas, actividad que en la actualidad casi ha desaparecido, pues las ollas de metal han sustituido a las cerámicas.

A continuación, presento una historia de vida sobre la ruta de la sal:

R12. Entre los años 1940 o 1950, cuando mi padre finado (Antonio Curitima Taricuarima, gran banco) era muchacho se iba en canoa hasta una mina por Caynarachi. Luego de pasar un «mal paso» comenzaba a tanganear 10 días hasta llegar a la mina de la sal. Llevaban fierro o martillo para golpear la sal y sacarla por trozos. [...] En el Huallaga hay dos minas de sal: Callanayacu, donde hay piedras coloradas con tierra (no es pura sal) y Pilluanayacu, cuyas bolas de sal son blancas y menudas. Ahora hay cuidadores del Estado que venden la sal en sacas. Luego de embarcar unas 10 sacas de sal volvían. A veces allí encontraban gente que los apoyaba a sacar y como llevaban pescado, cambiaban con sal y volvían en tremendas canoas largas, ovadas, de 15 metros. A veces, las personas bajaban en balsa, pero era peligroso porque las asaltaban. Por eso, mis abuelos, mi padre finado, andaban más que todo en canoa. Del Alto Huallaga, mi padre finado trajo una mujer lamista cuando ella tenía 10 años. José Curitima (ahora un gran banco de Lagunas) es hijo de mi padre con esa mujer del Alto Huallaga. De ahí, nuevamente alistaban sus cosas para ir de viaje a pescar a la cocha. [...] Los lamistos traían sal, pero a veces se quedaban en Yurimaguas. Allá ves que salen bastantes en balsa. Otros (en referencia a los caseríos del Bajo Huallaga) esperaban las balsas para hacer intercambio [...]. Hasta ahora los lamistos vienen en balsa trayendo sal en tiempo de vaciante (comienza en junio) que dan a cambio de pescado.

Arquímedes Curitima Pereira, Achual Tipishca, 1997.

Río abajo del río Huallaga en la margen izquierda desemboca el río Paranapura[257]. Según Espinosa «río ello» expresión que indicaría un riachuelo de poca importancia (1935, p. 17). O, según Onffroy de Thoron (1886) *parana* es un término guaraní que significa 'río', y *Parana-pura*[258] sería 'doble o dos ríos'[259]. En la época de las misiones jesuitas, los kukama recorrían esta ruta para adquirir la sal de Cachiyacu[260], río que desemboca en el Paranapura. Esta abastecía a todas las misiones jesuitas (Figueroa, 1986, pp. 187, 257, 266; Maroni, 1988, pp. 450, 481-482; y Poeppig, 2003, pp. 293-294).

[257] Segmentando la palabra kukama tenemos: *parana*, 'río'; y *pura,* 'foco contrastivo'.

[258] *Pura* es, en kichwa, una partícula que indica el plural de algo doble: que ha sido añadido a *parana*, porque este río recibe otro que es el Cachiyacu.

[259] Podemos también analizar Paranapura en la lengua tupí descomponiéndolo así: *parana*, 'gran cuerpo de agua'; *póra*, 'lo que hay aquí'. Es necesario remarcar que existe una correspondencia regular entre la u kukama y la o del guaraní. *Póra* reenvía a lo que es natural del lugar en oposición a la cultura (Gonçalves Dias, 1858, pp. 143-144).

[260] Afluente en la margen derecha del río Paranapura. Vocablo kichwa que significa literalmente 'río de la sal'.

Cerca de la desembocadura del Huallaga al Marañón, en la margen izquierda del Huallaga, tributa el río Aypena[261]. Según Espinosa, el nombre deriva de *aipa na* «creciendo nomás», por el cauce estrecho que se ramifica hacia las alturas, estando sujeto a las alzas y bajas del efecto de las lluvias (1935, p. 17). El río Aypena de aguas negras está formado por las infiltraciones del Marañón y del Huallaga (Faura, 1962, p. 162). Según Espinosa, el nombre sería formado de *aipa na,* 'crecer', 'aumentar' (1935, p. 17). El río Aypena, de aguas residuales, extendido por el riachuelo Papayacu, anexa el Huallaga y el Marañón (Faura, 1962, p. 162). En las cabeceras de la quebrada Rumiyacu, afluente del Aypena, en la margen izquierda se sitúan los jeberos[262], un grupo de la familia lingüística cahuapanas. Con este grupo, los kukama-kukamiria han realizado y continúan realizando intercambios matrimoniales que datan de siglos, registrados por el cronista jesuita Figueroa (1986, p. 174). En nuestra genealogía los apellidos que identifican a los jeberos son: Chota, Huiñapi, Lachuma, Mozombite etc. La importancia del río Aypena para los kukamiria es debido a su rol de bisagra. Aguas arriba este río se anexa con la quebrada Papayacu[263], la cual desemboca al Marañón casi al frente de la conjunción de este río con el Pastaza. La ruta que anexa los ríos[264] Huallaga, Aypena y Marañón ha sido muy frecuentada por los kukamiria del Bajo Huallaga para realizar intercambios con la gente del Alto Amazonas. Por lo general, ellos se dirigen sea al Pastaza o al Cahuapanas, «la tierra de indios».

El río Cahuapanas es la ruta de los kukama para acceder a las lagunas Kimara, Marichi y Shuhuay. En sus riberas, ellos arman unos campamentos para pescar. De agotarse sus víveres, navegan aguas arriba un día y medio hacia el pueblo de Barranquilla donde intercambian sal o pescado por plátano, yuca o sachapapa. Los kukama han tenido relaciones fluidas con los chayahuitas del Cahuapanas[265], con

---

[261] Segmentando la palabra tenemos: *iapa*, 'crecer, aumentar'; *-nan,* sufijo que tiene varios sentidos según el contexto: 'así, asimismo'. Y significaría 'río que aumenta, que crece'.

[262] Grupo que conforma parte de la familia lingüística Cahuapana.

[263] Cerca del lugar donde desemboca el Papayacu al Marañón se encuentra un lago que tiene el mismo nombre de la quebrada. Desde la desembocadura del Aypena al Huallaga, a la desembocadura de la quebrada Papayacu en el Bajo Marañón se requiere entre siete y ocho días a remo (igual tiempo toma de bajada, porque el río no corre).

[264] A continuación, describimos las rutas de navegación tomando como puntos de partida la comunidad Achual Tipishca y el pueblo de Lagunas, y el tiempo que implica llegar a ciertos lugares navegando a remo:

- De Achual Tipishca a Lagunas (río abajo): en la merma son nueve horas, y en creciente cuatro.
- De Lagunas a la boca del Aypena (aguas abajo): son seis horas en creciente y un día en la merma. El trayecto inverso exige un día en creciente y un día y medio en la merma.
- De Lagunas a Achual Tipishca (río arriba): en la merma es un día y en la creciente, medio día.

[265] Los kukama, en la época de la Colonia española, cumplieron un rol eminente en la conquista y evangelización de los chayahuitas de esta zona (Figueroa, 1986).

quienes también realizan intercambios matrimoniales. Es por esta razón que entre los kukama-kukamiria registramos apellidos Chayahuita tanto del Paranapuras (Medio Huallaga) como del Cahuapana, por ejemplo: Acipali, Cahuasa, Chanchari, Huiñapi, Huayunga, Hidalgo, Inuma, Lancha, Lomas, Napuchi, Pizango, Pizuri, Pua, Rucoba, Taminchi, Tamabi, Tangoa. Los chayahuita describen a los kukama como grandes pescadores (Rivas, 2000 y 2004b, p. 26) y como chamanes acuáticos por excelencia. A continuación, la narración de un Chayahuita del Cahuapanas sobre el actuar de un chamán kukama de Lagunas en su zona:

R13. Dicen que la Purahua es un buque grande, ahí se embarcan y van. Antiguamente por Cahuapanas aparecía por las tardes o a medianoche, era muy bravo y peligroso porque te jalaba, te tragaba con toda la canoa. Los kukama saben eso. Hace 2, 3 años por Cahuapanas, antes de entrar a Sillay, había una inmensa poza. Cuando era colegial, esa poza era un simple recodo y cómo en cada creciente se fue agrandando, derrumbando. A la vista de todos, se ha hecho una tremenda poza, peligrosa y famosa porque retenía a las balsas, o las personas que bajaban encontraban un tremendo caimán negro como puente atravesado sobre el río donde la corriente chocaba, ¡cómo sonaba! Los Chayahuitas no podían hacer nada, peor con la religión han bajado, decaído (en poder), estaban pensando dinamitarla y todo eso moderno. Pero, un kukama de Lagunas, solo en canoa, se fue a picar paiche a Cahuapanas. Él no tenía miedo, sabía la fama de esa poza y a medianoche pasó por ahí diciendo:

—«Esta es peligrosa. Ahora voy a ver, a usar todo mi poder».

Al acercarse y vadear, cuando ya va a entrar a la poza se da cuenta que un caimán le esperaba con la boca abierta. Entonces, el señor se asustó, se tiró de la canoa y quedó quieto:

—«¡Pucha! realmente la gente tiene razón, hasta a mí me ha dado miedo».

La corriente hizo bajar a la canoa. No se atrevió pasar, se amarró con una soga y pasó la noche sin dormir. Al día siguiente, no vio nada en el día, solo la poza. Se fue a la cocha pensativo sobre qué debía hacer, con ese pensamiento completó su carga y para bajar en la noche sueña que viene su *yachay*[266], su poder, y le dice:

—«¿Sabes qué?, siempre los amigos se enteran al final, yo me enteré lo que te ha pasado. Mañana mata al mono nocturno musmuqui[267]. Corta la cabeza y ahúmale, luego le icaras como te he enseñado. De bajada, suelta la cabeza en medio de la poza, vas a ver que en poco tiempo ya no va a ver ese (animal)».

De verdad, al día siguiente en la noche buscó ese mono, lo mató, cortó la cabeza, ahumó, le cantó bien y de bajada le soltó en medio (de la poza). Y se fue contando por San Lorenzo, ya está cantado, van a ver que en poco tiempo no va a ver nada.

---

[266] Del kichwa 'estudio, sabiduría, conocimiento, saber'.

[267] *Aotus nancymae*.

> Así, de verdad ya no hay nada, pura playa nomás está. Un «*kukama*» salvó a la gente de ese peligro.
>
> Rafael Chanchari Pizuri, profesor bilingüe chayahuita del Formabiap, 1995.

Desde antaño las crónicas resaltan que los kukama-kukamiria surcaban el río Marañón en grupos de seis a siete canoas, en dirección al río Pastaza (Figueroa, 1986, pp. 128 y 205). Punto de referencia principal por existir numerosas y grandes cochas. Los kukamiria relatan que durante la creciente iban dos o tres hombres en una canoa. La mujer podía también acompañar al marido. El hombre que va adelante es denominado «puntero» —llamado también «proero»— y se encarga de marcar el camino. Mientras que el «popero» —el que va sentado atrás en la popa de la canoa— dirige la embarcación con su remo.

Hay varias maneras de ir al Pastaza. Desde la desembocadura del Huallaga, surcan el río Marañón hasta el poblado kukamiria Charupa[268] que se encuentra en la margen izquierda. Por lo general, se descansa en este caserío. Luego, a un día de navegación aguas arriba, en la margen izquierda del Marañón, desemboca la quebrada Ungomayo que conduce hasta el Pastaza. Si se desea evitar surcar el Marañón, esta quebrada es una ruta alternativa para llegar a los lagos del Pastaza. Aguas arriba del Ungomayo se encuentra la laguna Montete. Antes que la quebrada se anexe al Pastaza, tenemos el lago Salashco. En la desembocadura del Ungomayo al río Marañón existe una poza brava llamada Guardia poza, cuya formación atribuyen al chamán Manuel Arirama Murayari[269]. A continuación, relato la historia:

> R14. Mientras Manuel Arirama Murayari residía en San Lorenzo[270], un curandero hizo daño a la hija (de un hombre) porque no la quería dar para que sea su nuera. Después, él huyó y nadie sabía su paradero. A Manuel Arirama le culpan porque él la estaba curando. Total, era mentira. Otros curanderos que sabían vieron quien la había hecho daño, fue Manuel Chanchari[271] quien se había fugado del lugar. El padre de la joven, de 14 años, culpó a Manuel Arirama de matar[272] a su hija y lo denunció en la comisaría de la policía de San Lorenzo. De esa manera, él tiene orden de captura y

[268] En la creciente el trayecto de Achual Tipishca a Charupa toma un día a remo. Una vez que llegan a Lagunas, los navegantes cruzan un varadero (*tahuampa*) entre el Huallaga y el Marañón y luego de cuatro horas salen al frente del caserío de Charupa. Ahí se encuentra un lago con el mismo nombre.

[269] Chamán que nació en Achual Tipishca y murió en la quebrada Ungomayo.

[270] Capital de la actual provincia Datem del Marañón de la región Loreto, ubicado en el Medio Marañón.

[271] Por el apellido, se trata de un chayahuita.

[272] En el relato significa 'hacer daño'.

lo meten al calabozo. En la noche, los policías encerraron al viejo Manuel Arirama. Le han dado una paliza y colocaron en un bidón con agua con el fin de matarle. Y, como él sabía, llamó a sus espíritus quienes han hecho dormir a los policías. Con canto de boa ha trozado las cadenas. Luego, una carachupa mama cavó la tierra y rompió el cascajo del cemento. El agua del bidón se vació y el salió arrastrándose por la tierra hasta el puerto. Enseguida, bajó hasta llegar a San Felipe[273] donde llamó a su compadre Antonio Curico:

—«Antonio, compadre, abre tu puerta».

Él salió y al verle sin ropa le tuvo lástima y le dio su camisa, pantalón. Luego unos cigarros mapacho, tabaco picado y trago. Enseguida cuenta su historia: la policía le había encerrado en el calabozo con el fin de matarlo, porque el dueño de la muerte (el padre de la chica), le había informado que había matado (a la hija). El compadre le prestó un remo y el viejo empezó a bogar y se largó a hacer su puesto a 1 hora surcada de la boca del río Ungomayo. En medio de su cólera, él comenzó a tomar un tazón de trago y llamó a sus espíritus. Enseguida él ha mandado a sus hijos a soplar la boca del Ungomayo. Inmediatamente esta empezó a embravecer, tremendos remolinos reventaban. Siguiendo a Manuel Arirama, los policías al pasar por la boca se hundieron y todos perecieron. Por eso, a la salida del Ungomayo le llaman «Guardia pozo». Años más tarde, a medianoche, los *muratos,* esos indios que viven por ahí en caseríos del Ungomayo*,* mataron a balas a Manuel Arirama y a su mujer, y sus tres hijos Rosendo, Dionisio y Artemio corrieron. Ahora, estos son sus discípulos y bancos. Ellos han visto cómo aquellos mataron a su padre, dejándole trozando el cuello. Y se vengaron matando a los que mataron a su padre.

Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

El grupo de navegantes se dispersaba al llegar al Pastaza. Ellos acordaban una fecha para retornar nuevamente juntos al Huallaga. Cada embarcación buscaba el lago donde iba a acampar y pescar. Cerca de la boca del Pastaza se encuentra un afluente: la quebrada Ungurahui donde los kukama mencionan los lagos: Trueno cocha[274] y Achual[275]. Aguas arriba, sobre el brazo occidental del Pastaza tenemos los lagos Ushpayacu[276] y el Rimachi[277]. En el Alto Pastaza la corriente es poderosa y como el río no es profundo

[273] Caserío situado en la margen izquierda del Marañón.

[274] El trayecto de la boca del Pastaza aguas arriba al lago toma alrededor de dos días y medio. La misma ruta de bajada toma un día.

[275] El trayecto de la boca del Pastaza aguas arriba al lago toma alrededor de tres días y medio. La misma ruta de bajada toma un día y medio.

[276] El trayecto de la boca del Pastaza aguas arriba al lago toma alrededor de cuatro días y medio. La misma ruta de bajada toma dos días y medio.

[277] El trayecto de la boca del Pastaza aguas arriba al lago toma alrededor de dos días y medio. La misma ruta de bajada toma un día.

se debe tanganear. Aquí se mencionan los lagos: Chimara grande[278], Chimara chico, Huitoyacu[279] y Sungache[280]. De todos estos lagos, desde hace siglos, el punto de referencia ha sido y continúa siendo el lago Rimachi[281], lugar por excelencia de la pesca kukama por la abundancia de la fauna acuática (Rivas, 2000, 2004b y 2007b). En la actualidad, los kandozi reivindican para sí el lago Rimachi[282] como parte del territorio ancestral y mencionan problemas continuos con mestizos. En la mayoría de los casos se trata probablemente de los kukama-kukamiria quienes son los «indios blancos» o wiracochas de la zona.

R15. Toda la zona del Huallaga, acá y más arriba, desde Santa Cruz, los fisgas iban en canoa a buscar allá (en referencia al Pastaza). Es una alianza de los Kukamiria con los mestizos. Al Marañón, en tiempo de verano, agosto, íbamos en canoa siguiendo la migración de peces. El Pastaza tiene playas, bajiales. Llegamos al Rimachi, en ese tiempo estaba resguardada por el ejército. Para entrar al lago tenías que sacar tu pase o conversar con ellos para que te dejen pescar con redes, solo pejes menudos, no para picar paiche. Ahí había de todo: arahuana, paiche, boquichico, acarahuasu, gamitana, paco, etc. Eso se salaba. Yendo más arriba había las cochas remontadas: Ungurahui,

[278] El trayecto de la boca del Pastaza aguas arriba al lago Chimara grande toma alrededor de seis días y siete días al Chimara chico. La misma ruta de bajada toma tres días en el primer caso y tres días y medio en el segundo.

[279] El trayecto de la boca del Pastaza aguas arriba al lago toma alrededor de nueve días. La misma ruta de bajada toma cuatro días y medio días.

[280] El trayecto de la boca del Pastaza aguas arriba al lago toma alrededor de once días. La misma ruta de bajada toma cinco días.

[281] En las crónicas el lago era conocido como Rimachuma (Figueroa, 1986, p. 128), literalmente del kichwa, 'río hablador'.

[282] La apropiación de los kandozi del lago Rimachi se remonta a las últimas décadas del siglo XX. En 1943 el Estado inició el trámite para el ordenamiento del uso de los recursos acuáticos en la cuenca del Pastaza. En 1945 se estableció la Zona de Reserva del lago Rimachi que limitó la extracción o aprovechamiento de los recursos hidrobiológicos del lago. En 1950 se colocó una guarnición militar para controlar la pesca. En 1970, en la comunidad Musa Karusha, se instaló una unidad administrativa del Ministerio de Pesquería para organizar y registrar la pesca en el área. Los kandozi no miraban con buenos ojos que los funcionarios del ministerio permitieran el acceso al lago a los «mestizos». En esta época, los kandozi aprendieron a utilizar las herramientas de pesca (anzuelos, hilos, redes industriales) de los mestizos. Esto marca una etapa de interés por la explotación y comercialización de los recursos acuáticos por parte de los mestizos, quienes invertían mucho tiempo y esfuerzo. El paso del tiempo llevó a enfrentamientos entre los kandozi y los pescadores mestizos por los recursos del lago. En agosto de 1991 los kandozi, apoyados por su federación Feconakadi (formada en 1989) y asesorados por Aidesep-San Lorenzo, tomaron por la fuerza la oficina del Ministerio de Pesquería. Enseguida expulsaron a los pescadores mestizos y tomaron posesión del lago Musa Karusha, nombre kandozi del lago Rimachi. El gobierno de Fujimori concedió la administración del lago Rimachi a los kandozi (entre 1991 a 1993). Estos prohibieron la pesca comercial a los pescadores mestizos en el lago (para más detalle ver Rivas, 2007).

Trueno. Ahí picaban de todo: vaca marina, paiche, charapa, hasta agotar la sal, luego retornaban. Algunos no conocen y llaman a las cochas quebradas, como el Ungurahui. Allá hay inmensos bajiales, aguajales donde hay paiches, lobos marinos, también bastante monos. Son cochas que tienen bastantes productos por decir animales, maderas. El río Pastaza cuando está bajo es peligroso, hay muchos remolinos encima. La canoa se puede voltear al chocar en las playas o rocas. Varias veces algunos se han volteado botando su retrocarga y se quedaban sin nada. En tiempo de invierno no se avanza, la corriente corre duro. Nos íbamos en verano, a veces allá nos hallaba la lluvia, veníamos a bajar en creciente, los tiempos cambiaban. Por ejemplo, en 1956, los tipishquinos iban al Marañón (bajo Pastaza) entre otros al caserío *Pavayacu*-cocha a buscar cuero de lagarto, lobo marino. Ahí, encontramos a Alonso Tamani, quien conocía una cocha remontada (renacal), que tenía su madre, una boa negra, donde había todo tipo de peces, sobre todo caimanes. Para llegar al sitio, pasamos un mal paso y surcamos jalando la canoa con tangana[283], desde las 8 a.m. hasta las 3 p.m. Al llegar, la cocha comenzó a temblar, sacudir el monte (en referencia a la vegetación que se encuentra cubriendo la superficie de la cocha). Mi padre Don Antonio Curitima, médico curandero, viendo el ventarrón y la oscuridad que subía dijo:

—«Este es su madre, ya nos va a atacar».

Llegó la tempestad y ya nos estaba dando miedo. Agachados bajo la cumba, la lluvia nos daba, y el rayo nos ha querido quemar. Mi padre sacó su pipa (cachimbo) y comenzó a soplarle. Con un pate fue agarrar tierra y comenzó a cantarla. Al final soltó al patecito en la cocha para que vaya a voltearse por ay en el oleaje. Él nos decía:

—«Aguanten muchachos, no tengan miedo, aquí le vamos a vencer».

Con eso se ha amansado. A las seis de la tarde la tempestad, el oleaje estaba pasando. Al segundo día, nosotros comenzamos a picar caimanes con arpón, a los medianos matábamos con machete y a los grandes con hacha. Se juntaban 10, 20 y los pelábamos. Después, de completar la carga regresamos bote lleno. [...] A mi tío Tomas, otro gran médico, quisieron tragarle las olas. El agua cómo les seguía, queriendo jalar. Ellos corrieron al monte para que la Purahua no les trague, y dejaron sus canoas y cosas en tierra. Ellos han vuelto cuando la tempestad pasó y han hallado su canoa flotando. [...]

Allá, hemos andado duro 8, 10 días, a veces demorábamos. Al retornar, veníamos acá, con nuestra canoa llena, trayendo manatí, paiche, charapa, todo matamos en esa cocha. A la familia invitábamos a comer la charapa, vaca marina. Después, se les daba un pedazo de carne a cada uno y se iban contentos, no se rabiaban. Así vivíamos antes con la familia. Teníamos familia por allá, por acá.

Arquímedes Curitima Pereyra, Achual Tipishca, 1997.

En la actualidad, los kukamiria realizan la misma travesía, solo que en la mayoría de los casos utilizan embarcaciones con motor peque-peque, para acceder básicamente a

[283] Palo largo, delgado y fuerte con el que se pica el agua para impulsar la embarcación.

los recursos acuáticos de los lagos del Pastaza y del Bajo Morona[284]. Hasta hace poco los wampis del Bajo Morona les permitían acceder a pescar en los lagos a cambio de sal (Rivas, 2006). Los kukama llevan sal, cartuchos, ropas usadas, etc., que intercambian por víveres de la zona (yuca, plátano, fariña, carne de monte y masato). En el comercio[285], los kukama se valen de su imagen de «indios blancos» para engañar y abusar de los «indios». En el Bajo Huallaga se recuerdan algunos infortunios fruto de transacciones fallidas. Los kukama manifiestan que cuando «los indios se han civilizado, se dieron cuenta que los wiracochas iban a robarles». A continuación, relato la muerte de un kukama en el lago Rimachi:

R16. Mi tío Alejandro Curitima Taricuarima, el mayor de todos, era maestro. Murió en el Pastaza, en una isla del Rimachi. Esa cocha tiene 32 islas. En medio de esas islas tenía su campamento. Él era patrón de los indios. Tenía su muchacho o mensualero, como dicen. Ellos iban a la caza del paiche, así como ahora se ven los rederos que van por los peces. Le envidiaban porque tenía de todo. Al mensualero le han dicho que van a matarlo para quedarse con todas las cosas de él. De veras, todavía le avisaron:

—«Vete de aquí, don Alejandro, te van a matar a palos, patrón».

—«¿Quién me va a matar cuando todos son mi gente?, ¿qué daño les hago?»

—«¡Ah! No es así, sal, te van a matar».

—«No, ¡Quién me va matar! Es mi muchacho», decía.

Total, como el otro le ha avisado, no creía. Una mañana le atacan. Eran tres. Él tenía su arma, una caja de cartucho. Le han escuchado en la mañana, cuando ha salido de su casa emponada para irse a lavar, le tiran su balazo. Abajo. Y, otro, un primo, por correr y no agarrar el arma, a él también le dan su balazo. Ahí mueren tres. Y cuando ellos han muerto a Alejandro, le han quitado a su mujer. Una señora se salva escondiéndose en un hueco de tierra. Así fue la muerte de don Alejandro.

José Curitima Sangama, 52 años, Lagunas 1997.

En Arahuante, un anciano manifestó que, durante su viaje al Pastaza, su primera mujer le fue robada por los indios. Hasta el día de hoy no sabe dónde se encuentra ella. Otro caso diferente fue registrado en Achual Tipishca. Un poco antes de la fiesta de

[284] Otra forma de los hombres kukama de ir al Morona fue a través del Servicio Militar Obligatorio (SMO). Los militares utilizaron a los hombres del Bajo Huallaga para colonizar a los jíbaro del Morona. Además, algunos kukama relataron que fueron al Morona como peones de un patrón para extraer madera comercial de la zona.

[285] Regatear, término del castellano regional que da cuenta del comercio y que ha dado lugar a la palabra regatón.

Navidad, como era la costumbre, un grupo de hombres fue rumbo al Pastaza a traer carne. Estando en las cabeceras de una quebrada del lago Anatico, Adolfo Huaycama Tapayuri, Pedro Manihuari Murayari y Julio Manihuari Murayari se les agotaron sus víveres. Una versión relata que Adolfo Huaycama Tapayuri, buen charlatán, se presentó como maestro curandero. Incauto, no percibió que los indios matan a cualquier «brujo» extranjero. Mientras que Adolfo cantaba fumando su cigarro para curar a los enfermos, un indio le disparó desde la rendija de la casa y lo mató. Al escuchar el disparo, Mariano y Julio Manihuari corrieron cada cual por su lado. Día y noche, los indios los perseguían porque decían que los tres eran brujos. A Julio Manihuari lo ubican y matan a la altura del lago Chimara. Solo Mariano Manihuari logró sobrevivir botándose al agua y escondiéndose entre las raíces de un renaco[286]. Después, encontró a sus compañeros de viaje que acampaban en las riberas del lago Anatico. De inmediato, ellos arreglaron sus cosas y retornaron por temores a una represalia (Murayari, 2004, pp. 78-81). Otra versión narra que, al faltarles los víveres, ellos fueron a visitar a una familia awajún, de quien recibieron masato y carne asada. Los huéspedes se abstuvieron de comer la carne bromeando que le faltaba sal. Acto considerado un desaire por parte de las mujeres e irritación de los hombres. Lo que conllevó al trágico suceso.

Otro caso, el de Clemente Tihuayro quien era comerciante. Con un 'indio' entabló la siguiente conversación: «Yo voy a cargar/sostener[287] a tu hijo, contigo no va a pasar nada, yo voy a ser tu compadre. Además, se curar». Aquel le respondió: «¿Cómo usted viene a negociar y eres curandero? Tal vez eres brujo». Inmediatamente Clemente dijo: «No, yo se curar, pero no se hacer daño a nadie». Narraron que mientras curaba le tiraron bala. Luego de botar su cuerpo al Pastaza se adueñaron de toda su mercadería.

El Bajo Marañón comprende el espacio fluvial desde la desembocadura del Huallaga al Marañón y el encuentro de este río con el Ucayali, ambos forman el río Amazonas. En la tradición kukama, el río Marañón[288] y el Amazonas[289], era una confluencia denominada *paranawatsu*[290] «río grande, inmenso», traducido al español como «el canto del mar» o «el río del mar». En la margen izquierda del Bajo Marañón, tenemos el afluente Uritoyacu. En sus riberas se asientan los caseríos kukama de Cafetal y de Yanayacu. En los últimos decenios del siglo XX, los kukama y mestizos de Lagunas han migrado hacia el Bajo Nucuray y la quebrada del Urituyacu. Hasta ahora en Lagunas se comenta las incursiones armadas que los kandozi del Pastaza realizaban

[286] *Ficus sp*.

[287] En castellano regional dicen amarcar, 'cargar entre los brazos'.

[288] Según Faura era conocido por los indígenas como Tungurahua (1965, p. 115).

[289] Los españoles colonizadores reconocían una sola confluencia denominada «río de las Amazonas» o «Marañón» (Figueroa, 1986, p. 127).

[290] Laureano de la Cruz dice «*paranaguaso*» (1999, p. 350).

a los caseríos asentados en la desembocadura del Urituyacu y del Nucuray, con el fin de robar mujeres.

Siguiendo río abajo del Marañón, en la margen derecha, desemboca el río Samiria. Es probable que el nombre de este río derive de *tsaimiri*, «fraile o pichico[291]», mono pequeño que tiene predilección por habitar en las riberas de los ríos o quebradas en busca del fruto del shimbillo[292], abundante en la zona. Este primate es considerado una plaga para la agricultura en la Cuenca del Marañón, del Ucayali y del Huallaga, pues incursiona en los cultivos de maíz para alimentarse de los granos. En la margen derecha del río Samiria se ubican las comunidades kukama San Martín del Tipishca y Nueva Arica, ambas fueron fundadas por los kukamiria de Lagunas.

A lo largo del Bajo Marañón tenemos los siguientes poblados kukama[293]: Maipuco, Pucacuro, Nueva Shapajilla, Concordia, Nueva Fortuna, San Miguel, Lagunillo, San Pablo, San Regis, Zapoteyacu, 23 de junio, etc., solo por mencionar comunidades compuestas de una población mayoritaria kukama. Desde el Bajo Huallaga los kukamiria viajaban a Iquitos en balsa llevando pequeños animales o productos agrícolas. Al costado de la balsa llevaban una canoa amarrada, de manera que retornaban en ella. Durante el trayecto podían descansar en los centros poblados kukama del Bajo Marañón, pues los kukamiria del Bajo Huallaga mantienen estrechas interrelaciones con los caseríos kukama. Tal es el relato narrado por un chamán kukamiria en el Bajo Marañón:

> R17. En el río Chambira, Bajo Marañón, fuimos a pescar. Ahí sabían que mi padre curaba [...]. Nos vienen a decir que el marido de una señora se ha perdido en un inmenso remolino en Concordia[294], el señor estaba dentro del agua unos 10 días. Él ha verificado y ha dicho que le podía hacer subir, volver. Dentro de la casa, estaban seis personas que se necesitaban para poder agarrar y amarrar al señor, porque no iba a querer volver. Además, iba a venir con su cuidador, y otra persona para echar candado a la puerta. Otros que iban a apoyar estaban en otras casas. Esa noche tomaron purga *ayahuasca*. Ellos vinieron, los perros cómo ladraban. El señor subió, fue a querer dormir con su mujer y cuando estaba en la cama de ella, los seis hombres han salido a trancar con cabo y echar candado a la puerta. La gente le agarraba mientras él gritaba. Afuera, los delfines cómo saltaban. Mientras que aquí estaban luchando, le han dominado, amarrado bien y han hecho amanecer al señor. Así ha sido, no le han dejado volver. Ahí mi padre tomó su purga y comenzó a soplarle, por último, le ha

[291] *Saimiri boliviensis*.

[292] *Inga spp.*

[293] Algunos de los caseríos los menciona Espinosa, 1935, p. 15.

[294] Centro poblado kukama ubicado en la margen izquierda del Bajo Marañón, mencionado por Espinosa, 1935, p. 15.

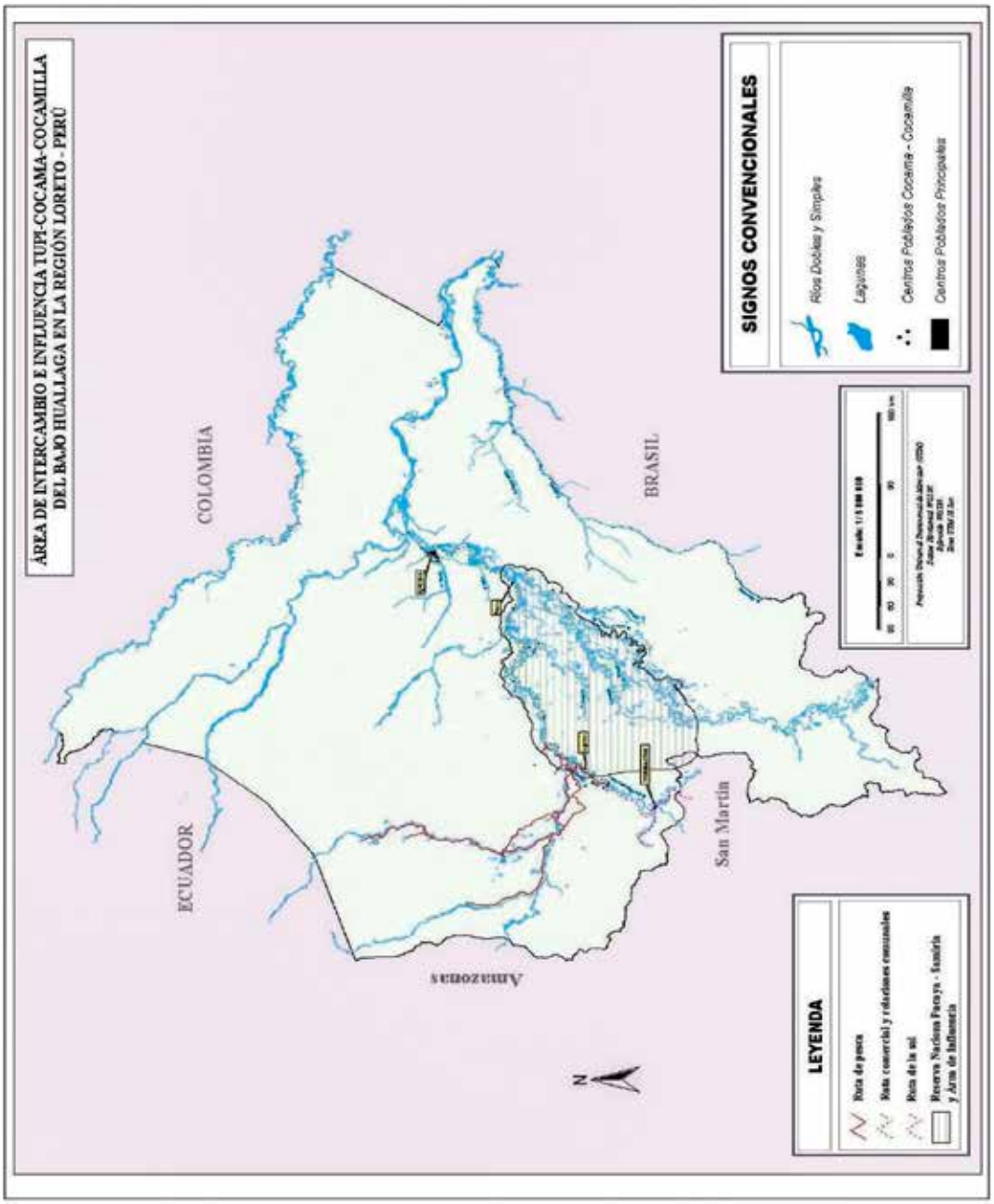
> detenido, ya no quiso volver [...]. Mi padre aprendió de sus abuelos, incorporaba a todos los familiares y personas del Ucayali. Todo el mundo llegaba a su casa grande, de 20 metros.
>
> Arquímedes Curitima Pereyra, Achual Tipishca, 1997.

Cerca de la confluencia del río Marañón con el río Ucayali, en la margen izquierda del Marañón, se encuentra la ciudad de Nauta, nombre que deriva de *mauta*, 'tinaja grande', cerámica tradicional usada para conservar las bebidas. La tradición oral relata que mientras un grupo de gente talaba árboles en el bosque para la implantación del poblado, se encontró una tinaja *mauta* en la tierra. También *mauta* se refiere a un lugar donde la tierra roja es abundante y apta para la alfarería. Nauta es una pequeña ciudad, capital de la provincia de Loreto. Fundada en 1829 por el curaca kukama Manuel Pacaya Irarica quien, junto a su gente, huyó de Lagunas (Bajo Huallaga) por abuso y malos tratos que recibían de los soldados, los patrones y autoridades (Poeppig, 2003, pp. 355-356).

La confluencia de los ríos Ucayali y Marañón, forma la gran depresión Ucamara[295] (Villarejo, 1988, p. 32), espacio reconocido por su gran riqueza y biodiversidad acuática. Este paisaje complejo y dinámico suele inundarse varios meses tanto por aguas ricas en suspensión como por aguas de lluvia, lo que hace de su vegetación inestable por naturaleza (Kalliola, Puhakka & Danjoy, 1993, p. 210). Abarca la margen izquierda del Bajo Ucayali y la derecha del Bajo Marañón. El río Samiria nace entre la demarcación del río Huallaga y el Marañón, y corre entre el Marañón y el Ucayali recogiendo las aguas de la depresión Ucamara (Villarejo, 1988, p. 47), y desemboca en el Bajo Marañón. Tanto el río Pacaya como el río Samiria están considerados zona Ramsar (humedal) y ocupan el centro de la depresión Ucamara (1988, p. 43). En 1982, por decreto supremo 016-82AG, los nombres de los ríos Samiria y Pacaya se tomaron como referencia para nombrar a la Reserva Nacional Pacaya Samiria (RNPS), donde habitan los kukama. Durante la vaciante, este espacio se conforma de caños, bajiales, lagos, aguajales, lodazales, etc. Pero, durante la máxima creciente, todo el suelo bajial se inunda, cubriendo aproximadamente una superficie de 25 000 km^2, especialmente cuando los ríos Samiria y Pacaya coinciden en el desbordamiento de sus cauces (p. 12).

[295] Breviario de Ucayali y Marañón.

Mapa 2. Área de intercambio e influencia tupí-kukama-kukamiria en la región Loreto, Perú



Fuente: Roxani Rivas Ruiz.

Según los kukama, el nombre del río Ucayali[296], deriva de *ukarari*, 'ayauma'[297]. Desde la perspectiva de los kukama es un árbol brujo cuyos frutos se utilizan en ritos para cantar las riberas del río y no desbarranquen. Además, los frutos triturados sirven para limpiar el cuerpo del hombre, a través de baños, o dan de comer al perro para que sea cazador. Los kukama del Ucayali son denominados playa buchi[298], y sugiere a una persona gorda de tanto alimentarse de los productos de la playa. El río Ucayali es caudaloso, de curso largo y sinuoso, donde existen numerosas islas alrededor y sigue una ruta de Sur a Norte. Al encontrarse con el río Marañón deviene el río Amazonas.

En la margen izquierda del Ucayali desemboca el río Pacaya. Nombre de uno de los clanes kukama originario del Ucayali, asentado desde hace siglos en el lugar. El término designa a un lugar donde abunda el majás[299]. Roedor de cuerpo rechoncho que, como defensa, construye su guarida estratégicamente cerca de las riberas de los ríos, lagos o quebradas. Ante cualquier amenaza se bota al agua para huir del predador.

El canal de Puinahua es un brazo secundario del río Ucayali. El nombre del canal deriva de *pinawa,* irapay[300], especie de palmera que crece en tierra arenosa de altura. Sus hojas se utilizan para el techo de la casa. En el área de confluencia de este canal existen bosques de terrazas altas (ver mapas del Inrena, 2000, pp. 99-107). Otro significado se obtiene al fraccionar el nombre en: *pina,* 'calvo'; y, *awa*, 'gente', literalmente 'gente calva', designando a los shetebo, grupo pano ribereño que lindaba con los kukama en el Bajo Ucayali. Shetebo[301], en lengua pano significa literalmente 'gente rinahui'[302]. En efecto, los hombres se rapaban la cabeza como el rinahui.

En la margen derecha del Ucayali, en la ciudad de Requena desemboca el río Tapiche. *Tapy'* significa 'ser profundo' en tupí, tal vez se puede pensar en un sustrato de esta lengua en este término. *-Xe* (*-ixe*), en ciertos casos, el acusativo, por ejemplo, marca el estado (Goncalves Dias, 1858, pp. 165, 183). Toda la cuenca del Tapiche se caracteriza por tener terrenos altos (Villarejo, 1988, p. 39).

---

[296] El río Ucayali ha sido mencionado por primera vez por el español Juan Salinas, el 29 de setiembre de 1557, con el nombre español de «San Miguel», por coincidir el hallazgo con la fiesta celebrada ese día. Más tarde, en 1707, el padre Samuel Fritz lo denominó río Apu-Paro o Gran Paro. *Ucayale* en lengua maynas significa 'confluencia', y se aplica a los indios que habitaban en la confluencia del Ucayali y el Marañón (Faura, 1964, p. 266). Otro significado es dado por Ordinaire (1988, p. 136), para quien Ucayali designa 'río blanco', pero no especifica en qué lengua indígena.

[297] *Couroupita guianensis*.

[298] Buchi del *kichwa*, 'barriga'.

[299] Majás o picuro (*Agouti paca*).

[300] *Lepidocaryum tenue*.

[301] Palabra que deriva de *shete*, 'gallinazo rinahui', ave que no tiene plumas en la cabeza; y *bo,* 'gente'.

[302] *Cathaites-Aura*.

En el Alto Amazonas, en la ciudad de Iquitos, tenemos dos afluentes con nombres tupí: el Itaya[303] y el Nanay[304], que desembocan en la margen izquierda del río Amazonas. El río Itaya, en la actualidad, su desembocadura atraviesa el distrito de Belén de Iquitos, principal mercado de esta ciudad. El río Nanay[305], literalmente 'río (de la) piña', en tupí. Hace referencia a la tierra arenisca de altura, no fértil, apta para el cultivo de la piña. En la actualidad, sobre sus riberas se asientan los siguientes centros poblados kukama-kukamiria: Santo Tomás, centro poblado conocido por su tradición ceramista; Santa Clara, destacado por la práctica de la agricultura, y Lupuna. Otros centros poblados kukama ubicados sobre el curso inferior del río Nanay, y que forman parte de la periferia de la ciudad Iquitos son:

a) Bellavista, ahora uno de los puertos de embarque de la ciudad de Iquitos.

b) Manakamiri[306], literalmente 'palmera sinamillo'[307]. Los primeros habitantes fueron oriundos de Arahuante y Lagunas (Bajo Huallaga). Poblado que se caracteriza por la práctica de la agricultura.

c) Y, Padre cocha, antes denominado Ungurahui, *Manakawatsu*[308], en alusión a la abundancia de dicha palmera en la zona. La fundación de este caserío por kukama data de principios del siglo XX, pero probablemente remonte a años anteriores. En 1953, el nombre se cambió a Padre Cocha en homenaje a los padres canadienses quienes trabajaban en el lugar. Este caserío es conocido por sus cerámicas que suelen venderlas en el mercado Bellavista.

La influencia kukama-kukamiria se encuentra hasta en el espacio de los panos, donde existen ríos con nombres tupíes. Algunos de ellos se utilizan como áreas geográficas para marcar la frontera con el Brasil. Así, tenemos el río Jacareté, de *yakari*, 'caimán'. El río *Yaguareté*, deriva de *yawara*, 'jaguar/perro'. El río Yaquerana, de *yak+rana*[309], 'chicharra'. Este río tiene sus nacientes en la cordillera Ultra Oriental de Contamana, afluente del Yavarí, y junto con este forman gran parte de la frontera entre Perú y Brasil (Faura, 1964, p. 102). En realidad, con el Yavarí se trata de un solo río, pues desde su nacimiento hasta la confluencia con el río Gálvez, le denominan

[303] *Y* es río en guaraní, del tupí *y*(*g*), 'agua'; *taya* significa 'marcar' en tupí.

[304] En kichwa este término significa 'dolor', 'pena', 'aflicción'.

[305] Palabra formada por: *nana*, piña (*Ananas comosus*); e *-y*, en tupí 'río', 'agua'.

[306] Deviene de *manaka* '*ungurahui*'; *miri*, 'pequeño'. Literalmente '*ungurahui* pequeño'.

[307] *Oenocarpus mapora*, una palmera.

[308] De *manaka* '*ungurahui*'; *watsu* 'grande', literalmente '*ungurahui* grande' (*Oenocarpus bataua*).

[309] Insecto cuya cabeza es más grande que el cuerpo. *Yak+rana* se segmenta en: *yaki,* 'cabeza'; *-rana,* 'su de ellos', literalmente '(de) ellos (sus) cabeza'.

«Yaquerana». El nombre del río *Yavarí*, deviene de *yawara* 'jaguar/perro', formado por la confluencia de los ríos Gálvez y Yaquerana, y desemboca en la margen derecha del Amazonas. Por último, tenemos el río *Yavarí miri*, del tupí *yawara mirí*[310], literalmente 'jaguar/perro pequeño', afluente por la margen izquierda del Yavarí (1964, p. 522).

El lago *+patsu:* espacio interior y cerrado

En la confluencia de los ríos Bajo Huallaga, Bajo Marañón y Bajo Ucayali se distingue la Reserva Nacional Pacaya Samiria (RNPS), espacio donde proliferan numerosos lagos. Desde la perspectiva kukama, una laguna[311] es un área cerrada no solo por su topografía sino también socialmente. Tanto a nivel de la práctica como simbólicamente, ella enmarca un espacio cercano e inclusivo de un *nosotros* como comunidad.

El lago, *+patsu*: espacio interior tradicional de las comunidades kukamiria

En el Bajo Huallaga y Bajo Marañón, las comunidades kukama-kukamiria, en función al acceso que tienen a las lagunas, las clasifican en tres tipos: los «lagos considerados suyos», los «lagos compartidos» y los «lagos del otro»[312].

En el primer caso, toda comunidad se adjudica a sí misma, como parte importante del espacio territorial ancestral, uno o más lagos, al(os) cual(es) se atribuye el derecho exclusivo de usufructuar los recursos acuáticos que alberga. En general, una comunidad o caserío kukama[313] se encuentra cerca o adyacente a un lago, el cual expresa como suyo, al manifestar que el lago es del pueblo, *+patsu*/*tipishka ritama*. Espacio que los habitantes recorren con frecuencia para realizar la actividad principal de la pesca/caza de la fauna acuática, ya que permite el abastecimiento diario de proteínas para el consumo diario de la unidad doméstica, y al mismo tiempo para su comercialización (para más detalle ver Rivas, 2000, 2003 y 2004b). Además, transitan el lago para otras actividades cotidianas del que-hacer familiar tales como viajar, ir a la chacra, recolectar, etc.

---

[310] Del kukama: *yawara,* 'jaguar', perro; *miri,* 'pequeño'.

[311] En castellano regional dicen cocha, préstamo del kichwa *kucha.* También dicen *tipishca,* en *kichwa* 'doble vuelta'.

[312] Clasificación que se registra en el departamento de Loreto y del Ucayali de la Amazonía peruana. Por ejemplo, entre las comunidades conibo-shipibas y centros poblados mestizos del Bajo Pachitea (Rivas, 2003a; Morin, 1998, p. 328). Además, entre los wampis del Bajo Morona, las comunidades comparten lagos para evitar conflictos entre ellas. Incluso, se ha reconocido el lago Rimachi como propiedad de los kandozi del Pastaza (para más detalle véase Rivas, 2007).

[313] La única comunidad kukama que no tiene un lago es Arahuante.

En el segundo caso, tenemos las lagunas compartidas entre las comunidades. Puede darse el caso de un lago, en general de gran tamaño, sobre cuyas riberas habiten varias comunidades. Por ejemplo, el lago Naranjal del Bajo Huallaga, el cual es adjudicado y gestionado por las comunidades Yahuar huaca, Naranjal y Atahualpa. O puede ser el de los lagos reclamados por varias comunidades, porque se encuentran cercanas o dentro del límite de la jurisdicción del título de propiedad. Para evitar los conflictos entre las que lo reclaman como suya, se toman acuerdos para compartirlas en asambleas inter-comunales. Por ejemplo, Achual Tipishca tiene tres cochas que reivindica para sí: la cocha Achual Tipishca (la más grande), la cocha Travesada y la laguna *Ipatsu ta+ra*, cría de la cocha. Esta última más alejada del centro poblado, se ubica cerca del poblado Pampa Hermosa —comunidad Chamicuro[314], con la cual comparte y gestiona los recursos acuáticos.

Y, por último, toda comunidad reconoce los lagos de otros centros poblados, y son aquellos cuerpos lenticos de agua que se encuentran lejanos y de difícil acceso para pescar. En caso que un poblador foráneo desee entrar a pescar debe negociar y pedir autorización a los representantes del centro poblado o comunidad que lo reclama como suyo. En la actualidad, para entrar al Lago Rimachi, antes de pescar los kukama deben negociar con las autoridades kandozi de Musa Karusha.

Descrito este panorama, se entiende por qué una de las primeras reivindicaciones de los kukamiria de Achual Tipishca, al autodenominarse como indígenas, fue proclamarse como dueños potenciales de los lagos contiguos a la comunidad, ya que son los guardianes de los recursos acuáticos que los lagos albergan (ver Stocks, 1981, pp. 149-153). Por lo tanto, prohibieron la entrada de los pescadores mestizos en el lago. Luego, hicieron intentos por controlar el acceso a los recursos de manera que los peces no migren a otros lagos. Resultando una gestión fallida de manejo y conservación de los recursos acuáticos del lago, tal como se relata a continuación:

R18. En 1979 y 1980, por dos oportunidades, nosotros hemos cerrado el caño de la Tipishca, cerca de Huampaní (exfundo que queda en la parte más angosta) de Achual Tipishca. Queríamos que el pez aumente cantidad y no salga a migrar (mijanear). Primero, lo hemos cerrado con cañas bravas y puntales (palos duros). Luego, nos dimos cuenta que lo botó, pero no creíamos que el pez tuviera tanta fuerza. Al siguiente año, cerramos con ripas de huasaí, palos gruesos con puntales bien prendidos y travesaños, además lo aseguramos con redes. Justo cuando dos personas iban a pescar con las redes tarrafas (tarrafear), los peces vinieron sonando, haciendo bastante espuma y remolinos, y botaron el cerco. No podemos creer que el mismo pez lo haya botado

---

[314] Grupo arawak.

> y nos dimos cuenta de que los peces tienen su madre. Según los curanderos, ellos ven a la madre que es un animal, una *fiera*, eso tranquilo te traga. [...] Hay momentos que los peces en la laguna se pierden. Luego, abundan bastante. El pez tiene su madre, en dos oportunidades he salido a pescar con mi flecha y linterna, y nada, silencio... como a medianoche un sacudón y la laguna sonó «*affff*». Después de ese sonido escuchas cualquier cantidad de peces. La madre cuando quiere suelta o esconde a los peces. Hay tiempos que el pez suena cualquier cantidad, su madre ya le ha vomitado. Otros tiempos que no hay, la gente dice que les ha escondido en su boca. Para que suelte o esconda a los peces, toda la laguna suena y sacude.
>
> Antonio Rucoba Murayari, Achual Tipishca, 1997.

El chamán y la representación del lago

Desde el punto de vista kukama, una laguna, en razón de su sucesión, está ligada al entorno ambiental del río y del bosque circundante, cuya flora cambia constantemente por sus continuos movimientos (Kalliola & Puhakka, 1993, p. 114). Esto lo podemos expresar de la siguiente manera:

> Río, *parana* → meandro, *iriwatan* → lago joven, *ipatsu kunumi* → lago adulto/maduro, *+patsu aipan* → lago 'muerto', *+patsu unamu* → bosque, *+w+rati*

Desde la perspectiva de los kukamiria, la formación y ciclo de vida de una laguna manifiestan los atributos o carácter externo del poder del chamán: formación, adquisición, incremento, madurez y decaimiento/muerte. Reiteradamente, hemos enfatizado que el cambio del curso del río se debe al andar de la serpiente en la tierra, hecho que da aparición a las lagunas. Indican que cuando una persona se inicia como chamán, análogo al hecho, una serpiente de agua pequeña se instala, sea en la laguna, o en el remolino (poza) del río, o en un aguajal, o en un bosque inundado (tahuampa), en el caso de no haber un lago, adyacente a la comunidad donde el chamán habita. El tamaño y el poder del chamán, la serpiente de agua, es proporcional a la cantidad de plantas acuáticas sobre la superficie y de peces que alberga. Un lago joven, *ipatsu kunumi*, expresa que el chamán se está formando e incrementando su poder para comenzar a ingerir. Una cocha adulta, *+patsu aipan*, muestra que el cuerpo de la serpiente se ha acrecentado al punto de remontar con hierbas acuáticas y cerrar la superficie de la laguna con el fin de estar solo; siendo el acceso difícil para el ser humano. En este periodo, la serpiente expresa el máximo poder, ya que consume todo a su alrededor. Paralelamente, manifiestan que el chamán es maduro, ha adquirido y acumulado varios espíritus yachay dentro del cuerpo y tiene mucho saber/poder/conocimiento, *ikua*. Y, por último, una cocha muerta, *+patsu unamu*, es aquella que está en proceso

de secarse y volverse bosque. En este caso, denota el decaimiento o muerte del chamán. A continuación, presentamos las diferentes designaciones de un lago:

- Lago remontado, *+patsu yanaman,* lago yerbal, arbustal
  +patsu punka, cocha pungal
  +patsu iriwan, lago que regresa, retorna, vuelve
  +patsu aipan, lago adulto
  +patsu iyarun, lago bravo, colérico, irritable, de cólera
- Lago virgen, *+patsu yam+man,* lago triste, penoso.
  +patsu aykuankuara, lago remontado, enfermo
  +patsu umanu, lago muerto.

Una laguna remontada*, +patsu yanaman,* lago yerbal, arbustal. Deriva del castellano regional re-montar y obedece al hecho de que con el tiempo la laguna se vuelve gradualmente parte del bosque circundante. Un lago remontado es fácilmente identificado por la abundancia de yerbas y arbustos acuáticos que crecen en grupos predominantes sobre la superficie del cuerpo del agua estancada y cerrada (ver fotos 12 y 13). La lengua kukama, cuando una especie de planta predomina de manera que marca el espacio, emplea el sufijo *-pan*[315] para indicar 'conjunto de'. Por ejemplo, cuando la *huama*[316] prevalece sobre las lagunas, se dice *wamapan*, pues los kukama clasifican los suelos aluviales según las especies de plantas o árboles que predominan sobre las riberas del río o de los lagos.

a) En el primer estrato, identifican a las hierbas acuáticas que reducen, cierran e impiden la circulación de las canoas sobre la superficie. La serpiente de agua se encarga de poner y sembrar las hierbas acuáticas sobre la superficie de la laguna con el fin de «remontarla». Así ninguna persona puede entrar a navegar sobre ella. Además, ella se encarga que dichas hierbas nunca desaparezcan. Entre las hierbas más importantes podemos citar:
   - La huama[317]. Durante la creciente del río, desde la perspectiva de los kukama, este vegetal renace de las escamas secas de los peces muertos por asfixia en las pozas del bosque inundado, bajial, durante la estación seca. Los kukama realizan una analogía entre la forma redonda de las hojas y las

[315] En el habla de mujer se utiliza el sufijo *-kuara.*

[316] *Pistia stratiotes*.

[317] *Wama* (*Pistia stratiotes*).

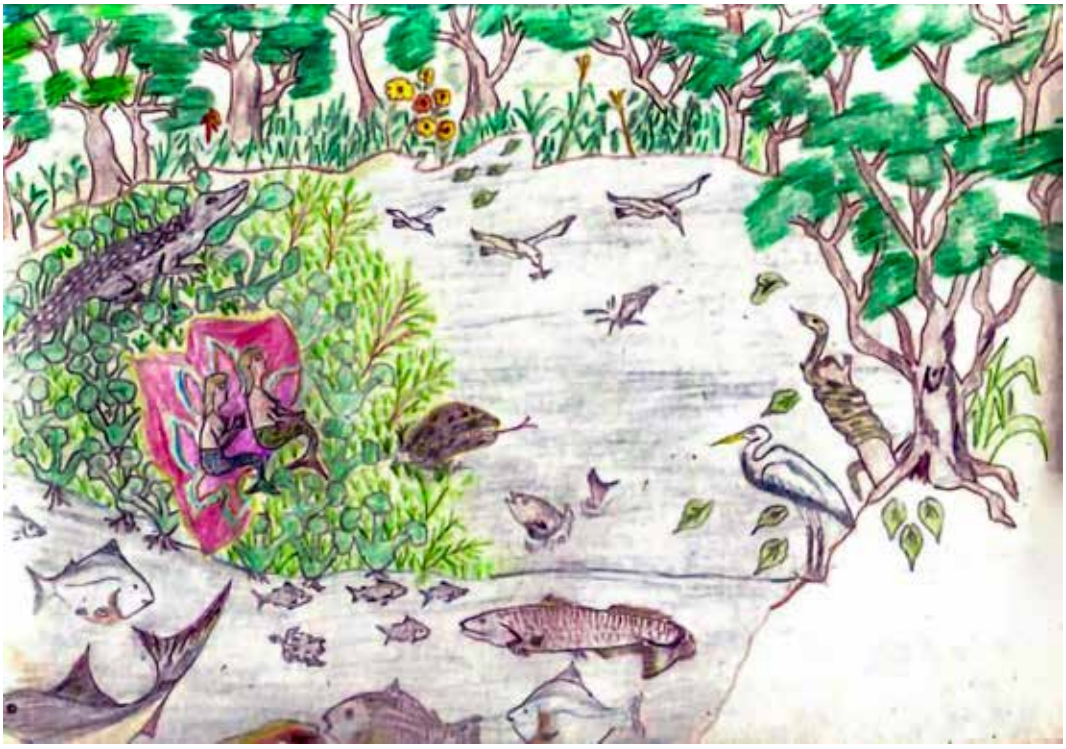
escamas de los peces. Esta hierba forma parte de la dieta alimenticia de los quelonios acuáticos y del manatí.

- El *putuputu*[318]. Literalmente 'lo que flota', 'pulmón', 'espuma'. Es similar a la huama, pero de mayor altura. Algunas especies de peces como la lisa[319], chambira o ractacara, se alimentan de sus raíces y flores.
- El *piripiri*[320].
- El gramalote, *kapi*[321], principal alimento del ronsoco, *kapiwara,* gramalotero, del cual deriva su nombre. Sobre esta hierba suele habitar el *kapiw+ra*, ave del gramalote, y otras aves como la unchala, la garza, el víctor díaz donde buscan su comida.
- Otras hierbas de menor importancia son:
- El porotillo, *yawaw+ra purutu*[322], frijol raya, alimento preferido del manatí.
- El tabaco del lagarto, *yakari p+t+ma*[323], planta acuática dominante cuando el lago está en la fase de secarse. Hábitat preferido del caimán ya que habita encima del yerbal, y aprovecha las hojas gruesas de la planta para hacer su guarida.
- La raya balsa[324].

Estas hierbas acuáticas proporcionan una sombra que constituye el refugio ideal para la fauna acuática. Debajo de ellas, los peces se cobijan y protegen de los rayos del sol. Además, se albergan y se refugian gran variedad de especies de la fauna acuática como: el paiche, manatí, caimanes, etc., donde se reproducen en cantidad. Esta zona es de difícil acceso al ser humano, el más grande depredador. Los gramalotes, huamas, *putututus* de los lagos son el pasto del manatí de los cuales se alimenta.

[318] *Eichhornia crassipes*.
[319] Fam. *Anostomidae*.
[320] Fam. *Cyperaceae*.
[321] Fam. *Gramíneas*.
[322] *Buchenavia viridiflora*.
[323] *Polygonum acuminatum*.
[324] *Montrichardia sp*.

Dibujo 16. Lago remontado



Fuente: Juan Caritimari Yuyarima, 8 de Octubre, 1997.

b) A las hierbas acuáticas sobre la superficie de las lagunas le suceden las hierbas terrestres que crecen en las riberas del río o de una laguna. Según estudios, la altura, complejidad estructural y el número de especies de plantas aumentan con la edad sucesional del bosque hacia el meandro interno del río (Kalliola, Puhakka & Danjoy, 1993, p. 167). Luego, vienen los arbustos y los árboles[325], entre los cuales se observan también algunas especies de lianas, *ichipu*. Se pueden distinguir las palmeras acuáticas que crecen en grupo sobre las riberas de la laguna. Así tenemos la *yarinilla*[326], +*patsu chipati*, yarina de la cocha, conocida por ser la tierra del camungo, hábitat preferido del ave responsable de la dispersión de las semillas para que vuelvan a crecer.

[325] Para la identificación científica de la flora y de la fauna de la Reserva Pacaya-Samiria ver Inrena, 2000. En un futuro espero describir la agricultura y el bosque inundable.

[326] *Phytelephas macrocarpa*.

La *wiririma*[327] cuyo tallo está cubierto de espinas, y los frutos son utilizados por los pescadores como cebo para capturar a los peces[328] que se alimentan de ellos. Y, la ñejilla *maray+wapan ipatsu*[329].

c) La laguna pungal, *+patsu punka,* es una variante del lago remontado, y se distingue porque en la superficie del agua predomina la punga*, punka*[330]. Árbol con flema de cuyos frutos se alimentan algunos peces como: sábalo[331], gamitana[332]. También, es una planta medicinal. Su corteza y su flor se usan como emplaste para curar un tumor o un dolor del cuerpo. Este espacio se encuentra cerca de las aguas blancas, «típicamente lagos antiguos que están en proceso de llenarse de limo» (Tuomisto, citada en Kalliola, Puhakka & Danjoy, 1993, pp. 108-109) por eso se lo menciona mayormente en el río Ucayali, pero también están presentes en el Bajo Marañón y en menor medida en el Bajo Huallaga.

d) El lago que retorna, *+patsu iriwan.* Hace referencia al influjo del ciclo del río en la población de hierbas acuáticas sobre su superficie. Durante la creciente, la corriente del agua y los vientos se encargan de trasladar y dispersar las yerbas flotantes de la superficie de un lago hacia otro. Los kukama expresan que cuando la serpiente de agua se traslada de un cuerpo de agua a otro, sobre los hombros carga las hierbas y las reubica. Durante la merma, al secarse el bosque inundado, el lago se remonta y las yerbas flotantes mueren porque sus raíces no están adaptadas para crecer sobre tierra. Pero las que no lograron secarse por completo, retoñan nuevamente en la creciente.

e) Una laguna adulta, *+patsu aipan,* es aquella que ha llegado a la máxima manifestación de su ciclo de vida. En ella abundan los recursos acuáticos. La gente tiene miedo de entrar al lago porque el espíritu del dueño está caliente, es decir tiene un temperamento bravo, *iyarun.* Allí, la madre del lago dispara tiros «*pum, pum, pum*» de agua, al igual que la boa o la anguila mama cuando caza animales (por ejemplo, al mono choro, *maquisapa*, paujil, *sachavaca*, *ronsoco*, etc.) para alimentarse. Ese chamán «brujo», «demonio», bravo, come dos veces al día.

---

[327] *Astrocaryum sp.*

[328] Por ejemplo, a la gamitana, acarahuasu, paco, sardina, palometa, lisa, cahuara, sábalos, y otros peces.

[329] *Bractris spp*.

[330] *Pseudobombax munguba*.

[331] *Brycon erythropterum*.

[332] *Colossoma macropomum*.

f) También dicen *+patsu yum+ran,* 'lago rabioso, enojado, molesto, irritable, irascible, de mal humor', al igual que una persona molesta que posee sangre en la cara y un cuerpo caliente. La ira que la serpiente de agua posee se manifiesta a través de ruidos estrepitosos del trueno, del relámpago y de la lluvia. Ella no gusta del mal humor[333] de la persona y mezquina sus piojos, los peces. Carácter que la impulsa a cometer actos de violencia contra las personas que quieren entrar a acabar sus crías. Solo un chamán puede amansar, apaciguar el ánimo o la cólera del dueño de la laguna, a través del canto y ritos para enfriarlo (ver C2 y C3) y poder entrar al lago a pescar.

g) Un lago virgen, *+patsu yam+man,* 'lago triste, penoso', es una laguna que no la ha visto ninguna persona, o donde ninguna persona ha entrado a pescar. El lago se encuentra ubicado al centro del bosque, está aislado y distante del río, donde la gente difícil circula. El lago es considerado peligroso porque en ella se encuentra el espíritu de un anciano chamán brujo. Por un lado, este fue puesto en el lago por otro chamán como castigo para que pague sus pecados. Y, por el otro, es el mismo espíritu chamán brujo que se instaló en la laguna, el bosque remontado o el aguajal para hacer el mal. De ahí la expresión de los viejos: «Una laguna virgen es un brujo de cepa». De un momento a otro, el espacio acuático se torna bravo, se *remonta*, la gente no puede entrar a pescar y huye de miedo. Ahí, los peces aumentan y solo pueden salir en una gran creciente. Un chamán brujo cuando quiere vengarse de la gente, coloca a la serpiente de agua, su alma negra *maitsankara*, dentro de una laguna donde abunda la fauna acuática. Desde ese momento el chamán cuida el lago para que cuando muera no tenga dificultad de entrar a él y remontarlo.

   Cualquier persona no puede entrar a una laguna virgen. Solo puede ser amansada por el chamán que sopla su cigarro y toma la purga de ayahuasca para ingresar y poder sacar cualquier cantidad de paiches o de peces. Para tener acceso a los recursos acuáticos del lago, una persona establece una relación consanguínea con el dueño del lago. Así, antes de entrar, el hombre le habla: —«Abuelo, aquí estoy en tu casa, tal vez me veas o no. No me hagas daño, no he venido hacer maldad, sin pensar estoy aquí con ustedes».

   Los espíritus abuelos son muy inteligentes, comprenden tanto el idioma kukama como el castellano y saben que la persona no fue a molestar o hacerles daño. Pero, si uno entra sin pedir, se venga. Cuando la serpiente no quiere que el hombre entre al lago, para impedir su paso, sacude su

[333] En referencia al olor del cuerpo después de tener relaciones sexuales.

cuerpo de manera que la laguna y la tierra tiemblan «*tuuum, tum*» y tira chorros de agua. Enseguida, ella produce cambios meteorológicos: el cielo se oscurece con nubes negras, vienen ventarrones con lluvia, trueno y rayo, y los peces desaparecen (ver R15). Fenómeno natural que ella provoca para que la persona se espante, no avance y se retire, ya que el clima es normal por otros sitios del lago. El dueño del lago reconoce y siente a los foráneos por el humor del cuerpo. Si la persona persiste en su intención de entrar, la espera y jala como un imán. A continuación, el siguiente relato explicita el acceso de los recursos del lago como un don de la madre del lago hacia la persona que solicita sus recursos, en la misma lógica planteada por Marcel Mauss (1971) para los polinesios:

R19. La laguna virgen es la misma cocha remontada. Es brava porque adentro hay fieras, yacurunas que saben que una persona va con destino a ella. A través de sueños, la madre de la laguna impide que una persona entre. La hace soñar que se retire y no vaya a ingresar si quiere regresar a su casa. Hay «madres» que se compadecen de uno. Había un hombre que no tenía nada que comer en casa, además tenía mala vida con su señora porque no ponía nada y no trabajaba. Entonces, él decidió ir a buscar algo por la vida, arregló su equipaje y se mandó llevando sus materiales. Después de 3 días de comer lo que encontraba, llegó a una restinga[334] donde hizo su campamento. Empezó a montear y no encontraba animales, y al subir a un tronco de árbol vio una laguna que tenía un pedazo libre y bastantes pejes. Era una laguna virgen donde nadie llegaba, para no perderla de vista se quedó a dormir arriba de un renaco amarrando el cuerpo entre las ramas. Y su canoa colocó debajo. Pase lo que pase, él iba amanecer en el lugar. A la medianoche, una inmensa boa ha subido a la canoa, arrancó la soga amarrada y le hizo sumir.

Ahí le hace soñar y dice:

—«¿Cómo él ha llegado ahí?, ¿cómo se ha atrevido ir a esa cocha cuando aquí nadie llega? Tú eres la única persona que ha llegado, yo sé que tú eres bien hombre».

Le quería dar miedo, pero él era bien fuerte. Amaneció. En el sueño le había dicho que él es el único que puede picar y matar paiches, que se vaya y no cuente a nadie. Al siguiente día, se bajó del renaco y buscó su canoa que estaba sumida prendida (en el agua), y aparecía nomás la popa. Al sacar la canoa dentro de ella había cantidad de flema, pura flema. Él ha lavado su canoa y como el paiche estaba a la mano ha picado solo uno reglamentario. Al retornar, el hombre no ha sabido guardar, y ha comenzado a contar que encontró una *cocha* virgen donde hay bastante peje, e invitó a otros diciendo que no quedaba lejos. Se ha ido con sus parientes y llegaron al lugar, a su campamento. Después de caminar un día, ellos no han podido encontrar la *cocha*,

[334] Suelos de altura en bosque inundable que durante la creciente pueden o no inundarse.

había desaparecido. ¡Qué será! La madre de la *cocha* cuando te quiere encuentras a la *cocha* virgen, pero cuando no, nada encuentras.

Carlos Lancha Manuyama, 25 años, San Martín de Tipishca, Bajo Marañón, 1997.

h) Existe también el lago, *+patsu aykuankuara,* 'lago enfermo' (ver C2, estrofa 2). Este lago se compara con una persona enferma quien se aísla de los demás para recuperarse. La gente rehúye visitarla para evitar su estado contagioso (Lévi-Strauss, 1995, p. 195). Al igual, el hombre entra difícilmente a pescar a un lago remontado, incomunicado y silencioso, por miedo a la madre o dueño de este espacio[335]. Con frecuencia escuchaba a los pescadores decir que cuando navegaban con su canoa cerca de un lago remontado o una *tahuampa* remontada, sea para colocar o recoger su red trampera, inmediatamente, bogaban rápido con el fin de retirarse lo más rápido posible de dicho espacio.

i) Y, por último, tenemos la laguna, *+patsumanu*[336]*,* literalmente 'lago muerto'. Es aquella cuya madre se ha retirado del lugar llevando consigo sus piojos. La superficie del lago muerto se caracteriza porque el cuerpo del agua es estrecho y cerrado (ver foto 11). Es pobre en diversidad de fauna acuática ya que, al estar en proceso de secarse, ella acoge solo a los peces pequeños. Cuando una laguna se seca gradualmente, la vegetación acuática tiene preponderancia sobre la superficie del agua. Lo que trae como consecuencia que la fauna hídrica emigre del lugar y la concomitante escasez de recursos acuáticos. Si uno pregunta a un kukama por qué la laguna aledaña a su comunidad está muerta (en el sentido que el agua se ha secado), su respuesta es, comúnmente, que la madre del agua, la serpiente, se retiró del lugar. En la vaciante del río, el agua se seca formándose pequeños charcos donde los peces quedan atrapados sin poder salir. Este lugar es ideal para la recolección de peces pequeños (para más detalle ver Rivas, 2004b, pp. 31-33). Solo durante una gran creciente los peces podrán salir a migrar al río y recorrer el bosque inundado. Este estado del lago, implica la pérdida de poder del chamán, siendo presa fácil del ataque de otros chamanes. A continuación, un relato sobre el proceso de transformación del poder de un chamán:

[335] Ideología presente entre otros grupos indígenas. En la Cuenca del Pichis, a la entrada del Gran Pajonal cerca de la comunidad Puerto Davis, en el río Anacayali, se encuentra el lago Cuca. Reputado por ser muy grande y porque los asháninka lo transitan de lejos rehuyendo verlo. Ellos no entran a pescar porque piensan que en el lago habita una criatura que emite un ruido aterrador (trabajo de campo, 2002).

[336] Palabra que se segmenta en: *+patsu,* 'lago'; *umanu*, 'muerto'.

R20. [...] hace 5 años atrás, al papá de una señora de mi comunidad que ha sido recontra médico brujo, personas le mataron baleando... el brujo había muerto a dos nietos de los vecinos. El médico se llamaba Rafael Murayari, le mataron con dos tiros. Por los médicos se sabe que el alma de Rafael Murayari vive al frente de la comunidad Puma Isla. Ahí hay una tahuampa brava llamada *Wakarate* donde viven los *ururis*. Ahí le botaron al alma del médico. Según dicen ahora ese lugar es tierra, monte. El brujo vive boca abajo, cubierto de yerbas, ya no se puede llamar al alma del brujo. Así se transforma. Por más que le llamen por cantos (*ikara*), no viene. De lejos responde que no puede levantarse porque está vencido por las yerbas en su lomo. Por eso nosotros pensamos que las almas de los brujos que han muerto mucha gente, Dios no lo recoge. Más bien con su poder los pone en las lagunas remontadas. Por eso se dice que todo tiburón es médico convertido en Purahua. Es madre de la cocha [...]. Así como se ve a la atinga que vive dentro del hueco de la tierra y saca la cabeza cuando quiere cazar su alimento, así vive *muiwatsu*.

Miguel Caritimari Arirama, Achual Tipishca, Bajo Huallaga.

Foto 10. Proceso de sucesión de las plantas

Foto 11. Lago muerto

Foto 12. Lago remontado

Foto 13. Lago remontado

Fuente: Roxani Rivas Ruiz.

A continuación, presento un canto que describe la relación del chamán con una laguna remontada. A través del canto se presenta los medios que aquel utiliza para amansarla:

C2. Canto para domesticar un lago (o tahuampa) remontado
Ikaram+ra +y+r+ta ipatsu

1. *Ay naninkuara marikana yumitsarina?*	1. ¿Es así de esta manera que juegan?
2. *+patsu aykuankuara*	2. En el lago enfermo
3. *Tawampa aykuankuara*	3. En la tahuampa enferma
4. *Marikana yumitsari?*	4. ¿Quiénes juegan?
5. *Yakarik+raka yumitsari, raeperan yumatsari*	5. Allá, juega el caimancito
6. *Raeperan yum+ra watsu yara*	6. Allá, rabia su gran dueño
7. *Marikana ya?*	7. ¿Quiénes están?
8. *Yawarapanak+rakana, yawarapana, yawarapana yarakuña.*	8. Lobitos[337] del río, macho y hembra.
9. *Raeperan tsamutaka watsu yara*	9. Allá, al fondo, se encuentra el gran dueño
10. *Ta +patsu yum+rampu*	10. Mi lago está enojado
11. *Marikana yum+ra ukuam+ra?*	11. ¿Quién provoca la rabia?
12. *Rakana yawarapana, kushirik+ra, shararak+raka, yakarikana yumitsari*	12. Estos son: la nutria, los cushuritos[338], las shararacitas[339] y los caimanes que juegan
13. *+patsu aykuankuara*	13. En el lago enfermo
14. *Marikana yum+ra ukuam+ra?*	14. ¿Quién provoca la rabia?
15. *Ra rana kumitsa*	15. Para que ellos hablen
16. *Ra rana kururu rutsarini*	16. Para que el sapo se vaya
17. *Raeperankana yumitsari*	17. Allá ellos juegan
18. *Ai mui mamakana*	18. Han sido las madres de la serpiente
19. *Marikana yum+ra?*	19. ¿Quiénes se rabian?
20. *Marikana apukata watsu yara?*	20. ¿Quién hace reír al gran dueño?
21. *+patsu aykuankuara*	21. En el lago enfermo
22. *Tawampa aykuankuara*	22. En la tahuampa enferma

[337] *Pteronura Brasil*ens*is*.
[338] *Phalacrocorax brasilianus*.
[339] *Anhinga a*nhi*nga*.

23. *Kamiki tinik+rakana,*	23. Los camunguitos[340] blancos
24. *Tuki tukik+rakana yankata*,	24. Los tuqui tuquicitos[341] se instalan
25. *Wapapa yarakuña,*	25. La huapapa[342] hembra
26. *Manzanak+rakana,*	26. Las manzanitas (ave no id.)
27. *Pumpunak+ra ra watsu yara*	27. Las pumpunas (especie de pato)[343] del gran dueño
28. *Marikana raepe yumatsari +patsu aykuankuara, ai tawampa?*	28. ¿Quién juega ahí (en el) lago enfermo, (y en) la tahuampa?
29. *Marikana yum+ra ukuam+ra?*	29. ¿Quién provoca la rabia?
30. *Ra chapunitamukinani yapatini chapunita*	30. Con su fragancia prestan su olor
31. *Kumitsamukinani kuaratsui*	31. A la palabra hablada
32. *Marik+rakanayu ururiyanu?*	32. ¿Quiénes son los ururis que ponen?
33. *Kana yakarik+rakana*	33. El grupo de caimancitos
34. *Ati mirikana, ati mama, tumpuntara watsu yara*	34. Los tibescitos[344], el tibe mama[345] bucean y hacen ruido al gran dueño
35. *Catalank+rakana*	35. Los catalancitos[346]
36. *¿Marikana yum+ra ukuam+ra +p+tsa? Kumitsamukinanikuaratsuy +rata aykuan*	36. ¿Quién hace el furor en la noche? Así con la palabra se resiste la enfermedad
37. *Aikana awakana tsukuara tsaruk+ra*	37. Allí el espíritu (mal olor) del cuerpo de la gente
38. *Irarak+rakun yakari mamaka yapatini ipuru*	38. (con) Su canoíta, la madre caimán se va ruidosamente
39. *Ra rana irara chapunita*	39. Sus canoas exhalan un olor fuerte y agradable
40. *Yawarapanak+raka na*	40. Allá no hay más que pequeñas nutrias
41. *Irarak+ra yapatini*	41. La canoíta se va

[340] *Anhima cornuta*.
[341] *Jacana jacana*.
[342] *Cochlearius cochlearius*.
[343] *Heliornis fulica*.
[344] Fam. *Lariidae*.
[345] *Pandion haliaetus*.
[346] *Chloroceryle americana*.

42. *Awak+ra tsarumu*[347] *yapatini*	42. Va aquel que no ha dormido
43. *+patsu aykuankuara yum+rampura*	43. Es la rabia que enferma al lago
44. *Marikana yarari?*	44. ¿Avecina el dueño?
45. *Rana yakarik+rakana*	45. Ellos los caimancitos
46. *Marik+rakana yari?*	46. ¿Los pequeños salen a flote?
47. *Taricayak+rakana raepe yumatsari yutsarini*	47. Allá, las taricayitas[348] juegan juntos
48. *Marik+rakana yu?*	48. ¿Qué pequeños juntos?
49. *Mariri, mariri, mariri*	49. *Mariri, mariri, mariri*
50. *Ay tana p+t+ma kuatiaran tatatinik+rakana*	50. Nuestros cigarros diseñan en pequeñas bocanadas de humo
51. *Tana, tana kurupa maikana yapatini tsapu, tsapu uni, uni ts+tsapura*	51. Nosotros vamos a soplar, a soplar la superficie del agua (con) el espíritu de nuestro cigarro
52. *Kumitsarimukinani yapatini ts+r+ritai riyapurakana yari*	52. Solo la palabra va a refrescar(le) y simplemente así
53. *Marik+rakana ia? Mariri, ri, ri*	53. ¿Qué hacen? *Mariri, ri, ri*
54. *Tuyuka mamakana, itaki mamakana*	54. Las madres de la tierra, las madres de la piedra
55. *Yapatini yankata aikana tsukuri mama yurukuara*	55. Ir directamente a la boca de la madre de la boa
56. *Marikana yum+ra ukuam+ra yankakata?*	56. ¿Qué hay de estar enojado?
57. *Kumitsamukinani tana kushikushi rutsarini*	57. Es solo con la palabra que kushikushi[349] nos transportan
58. *Tana yakari +m+nan papa Diuts epeyumpuraka*	58. Antes papa Dios conjuró a nuestro caimán
59. *Yanan nukuari yananinkuara*	59. Así tú te agitas una y otra vez
60. *Na tayra imakana*	60. Tu hijo mayor
61. *Raepe tsawitara watsuyara*	61. Allá se forma el nubloso (bruma) del gran dueño

[347] Aquel que ha tenido relaciones sexuales.

[348] *Podocnemis unifilis.*

[349] *Phalacrocorax brasilianus.*

62. *Kumitsamukinani, tana p+t+ma kuatiaramuki*	62. Es con las palabras (que) nuestro cigarro escribe
63. *Marik+rakana uyari?*	63. ¿Inclusive las cositas / pequeños seres?
64. *+m+na Papa Diuts, ai mundu iriwakapuka*	64. Antes, papa Dios ha puesto el mundo al revés
65. *Yapatini iriwaka tuyuka, pachatara rutsarinika*	65. Va a voltear la tierra, (que) se encuentra boca abajo
66. *Ai mui mamapura kumitsamukinani*	66. Allí, solo la madre serpiente tiene la palabra
67. *Itaki mamakanamukinani*	67. Solo con las madres de la piedra
68. *Itaki, itaki, yakikuara*	68. Piedra, piedra en la cabeza
69. *Kumitsa ya map+ren*	69. Palabra de negligente
70. *Kumitsa Kanayari*	70. Su palabra a todos (la palabra de Kanayari)
71. *Mariri, maririkana yakari mariri*	71. *Mariri, mariri* caimán, *mariri*
72. *Marikana yumatsari?*	72. ¿Cómo ellos juegan?
73. *+patsu aykuankuara*	73. En el lago enfermo
74. *Tawampa aykuankuara*	74. En la tahuampa enferma
75. *Marikana yumatsari?*	75. ¿Cómo ellos juegan?
76. *Sharu, sharuk+rakana yumatsari*	76. La taricaya, y sus crías juegan
77. *Uruma tinikana raepe yumatsari*	77. Allá, juegan los patos blancos
78. *Raepe ra wawakana shirurita*	78. Allá las crías excavan el barro con su pico
79. *Marikana yum+ra ukuam+ra?*	79. ¿Quién provoca la rabia?
80. *Ra rana chapunita*	80. Los de olor agradable
81. *Tana ts+r+ta ay uni, uni mamapura*	81. Nosotros enfriamos el agua de la madre del agua
82. *Ay chira mui tsunimpura*	82. «Serpiente negra» era su nombre
83. *Rana yakari*	83. Sus caimán
84. *Kumitsamukinani aik+ra rana ururiyanu*	84. Es así con la palabra que los ururis colocan
85. *Tumpuntaru watsu yara rutsarini*	85. Mucho ruido, es lo que va hacer el gran dueño sumergiéndose
86. *Ts+r+ta upimari tsachimpura*	86. Todo dolor se enfría
87. *Marikana ururiyanu?*	87. ¿Qué hacen los ururis?

88. *Aik+rakana kumitsari*	88. Se acercaron lentamente hablando
89. *Ai ts+tsu waynakana*	89. Las estrellas mujeres
90. *Wata wayna kana*	90. Las Pléyades mujeres
91. *Serena waynakana, sereno ts+r+ta upimari tsachimpurakana kumitsamukinani*	91. Rocío mujeres, el rocío va enfriar todo el dolor, con la palabra nomás
92. *Ts+r+ta ay tsukuri mama iyakuara*	92. Se enfrió el corazón de la madre boa
93. *Kumitsarimukinani mariri*	93. Es únicamente con la palabra *mariri*
94. *Tana p+t+ma kuatiaran tatatinimukinan*	94. Nuestro cigarro diseña con las trazas del humo
95. *Tana kurupa mai kumitsamukinani, aik+rakana uyari*	95. Es solo con la palabra del espíritu del cigarro, como siempre
96. *Marikana tsumakata?*	96. ¿Hay alguien que se embarra?
97. *Ai mui purakik+rakana*	97. Había anguilitas[350]
98. *Ai pumpunawe waynakana*	98. Había pumpunitas hembras[351]
99. *Sharara waynak+rakana*	99. Las shararas[352] hembritas
100. *Kumitsamuk+ yakarik+ra chirakana*	100. Los caimancitos se interpelan
101. *Ipirak+rakanayu, tukunari tinikana, akara tinikana*	101. Todos los pecesitos, los tucunaris[353] blancos, los bujurquis[354] blancos
102. *Iwatsu mamakanayu, aik+ra tumpuntara watsuyara*	102. Todas las madres del paiche bucean estruendosamente cerca del gran dueño
103. *Marikana ra yum+ra?*	103. ¿Quiénes se rabian?
104. *Kumitsarimukinani chapunita*	104. Así con la palabra nomás olorizamos agradablemente
105. *Ts+r+tari riyakuaramukinani +patsu mamakana, tsukuri tsunin mamak+rakana ya*	105. Enfriando solamente los corazones de las madres del lago, las madrecitas de la boa negra[355]
106. *Yapatini tak+ta yuru*	106. Vamos a clavar su boca

[350] *Electrophorus electricus*.
[351] *Heliornis fulica.*
[352] *Anhinga anhinga.*
[353] *Cichla monoculus*.
[354] *Astronotus ocellatus.*
[355] *Eunectes marinus.*

107. *Ai kamiki, (...siete) pukakananinkuaratsui*	107. Allí el camungo, (...siete) es solo un grupo de charapas
108. *P+t+ma kuatiaran, tatatinik+ra, ai tuyuka maikana kumitsarimukinanikuaratsui mari*	108. El cigarro diseña con pequeñas bocanadas de humo blanco la palabra de los espíritus de la tierra
109. *Kapiwara tinikana (bis), tumpunta watsu yara*	109. El ronsoco[356] blanco (bis), buza y hace bullicio al gran dueño
110. *+patsu aykuankuara*	110. En el lago enfermo
111. *Tawampa aykuankuara*	111. En la tahuampa enferma
112. *Raepe rana, rana wiwutaka*[357]*, wiwutaka watsu yara*	112. Allá, ellos, silban, silban al gran dueño
113. *Marikana yum+ra, ukuam+ra yankata?*	113. ¿No es una cosa para estar enojado?
114. *Mui +patsu, +patsu mamakana*	114. El lago de la serpiente, las madres del lago
115. *Mui, mui mamakana*	115. Serpiente, las madres de la serpiente
116. *Marikana yum+ra?*	116. ¿Quiénes se rabian?
117. *Ra rana chapunimukinani ts+r+ta riyakuara*	117. Es solo con olores agradables que se enfría su corazón
118. *Muipurakirakana kumitsarimpu*	118. Las serpientes anguilitas se expresan por:
119. *Mariri, mariri, ri, ri, ri, fiuuu, fiuuu, fiuuuu*	119. *Mariri, mariri, ri, ri, ri, fiuuu, fiuuu, fiuuuu*

Fuente: José Curitima Sangama, 52 años, Lagunas, 1997.

El canto C2, denominado *+y+r+ta +patsu,* literalmente 'amansar', 'encantar', 'dominar', 'conquistar', o 'atraer al lago', es considerado una de las adquisiciones más importantes del chamán. A lo largo del canto se describe un lago o tahuampa remontada donde la fauna y flora acuática son abundantes y notables. En el lago, su madre colérica la custodia y no permite que el ser humano se acerque. En la vida cotidiana de los kukama es común la referencia a estos lagos. En mi imaginación crearon tanta expectativa, que pedí a varias personas que lo dibujaran con el fin de tener una idea de cómo los kukama lo visualizaban (ver dibujos 12, 13 y 14). Tal como lo pueden ver, los tres dibujos delimitan un paisaje lacustre.

[356] *Hydrochoerus hydrochaeris.*

[357] *Chiwiwiwi*, 'silbar' (el viento).

Para entrar a un lago remontado, el chamán se interrelaciona con la madre a través de la palabra del canto y del cigarro. El canto dice nuestro cigarro escribe a los abuelos espíritus y se les invita para que vengan a acompañarnos. Según el chamán *mariri*[358], es una metonimia utilizada por los abuelos espíritus que alude al acto de cantar fumando el cigarro. Los maestros espíritus que se encuentran allá donde el lago duerme son los yacuruna quienes fuman con el chamán con lo que proceden a enfriar el corazón del dueño del lago.

En principio, un lago o tahuampa remontada[359], se encuentra en lugares inhóspitos. Pues, la madre serpiente prefiere tener una vida solitaria, igual que el chamán quien vive en un lugar apartado en la comunidad.

Dibujo 17. Lago remontado

Fuente: Antonio Rucoba Murayari, Achual Tipishca, 1997.

[358] En ciertos contextos relacionan *mariri* con *marianun,* 'oración, plegaria' realizada por los cristianos.

[359] Un lago remontado tiene una analogía con una persona enferma.

Antes nuestro Padre Dios *+m+na Papa Diuts,* durante el primer diluvio, sacudió la tierra, *ra rakatata tuyuka.* Entonces, esta se volteó, *ai yapatini tuyuka iriwakapuka*, de la misma manera que una bandeja se pone boca abajo. En aquel momento, apareció la tierra donde nosotros habitamos. Y la maldijo, shingurear, con la palabra: Así, la tierra andará y volverá a ser lo que fue antes. Indicación que dejó para que se crea en su poder. ¿Cuál es la señal? Está latente el próximo diluvio, fin de la tierra. Pero, no se sabe cuándo será, solo Dios sabe, nosotros somos sus hijos.

A través del canto se agarra al espíritu de la estrella, del sereno o de la Pléyade para que estos enfríen simbólicamente la cólera de la madre de la laguna. El mito narra que las pléyades orinan a medianoche, originando el rocío de la madrugada que enfría la tierra (ver Rivas, 2000, 2004d).

El espíritu de la serpiente de agua gusta del olor agradable de los animales que habitan en el lago. A través de la palabra o el canto, el chamán exhala sus perfumes y pone en el corazón de la madre del lago para seducirla y no se rabie. Es la manera del chamán de cautivar a la madre de la laguna, como un hombre lo hace con la pusanga, perfume encantador, para lograr una alianza con una mujer. El término *+y+r+ta* también se emplea para encontrar una pareja al cual se domina. El chamán introduce en el lago un poco de tierra para calmar a la serpiente. La tierra representa la vulva de la mujer, y con esa palabra se (en)canta al lago. Se dice que el olor de las entrepiernas de la mujer, es la miel del hombre. Los olores se superponen, de manera que uno aprieta y monta al otro, análogo a un acoplamiento. Si una persona tuvo relaciones sexuales y penetra en una laguna remontada, su mal olor exaspera a los seres del bajo mundo. Ellos no lo soportan y entran en cólera, de manera que hacen temblar el lago produciendo rayos y truenos, etc.

El canto describe un paisaje lacustre donde se remarca la relación comensal del dueño del lago remontado con la fauna semi-acuática y acuática que habitan en su territorio. En la práctica, un lago remontado constituye un atractivo para muchas especies que se alimentan de las hojas, de las raíces o de las flores de las plantas acuáticas. Al interior, las diferentes especies de seres vivientes junto a sus crías juegan, nadan, bucean. En el canto se pregunta: «¿Cuándo estos animales tiemblan de miedo frente a la serpiente de agua? ¡Nunca! ¿Acaso el «dueño» del lago se rabia con ellos? ¡Nunca!». Entonces, con la palabra se nombra a todos. Primero, se nombra a los que juegan y se botan dentro del lago. A medianoche cuando la laguna se sacude, ¿cuál de estos seres canta inmediatamente para responder a la madre de la laguna? La Purahua no les hace daño jamás, ni se rabia contra ellos. Así, con esa palabra, al igual que con los animales, se hace jugar y amansar a la madre del lago.

En la praxis, los kukama mencionan también algunas especies acuáticas como dueños o madres de los lagos, de la tahuampa o del aguajal. Porque al igual que ella,

cuidan y mezquinan los recursos que habitan dentro del espacio. Así, tenemos los grandes predadores del espacio acuático: la serpiente de agua, el delfín y el caimán, seres percibidos como demonios, fieras. Los dos primeros seres se han descrito con anterioridad, de manera que nos centraremos en el caimán[360]. Relatan que, antes del diluvio, el caimán fue la canoa de Papa Dios. Él ha curado su cuerpo con brea, haciendo su pinta negra y blanca. Luego, lo sopló y apareció el caimán. Los kukama identifican tres tipos de caimanes: *yakari tsuni*, caimán negro[361], que los seres humanos comen poco por el mal olor de la carne, de manera que abundan en los lagos. El caimán blanco, *yakari tini*[362], cuyo sabor de la carne es como el pescado. Por último, el caimán *dirindirin*[363] que no es comestible. Este caimán tiene diferentes atributos que se expresa en los tres nombres kukama que posee. Primero, llaman *yakari yats+ka*, caimán pedazo, por su cola pequeña. Segundo, es conocido como *yakarirana,* parecido al caimán por su gran tamaño[364] y color negro similar al caimán negro. Y, por último, huimba lagarto*, yakari kuru,* caimán doble (piel), porque tiene el cuello *bola bola*. Este caimán, es una especie difícil de encontrar. Vive enterrado en *chirintsuma*, barreal, tierra húmeda de las lagunas «remontadas». Tiene como hábitat preferido el aguajal, o también las quebradas de las alturas. El canto describe que el caimán *mama* suele observarse en los lagos haciendo jugar a sus crías. Los kukama expresan que antes tenían terror al caimán. Ahora sucede lo contrario, son los caimanes que tiene miedo al ser humano. Se los considera muy diestros para evitar las trampas de su captura.

En el canto se menciona a mamíferos y reptiles acuáticos-terrestres como el *ronsoco, kapiwara*[365]*,* roedor que anda en las noches por las riberas del río, quebrada o laguna; el lobo marino *yawarapana*[366], o la nutria, *yawarapana miri*[367]*.* Estos andan en pareja junto a sus crías en las lagunas remontadas, donde nadan, corren y bucean gritando: «*Ahhrrrrr*, *ahhhrrrr, arrrrrr*» para agarrar a las carachamas. Las nutrias se agrupan para estrechar los bancos de peces, y al cazarlos los hacen brincar. Una vez que agarran su presa suben a tierra para comerlos. Luego, hartos de comer se van a solear encima del *piripiri* o de cualquier árbol.

El canto menciona una variedad de aves acuáticas de influencia ribereña o lacustre. Así tenemos que sobre la superficie habitan aves acuáticas que forman parte del paisaje

[360] Fam. *Alligatoridae*.
[361] *Melanosuchus niger*.
[362] *Caiman crocodrylus*.
[363] *Paleosuchus trigonatus*.
[364] Puede lograr medir unos 5 m de longitud.
[365] *Hydrochoerus hydrochaeris*.
[366] *Pteronura brasilensis*.
[367] *Lutra longicaudis*.

(ver dibujos 15 y 17), a las cuales llaman guardianes de los lagos. Estas aves son compadres porque se ayudan entre sí.

Por un lado, tenemos a las aves nocturnas:

a) El timelito, *piripiri,* más conocido por el apelativo tunchi por la tibia de su pata que es delgada y larga. En la noche, anda solitario o en pareja. Sobre las orillas de la playa corretea y grita: «*Tiririri, chirri chirruchi ti ti ti*». Se alimenta de insectos, gusanos y de peces pequeños que están en la orilla del río o de la laguna.

b) El paparo, *paparu*[368], habita en manada sobre las riberas de los ríos. Deposita sus huevos en las playas. Se alimenta de gusanos e insectos. La llaman compadre del *tuhuayo* porque siempre se acompaña con esta ave.

c) La huapapa, *wapapa*[369], garza blanca de pico grande y ancho. Suele andar generalmente en pareja. Cuando la madre del lago hace temblar el agua del lago, se ríe: «*Jajaja*». Es conocida por ser el guardián de la laguna, pues apenas observa a alguien circular en la laguna comienza a gritar. Ave pescadora en las riberas de las lagunas.

Por otro lado, tenemos las aves diurnas, pescadoras, las cuales se diferencian sea por su costumbre de andar solitarias, con pareja o en grupo. Entre estas tenemos:

a) El tibe mama, *ati mama*[370]. En el día anda solitario. Se alimenta solo de peces. El *tibe mama* se aprovecha de los cushuris. Cuando ve que estos en manada estrechan y reúnen a los peces en el lago, él comienza a volar y desde lo alto mira: «*Ti, ti, ti, ti, ti, ti*». Enseguida cae: «*Pouff, pouff*» al agua. Al agarrar un pez lo lleva hacia la rama gruesa de un árbol donde lo ingiere.

b) El catalán, *pari*[371], ave pescadora que se alimenta solo de peces. Anda solitario. Es un buceador. Hace su nido en grupo sobre las riberas empinadas para proteger sus crías.

c) La *sharara*[372], ave de pico puntiagudo en forma de arpón y cuello largo. Anda en pareja o solitario. Para capturar los peces del lago, empieza a volar alto,

[368] *Chordeiles rupestris*.
[369] *Cochlearius cochlearius.*
[370] *Pandion haliaetus*.
[371] *Chloroceryle americana*.
[372] *Anhinga anhinga*.

observa su presa y se lanza al agua buceando profundo. Se alimenta solo de peces.

d) El cushuri *kuyu kuyu*[373], pato negro del agua que anda en bandadas haciendo ruido: «*Akkk, akkk, akkk*». Bucea para cazar los peces del lago. Se alimentan de los frutos de las yarinillas, de peces, etc. Durante la creciente, ponen sus huevos sobre las hierbas acuáticas. En la merma, alimenta a sus crías en los lagos.

e) El manshaco*, tutuyu yaw+ru*[374]*,* es una garza grande, de color ceniza con alas negras. Abundante en el Ucayali. Anda en manada sobre las lagunas para cazar. Expresan que esta ave realiza una pesca con barbasco[375]. Para abastecerse de peces, en grupo van a golpear con sus fuertes picos, pies y alas el tronco de la catahua[376] hasta que aflore la savia tóxica, con la cual se cubren el plumaje. Luego, se dirigen al lago donde se sumergen varias veces y pasean de un lado al otro. Enseguida, se retiran a la orilla aguardando el resultado de su labor. Al cabo de unos minutos, la superficie de agua se satura de peces, los cuales el ave expone al sol, para prevenirse de la acción del veneno y luego los ingiere.

f) Y, el puma garza o garza ceniza, *ununri*[377]. Tiene el pico largo, anda mayormente solitaria. Habita entre los sogales del bosque inundado. Para cazar se acerca de la tahuampa, comienza a volar y en seguida va a pararse en el agua donde observa peces pequeños. Luego, empieza a defecar «*shucco*». Eso es su cebo. Al instante, se pone quieto a la espera mirando el agua. Toda clase de peces pequeños (sardinas, sabalito, etc.) vienen atraídos por el excremento. Entonces, con su pico largo, que es su *flecha,* «*chacco*» les pica y caza. Luego, se escucha: «*Ja, ja, jaa*», «*ja, ja, jaa*, *ja*», que evoca la satisfacción de alguien que ha comido bien.

---

[373] *Phalacrocorax brasilianus*.

[374] *Mycteria americana*. Una descripción parecida de esta ave denominada *yaveros* ha sido dada por Magnin, 1988, p. 482. También le llaman *concon.*

[375] *Lonchocarpus utilis*.

[376] *Hura crepitans*.

[377] *Tigrisoma lineatum*.

Otras aves que se nombran en el canto son:

a) El yacu patito[378] o pomponcito, *pumpuna*[379]. Especie de pato marrón claro, con el pico rojo, considerado lindo. Anda en pareja sobre la superficie del agua. Bucea y juega gritando: «*Pum pum pum*» en la laguna. Se alimenta de los insectos *uñi mama* «madre de agua» y de peces pequeños. Hace sus nidos en las ramas de los árboles.

b) La manzana, *matsawari* (*sp*.), ave que anda en pareja. Vive en el canto del lago encima del *putuputual* riendo: «*Che, che, che, cheee*». Se alimenta de gusanos.

c) El tuqui tuqui, *tuki tuki*[380], ave pequeña, anda en pareja y habita preferentemente sobre las huamas de las riberas del lago. Se alimenta de insectos, gusanos y de las hojas de las huamas. Tiene como defensa bucear para escapar de su predador.

d) El shansho, *waturia*[381], ave gremial que construye sus madrigueras sobre las ramas de los árboles (bubinzanas[382], ipururo[383], etc.) de las riberas del caño y del lago. Se alimenta de las hojas tiernas del cetico[384], de la ishanga[385]. Sus crías al caer del nido bucean como un pato. Ave cuya carne y huevos se consideran medicinales para no sufrir de los pulmones.

e) El camungo, *kamiki*[386]. Ave grande de color ceniza y alas blancas con espuelas. Anda en pareja sobre las hierbas de las riberas del lago. Duerme sobre las ramas de los árboles. Se alimenta de insectos, de huamas, de peces medianos del lago. Cuando el macho canta con voz gruesa: «Kamungo, kamungo, kamungo», la hembra contesta: «*Kua, kua, kua*». Cuando la madre del lago sacude el agua, inmediatamente el ave le contesta con su canto.

Si un hombre observa la muerte del *sarara* (*sp*.), el *tuki tuki* o la pumpuna, debe proceder a quemar el ave. El ritual tendrá como consecuencia la muerte de un chamán. Estas aves se consideran los espíritus «de los brujos».

---

[378] En kichwa 'pato del agua'.

[379] *Heliornis fulica*.

[380] *Jacana jacana*.

[381] *Opisthocomus hoazin*.

[382] *Calliandra angustifolia*.

[383] *Alchornea castaneifolia*.

[384] *Cecropia sp*.

[385] *Urera sp*.

[386] *Anhima cornuta*.

A continuación, presento el canto de un chamán para expulsar a la serpiente acuática de una laguna remontada a otra, o hacia al río. Es decir, a un espacio acuático distante de la comunidad. El chamán sopla a la serpiente para que se retire del lago llevando todas las yerbas (su basura) consigo. La serpiente acuática tiene predilección por habitar sola en un espacio acuático y no permite que otra entre en él. Por eso expresan que el animal sale a buscar una laguna libre, no otra remontada porque entre ellos se estorban y compiten entre sí por tener supremacía en el lugar. Al entrar nuevamente a un lago suelta las yerbas que lleva en la espalda. De un momento a otro, el lago o el bosque inundado se cubre inmediatamente de vegetales.

C3. Canto de los abuelos bancos para expulsar a la serpiente del agua
Ikara Papa tua wijukana

1. *Shu.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.*	*1. Shu.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.*
2. *Nanintsuitipa tana paritsara yututin?*	2. ¿Es así que nosotros invitamos (a los espíritus)?
3. *Papa wijukana t+a uwatankanatipa?*	3. ¿Los papas viejos vienen de la cabecera caminando?
4. *Tana paritsara Papa chaki wijukanatipa?*	4. ¿Nosotros invitamos al Papá cojo, es él muy viejo?
5. *Ini Papa Joaquin Caritimarik+ratipa tana paritsara*	5. A nuestro papa Joaquin Caritimaricito[387], nosotros llamamos
6. *Nanipan uwatatsarin +patsu ikuankuaratipay?*	6. ¿Quién va a ir sobre el lago brujo?
7. *Ichima watsun +patsu mamak+ratipa tiy+r+ iyatsuri?*	7. ¿Es la madrecita del lago quien sale frecuentemente al enojarse su corazón?
8. *Yanapuma iya tinikuaratipay? Nantipa tana yawapara utsarink+ratipayan? Nantipa tsukuri mamak+ratipayan?*	8. ¿El corazón del Yanapuma es blanco?, ¿cómo es que se va a escapar?, ¿la madrecita boa?
9. *Tana ichima utsari +patsu ikuankuaratsuitipay?*	9. ¿Es así que vamos a sacar al brujo del lago?
10. *Nantipa tana kurupa maikuaratipayan, tana paritsara yututin papa wiju?*	10. Con el espíritu de nuestro tabaco, invitamos al papa viejo a alojarse aquí
11. *Papa chaki wijuk+ratipayan?*	11. ¿Papa cojo es viejecito?
12. *Tana Papa wiju Joaquín Caritimarik+ratipa?*	12. ¿Es nuestro viejo papa Joaquín Caritimaricito[388]?

[387] Nombre del espíritu maestro.

[388] Nombre del espíritu maestro.

13. *Nantipa Mauricio Yawarcanik+ra bankok+ratipayan?*	13. ¿Mauricio Yahuarcanicito[389] es el bancocito?
14. *Nantipa karuarakanatipa?*	14. ¿Son ellos gente del agua?
15. *Yapay yaparari uni tsarukuaratsui, itikata utsarinkanatipay?*	15. ¿Los espíritus del agua torrentosa serán expulsados?
16. *Nantipa parana kururuta rana kapikiripuratsui?*	16. ¿Es que cuando el río se expande, ellos se enfrían?
17. *Rana yawapara utsarin*	17. Ellos van a huir
18. *Nantipa Yawatsuni mamakanatipa rana yawapara?*	18. ¿Es que los espíritus de los yanapumas, se alejan?
19. *T+a parana kururuta, yapana utsarinkanatipay?*	19. ¿Es que el agua del río se va a expandir rápidamente?
20. *Nantsuitipa rana puna tinikana, yut+ra puna tinipuratu pucunak+ratipay?*	20. ¿Es que son sus cerbatanas blancas, cometa-cerbatana muy blanca como la pucunita?
21. *Nantipa parana yumatsari utsarinkana? Iputura sharanta utsarinkana?*	21. ¿No es así que el río va recto? ¿Que el *sharanta* se entona?
22. *Nantipa uruma tinikanatipa tima akichay? Ra yap+ma tsamu tsamuta utsarinkana pe yawarapanakana.*	22. ¿Es que los patos blancos tenían miedo? Ellos se sumergirán (*tsamu tsamuta*) allá como lo hacen solamente las nutrias
23. *Nantipa parana yawapara rana utsari?*	23. ¿Es que van a desalojar el río?
24. *Tana yuruwatsu tsarukuatsui,*	24. Es en nuestra gran boca que se encuentra el espíritu (*tsaru*)
25. *Rana ts+r+, ts+r+ iyakuaratsuri*	25. Con el tiempo se enfrían, enfrían sus corazones
26. *Nantipa tana sharanta, sharan, sharan, sharan?*	26. ¿No es así que nosotros cantamos, *sharan*[390], *sharan, sharan?*

Roque Murayari Arirama, 68 años. Achual Tipishca, 2004.

A una laguna brava se la domina con la palabra de los más fuertes abuelos espíritus, o de los espíritus médicos, con quienes trabaja el chamán estableciendo una relación consanguínea. En este canto se menciona a Joaquín Caritimari (C3, estrofas 5, 12), Mauricio Yahuarcani (C3, estrofa 13), chamanes bancos o abuelos yacurunas. Simbólicamente, ellos son los padres abuelos quienes andan duro (C3, estrofa 3). Pues, vienen de la cabecera del río a la tierra de este mundo (C1, estrofas 10, 25). Ellos van

[389] Nombre del espíritu maestro.

[390] Diminutivo de sharanta, alude al instrumento musical de cuerda charango que acompaña el canto.

a entrar y bucear en el agua para dominar y expulsar al espíritu «brujo», a la serpiente o al yanapuma del lago.

Los kukama diferencian una laguna donde habita la serpiente de otra donde se encuentra el yanapuma. En la primera, la superficie está completamente cerrada con hierbas acuáticas. En la segunda, la superficie del centro del lago está libre. El brujo yanapuma emite un sonido diferente a la serpiente. Por ejemplo, cerca de la comunidad Pampa Hermosa existe un bosque inundado donde abunda el *piripiri*. Manifiestan que aquí habita el jaguar y está al asecho: «*Pummmmm*». Expresan que el yanapuma tiene como ayudantes auxiliares a las izulas, alacranes[391] y a las serpientes de tierra. Los viejos dicen que estos insectos son los compadres del yanapuma. Cuando una persona va hacia el lago, el yanapuma se enfada, hace temblar las aguas para impedir que la persona se acerque a pescar. A través de su rugido invita a sus compadres a salir porque hay una presa. Entonces, cantidad de insectos y de serpientes bravos se cruzan en el camino de la persona. Inmediatamente, el yanapuma va a su encuentro y con su poder, lo atrae como el imán y la persona huye del susto.

El chamán procede a amansar la laguna brava a través de la fuerza del canto y del soplo del humo del cigarro. Además, procede a realizar un rito. Se va a recoger el agua del medio río (C3, estrofa 19) y un poco de tierra[392] por dónde la gente no camina. La tierra de este mundo es caliente en contraste con la tierra fría del bajo mundo. El envuelve la tierra con la hoja de puma bijao, *yawara tap+ta* (no id.), para calmar al espíritu del lago, yanapuma. En el caso de querer expulsar a la serpiente acuática, el chamán canta y sopla con el humo del cigarro la porción de tierra pronunciando el nombre del yanapuma, que, gracias a su fuerza, va a pellizcar el lomo, la cabeza o cualquier parte del cuerpo de la serpiente para hacerla afligir. También, en el canto se nombra el pato y el lobo del río[393] (C3, estrofa 22). Animales que bucean para llevar la tierra donde se encuentra el yanapuma. Para que el canto tenga fuerza, el chamán llama al cometa, *yut+ra* —simbólicamente es una cerbatana[394] o escopeta (C3, estrofa 20)— para que vaya directo al río y sacuda la tierra, con eso se la domina. Entonces, donde

[391] En kukama, *yats+ra.* Nombre que deriva de *yats+kananin,* 'pedazo', porque tiene una lanceta como la raya, con la cual pica.

[392] No se recoge la tierra donde circula la gente porque el yanapuma, también la serpiente, seres demoniacos, pueden olfatear y vengarse con uno devorando al agresor o a su familia.

[393] La nutria y el yanapuma son homónimos: *yawarapana*, 'tigre', 'perro del río'; y *yawatsuni*, 'tigre' o 'perro negro'. Se los describe de color negro y habitan tanto en la tierra como en el agua. Ellos cazan peces para alimentarse.

[394] Aun si la cerbatana o *pucuna*, *punimpiara,* no se utiliza más para cazar, porque ella prácticamente ha desaparecido, se la menciona todavía en los cantos de los chamanes. Este objeto tiene una analogía con el cóxis *puni* del cuerpo, ambos tienen la propiedad de disparar y matar, en el segundo caso a través de una flatulencia *tsepuni*. El proyectil que utiliza es similar al *puni* dardo o bala de fusil.

está echada, la serpiente no tendrá la fuerza ni el valor de impedir que el chamán la saque del lago.

Luego, el agua (en)cantada se bota poco a poco como si fuera agua bendita. Por último, la tierra se tira en el lago para calentar el suelo donde habita el yanapuma que por fuerza saldrá del lago, ya que no gusta de la calentura e irá a buscar un lugar frío. Asimismo, bota unos cigarros (en)cantados en el lago para convencer a la madre del agua que antes fue humano y no se rabie. Al contrario, ella debería alegrarse y quedarse tranquila al ver a la gente venir al lago para proveerse.

Dibujo 18. Lago remontado

Fuente: Eleuterio Murayari Tapayuri, Achual Tipishca, 1997.

Otro ritual similar consiste en botar el jugo del tabaco o ají (en)cantado en el agua. O, también el látex de la catahua[395] que, mezclada con tabaco, se bota en la laguna. Enseguida, el chamán se va a refugiarse en un lugar porque el espíritu de la laguna, sintiendo aquello se embravece y sacude el agua. Entonces, ella produce un cambio

[395] *Uwachi* (*Hura crepitans*).

climático, el día se oscurece, el rayo y el trueno empiezan a retumbar. El tabaco o el ají pican los ojos o la boca de los seres del bajo mundo. El animal al no poder aguantar el ruido ni el olor, libera la laguna, se va llevando sus hierbas encima del cuerpo. Entonces, cualquiera puede entrar a pescar los peces sin peligro.

En otros cantos, se proclama a la laguna remontada, a través de la fuerza y energía de la palabra de los abuelos espíritus. El chamán sopla al oído del animal el nombre del trueno o del rayo, del relámpago y de la tempestad para que ensordezca y se asuste; y para sacudir el lago. De manera que el animal no puede estar tranquilo y se retira de la laguna. En este caso, el chamán hace lo mismo que el dueño del lago cuando no desea que un pescador ingrese a pescar.

En el caso de que los seres del bajo mundo estén haciendo perjuicio a la gente, el chamán los castiga botándolos a un lago distante de la comunidad. A través del canto y del cigarro se les invita a retirarse del lugar, tranquilos, sin rabiar, ni hacer maldad. El chamán sopla a la serpiente de agua y le hace escoger el lugar donde desea ir. Aunque no quiera salir del lago por estar acostumbrado, se retira de él a la fuerza y sin hacer daño. Si la serpiente o el yanapuma desea estar bravo y solitario, irá a residir a una laguna al centro del bosque donde persona no puede llegar (R19). Pero, si el yanapuma desea estar manso, se irá a una laguna cerca del río o a residir al lado de la serpiente en las pozas del río. Después que el chamán realiza el rito, la persona puede entrar a pescar porque la laguna ya no está brava.

Marcando el territorio: los dueños de los lagos remontados

> Al tratar de explicar el prestigio de los *karai* tupinambá, Frazer invocaba la creencia que hacía de estos personajes unos héroes míticos reencarnados (Clastres, 1975, p. 110).
>
> Creyendo a más desso algunos, q. Aunque mueran, bolverán sus almas a informar nuevos cuerpos, en particular los de los hechizeros (Magnin, 1988, p. 475).

Toda persona que aspire a ser chamán sabe de antemano que elige una profesión conflictiva por sí misma. Pedro Caritimari, una de las personas más ancianas, y que habla la lengua kukama, comentó que, siendo adulto, los maestros espíritus querían incorporarse en su cuerpo para que sea banco. Pero, él decidió no aceptarlos por los muchos problemas que un chamán acarrea a su familia y a su comunidad. Por un lado, es respetado y podría decirse que hasta venerado. Un informante para poder entender la importancia del chamán entre los kukamiria expresó: «Para nosotros, es como un Dios»[396]. Por el otro, no es exagerado decir que es temido, aborrecido u odiado; ya que

[396] La concepción del chamán como «hombre-Dios» puede observarse entre los guaraní del Paraguay (Métraux, 1928b, pp. 216-217).

se le atribuye cualquier enfermedad, desgracia o muerte acaecida en el centro poblado o en los adyacentes; que, a lo largo de su vida, en la tierra él abusa de su poder, posee envidia de los bienes de la gente; si esta no comparte sus cosas con él o si le critica, la hace enfermar hasta morir. En este caso el chamán no practica la medicina para curar, sino que está especializado en hacer brujería o daño. Entonces, su presencia será considerada nefasta para la población. Expresan que es caníbal y devora casi a todo el mundo.

Los kukama, pueblo de tradición oral, tienen diferentes versiones de la muerte de un chamán. En general, en la historia de muerte del chamán, se dice que fue vencido, sea por un chamán de mayor poder, o sea por una coalición de chamanes. Una constante entre los chamanes, es que mantienen relación mutua entre sí, a pesar de la competencia permanente para ejercer supremacía en ese mundo. Si un chamán logra tener hegemonía, los otros chamanes no pudiendo soportarlo, se reúnen para sumar fuerzas y probarlo. Entonces, se inicia una suerte de guerra o cacería simbólica de fuerzas contra el chamán, iniciados por el(os) chamán(es) de otro(s) clan(es), de otra(s) comunidad(es) o de otro(s) grupo(s). A mayor reputación del chamán, mayor será el número de chamanes que se agrupan para atacarlo e intentar matarlo. En el siguiente relato, el chamán Roque Murayari Arirama, cuenta cómo otros chamanes lo prueban. El presenta las voces de dos espíritus maestros a quienes solicita sus servicios: el «abuelo» Santiago y el indio kandozi llamado abuelo Andoa. Este último tiene la reputación de ser el más bravo y feroz porque gusta de la sangre. Los dos espíritus maestros se encargan de proteger y defender su cuerpo del ataque de un espíritu maestro enemigo:

R21. Anoche un animal ha venido a gritar: «*Tum tum tum tum tum tum tum, tum, tum tum, tum, tum, tum, tum, tum, tum, jooooo*». Luego, se ha callado [...].

Cuando un chamán te prueba, tu mismo cuerpo malicia, empieza a sacudir como la anguilla. El cuerpo palpita «*tutututututu*», cuando tiene su contra. Entonces, ese rato he concentrado y el «abuelo Santiago», yacuruna kukama, ha venido:

—«Papa Roque aquí tienes tu contra, te están cuidando», me dice.

—«Sí, ya hemos oído abuelo», dijeron mis pacientes que estaban ahí.

—«A ver, vamos a llamar al amigo Andoa».

Ahí estaban tomando trago:

—«Voy a salir, voy a mandarle ahora».

Ese rato, el «abuelo Santiago» ha salido (de su cuerpo). Al rato el «abuelo Andoa» ha venido: «*Saa, saa, saa, saaa*» (llega en el ave sarara). ¡Ahí mismo he sacudido mi cabeza «*bfffffff*!» y todos mis pacientes se asustaron. «¡Ya está!» (hecha la incorporación del espíritu).

—«Aquí está el amigo Andoa».

Ahí atrás de la mesa redonda, él ha venido a hablarme:

—«…Papa Roque… cigarro… […el espíritu habla en lengua extranjera kandoshi que no fue posible transcribir].

Está pidiendo su trago (aguardiente) y hemos traído un pocillo. Le dieron una jarra llena. Él ha empezado a tomar: «*¡fiuuuffff!* [...], *¡fiuuuuu!*». Al ingerir el aguardiente, ha retorcido su cara. Anoche, a todos les ha hecho tomar sus tragos.

—«…Papá Roque… voy a seguir su camino, su paso… y chapar».

Después ha dicho:

—«Bueno, voy a venir nuevamente, voy a venir a contar. De repente voy a venir, a ver, voy a traerle, voy a traer orejita»[397].

Sale (del cuerpo), se para: «*¡shiuuufff, saaa!*»[398].

Él se ha ido. Quizás él ha demorado unos veinte minutos, como esos no viven lejos. Mientras tanto, hemos estado charla y charla, conversando. El abuelo es pícaro[399] ¡cómo ha sacudido la casa! Y, de verdad, al poco rato, a los 20 minutos he oído nomás que estaba viniendo:

—«*Saaa, saaa, sa, saaaaaa*» (llegada del espíritu en el ave sarara).

Otra vez sacude el cuerpo: «*¡shhhhffff!*».

—«...Joshea Andoa[400], indio murato, urituyaquino[401], mi rejoncito, mi carabina, mi pucuna, ...van a sacar mi virote... brujo... levanta tu brazo...».

Le he dado cigarro y va a cantar... [canto del abuelo indio Andoa murato en su idioma], «*¡fiuuuuu*, *tutututututtt!*».

En eso, él se ha levantado, se ha ido a parar en la puerta de la huerta, ahí le he hecho parar:

—«Perdón maestro, perdón maestro, no me hagas … (voz suplicante del espíritu malévolo) (x 4)

—«[...] *chhuchchch!*» (sonido que representa una pelea).

Así virote largo he sacado, su pucunita larguita de este tamaño.

—«¡*Ssokk*… levanta tu brazo!»

—«¡No amigo, no me hagas [...] no voy a molestar más!».

—«¡*Chhuchchch!*» (sonido que representa una pelea)

---

[397] El habla de este abuelo es la de alguien que aprende el castellano como segunda lengua, al punto que para transcribir este relato he tenido que escucharlo varias veces.

[398] Sonido que representa la convulsión del cuerpo del chamán para marcar tanto la entrada como la salida de los «maestros espíritus».

[399] La palabra que usó el chamán fue pendejo, que en vocablo regional alude al pubis y connota a una persona bromista que le gusta jugar.

[400] Su nombre completo es José Andoa Macuse.

[401] Referencia al río Urituyacu.

Ahí, ha llamado al abuelo Mariano:

—«Amigo Mariano Arirama, Santos Murayari levántenle, ya, llévenle».

Vamos, le han llevado. Ellos han dejado mi cuerpo.

—«No me lleves… Papá Roque…».

—«Voy a dejar» (x 3).

Se ha ido: «*¡Fiuuuu!*» (soplo). «*Tututtuttt*» (sacudida del cuerpo).

«*Saa, saa, sa*» (el espíritu se va en el ave sarara).

Quizás él ha demorado dos horas. De ahí han tomado su trago. Vamos han venido. Ahí le ha dejado cerrando con su yanapuma. Le ha dado solamente diez días de plazo para que ellos se retiren. Esos [espíritus] son los más fuertes, vienen con 15 000 soldados, por eso les he llamado anoche.

Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

Historias de algunas muertes de chamanes en el Bajo Huallaga

A continuación, describimos la muerte de algunos chamanes, y cómo estos se transforman para marcar el espacio en el Bajo Huallaga. Los chamanes creen tanto en su poder que algunos se sienten invulnerables y se afanan en divulgar y manifestar sus conocimientos a otros para intimidarlos. Actitud que, a veces, termina por ocasionar su propia muerte. Tal fue el caso del chamán Raimundo Arirama Murayari (†), quien murió en Arahuante por una prueba que realizó en el río. Con el fin de demostrar que es banco del agua, él se tiró a un remolino del río y la madre del lugar lo tragó. Él nunca más volvió a aparecer. La gente expresa que dicho chamán habita en el lago Punga cocha, cerca de la comunidad Arahuante. He registrado otros dos casos de muerte de chamanes que fueron exterminados. La del chamán Santiago Murayari Tapayuri (†), quien fue a botar sus huesos en el Alto Huallaga:

R22. Nació en Achual Tipishca, murió baleado por los terrucos en el caserío Pampa Hermosa de la carretera de Yurimaguas. Sobre todo, cuando tomaba y se emborrachaba, andaba contando que es médico banco, y que las balas no le daban miedo. De esa manera, lo mataron a balazos y botaron descuartizado en una quebrada. Vive encima de su sepultura (porque) «no quiere dejar el lugar donde botó su sangre».

Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

Y, el del chamán Rafael Murayari Yuyarima (†) quien murió baleado por los comuneros. Del cual he registrado dos versiones de su muerte. Nosotros hemos presentado con anterioridad la primera (ver R20). A continuación, presentamos la segunda versión:

R23. Nació en Achual Tipishca, y fue a morir en Charupa (Bajo Marañón). Lo han baleado con 14 balas porque «mataba» gente. Al segundo día de sepultado, salió «cuerpo y alma» del ataúd y fue a meterse en el agua. Vive en la laguna remontada llamada Naranjal. Sale «*cuerpo y alma*» y se incorpora en su hijo Oscar Murayari Tapayuri, quien vive en Chambira (Bajo Marañón).

Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

Uno debe saber que existe siempre una estrecha relación entre el chamán y la serpiente. Hemos registrado la muerte de cuatro chamanes muertos por serpientes en Achual Tipishca. Tres por mordedura venenosa y otro al ser deglutido por una boa. El primero, Salvador Murayari Yumbato (†), fue mordido por un cascabel en el patio de su casa en Achual Tipishca. Explican que fue una prueba hecha por su rival Santos Ayambo Cachique de Yahuar huaca (Bajo Huallaga). La gente expresa que Salvador Murayari habita en la desembocadura de la quebrada Pantalón al lago Achual Tipishca. Es en este lugar que suele aparecer para asustar a la gente. Cierta vez un hombre expresó que en dicho lugar lo vio bañándose. Luego, en la noche le hizo soñar diciendo que si demoraba más tiempo le iba a jalar al agua. El segundo, Tomás Curitima Taricuarima (†), fue mordido en el dedo del pie, el tobillo y la canilla por un cascabel mientras iba a su chacra. Su hermano, el chamán Antonio Curitima Taricuarima, al pulsarle dijo que se trataba de una prueba hecha por el chamán Gregorio Orbe, de Pampa Hermosa. Tercero, la muerte de Isidro Huansi Acho (†), que fue narrada de la siguiente manera:

R24. El tío Isidro Huansi Acho (†) murió de picadura de jergón[402]. Al ir a defecar atrás de su casa, se paró encima del tronco de un palo, perdió el equilibrio y cayó encima del excremento donde un jergón incubaba sus huevos. Ahí mismo cuando el jergón le mordió su pene, escucharon un grito: «*Aaaaayyyy*». Su hijo Manuel Huansi corrió y halló a su padre revolcándose en su mierda. Ese rato, su hijo le cargó sin asco, y vio que le salía sangre de su boca, de su oído, de sus ojos, de sus dedos. Al revisarle, vio que su falo estaba roto, lo que el jergón le había jalado. Cómo gritaba:

—«¡*Ayy, ayy, ayy*, me muero, *ayy*!».

[402] *Yararaka* (*Bothrops atrox*). Vocablo tupí.

A su padre dieron de tomar árnica que es bueno. Después, cuando estaban moliendo la caña[403], el viejo estaba estirando el cuerpo. Al viejo le han probado diez brujos: Gregorio Orbe, Pedro Manahuaco, Francisco Caritimari, Lucho Olarte, Resurrección Murayari, Santos Manahuaco, Ramón Manahuaco, Julio Tihuayro, Manuel Chilicahua, después Francisco Chilicahua. El mismo día después de la velada, ya sepultado, yo me he ido a verle en concentración. El viejito lloraba, no podía hablar, todo era llorar. Entonces, digo a su señora:

—«Tía, cuando ya tenga dos o tres meses[404], le voy a llamar para conversar. Ahora está con sentimiento que se ha muerto y ha dejado a sus hijos, a su hija señorita que está recién conociendo la vida y que está queriendo tener marido, su ganado. Ahora no se puede conversar».

—«Ya, está bien sobrino», me dijo su señora.

Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

Y, por último, presento la narración de la muerte del chamán Antonio Yuyarima Murayari (†). Expresan que es la madre del aguajal de Achual Tipishca, donde fue cazado por una boa:

R25. Antonio Yuyarima Murayari (†) durante la creciente andaba en el aguajal buscando en una restinga. Ha dejado su canoa en una punta de restinga. Ahí ha muerto a dos majás que halló en un hueco del tronco de una shapaja. Después mató una carachupa y ha juntado congompe. Cuando estaba volviendo, una boa amarilla grande de 5 metros de largo le cazó. En tiempo de invierno (creciente) toda boa es brava. Su familia viendo que el hombre no parecía, fue a buscarle donde acostumbraba a cazar. Es donde encuentran una tremenda boa gruesa boyada. Adentro en su barriga estaba Antonio Yuyarima Murayari. Diez hombres han muerto a la boa y comenzaron a palearla con palo y esta empezó a vomitar entero a Antonio Yuyarima Murayari, pero podrido. Le han puesto en una hamaca. Ese mismo día le han velado y sepultado. Después, le han velado su pantalón. Ahora, el espíritu de Antonio Yuyarima Murayari vive en el aguajal, como madre del aguajal. En el tiempo de la merma le hallaban y en la creciente hacía correr a la gente.

Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

[403] Se expresa que la caña de azúcar es un buen remedio contra la mordedura de víbora.

[404] Los shipibo tienen una práctica similar pues llaman al difunto pasados los tres meses de fallecimiento (Valenzuela & Valera, 2005, p. 115).

Narran que dos chamanes de Achual Tipishca murieron por haber sido apretados por un árbol. El primero, Miguel Arirama Murayari (†), mientras realizaba la tumba de un tronco, el viento desvió al árbol que cayó sobre él. A través de sueños —también por incorporación— manifestó que querían que lo entierren en su fundo[405], y no en el cementerio del pueblo. En la actualidad, señalan que Miguel Arirama habita en la poza de la desembocadura de la quebrada de Huacachiru[406], Wakachiru, ropa de la vaca, de Achual Tipishca. Y, el segundo, Manuel Curitima Tihuayro (†) fue muerto por una rama que se volteó contra él mientras tumbaba árboles para hacer su chacra.

La muerte de cuatro chamanes del Bajo Huallaga, fueron atribuidos a la puca lupuna[407], *mui +w+ra,* literalmente 'palo víbora', árbol brujo por excelencia. Los kukama utilizan este árbol para vengarse de una persona, sea porque esta ha robado los productos de la chacra, o sea contra un chamán por la responsabilidad de la muerte de un pariente. En el primer caso, el afectado recoge los índices del robo (hojas de la yuca, las huellas de infractor, etc.), y en el segundo, las ropas del fallecido o ciertas materias del cuerpo (un poco de saliva, de carne o de uñas del cadáver). Enseguida, se dirige al árbol brujo y se cava un pequeño hueco en el tronco. Dentro se introduce los restos que fueron juntados. Además, se colocan unos cigarros solicitando: «Abuelo, hazme el favor de curar al que ha robado/matado a mi pariente». Enseguida, se procede a cerrar el hoyo con unas estacas de espinas. Después, la persona que ha hecho el rito se somete a una dieta, descansa en la cama y aguarda a ver quién se enferma. En el transcurso de solo unos días, la persona que hizo daño, no puede expulsar su ventosidad, ni orinar, ni defecar, de manera que muere con la barriga hinchada.

A continuación, presento la narración de muerte de los cuatro chamanes. Primero, la de Ventura Murayari Arirama (†) quien antes de morir arrojaba sangre y su barriga se hinchó. Dicen que murió de una prueba con la llausa, la flema de la puca lupuna. Segundo, la de Eugenio Murayari Arirama (†). Refieren que, al matar a una joven, sus parientes colocaron la ropa de ella dentro del tronco de la puca lupuna. Enseguida, Eugenio Murayari murió con la barriga hinchada. El tercer caso, de Francisco Yuyarima Curitima (†), de Yahuar huaca. Al morir fue a habitar en un bosque inundable (tahuampa) de Puma Isla. Él se encargó de remontarla (con piripiris, rayabalsas, huamales, etc.) y no deja entrar a la gente a pescar. A continuación, el relato de su muerte:

[405] Nombre en castellano regional de una pequeña hacienda.

[406] En la quebrada desapareció una vaca. Es un punto que la gente evita, ya que cada año la vaca sale a mugir en la orilla.

[407] *Cavanillesia umbellata*.

R26. Francisco Yuyarima Curitima (†) murió al centro de la comunidad Puma Isla. Ahí ellos vivían, tenían sus chacras, eran antiguos vivientes, tomaba ayahuasca e incorporaba sus espíritus. El tío Francisco Yuyarima Curitima, estando su señora en paz descanse, se fue a Lagunas engañando que va traer aguardiente para velar a su mujer. Era mentira, el viejo ha corrido. El yerno tomaba llorando, acordando a su suegra porque la vieja era bien buena, cuidaba a sus hijos. Ahí le contaron que el viejo había matado a su mujer, porque un día estando borracho había hablado que iba a matar a su señora porque convivía con el yerno. El yerno llorando, habló:

—«¡Cómo mi suegro va a meterme en ese problema!».

Antes que la lleven a sepultar, su mujer fue a sacar la ropa de su madre. Atrás de su chacra había una tremenda puca lupuna. Entonces, el yerno ha llevado 5 botellas de trago más cigarros, ha cavado el tronco de la lupuna y «*pummm*» adentro metió la ropa de su suegra finada. Luego, buscó una rama de huicungo y con sus espinas clavó el hueco.

—«Voy a ver que mi suegro desgraciado esté estirado».

El hombre hablando se ha botado/metido a su cama en su casa y comenzó a hacer dieta sin que el viejo sepa. A los ocho días, el viejo Antonio Yuyarima estaba muriendo con la barriga hinchada. Yo fui al velorio. El yerno no quiso hacerle su ataúd. Solo su compadre con quien se acompañaba le hizo su ataúd ancho para que entre su barriga. Su comida aparecía en su pecho redondo, lo que le han curado. Una vez que sepultaron al suegro, su yerno y su mujer, salieron y fueron a vivir a Yurimaguas. Así fue la muerte de Antonio Yuyarima, casualmente yo he sabido por Julio Acubino, quien era su compadre y le ha hecho soñar, que él vive en la tahuampa de la laguna y ahí nadie debe entrar. El día que alguien entre allá, la persona no va a retornar. Por eso la gente tiene miedo, rehúye el lugar y nadie entra.

Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

Por último, presento el cuarto relato, la muerte del chamán Antonio Curitima (†) por su nuera, Zenovia Manihuari. Ella narra la muerte del suegro don Antonio Curitima (†). Después, cómo su marido se encargó de vengar la muerte del padre a través de la puca lupuna:

R27. Ese ha muerto con «*mal de gente*». Cinco brujos han botado, vencido a mi suegro. Ellos fueron Salvador Murayari, Laurencio Murayari, Isidro Huansi, el viejo César Murayari, Santos Murayari. «*Puros Murayaris*» han jodido bien al viejo. Ellos han cerrado, estrechado «*a sus soldados*» que cuidaban de él y con quienes andaba. No tenía defensa.

Primero el viejo se ha caído, luego cuando andaba la pierna le dolía. Eso fue el comienzo.

—«¡No sé qué cosa tiene el viejo! Alguna cosa sube de su canilla hasta la pierna».

De noche mi suegro no dormía. ¡Cómo gritaba por el dolor! Él decía a su «*vieja*»:

—«Vieja sóbame, esto me va a matar un día que llegue a mi corazón».

El viejo no quería decir nada a sus hijos. Ellos no sabían que estaba enfermo porque cuando amanecía veían al viejo andar tranquilo. Vivíamos en el río, el viejo tenía una tremenda casa y fue al baño a orinar, detrás de la cocina, donde había un zapote[408] bajo cuyos frutos estaban madurando. Total, ahí le derriban: «*Plummm*». Mi cuñado Germán era joven, él fue a encontrar a su papá tendido, de su boca salía espuma. Entonces dice:

—«Mami, mi papá está muerto». Sus mujeres se asustaron. Sus tres hijos: Germán, Eldibrando y el finado Alejandro, le agarraron y llevaron a su casa. Le comenzaron a soplar, echar timolina. Luego, fueron a llamar a su sobrino quien recién estaba aprendiendo con el viejo. Él le comenzó a soplar de su corona y ha venido a respirar. Le estaban curando. Enseguida, fueron a llamar a un viejito que vivía arriba, él ha venido a chupar y ha dicho:

—«Mi primo no está bien, más bien busquen a otro, yo no le voy a resistir».

Entonces, mi vejez junto con sus hermanos Germán y Alejandro, deciden llevar a su padre a Chambira[409], ahí vivía su hermano Pedro Curitima quien sabía. Y, el otro dice:

—«No, más bien vamos a llevarle a Corina[410] donde don Isidro Huansi. Él es muy bueno».

El viejo no se levantaba, echado nomás estaba. Yo vi que ellos, preocupados, llevaron a su papá y bajaron en canoa a Corina junto con su mamá de don José —su otra mujer lamista—, y yo me quedé con mi otra suegra. Luego, yo he surcado yendo a poner a mi hijito Bruno que estudiaba en la escuela de Tipishca.

Allá se han ido a tomar purga y mi viejo tomó junto con ellos. Entonces, el viejo dice:

—«Ojalá pueda sentarme bien para tomar yo también».

Le han hecho tomar un poco al viejo porque no podía sentarse. Y, en aquel momento el finado dice:

—«Hijo, ¿por qué me han traído aquí? No voy a vivir, hijos, por qué me han traído donde mi contra. Ya he visto, ojalá fuera más fuerte para yo tomar bien la purga. Este cojudo (en referencia a don Isidro Huansi) nomás me va a botar. Está tal fulano, el otro, el otro y con este son cinco».

Isidro estaba tomando purga, total le estaba yapando más.

---

[408] *Matisia cordata*.

[409] Caserío ubicado en el Bajo Marañón.

[410] Comunidad ubicada en el Bajo Huallaga. Se puede deducir que la distancia por recorrer en canoa fue un criterio decisivo para la elección de esta última.

Cómo el hijo vengó la muerte del padre

Estaba en Achual Tipishca con mi hijito, mi viejo en el Huallaga con ellos. No sé quién fue a llamar a mi tío que sabía curar:

—«Tío, el tío Antonio ya se ha muerto», vienen a decirle.

Yo no sabía nada, yo estaba sola en mi casa de Achual Tipishca. Y, en la mañana mi tía me contó: —«Sabías que tu suegro ha muerto. Anoche han venido a llamar a tu tío para que le cure. Tu tío no ha querido ir. Ahora están en el velorio. Tu marido ya le habrá curado».

—«No tía, no he sabido», le digo.

Mi vejez no fue al entierro. Apenas amaneció, mi «*viejo*» se fue a curar «*a su papá*» y estaba haciendo una dieta. Mi «*vejez*» se ha ido a buscar y cavar a la puca lupuna, sacó su corteza y dentro colocó la planta de su pie, de su mano, de su uña, pelo de su corona, su camisa y pantalón, para que le pueda curar. «¡*Curando en vano*!». No ha hecho efecto porque los demonios le han seguido, estaban cuidando y se han ido a sacar esas cojudeces. Y, cuando le han enterrado en Tipishca, me he ido con él. La gente estaba volviendo y ahí me cuentan:

—«¡Qué bruto! recién sus ánimas, sus soldados, que trabajaban con él, han venido y les han estrechado».

—«*Chi, chi, chi*».

Los pajaritos cruzaban (en la sepultura), querían hacer levantar (el cuerpo).

¡Qué ya pues, estaba bien muerto!

¡Qué pues, cinco brujos contra uno! Entonces, cuando él se ha muerto, les sueltan (a sus soldados quienes) han venido a mover la casa grande que tenían, el viento cómo movió el emponado de la casa que estaba a tremenda altura.

Desde ahí, un pajarito vino aparecer: «*Tin tin tin tin*», «*tin tin tin*». Vivía en nuestro tambo del gramalotal. Ahora ya no se le escucha.

Zenovia Manihuari Murayari, 58 años, Achual Tipishca, 1997.

Tenemos otros casos particulares de muerte de chamanes: el de Mariano Murayari Yahuarcani (†). Nació en San Regis (río Ucayali), vivió muchos años en Achual Tipishca y fue a morir en Iquitos. Después de comer fue a recostarse en la hamaca, donde se atoró y murió. Expresan que fueron cinco los chamanes quienes lo probaron con la madre de la tierra, de manera que lo hicieron atragantar (la tierra) y no pudo respirar más. Ellos fueron: Manuel Pacaya Sangama, César Pacaya Yumbate y Luis Taricuarima Rimachi (del Bajo Ucayali), Pedro Yuyarima Curichimba (del Puinahua, río Ucayali) y Jorge Inuma Tuisima (del río Napo). Dicen que su primo Santiago Manihuari Murayari (†), lo ha recogido para vivir juntos en la laguna remontada *Ariruya*, de la comunidad Atahualpa (Bajo Huallaga).

El chamán Roque Murayari Caritimari (†), emigró de Achual Tipishca, después de la entrada de unos gringos quienes comenzaron a difundir que los habitantes de Achual Tipishca eran indios. Él se fue porque no quería ser considerado inferior. Se relata que murió de una prueba hecha por un chamán urarina del Urituyacu. Narran que él vive en el remolino (poza) de la desembocadura del Urituyacu.

Y, para finalizar, la única muerte que no fue causada por una prueba de otros chamanes, fue la muerte de la chamán Elena Olórtegui Tihuayro (†), cuyo canto era diferente. Mientras ella estaba moribunda dijo a su marido: «Gregorio, yo voy a morir, quizá mucho me he descuidado. Tú no me has querido curar, me he cansado de decirte busca remedio. Yo no muero con brujería sino de sobreparto»[411]. Ella vive junto a su padre, quien también fue chamán y de quien ella adquirió su poder, en la laguna remontada *Ariruya*, de la comunidad Atahualpa.

A modo de conclusión, tenemos que en todas las referencias de muerte de un chamán entre los kukama-kukamiria, se habla de la transformación «cuerpo y alma» en una gran serpiente de agua negra. En la mayor parte de casos, esta va a residir de preferencia en un espacio acuático sea en un remolino (poza) del río o de una quebrada, en una laguna remontada, en una parte del bosque inundado (tahuampa remontada), o en un aguajal, situado adyacente de la comunidad donde aconteció su muerte. De manera que los chamanes marcan el espacio acuático donde habitan. Tal como el siguiente relato explicita:

R28. El abuelo Mariano Caritimari Arirama (†) vive todavía en la laguna remontada Corina, de Tamarate más arriba. Ahí vive él, su señora, su viejita, después su hijo quien también es banco, Mariano Caritimari Curico es su apellido de él, apellido de su madre, la nuera, sus nietos, etc. La casa está en una loma, bajo el emponado hay tremendos huecos donde cría al yanapuma. De ahí, cientos yanapumas salen. Yo, cuando me he ido allá, tanto andar monteando he encontrado y llegado donde el abuelo Mariano. El difícil viene a Lagunas, ya no viene. Anteriormente vivía en Tamarate. Ahí le amenazaron balear al abuelo Mariano, le culpaban de matar gente, criaturas. De esa manera, el Teniente Gobernador denunció al abuelo Mariano. Claro, es cierto que ha muerto gente en Tamarate. De esa manera corre, se ha largado a partir de la una de la mañana. El abuelo Mariano para poder salir de su casa hizo llover y cuando le han querido agarrar, el *abuelo* se botó al agua en ropa, en calzoncillo. De ahí, salió al otro lado del caserío 8 de Octubre. Su vieja creyó que había muerto dentro del agua. Total, nadie sabía cómo era el abuelo Mariano. De ahí, su señora ha sentido que viene a llamarla de su oído:

—«María, María, bandea a la banda».

---

[411] Palabra del castellano regional que designa el descuido de una mujer en la fase posparto.

> Su señora se fue llevando solo las cosas que tuvo el valor de sacar: sus ollas, sus platos, sus cucharas, su kerosene, su lamparín y su cama. El resto abandonó en su casa. La gente dejó a la viejita quien no era todavía tan mujer de edad. De ahí, el abuelo Mariano se largó y fue a entrar en una laguna remontada *Uacará* de Corina, y ahí el abuelo Mariano vive.
>
> Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

En general, el espíritu del chamán toma posesión del lugar y prefiere tener una vida solitaria. Aunque se mencionan casos donde una serpiente chamán puede compartir un mismo espacio acuático con un pariente (ver en la tabla 2 chamanes 14, 21, 24 y 25).

A continuación, presentamos en un cuadro la ubicación geográfica de algunos chamanes (†) en el espacio acuático del Bajo Huallaga.

Tabla 2. Morada de los grandes chamanes en el Bajo Huallaga

N°	Nombre y apellido del chamán	Lugar de nacimiento y de muerte	a) Residencia actual
1	Mariano Caritimari Arirama (†)	Tamarate (Bajo Huallaga).	Vive en la laguna remontada Wakarate, comunidad Corina (Bajo Huallaga).
2	Antonio Curitima Taricuarima (†)	Achual Tipishca - Puerto Victoria (Bajo Huallaga).	Vive en la laguna remontada Rochera, comunidad Atahualpa (Bajo Huallaga).
3	Joachín Andoa Uripari (†)	«Murato» del Pastaza.	Vive ocho días aguas arriba del Pastaza en las cabeceras de la quebrada Urituyacu en el Bajo Marañón.
4	Manuel Arirama Murayari (†)	Achual Tipishca (Bajo Huallaga) - Quebrada Ungumayo (Alto Marañón).	Vive en la laguna remontada Sábalo yacu de la quebrada Ungumayo, un afluente en el Medio Marañón.
5	Rosendo Arirama Chavez (†)	Barranquilla (Cahuapanas) - San Lorenzo (Medio Marañón).	Vive en dos lagunas 'Guardia *cocha*' y 'Sábalo yacu', en la margen izquierda de la quebrada Ungumayo. Abajo del caserío de San Isidro en el Medio Marañón.
6	Rafael Murayari Yuyarima (†)	Achual Tipishca (Bajo Huallaga) - Charupa (Bajo Marañón).	Vive en la laguna remontada de Naranjal, cerca al caserío de Charupa en el Medio Marañón.
7	Salvador Murayari Curitima (†)	Achual Tipishca (Bajo Huallaga).	Vive en la laguna remontada Ariruya, de Achual Tipishca (Bajo Huallaga).
8	Julio Murayari Curitima (†)	Achual Tipishca (Bajo Huallaga).	Vive en la laguna remontada Santa Lucia, comunidad Chamicuro de Pampa Hermosa (Bajo Huallaga).
9	Joaquín Caritimari Isuiza (†)	Achual Tipishca (Bajo Huallaga).	Vive junto a su tío Mariano Caritimari Arirama (†) en la laguna remontada Huacarate, comunidad Corina (Bajo Huallaga).
10	Mariano Murayari Yahuarcani (†)	San Regis (río Ucayali) - Iquitos.	Vive en la laguna remontada Ariruwa, comunidad Atahualpa - Naranjal (Bajo Huallaga).

11	Santiago Murayari Tapayuri (†)	Achual Tipishca (Bajo Huallaga) - Pampa Hermosa (carretera de Yurimaguas).	Vive encima de su sepultura, no quiere dejar el lugar donde botó su sangre.
12	Eugenio Caritimari Curico (†)	Achual Tipishca (Bajo Huallaga).	Vive en la laguna remontada Caballito, comunidad Pampa Hermosa (Bajo Huallaga).
13	Ventura Murayari Arirama (†)	Achual Tipishca (Bajo Huallaga).	Vive en la laguna remontada Aguajal, en la quebrada Santa Lucía, comunidad Chamicuro de Pampa Hermosa (Bajo Huallaga).
14	Eugenio Murayari Arirama (†)	Achual Tipishca (Bajo Huallaga).	Vive junto al abuelo Mariano Caritimari Arirama quien lo ha llamado para habitar en la cocha remontada Huacarate, comunidad Corina (Bajo Huallaga).
15	Salvador Murayari Yumbato (†)	Achual Tipishca (Bajo Huallaga).	Vive en la boca de la quebrada Pantalón en la laguna remontada de Achual Tipishca (Bajo Huallaga).
16	Roque Murayari Caritimari (†)	Achual Tipishca (Bajo Huallaga) - Urituyacu (Bajo Marañón).	Vive en una poza en la boca del Urituyacu (Bajo Marañón).
17	Miguel Arirama Murayari (†)	Achual Tipishca (Bajo Huallaga).	Vive en la poza de la quebrada de Huacachiru «ropa de la vaca» (Bajo Huallaga).
18	Manuel Arirama Rimachi (†)	Arahuante - Achual Tipishca (Bajo Huallaga).	Vive en la poza, muyuna del puerto de Arahuante (Bajo Huallaga).
19	Raimundo Arirama Murayari (†)	Achual Tipishca - Arahuante (Bajo Huallaga).	Vive en la laguna Punga cocha, comunidad Arahuante (Bajo Huallaga).
20	Francisco Yuyarima Curitima (†)	Yahuarhuaca - Puma Isla (Bajo Huallaga).	Vive en una tahuampa remontada, comunidad Puma Isla (Bajo Huallaga).
21	Isidro Huansi Acho (†)	Chambira (Paranapura) - Vista Alegre (Bajo Huallaga).	Vive en la laguna Manuel, comunidad Corina (Bajo Huallaga).
22	Pedro Curitima Taricuarima (†)	Achual Tipishca (Bajo Huallaga) - Concordia (Bajo Marañón).	Vive en la laguna Ichichima «hormiga shitaracuy», comunidad Concordia (Bajo Marañón).
23	José Curitima Taricuarima (†)	Achual Tipishca (Bajo Huallaga) - Puerto Victoria (Bajo Huallaga).	Vive junto a su hermano en la laguna remontada Ichichima, comunidad Concordia (Bajo Marañón).
24	Tomás Curitima Taricuarima (†)	Achual Tipishca (Bajo Huallaga).	Vive en la laguna remontada Ariruya, de la comunidad Atahualpa (Bajo Huallaga).
25	Santiago Curitima Taricuarima (†)	Murió en Caballococha (Alto Amazonas).	Es yacuruna del bajo mundo.
26	Manuel Curitima Tihuayro (†)	Achual Tipishca (Bajo Huallaga).	Vive junto a su tío, el *abuelo* José Curitima, quien lo ha llevado para que acompañe en la laguna remontada Rochera, comunidad Atahualpa (Bajo Huallaga).
27	Elena Olórtegui Tihuayro (†)	Achual Tipishca (Bajo Huallaga).	Vive junto a su padre en la laguna *remontada* Ariruya, comunidad Atahualpa (Bajo Huallaga).
28	Antonio Yuyarima Murayari (†)	Achual Tipishca (Bajo Huallaga).	Vive como *madre* del aguajal de la comunidad Achual Tipishca (Bajo Huallaga).

Transformación del chamán en serpiente de agua

La continuidad del chamanismo entre los kukama tiene su base central en la inmortalidad[412] de los espíritus chamanes, *maitsankara.* Todo chamán, cuando está muerto, junto con su(s) espíritu(s) auxiliar(es), busca(n) el cuerpo de una persona, de un espacio, o de un ente de la tierra donde sentarse; para volver a re-encarnarse. Premisa que sitúa al cuerpo de un ser humano o no-humano como el fundamento de la vida.

La muerte de un prestigioso chamán genera una gran conmoción y rumor tanto en la comunidad donde ha vivido como en las aledañas. La gente siente alivio por su muerte. Poca gente irá a acompañarlo en el velorio y a la sepultura del cuerpo. Acuden solo los parientes consanguíneos por temor al espíritu del chamán y al de sus «espíritus maestros» con quienes trabajaba. Hemos registrado dos tipos de interpretaciones de lo que sucede con el cuerpo del chamán. La versión tradicional dice que el chamán se transforma «cuerpo y alma» en una gran serpiente acuática[413], el ser no-humano más emblemático y hegemónico del espacio fluvial. La segunda versión, desde una influencia cristiana, dice que el espíritu *maitsankara* del chamán va al cielo. Allá, el Señor, *ini yara*, nuestro dueño, no recoge al alma negra o mal espíritu *maitsankara* del chamán porque no ha sido cristiano. Con su poder lo maldice, *ipiya,* «*fiuuuu*», transformándolo en gran serpiente negra[414]. A continuación, la palabra de un kukamiria quien narra lo que acontece con los chamanes cuando mueren en los centros poblados:

R29. Hay brujos que matan demasiada gente. A esos nuestro Dios les bota:

—«Tú no vas a entrar al cielo porque has muerto mucha gente, tú vas a ir a una laguna para madre, para fiera».

Se transforma en una boa negra y va a remontar la laguna y esta se hace *brava*. [...] Ese es el Purahua*,* dueño del lago. Cuando se agranda se encima, no es tierra, sino las raíces del *putuputu*, *piripiri* van creciendo, abajo está vacío. Encima del lomo del *purawa* crecen los renacos... cuando (él) siente a la laguna reducida porque ha crecido mucho, el Purahua cava para derrumbar. Si la laguna está cerca de la orilla, al barranco, le hace llegar para salir al río. Cuando la madre del lago sale al río es peligroso, da miedo. Nadie sabe por qué hay rayos, lluvia, vientos, así el animal aprovecha para salir. A cualquier gente que va en su canoa jala y traga, y deja un caño. [...] Por ejemplo, al frente (de Achual Tipishca) hay una laguna «*remontada*». Muchos médicos decían que

---

[412] Desde el inicio de la historia, las crónicas de los misioneros jesuitas resaltaron la idea de la reencarnación y de la inmortalidad del alma entre los tupí-kukama-kukamiria (Figueroa, 1986, pp. 206-207; Maroni, 1988, pp. 173-174).

[413] De ser mujer se transforma en sirena.

[414] O en demonio.

> es «*brava*». Ahí está el viejo Arimuya finado. La gente le tenía miedo, ni le mezquines una cosa que inmediatamente te hacía daño, cuidado te vas a equivocar en hacerle una broma o agarrarle alguna cosa. [...] Esa clase de gente te pide:
>
> —«*Oye, dame una cosa, préstame plata*».
>
> Y al morir se va a vivir en una laguna «*muerta*». [...] Nadie puede entrar a pescar en ella porque es «*brava*». Cuando la gente ingresa, el lago empieza a hacer ruido, un montón de gramalotes se van a tapar el caño por donde se entra. De ahí, el agua daba vuelta para que jale. Ese era el viejo Arimuya finado que comía gente. Ahí, en la noche aparecen «*lanchas*».
>
> Ángel Custodio Curitima Murayari, 40 años, Achual Tipishca, 1997.

Expresan que el espíritu *maitsankara* del chamán se acomoda e instala preferentemente en un lago cuya agua es quieta y está libre de hierbas. No entra a un lago remontado porque tiene dueño. Allí reside debajo de la tierra del agua y carga la tierra sobre sus hombros[415]. Entonces se encarga de poblarlo con hierbas flotantes para tener una vida aislada, solitaria y tranquila. Es decir, se transforma en un ser del «bajo mundo» donde es la madre, el dueño o el guardián de la laguna porque la cuida, vigila, mezquina, protege. Allá se acompaña de los peces, de los paiches, de los delfines, o de la sirena, etc. No deja entrar a persona porque es celoso con sus crías, los peces del lago. Cuando la gente frecuenta mucho el lago, la serpiente se retira del lago y se coloca en los grandes meandros del río donde se sumerge y cava para hacer su nido.

Una laguna es el lecho/casa/residencia de un gran chamán quien, al morir, transformado en gran serpiente acuática, va a residir en él. Girard (1958, pp. 174, 180) relaciona un lago con el cántaro, *mauta,* donde tradicionalmente se almacenaba el agua. Estaba decorado con la imagen de la serpiente (ver fotos 1-3). Ciertos objetos poseen una representación común con los elementos de la naturaleza, por ejemplo, la vasija, *mauta,* y el lago, ambos contienen agua, y son, pues, su figura. Las vasijas *mauta*, son siempre decoradas con motivos de la serpiente, y como el lago, son su residencia. Los kukama enterraban los grandes chamanes dentro de grandes tinajas de cerámica. Después de la muerte, su espíritu devenía madre del lago y, su cuerpo en la vasija, reposaba en un lago simbólico. Luego, al año los parientes volvían a realizar una segunda sepultura, ritual donde los parientes lloraban y cantaban para volver a guardar los huesos del difunto y olvidarse aún de su nombre (ver Figueroa, 1986, p. 286; Maroni, 1988, p. 195).

[415] Antiguamente, cada vez que se producía un temblor, decían que era debido a que la serpiente, cansada de cargar la tierra por un lado del hombro, realizaba un cambio hacia el otro lado.

En la praxis, cuando un chamán muere, los otros chamanes luchan entre sí para saber quién establecerá una alianza espiritual con el chamán difunto y sus espíritus maestros, para incorporarlo(s) y acrecentar su fuerza y su conocimiento. Hay, pues, analogía con la serpiente que ingiere a otra de su misma especie, atributo endocaníbal vigente entre los chamanes. En general, se dice que unos días después del entierro, la sepultura donde estaba el cuerpo del chamán amanece vacía, observándose solo un inmenso hueco en la tierra:

R30. Voy a contar del «brujo». Según la creencia de acá, la costumbre kukamiria dice que un «brujo» no muere, sino que los «demonios» lo recogen. Una vez a un brujo han enterrado en Arahuante. Al siguiente día, una inmensa lluvia. Después de la lluvia, fueron a ver su sepultura y han hallado un tremendo hueco, no había nada en el ataúd. Solo encontraron su camisa con la que lo habían enterrado. O sea, el cuerpo del brujo sale y se mete en las lagunas. Se convierte en boas, madre del lago. Y esos a la vez hacen remontar las lagunas y son bravas, peligrosas. La serpiente te puede jalar y tragar. Así se convierte el «brujo» y sus espíritus, los que están ahí incorporan en los (chamanes) vivos que están aprendiendo. Si ha sido un «brujo» que hacía daño, de igual manera, su espíritu entra en el cuerpo de quien está curando y se va a pedir, a preguntarle «tal vez tiene enemigo con quien se ha disgustado o ha peleado (que) avise para que lo coma». Pero, el que ha sido médico en vida, de frente viene a preguntar si hay enfermos, quiénes están enfermos. Los médicos no incorporan en cualquier cuerpo, escogen a una persona buena, buen curandero para seguir curando [...] no quieren estar con los «brujos» quienes solamente aprenden para matar. Y así los espíritus entran, incorporan en los médicos vegetalistas. Indican que ellos tienen un lugar donde estudian la medicina. Según la creencia, cuando un brujo muere durante uno, dos, tres o cuatro años no incorpora en los cuerpos de los médicos (porque) sus espíritus se van a estudiar más la medicina. Dicen que ellos se van lejos hasta el mar o a la cabecera de los ríos. Después cuando retornan vienen a incorporar, a trabajar como buen médico. De esa manera, los médicos que son vegetalistas tienen sus maestros curanderos.

Roberto Canaquiri Tapayuri, 62 años, Tamarate, 2004.

Tanto en el Bajo Marañón como en el Bajo Huallaga es común escuchar comentarios de la desaparición de los cadáveres de los chamanes en los cementerios (ver también R75). En la práctica, son los aprendices chamanes quienes se apropian de los huesos del cadáver del chamán para incorporar en sí mismo el poder del espíritu del chamán. Este hecho es comentado en las crónicas de los jesuitas entre los tupí-guaraní del Paraguay. Antonio Ruiz de Montoya al respecto de la religión guaraní dice:

> Nunca tuvieron ídolos, aunque ya iba el demonio imponiéndoles en que venerasen los huesos de algunos indios, que viviendo fueron famosos magos (Ruiz de Montoya, citado en Melià, 1991, pp. 23-24).

En el plano simbólico, los kukama expresan que son los espíritus yachay, o crías del chamán, quienes se encargan de desenterrar y robar el cuerpo del chamán. Desde entonces, el «cuerpo y alma» del chamán, junto a sus maestros espíritus, salen a vagar por la tierra haciendo maldad. Opinan que el chamán chorrea sangre, de la boca hasta el pecho, de la gente que mató. Los espíritus caminan llorando en la búsqueda de una persona que los acepte; en este caso, él deviene chamán *ipso facto*. El espíritu del chamán va a incorporar, *raki tsukuara,* (entrar en el cuerpo), y vivir, *kak+ri,* (habitar), con sus espíritus yachay que representan su saber. El acto de los ancestros maestros de buscar re-encarnarse continuamente en el cuerpo de un chamán, remite a la inmortalidad.

Desde cualquier cuerpo de agua antes mencionado, como el lago, el bosque inundado, el remolino del río, etc., los seres del bajo mundo, o el espíritu chamán, buscan realizar una alianza con una persona a quien proponen que sea su banco para volver a incorporar y salir de su soledad. El espíritu maestro se comunica con la persona a través de sueños, de manera que la va amansando: «Si quieres mis crías del lago, vas hacer todo lo que te diga. Tú vas a armar tu banco, tú me vas a reemplazar». Entonces, él se muestra dadora de la fauna acuática que guarda y cuida. Durante la fase de prueba, el hombre debe guardar el secreto de la alianza y solo él puede entrar al lago a pescar (ver R19). Con el tiempo el hombre recibe al espíritu poderoso de la laguna y forma su banco, es decir lo incorpora. Por eso, a veces los chamanes y sus aprendices construyen un campamento sobre las riberas de la laguna donde realizan rituales de sesiones de ayahuasca para incorporar el espíritu maestro curandero del lago. A cambio el espíritu abuelo pide aguardiente y tabaco para calentarse el cuerpo y relacionarse con los chamanes y los que tienen necesidad de él. En el bajo mundo donde ellos viven hace frío. Así, lo relata un chamán:

R31. Mi padre me dijo cómo han aprendido. Ellos han dominado al remolino (muyuna), del Ucayali. De ahí, ellos han aparecido y han salido a buscar para su maestro. Aquí nosotros decimos para su banco. De esa manera, cuando mi padre murió, yo me he quedado en reemplazo de él.

José Curitima Sangama, 52 años, Lagunas 1997.

Tal como señala este pequeño relato, en general, los chamanes finados tienen preferencia por buscar a un pariente consanguíneo masculino agnático como su sucesor

en el oficio[416]. Mientras la persona duerme, el espíritu negro *maitsankara* pariente del chamán se presenta en sueños y propone ser su banco. Si este acepta al alma será el nuevo chamán, *tsume*, de la familia.

A continuación, presento la narración de la muerte del chamán Aurelio Olórtegui Murayari (†) quien busca incorporar el cuerpo del hermano que tiene temor de aceptarlo:

R32. Su hermana Adela Olórtegui Murayari, quien vive en Iquitos, me ha contado que ya se murió. Yo le he preguntado:

—«¿Cómo se ha muerto?»

Se le ha hinchado su barriga y mordido su tremenda lengua larga. He mandado a averiguar con su suegro de mi hijo, que es banco, de Maipuco[417], quien dijo que a Aurelio lo curaron con la puca lupuna. En un hueco (del tronco) metieron los restos de su comida y las huellas del pie que había dejado en la tierra. Aurelio era cojo, por eso sus hijos le apoyaban haciendo chacra. Fue a meterse en la chacra de un banco de Lagunas, llamado Marcial Tapayuri, quien trabajaba junto con su hermano, y eran sus rivales. Mi prima Adela me dijo:

—«Esos han muerto a mi hermano, primo. Yo he sentido bastante por él, era mi brazo derecho. Él me ayudaba siempre, cuando tenía me mandaba pescado de Achual Tipishca».

Cuando él ha muerto, su hija y su señora me han llamado por teléfono y comunicado. Yo respondí que no[418].

Su hermana sacó su pasaje para ir en avión a Lagunas a ver a su hermano. Sus hijos que estaban en Iquitos fueron a velar a su padre. El otro día, su hermana Adela me contó que el espíritu de Aurelio quiere concentrar, incorporar en el cuerpo de su hermano Marcial Olórtegui Murayari quien vive en Lagunas. Pero, él no quiere recibirle de miedo. De repente malos espíritus pueden entrar a su cuerpo. De esa manera, Adela me dijo:

—«Primo, yo he escrito a mi hermano Marcial que reciba a mi hermano Aurelio. Pero mi hermano no quiere pecar. De repente, el abuelo le mata porque era buen brujo curandero».

Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

---

[416] Lo mismo ocurre entre los shipibo-conibo (ver Morin, 1998, p. 364).

[417] Centro poblado kukama del Bajo Marañón.

[418] Aquí el narrador hizo una pausa en su relato. Probablemente la familia del curandero muerto pidió al chamán Roque Murayari vengar a su pariente consanguíneo, ya que son de la misma familia Murayari, a lo que el chamán se negó.

Así, idealmente el poder/saber de un chamán se transmite por línea patrilineal (ver R31, R32, R33, R38), idea explicitada por los dos siguientes casos: la de José Curitima Sangama y la de Roque Murayari Arirama.

El primero es hijo del afamado chamán Antonio Curitima Taricuarima (†) de quien heredó todo su poder. Es decir, a los espíritus abuelos con quienes su padre trabajaba. José Curitima no necesitó buscar más alianzas con otros espíritus maestros. Pues, si una familia tuvo a alguien reputado como gran chamán, la descendencia agnática se limita a trabajar principalmente con los espíritus ancestros del clan. La historia de sucesión agnática de José Curitima es la siguiente: a su muerte, el abuelo Santiago Curitima Taricuarima (†) se transformó en el espíritu maestro del hermano consanguíneo Antonio Curitima Taricuarima. Muerto este último, los dos espíritus chamanes y otros ancestros patrilineales (ver tabla 3, familia B: Curitima) pasaron a incorporar el cuerpo del hijo, José Curitima Sangama.

A continuación, la narración de la muerte de Santiago Curitima Taricuarima:

R33. [...] el abuelo Santiago Curitima Taricuarima es yacuruna kukama. A los trece años los yacurunas, delfines del agua, le robaron. Él vivía en Caballococha, le gustaba andar anzueleando en la laguna, luego retornaba a su casa. Una noche que fue a «*linternear*» miles de delfines le atacaron. Ese día no le llevaron. Fue a la semana de verle andar solo. En un botecito, él hacía andar su escopeta, su linterna, su flecha, su remo, y estaba volviendo después de matar un majás. En media laguna, cuando el abuelo Santiago era muchacho, le estrechan y detienen. El (con el remo) tocó el agua[419] y no había tierra, pero no podía avanzar. Y cuando quiso mover su canoa, vio a un hombre parado en su popa, su pecho blanco. Él quería alumbrar con su linterna, prender su fósforo, su cigarro. Pero no quería chispear su fósforo ni prender su linterna. Entonces, pide a Dios:

—«Diosito no me castigues así ¡Sálvame!».

Él se ha persignado y cuando bogaba casi 20 metros le estrecharon nuevamente. Ahí recién le tumban al agua. Al siguiente día, a las seis de la mañana, apareció parado en el agua del puerto.

Las mujeres que recogían agua le vieron:

—«Ahí está este varón Santiago».

Su madre le ha mandado a llamar[420], querían agarrar, pero no podían. Han llamado diez bancos curanderos, quienes soplaban para que le saquen a tierra. Para qué, él subía a tierra, pero de ahí otra vez le jalaban al agua. De ahí otra vez le hicieron parar

---

[419] Es un gesto que todo pescador hace cuando la embarcación no puede desplazarse.

[420] La madre cuyo hijo ha desaparecido en el agua siempre solicita una sesión de ayahuasca al chamán para poder contactarse con el hijo ausente.

en medio lago[421], soltaron redes con el fin de sacarlo con las mallas. Total, no le han podido sacar y así se ha perdido. Luego, cuando él ha tenido 28 años, por primera vez ha salido a saludar a su madre. Ya era diferente, era banco curandero yacuruna, de su cara colgaban callo-callos brillantes, tenía las canillas chuecas, su mochila y una boíta enroscada en el brazo. La madre gritó asustada al ver su cuerpo cubierto de callo-callos.

—«No tengas miedo, mamá, yo soy tu hijo Santiago Curitima. Antes, los yacurunas me han agarrado y recién estoy saliendo. Vengo a visitarte».

Su padre al ver a su hijo le ha abierto la puerta. Ha entrado en la casa de su madre y contado su historia de cómo vive dentro del agua, del otro mundo.

—«Mamá, mañana voy a venir y traer para que le conozcas a mi mujer que es yacuruna, a mi suegra, a mi suegro, a mis tíos, a mis primos, pero no van a tener miedo. De ahí del bajo mundo, te van a traer a regalarte cualquier cosa. Así como se vive aquí en este mundo, igual se vive en el bajo el mundo. Allá el plátano de ellos es el camote».

En la noche, ha salido con toda su familia. Hizo subir a los yacurunas. Su casa estaba llena de yacurunas, hizo reconocimiento con su madre a su suegra, su suegro llamado Javier Macuse, su nuera, tíos, cuñados de la mujer. Su madre miraba que preparaban comida y han empezado a tomar sus tragos. Del bajo mundo hacían subir cerveza. A la semana, otra vez hizo subir carne de paiche, charapa, taricaya. Todo, mercadería ponía donde su madre. Entonces, su madre ha creído que era su hijo. Eso es la historia del abuelo Santiago.

Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

Tabla 3. Sucesión del chamanismo en dos familias

Familia A: Murayari	Familia B: Curitima
Mariano Murayari Yahuarcani (†) / Ricardo Murayari Tapayuri (†) / Roque Murayari Arirama	Custodio Curitima Curico (†) / Alejandro Curitima Taricuarima (†) - Tomás Curitima Taricuarima(†) - Santiago Curitima Taricuarima(†) - Antonio Curitima Taricuarima (†) - Berta Curitima Taricuarima (†) - Pedro Curitima Taricuarima (†)[422] / José Curitima Sangama

[421] El ritual de chamanismo se realiza en las riberas de la laguna.

[422] Lista de los hijos en orden de nacimiento que fueron chamanes como el padre.

Lo ideal muchas veces no coincide con la práctica. Es el caso del chamán Roque Murayari Arirama. Además de incorporar los espíritus abuelos heredados por línea paterna, a lo largo de su profesión, el chamán realizó alianzas con los espíritus abuelos de chamanes de otras familias y de otros grupos. Por ejemplo, escuchemos la palabra del chamán Roque Murayari, quien tiene diferentes espíritus auxiliares, de los cuales expresa que también ellos son su defensa:

R34. Yo tengo cinco abuelos quienes son mi defensa y son los más fuertes: el abuelo Joshé Andoa, «*indio*» del Pastaza, del Urituyacu; el «*abuelo*» Mariano Caritimari Arirama; el abuelo Santos Murayari Pacaya, «*lamista*» camalonguero que vive en Pampa Playa (río arriba del Huallaga); mi «*tío*» Manuel Arirama Murayari, y José Manihuari. Los otros son solamente para mis concentraciones, para que curen, para que chupen, para que icareen, para que soplen, para que *chacapeen*[423]. Estos son: el abuelo Santiago Curitima, Antonio Curitima, Pedro Curitima, José Curitima, Tomás Curitima. Después, viene Guillermo Arimuya Sangama yacuruna, Juan Arimuya, su padre. Pero estos no concentran en mí cuando yo les llamo, solo vienen a acompañarme, a cuidar afuera. Solamente yo trabajo con el más antiguo, Santiago Curitima[424], yacuruna, que chupa, saca y cuelga virotes. Luego de hacer ver el virote manda a quemar en la candela. A veces, le junta y pone en un botellón. Entonces, el abuelo Santiago va a curar según donde está el dolor. Si está en la boca del estómago, si está en la cabeza, chupa al enfermo. Así cura. Después, viene Rosendo Arirama, su hijo Artemio Arirama. Después, viene Salvador Murayari Curitima, Julio Murayari Curitima, dos hermanos. Después, viene Rafael Murayari, Joaquín Caritimari, Mariano Murayari, quien es mi abuelo. Después, viene mi tío Santiago Murayari Tapayuri. Después, viene Antonio Yuyarima, Eugenio Caritimari. Después, viene otro mi tío abuelo, Ventura Murayari. Esos son el total.

Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

[423] Es un instrumento de percusión hecho de hojas que el chamán utiliza en el ritual de curación.

[424] Ver la historia de su muerte en el R32.

Parte II
La serpiente acuática: transformando al cuerpo y a la persona kukama

Capítulo 4
Introducción al chamanismo acuático

El chamán, *tsumi* carne, cuerpo que percibe

> Para los tupí-guaraní, en efecto, estos personajes se asemejan a los héroes culturales de sus mitos, y ha sucedido a veces *que ellos se unifican en estos héroes reencarnados*. Los poderes que se les atribuye evocan aquellos de los caribes míticos; como estos últimos, *ellos pasaban por transformadores*: capaces, por ejemplo, según Thevet, los hombres de transformarse en aves o animales, o de metamorfosearse ellos mismos (Clastres, 1975, p. 51, las cursivas son mías).

El chamán es denominado en kukama *payun*[425], o *tsumi*(e)[426]. Los kukama comprenden por asociación de ideas, literalmente 'carne/cuerpo que percibe'. En castellano regional, los kukama designan al chamán por diferentes apelativos, tales como: médico, maestro, purguero, vegetalista, banco[427], murayo, curandero, brujo o shitanero. Es preciso explorar los significados de estos léxicos para esbozar, en parte, la figura del chamán y su praxis entre los kukama-kukamiria.

El chamán reúne los roles de médico[428] o doctor, en ocasiones es llamado con afecto doctorcito, y de maestro[429], las dos profesiones occidentales más prestigiosas desde el punto de vista kukama.

---

[425] Forma kukama de pajé. *Payun* se puede segmentar en: *pai,* 'papá, varón que engendra, hermano del padre' e *iun,* 'estar amarillo, algo que se ingiere, come'. Textualmente 'padre viejo/amarillo/ancestral que se ingiere/incorpora'.

[426] En la etimología popular se comprende que el término *tsumi*, 'asocia'; *tsu*, 'carne'; y *umi*, 'ver, mirar, escuchar'.

[427] Véase Regan, 1983, I, p. 16 y Agüero, 1994, p. 50.

[428] Vocablo que usan para designar a cualquier personal de salud en general, sin distinción de oficio.

[429] El chamán se distingue por ser sabio conocedor, que enseña u orienta a las personas, tal como el profesor lo hace en la escuela y la comunidad.

Las categorías purguero y vegetalista provienen del hecho que el chamán aprende, se instruye, adquiere el poder del espíritu de un vegetal. Entre los más nombrados tenemos a la ayahuasca[430], *chichipu;* al toe*, mar+kawa*[431]; al tabaco, *p+t+ma*[432]; a la camalonga[433]; al ajos sacha*, k+wa*[434]; chirisanango, *chiritsananku*[435]; etc.

Entre los kukama*,* el chamán de mayor prestigio recibe el sobrenombre de banco[436], porque su cuerpo funciona como metáfora de un asiento que contiene. Existe una similitud con el objeto. En una sesión chamánica el espíritu-maestro *maitsankara* de un ancestro médico, aparece y se sienta; se puede también tratar del espíritu *maitsankara* de una persona muerta, o del espíritu *tsawa* de un ser humano o no-humano. Hay que precisar que el cuerpo como banco, es una alegoría presente en la tradición religiosa guaraní*,* mencionado por Clastres de la siguiente manera:

> El término *apyka* designa en efecto un pequeño banco de madera, generalmente zoomórfico: es, irreconocible como prohibida, la figuración del jaguar. Este *apyka*, destinado al reposo de los chamanes y sabios, ocupa, no más como objeto, sino como una metáfora, un lugar decisivo en el mundo religioso de los guaraníes. *No se dice, un niño nace, sino: alguien se provee de un asiento*. En este caso, el *apyka* como banco nombra de manera metonímica la parte del cuerpo que toma lugar: lo que la obstetra llama en efecto el asiento (1974, p. 2; las cursivas son mías).

---

[430] *Banisteriopsis caapi*.

[431] *Brugmansia suaveolens*.

[432] *Nicotiana tabacum*.

[433] *Semilla de Strychnos sp*.

[434] *Mansoa alliaceae*.

[435] *Brunfalsia hopeana*.

[436] El término *panku,* que deriva del castellano regional, banco, está muy difundido en la Amazonía. Entre los kichwa canelos un chamán bancu es un asiento para los espíritus y las almas (Whitten, 1987, pp. 42, 188). Entre los kichwa del Pastaza peruano, el banku puede ser representado materialmente por un pequeño asiento de madera, cuya forma es similar a la de un quelonio y de uso exclusivamente masculino, reservado al jefe de familia o al *apu*; o también individualizado a través de entidades inmateriales que portan un nombre. Se sugiere que la distinción entre *banku* y *yachak* no es de naturaleza, sino de grado. Ella no reside en la capacidad de «incorporar» espíritus —que creemos que en realidad define la función de todo chamán quechua (*yachak*)—, sino en la capacidad de «dialogar» con la categoría residual de los espíritus más poderosos, los muertos, los cuales proporcionan el parangón (Gutiérrez, 2012, p. 147). *Panku* designa al maestro chamán, el poder supremo ligado al conocimiento en la jerarquía de los chamanes shuar. Los chamanes shuar y achuar tienen su conocimiento y poder de los kichwa (Mader, 1999, p. 407). También, entre los achuar del Ecuador, *panku* designa una clase diferente de chamanes, *uwishin*. El *uwishin panku* es el chamán más importante de la profesión. La palabra panku sería el equivalente de lo que los achuar denominan *kutank*, el pequeño banco reservado a los visitantes. El panku sería el lugar del alma de los muertos (Descola, 2005, pp. 335-336).

Entre los kukama-kukamiria, el chamán es conocido por el apelativo murayo[437], diminutivo del nombre Murayari. Uno de los clanes más importantes en el Bajo Huallaga tanto a nivel cuantitativo como cualitativo. Así, la comunidad Achual Tipishca es reconocida por otros poblados kukamiria como el «pueblo de murayos», no solo porque estadísticamente la población predominante pertenece al clan Murayari, lo que sugiere una tendencia a la residencia patrilocal de la familia extendida al interior de la comunidad, sino también por la gran reputación que posee esta comunidad de producir grandes chamanes en el Bajo Huallaga. Pues, Murayari, es un clan ligado al aguajal, pues la madre de esta palmera es conocida con el nombre Murahui o *Murayu*. Asimismo, se relaciona con el ave brujo llamado tuyuyo Murayo[438] cuya barba dio origen a la ayahuasca (ver M8). O también, es el nombre del fruto *murayari* cuyo árbol es resistente al agua. Es decir, entes ligados al mundo acuático.

Para cualquier kukama un chamán encarna en sí mismo el bien y el mal[439]. Pues, los «maestros espíritus» con los que el chamán trabaja pueden ser buenos o malos, según la situación de bienestar o mal estar que ocasionen a una persona. En el primer caso, el chamán es curandero y en el segundo, un brujo. En realidad, ambas categorías están interrelacionadas entre sí. Todo chamán que logre una cierta reputación representa un peligro potencial tanto para su propia parentela como para sus enemigos[440]. Por un lado, todo chamán tiene como auxiliares a espíritus médicos curanderos, a los cuales atribuyen el color blanco y son considerados como buenos porque ellos aplican su medicina o conocimiento para el bienestar común. Ellos son responsables de la curación de las enfermedades de los pacientes. Y, por otro lado, el chamán posee en sí mismo espíritus brujos, que tienen mal humor. A estos se les atribuye el color

[437] Este vocablo aparece en diferentes sociedades originarias y «mestizas» de la Amazonía peruana fruto de la interrelación de las mismas. De un lado, Murayo, Murayari ha sido asociado a los chamanes mestizos de la región (Chaumeil, 1988, p. 118; Gow, 1994); posición que tiene sentido si se considera que los kukama son conocidos como los «indios blancos» de la región. De otro lado, Morin, 1998, p. 419, ha declarado que Muraya es una categoría shipibo-conibo que proviene de meráya, nombre del gran chamán entre los shipibo. Dada la importancia del patronímico Murayari en el chamanismo kukama y la influencia histórica sociocultural de los kukama en los shipibo-conibo y otros grupos indígenas y mestizos en la región, podemos formular la hipótesis de que podría tratarse de un préstamo kukama a los shipibo-conibo.

[438] *Jabiru mycteria*.

[439] Idea que se sostiene en la concepción de las almas de una persona (para más detalle véase el apartado de este capítulo «El chamán y la persona»).

[440] Entre los kukama, como se verá a lo largo de este trabajo, curar y hacer el mal son acciones que están inmersas en la misma profesión del chamán. Así, nuestros datos contradicen la idea de que la distancia social que separa a una persona cualquiera del chamán, justifica que se lo considere como buen curandero o maléfico brujo, como Santos, 1994, p. 157, afirma entre los yanesha.

rojo o negro. Descritos como malos porque se dedican solo hacer el mal, *aitsen*. Ellos están en comunicación continua con los seres malignos o demonios *mai*, y se encargan de enfermar o matar a las personas. Estos tienen la facultad de vengarse, así como de matar practicando la brujería (viven asesinando a la gente de lejos) o también de defender, respaldar el cuerpo del chamán contra las ánimas malignas de otros «brujos curanderos» o «espíritus malignos» que no cesan de probarlo para derrotar.

En la literatura, los chamanes curanderos se denominan: *mutsanatara payun,* médico o doctor curandero; *ikuan payun mai,* espíritu sabio curandero; *tsuwana*, doctor, maestro, o brujo bueno. Y, los chamanes brujos hechiceros: *aitsetara payun mai,* literalmente 'espíritu chamán maléfico'; *tsumi payun mai,* literalmente 'espíritu de un gran chamán'; *ixkoa-mai,* 'espíritu malo que sabe, conoce' o *payun mai,* 'espíritu de un chamán' (Tessmann, 1999, p. 41; Girard, 1958, p. 183; Regan, 1983, II, pp. 15-16; Agüero, 1994, p. 48). Tal como hemos enunciado, los espíritus blanco y negro son constitutivos del cuerpo del chamán como conocimiento para poder vivir y sobrevivir. Idea que los cronistas y más tarde los especialistas occidentales no pudieron entender. Ellos habían comprendido la naturaleza del personaje como compuesto de dos tipos de seres distintos.

Por último, al chamán le dicen «shitanero», por su capacidad de enviar o expulsar los dardos[441] mágicos que provocan el mal.

Cómo se forma un chamán

Hay que remarcar que entre los kukama-kukamiria una mujer no se exime de ser chamán. He registrado el caso de algunas que han logrado incluso tener una reputación excepcional. Por ejemplo, el más notable es el de Elena Yahuarcani, quien como chamán posee el mayor prestigio y poder en la comunidad Arahuante, reputación reconocida por chamanes varones de las comunidades aledañas. Se le atribuye la muerte de ciertos chamanes de su comunidad que ella misma se encargó de formar. Los chamanes varones adoptan una posición ambigua frente a una mujer chamán. Por una parte, algunos manifiestan que una mujer cuando obtiene el poder puede ser mucho más poderosa que un hombre, tanto para hacer el bien como el mal, puesto que ella es más salvaje que el hombre, porque no puede controlar sus emociones de rabia como normalmente un hombre lo hace[442]. Y, por otra parte, se dice que una mujer chamán

[441] En castellano regional se dice chontear o virotear.

[442] Un profesor bilingüe chayahuita expresó que en su sociedad no era recomendable que una mujer sea chamán, porque las mujeres no pueden controlar su cólera como un hombre, pues cuando ellas se enojan arrasan con todo.

jamás poseerá la fuerza de un chamán hombre, porque la mujer es incapaz de aguantar la abstinencia sexual prolongada que los espíritus-maestros más poderosos imponen como condición para incorporar. Nosotros hemos registrado dos métodos diferentes en la formación de chamán que se interrelacionan entre sí:

a) Cuando una persona, en general un hombre, busca intencionalmente aprender el oficio de chamán a través de la enseñanza directa de un chamán o de un ser no-humano. Lo que implica estar bajo su tutela o cuidado durante el tiempo de su formación. Entre la categoría de seres no-humanos tenemos la enseñanza directa de un árbol brujo, *+w+ra payun*, de una piedra incanto, *itaki*, etc.:

R35. Después que darme de baja (del Servicio Militar Obligatorio), yo hice una dieta de cuatro años en el bosque. Tenía 22 años cuando me encontré con el abuelo Santiago. El me hizo hacer una dieta de cuatro años debajo de una lupuna, sin nada de mujer, solo con dos perros y mi escopeta, nada más. A partir de las seis de la tarde, oía animales que se levantaban de la lupuna. El encanto de la lupuna sonaba: «*timmm, timmm, timm*».

De ahí, se levantaba el chicuro*:* «*chirrr, chirr, chirrr*».

De ahí, el suisui*:* «*sui, sui, sui*».

De ahí, el sarara: «*sa, sa, sa*».

De ahí, el pumpum*:* «*pum, pum, pum, pum*».

Después, la garcita: «*chu chu chu chu chu*», eso es sachapatito con esa clase ellos andan.

Después, el maligno silbaba: «*fi fi fiuuu, fi fi fiuuu*».

De la lupuna se levantaba todo, a las cuatro de la mañana, otra vez oía todo. Como a las 9, a las 11 o a medianoche cuando estoy fumando mi cigarro en mi cama, en mi tambo, oigo lo que la tierra suena: «*bummmm, tutututututu*», veo a su madre de la lupuna. ¡Así hombrazo viene!

—«¡Oh, papá Roque!, ¿estás fumando tu cigarro?».

—«Sí, abuelo, pasa adentro», le digo.

—Vamos a icarar tu tomada. En un patecito de este tamaño, el caldo de tabaco daba la vuelta igual como hace la *muyuna*. Parecía pelo, cuatro animales daban la vuelta.

—«Toma, papá Roque, quiero probar si vas a sacar tu flema (llausa)».

Ya, él ha cantado, y me ha hecho tomar, yo he creído que el caldo del tabaco me va a marear, y total…

—«Prueba, saca tu flema (llausa), así como yo saco: «¡*Wefffff, ahhhh*[443]!».

[443] Sonido que se emite para sacar la flema.

Hizo colgar tremenda flema, y yo estaba padeciendo ahí.

—«Te falta. A ver vamos soplándote».

Me sopló mi corona:

—«*¡Fffffff, a ver otra vez, Papa Roque*».

De ahí empiezo: «*wefffff, wefffff, ahhhh*».

Recién el abuelo, madre de la lupuna, me ha creído:

—«Te falta todavía, papá Roque, dos años más y ya serás banco», así me decía la madre de la lupuna. Eso es el canto *ikara* de la lupuna, por eso cualquier persona a veces me pregunta:

—«Don Roque ¿cómo has aprendido?».

—«He dietado cuatro años y se cantar ikara como la lupuna», dijo.

—«Ahí pues la madre de *lupuna* canta… (canto)».

Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

---

b) O, en sentido inverso a lo anterior, el espíritu-maestro de un chamán muerto que tuvo un notable poder, que es generalmente llamado *yachay* o *runa* (en kichwa) o *maitsankara* (en kukama) busca una persona particular primero en su círculo consanguíneo o parientes clasificatorios a quien se presenta mientas esta realiza una actividad o en sueños para que sea su banco. A veces dicen de *médium.* En la hipótesis que la persona acepte trabajar con el espíritu maestro, este entrega su poder/conocimiento a su disposición. Recalcan que esta alternativa es para una persona con espíritu fuerte. Por ejemplo, el prestigioso chamán don Antonio Curitima (†) adquirió el poder/conocimiento de un yacuruna que se le presentó súbitamente mientras navegaba su canoa y propuso ser su banco. De aceptar la propuesta, el espíritu-maestro en la noche a través del sueño procede a darle indicaciones, que el aprendiz debe cumplir estrictamente en su estado consciente del día. Este aprendizaje requiere de más tiempo, pues las ánimas van a aprender en el *parana tsap+ta,* «cabecera del río», mientras que en la tierra el chamán aprendiz se recluye y somete a una estricta y continua dieta para que su cuerpo pueda instalar/sostener el espíritu-maestro auxiliar e incorporarlo. Lo ideal entre los kukama-kukamiria es que el espíritu-maestro (conocimiento/poder) de un chamán se transmita por línea consanguínea patrilineal, sea al hermano, hijo o nieto, previo interés de los descendientes. En este caso la dieta requiere menos tiempo. Tal es el caso de José Curitima Sangama de Achual Tipishca. O también el de Elena Yahuarcani prestigiosa chamán de

Arahuante, ambos recibieron el poder del padre después de su muerte; o el de Teresa Acubino de Lagunas quien recogió el poder del abuelo paterno. Lo que no excluye que el conocimiento/poder se adquiera por relación de alianza, como es el caso de Julia Murayari cuyo esposo gran curandero de Tamarate que, al morir, él junto a sus espíritus comenzaron a incorporar en el cuerpo de su mujer.

El chamán y los espíritus-maestros

Los espíritus-maestros son de los chamanes vivos o difuntos, o entes no-humanos[444] como los árboles brujos, ciertos animales terrestres o acuáticos, las aves brujas, las piedras u cosas que poseen un conocimiento/saber (ver R35, R48), *ikua*[445], aprender, comprender. Al igual que otros pueblos indígenas amazónicos, el concepto *ikua*(*ri*) aprender/saber, incluye en sí mismo el poder[446], *rikua.* Los espíritus-maestros son descritos como seres muy sagaces y astutos, *ikuachiru*. De manera que se encargan de instruir al chamán y hacen saber *ikuatakarin,* los sucesos del pasado o cómo será el porvenir, ya que ellos conocen, *ikúa,* el camino que permiten trascender las fronteras del tiempo y del espacio. Por un lado, ellos pueden gracias a su capacidad de regresión, recrear un hecho pasado (R73) y, por otro lado, dar cuenta de un acontecimiento del avenir por su capacidad de saber ver y predecir los hechos del futuro.

Los espíritus-maestros son llamados *Papa,* padre, *Papawatsu,* padre grande —vocablo que no dista de *pai-guaçu*[447], usado en Brasil, literalmente 'padre grande', *Papa wijukana,* 'padre abuelo', *Papa tua,* 'papa grande' o *tana Papa,* 'nuestro padre'. En castellano regional para nombrar a los «abuelos espíritus» se utilizan dos vocablos prestados del kichwa: *runas,* 'gente'; o *yachay* que designa 'estudio, sabiduría, conocimiento', y es igualmente en kukama el término lexical para la flema, la saliva que el chamán conserva en la garganta y que utiliza para expulsar los dardos, virotes, fuera del cuerpo. En el cotidiano un chamán se cuida de mostrar su flema, *yachay,* o también *llausa*, 'saliva', a cualquier persona, y de expulsarlo negligentemente. Pues, si otro brujo más fuerte lo observa, él utilizará esta sustancia para quitarle todo su poder.

---

[444] Entre los chamanes kukama-kukamiria del Bajo Huallaga predomina la alianza de trabajo con los espíritus ancestrales del propio patronímico, más que el trabajo con los entes no-humanos espirituales, lo que implica una continuidad y transmisión del saber en el propio clan y podría llevar a comprender el liderazgo y el papel de los chamanes en la sociedad.

[445] Noción que no difiere del kichwa.

[446] Ver, para el caso de los yagua, Chaumeil, 1998.

[447] La categoría *pagy-ouassou* designaba a los «grandes chamanes» soberanos de una provincia (Yves D'Evreux, 1985, pp. 218-220, citado en Combes, 1992, p. 214).

Expresan que cuando la flema del chamán le aflige o da escozor, debe expulsarla en un lugar donde las gentes no caminan (en el bosque) o en el tronco de la puka-lupuna. De hacerlo inadvertidamente en cualquier parte, al pisarlo una persona enfermará y será la causa de su muerte si un chamán no interviene (ver R66).

El conocimiento, el poder y el prestigio de un chamán está en directa proporción a la calidad o a la cantidad de alianzas que realice con espíritus-maestros como poder/fuerza/conocimiento que integra a sí mismo y con los cuales trabaja durante el ejercicio de su oficio (ver R34). Es decir, a la coalición que realice con chamanes vivos o muertos que en vida tuvieron gran reputación. Los espíritus-maestros pueden ser chamanes de la propia parentela (ver R28 y R34), de la comunidad de origen, del mismo grupo étnico o de otros grupos étnicos (ver R11 y R21). Un ejemplo de alianza cualitativa registrada es la del chamán José Curitima Sangama quien menciona principalmente, pero no exclusivamente, a su padre Antonio Curitima Taricurima (†), chamán que tuvo gran prestigio en el Bajo Huallaga. Al cual en la actualidad también nombran otros chamanes del Bajo Huallaga. Un caso de alianza cuantitativa es del chamán Roque Murayari Arirama quien pretende poseer más de 35 espíritus-maestros. El número de espíritus-maestros que un chamán puede lograr obtener depende de la resistencia de su cuerpo. A más espíritus adquiera, será más respetado y poderoso, *ikuarara.* El será reconocido como sabedor u omnisciente que conoce todas las cosas, *upa ikuarara,* considerado un amante de su ciencia, *ikuarawara*. De cierta manera, la fuerza del chamán está en directa relación con su resistencia física. Expresan que los chamanes ancianos continúan teniendo eficacia para curar ciertas enfermedades, sin embargo, han perdido la fuerza de curar grandes enfermedades. A continuación, veamos cómo un chamán ha iniciado a incorporar uno de sus espíritus-maestros:

R36. Encuentro con el abuelo Santiago

Bueno, yo me he encontrado con él mientras andaba en el monte queriendo balear una ardilla que comía el fruto de shapaja. Entonces, quizás como a la una de la tarde oigo que silban: «*fifififuuu*». Mi pequeño hijo me dice:

—«Papi, mira ese demonio».

Tenía un sombrero y su mochila. Ahí me llama:

—«¿Papá Roque, me conoces? No tengas miedo, papá Roque, yo soy tu tío Santiago[448], soy yacuruna, yo no te vengo a asustar ni a robar, sino que quiero conversar contigo».

---

[448] Ver la historia de su muerte en el R33.

Entonces, yo le miro:

—«Tío, estoy andando en el monte buscando para dar de comer a la gente en mi peonada».

—«Ya, ahora vas a hallar animal papá Roque. Vamos conversando papá Roque, yo te voy a acompañar hasta el día de tu muerte, te voy a dar cantos *ikara* para el contagio (cutipado), para llamar a los espíritus, para que chupes. Eso va a ser tu defensa para que nadie te pruebe ni te mate. Yo te voy a cuidar hasta el día de tu muerte».

Ese día sentado sobre un tronco he conversado con él, me dio su cigarro *kurupa*, e hizo fumar lo que él fumaba. De su mochila sacó una botellita, una copita y me hizo tomar su trago.

—«Bueno papá Roque por ahí hay un huingo[449], donde yo vaya a silbar, vas a hallar un animalito».

Después que él ha desaparecido, yo escucho: «*fi fi fififififfiiii*». Quizás, era como las dos de la tarde, me voy y veo un venado que me miraba moviendo su cola. Ahí nomás le he baleado, «*paaaammm*».

—«Gracias tío».

He chamuscado al venado y le he cargado. De ahí, nuevamente caminamos y yo oigo: «*fiiiii*, *fiiii, fiii, fiii*» otra vez que silba. En un yarinal[450], al pie del tronco de un caimito[451] había un tronco de zapote[452], hallo dos majaces comiendo los frutos de la yarina. Entonces, yo he baleado un majás, «*paaaammm*», y también al otro «*paaammm*».

—«Ya, gracias tío Santiago, te voy a agradecer bastante. Hoy te voy a esperar en mi casa para tomar unos traguitos»[453].

Ese día, su hermano Antonio Curitima, en paz descanse, preparó ayahuasca que tomamos en la noche. Entonces, el abuelo Santiago se fue acompañarme y me ha llamado:

—«Papá Roque».

—«Tío», le digo.

—«Ven, quiero conversar contigo».

Vamos, he bajado del emponado de la casa a conversar con él:

—«Estamos tomando ayahuasca tío, vamos arriba para que calientes tu cuerpo, ahí hay traguitos».

Vamos, él ha subido, ha saludado a sus hermanos, a sus primos y ahí estaban los pacientes, montón de gente mandaba a curar. Entonces, le digo:

---

[449] *Crescentia cujete L.*

[450] *Phytelephas macrocarpa*.

[451] *Pouteria caimito*.

[452] *Matisia cordata*.

[453] Se refiere que va a incorporarlo en la noche.

—«Tío Santiago, has sonar tu canto».

Ahí empezó a entonar su canto, *ikara* [...]. Ahí ha soplado. Así el abuelo Santiago me ha acompañado.

Roque Murayari, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

Algunos chamanes poseen un talismán o encanto, que utilizan para trabajar. Este puede ser una piedra, *itaki*[454], u otro objeto (por ejemplo, la figura de un santo católico cristiano, una cruz, una serpiente esculpida de madera, etc.) que tiene la propiedad de cantar y de saber curar o matar como un chamán. El chamán indica que los encantos poseen los mismos poderes que él. El talismán, cuando desea incorporar, se aparece a una persona que deberá ser capaz de resistir el poder de sus cantos *ikara.* La persona puede encontrar el talismán por ejemplo en el camino de la chacra, en el bosque, en una quebrada o en una colpa[455]. En la noche, a través del sueño, el espíritu-maestro del objeto se aparece como persona y comienza a enseñarle los cantos *ikara*. En este caso no es necesario que el aprendiz realice una dieta de alimentos de meses o de años como lo haría en el caso de estar bajo la dirección de un chamán. De ahí que una persona con un encanto aprende más rápido que con un chamán. Manifiestan que hay dos tipos de calidad de encantos: los buenos son de color blanco o claro y los malos negros o rojos. En lengua kukama se distingue el rojo del negro en el léxico[456]. En la práctica, los dos colores se confunden en una sola semántica y son asociados a un peligro o a una cosa negativa. Para ilustrar esto, expongo el caso de Segundo Pereira que yendo a su chacra escuchó el vuelo de una panguana[457] del varillal: «*brrrrrrr*». Entonces se fue al lugar con la intención de recolectar huevos y encontró un santito[458] cuyos labios eran bien rojos. Creyendo que era su suerte lo guardó para sí. En la tarde, mientras sembraba machiques de plátanos comenzó a escuchar: «*shuuuu*», el vuelo de demonios, que lo estaban acompañando. No sabía qué tenía, pues se puso medio loco ya que no sentía su cuerpo. Escuchaba las panguanas por aquí y por allá, alrededor de su chacra. Decidió retornar pensando que «este animal es lo que me está haciendo esto» yendo a colocar

[454] Ella es generalmente pequeña, hay de dos tipos: hembra y macho. La hembra es de color rojo. Los chamanes dicen que tienen forma humana con ojos, nariz y boca.

[455] Lugar de aguas barrosas saladas donde los animales van a beber y bañarse, punto estratégico de los cazadores.

[456] Encanto blanco, claro, *itaki tini;* encanto rojo, *itaki pitani*.

[457] *Crypturellus undulatus*.

[458] Él me dijo que sus labios eran bien rojos, sangrantes. Según el narrador, un chamán le dijo que, si el color hubiera sido rojo opaco, sería bueno para él.

el santito en el mismo lugar donde lo encontró. Llegó a su casa con cólera. En la noche, él ha comenzado a escuchar: «*shuuuu*», nuevamente el vuelo de los demonios, que habían tomado ya lugar en su cuerpo. Ellos no le dejaban dormir, daban pesadilla deviniendo como loco. Él tenía un padrino que era médico vegetalista a quien recurrió y contó lo ocurrido. Él le dijo que hubiera muerto pronto porque los labios rojos del encanto eran el signo que amaban beber sangre humana. Él tuvo miedo. El chamán le dio de beber jugo de tabaco, sopló su cuerpo con el humo del tabaco y le quitó el poder (de los espíritus).

El encanto puede también ser dado por un chamán o por los seres del bajo mundo a una persona que aprende la profesión para que pueda trabajar con él. Con el encanto se frota el cuerpo del paciente y como el chamán, aspira el mal. El chamán hace andar el encanto por donde vaya y guarda en un lugar donde nadie pueda verlo. A continuación, presento un diálogo de cómo un chamán ha recibido un encanto de un espíritu-maestro, con el cual establece una relación filial simbólica:

R37. Entonces, ahí él me dice:

—«Mira nieto, este encanto te voy a dar. Con eso tú vas a trabajar».

Y me dio un encanto tamaño de un muñequito.

—«No te voy a dar cuestión de mal, con eso vas a curar. Ese encanto vas a poner en un tazón con tabaco, vas a remojarlo y cerrarlo bien. Entonces, ahí, ese encanto va a tomar todo, y con eso va a curar. A un paciente (el encanto) colocas desde su punta del pie, y subes, y donde está el dolor: «*pammm*» se prende. Eso se va, «*¡plaaaa!*», un virote atravesado en su boca».

Y le digo:

—«¿(Este encanto) sirve para todo, abuelo?».

—«Sí, para todo sirve, papa Roque. Con eso vas a concentrar, de ahí vamos a llamar a toda clase de espíritus buenos, no de los malos, con eso vas a curar el día que muera tu banco Antonio Curitima».

Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

Al incorporar un maestro-espíritu, el chamán apela a un conocimiento particular para realizar una curación específica sea para hacer el bien o el mal. Pues, los «espíritus auxiliares», vivos o muertos, están especializados en un poder sea: del agua (como el delfín, los yacurunas, la sirena, etc.), de la tierra (los árboles brujos, encanto), de los difuntos («mal aire»), para curar contagios, *cutipas*, para matar (esta característica es generalmente atribuida a los chamanes de grupos étnicos colindantes reconocidos

por su fama guerrera), etc. Dichas especialidades, a veces, están determinadas por el género, por ejemplo, cuando el chamán José Curitima enfrenta un alumbramiento difícil, llama al espíritu de su hermana Berta Curitima Taricuarima (†), antaño reconocida por ser experta en el arte del parto. Pues, el poder que las mujeres dominan es sobre todo la capacidad de ayudar a dar a luz. Otro ejemplo, el chamán Roque Murayari, cuando desea vengarse de un espíritu malévolo, apela al espíritu del indio Andoa, que desde la perspectiva del chamán se trata de un guerrero kandozi (ver R21). Pues, los kandozi son percibidos por los kukama como gente que gusta de la sangre o carne humana. Desde una mirada inversa, los kukama son reconocidos por otros pueblos indígenas (chayahuita, jíbaro, shipibo, etc.) como los chamanes especialistas en el mundo acuático (ver Rivas, 2022, pp. 91-93).

Un gran chamán, a través de sus espíritus-maestros, puede incorporar y transformarse prácticamente en cualquier tipo de ente sobre la tierra con el fin de curar o hacer daño. Por ejemplo, Miguel Caritimari narró que cuando un chamán desea vengarse del dueño de una chacra, incorpora el cuerpo de animales que consumen la yuca o el plátano en la chacra. El dueño, al ir a su chacra, encuentra un gran perjuicio, el majás que consume su yuca. No sabe que el majás es el espíritu del chamán. Desde que el dueño de la chacra intenta matar al majás, este, el chamán, se transformará en shushupe*, tsurukuru*[459]*,* y morderá (Miguel Caritimari Arirama, 47 años, Achual Tipishca, 1995).

Esbozo del ritual de una sesión chamánica

Toda sesión de curación se lleva a cabo básicamente en la noche cuando la gente duerme y en el pueblo predomina el silencio. Los artefactos que el chamán emplea en un rito de curación son los siguientes:

a) El cigarro mapacho[460], *p+t+ma*. Es el objeto imprescindible de trabajo del chamán. Sin tabaco no tienen efecto los cantos ni la medicina. Además, cada participante lleva cigarrillos para que el chamán los sople. Más tarde, la persona los fumará para proteger el cuerpo.

b) La pipa o cachimba[461], *chimitapa.*

[459] Nombre tupí (*Lachesis muta*).

[460] En castellano regional también dicen charutu al tabaco picado y más tarde envuelto en hojas. En una sesión de curación se pueden utilizar los cigarrillos comerciales (ver R73).

[461] También la llaman kashuma. Se hace de la madera palo sangre. Las he observado de diferentes formas: cónica, animales (básicamente aves), un soldado con sombrero quepí, etc. Para absorber el humo, emplean los huesos del mono choro o de aves.

c) La ayahuasca, *ichipu*[462], liana (soga). En general, el chamán se encarga de preparar la cocción de la pócima a tomar. Pero, en toda comunidad suele haber un especialista en la preparación del brebaje al cual se puede encargar la cocción.

d) La chacapa[463]. Instrumento de viento hecho de hojas secas de plantas[464], que acompañan el ritmo del canto del chamán[465] y con el cual frota el cuerpo de los pacientes.

e) El encanto.

f) El aguardiente, *awarindi*. Cada participante está obligado a llevar media botella de aguardiente para calentar el cuerpo de los espíritus-maestros del chamán, ya que es lo que más les gusta, debido a que en el bajo mundo ellos viven de frío. Se remarca que los chamanes kukama tienen la reputación de beber aguardiente como agua. Un chamán me confesó que debido a que algunos de sus espíritus-maestros le exigían tomar demasiado aguardiente, optó solo por seleccionar y llamar a aquellos con quienes podía trabajar sin problemas. Después de una sesión de curación, en general, los hombres se quedan con el chamán y beben aguardiente hasta el día siguiente. Una vez observé que un grupo se quedó bebiendo tres días consecutivos.

[462] Ella tiene un rol importante de ayudante secundario.

[463] Tradicionalmente utilizaban también la *maraka*, un tipo de sonaja. Entre los tupinambá, las *marakas* eran consideradas el receptáculo de un espíritu o alma de los ancestros (Métraux, 1928, p. 74).

[464] Algunos tienen especial preferencia por las hojas de caimitillo (*Bojoroba sp*.), planta ligada al espíritu maestro del bosque, Shapshico.

[465] A través del sonido de la chacapa, el médico llama a sus espíritus-maestros o *yachay,* para que cuiden y resguarden a los que toman ayahuasca de otros espíritus-médicos malévolos.

Foto 14. Cigarro que será soplado por el chamán

Foto 15. Chamán Víctor Yuyarima Chota

Fuente: Roxani Rivas Ruiz.

En general, la tenue luz de un lamparín a kerosene alumbra el lugar donde se encuentran los participantes. El chamán procede a sentarse en una silla, en un banco o simplemente sobre la tarima[466] de la casa con el fin de incorporar a sus espíritus-maestros[467]. Su mujer o discípulos se colocan al costado de él. Luego, le siguen los participantes. Antes de proceder a cantar el chamán coge un cigarro con la mano izquierda y lo cierra formando un puño. Luego, coloca la mano a la altura de la boca y comienza a soplarlo murmurando una canción sin palabras. Enseguida, fuma el cigarro y el humo de tabaco emana dentro de la botella que contiene el jugo de ayahuasca. Al terminar de cantar, el primero en probar la ayahuasca es el chamán. Luego, en un pequeño pate o taza, él se encarga de dar una poción del mismo líquido a los participantes[468]. Mientras tanto los que desean poner protección, *arkana,* al cuerpo de sus pequeños hijos o para sí mismos, colocan cigarrillos[469] alrededor de las botellas de aguardiente para que el chamán les ponga su hálito. Enseguida, el chamán ordena que apaguen la alcuza quedando todos a oscuras. Entonces, el chamán reinicia a cantar esta vez uno puede comprender lo que canta.

La particularidad del chamán kukama es saber concentrar o incorporar, *ikuarapeka*[470], literalmente 'abertura al conocimiento'; *raki tsukuara*[471], él entra en el cuerpo; o, *yapay paratsara Papa wijukana,* se convida/invita/ruega al padre/abuelo/ancestro/viejo (que acompañe en el cuerpo). En este sentido, el cuerpo del chamán es un banco[472] donde un espíritu sabio conocedor se sienta. Cada incorporación que el chamán realiza se manifiesta por la sacudida o golpe, *tutuka*[473], del cuerpo. Gesto que se acompaña de un sonido corporal: «*zzzhhh*», que marca del proceso de metamorfosis del cuerpo. A través de la convulsión del cuerpo, el chamán cambia de piel, dando paso

[466] Tradicionalmente, para incorporar a sus espíritus-maestros, narran que el chamán armaba un mosquitero y enseguida entraba en él. Otros informantes señalan que se echaba sobre una hamaca. En este caso, el chamán dentro de la hamaca representa a una anaconda que ingiere/contiene algo en su cuerpo. Según Regan, 1983, II, p. 16, el chamán se echa boca abajo para ponerse en estado de trance y su espíritu sale fuera de su cuerpo para dar cabida a los espíritus-maestros.

[467] Acto que no se diferenciaba de los omagua (Girard, 1958, pp. 179-182).

[468] Cierta vez, un participante después de ingerir la ayahuasca, cogió un poco del jugo sobrante y comenzó a frotar su cuerpo: primero el brazo, después la cara y por último la corona de la cabeza, con el fin de propiciar la visión.

[469] Cada cigarrillo tiene una marca especial que indica a quién pertenece.

[470] Palabra que podemos segmentar en: *ikua,* 'conocer, saber'; *ra,* 'él'; *epeka,* 'abertura, fuente, fisura'. También pueden decir *yapay ikuarapeka*, 'vamos a abrir la puerta hacia el conocimiento'.

[471] Palabra que podemos segmentar en: *ra*, 'él'; *aki*, 'entra'; y *tsukuara*, 'cuerpo'.

[472] Término también usado por los kichwa canelos del Ecuador, donde un chamán se convierte en «banco», esto es, el cuerpo es el asiento para los espíritus y las almas (Whitten, 1987, p. 42).

[473] Acto que representa al cuerpo como un tambor *tutu,* instrumento de percusión que a cada golpe emite un sonido. En el caso del chamán da lugar a la voz de los espíritus ancestrales.

a la entrada o salida de los abuelos que son espíritus-maestros, médicos ancestros, o demonios que vienen del otro mundo, del tiempo antiguo, *+m+nampura,* al tiempo presente, *ikia,* para relacionarse con los seres humanos de este mundo. El proceso de transformación del cuerpo del chamán actúa en analogía a las pautas de la génesis de la tierra. El temblor de la tierra, *karuri*(*a*), y su inversión dio lugar a un cambio de tiempo y espacio.

Cuando el chamán incorpora, coloca su espíritu a un lado para permitir el libre acceso a sus espíritus ancestrales en su cuerpo. Acto que le permite «cambiar de ropa», es decir de identidad. Pues, el cuerpo del chamán es análogo a la capacidad de toda serpiente de «cambiar la piel», permitiéndole reencarnar diferentes espíritus chamanes, además de entes no-humanos. Paralelamente a la concentración del chamán, en el río, da su aparición una serpiente de agua (ver R3) que es el espíritu *maitsankara* del chamán.

Una vez que el chamán incorpora su espíritu-maestro, comienza a cantar *ikara*[474]. El agustino Espinosa (1989, p. 112) definió *ikara* como «una especie de canturreo o tarareo con cierta cadencia silbante, con que los brujos suelen acompañar a sus conjuros, ensalmos y curaciones». Además, remarcó que entre los kukama nunca escuchó un canto kukama propiamente dicho, por la ausencia de palabras (1935, p. 135). Nuestra etnografía demuestra que las melodías del chamán están acompañadas de palabras que varían según las circunstancias que enfrenta el chamán. Sugerimos que la palabra *ikara,* 'canto' podría derivar de *karai*, término que designaba a los grandes *pajé*, prestigiosos cantores tupí brasileños que poseían el máximo poder chamánico (Combes, 1992, p. 214). Pues, los chamanes kukama son grandes cantores en lengua kukama. *Ikara* entre los kukama incluye la «Gran palabra» (Clastres, 1974) performativa del chamán que canta para invocar a los espíritus-maestros, yachay o runas con los que trabaja, y estos a su vez vuelven a cantar/hablar para apelar a otros espíritus-maestros. Se prefigura la concatenación de las múltiples incorporaciones de los espíritus-maestros. El chamán para afirmar que un «espíritu ancestral» penetra efectivamente a su cuerpo, refiere que particularmente él no habla el idioma kukama, pero cuando sus espíritus incorporan canta el idioma «bien derecho», es decir como debe ser y sin equivocarse. Pues, el idioma kukama es el habla, conocimiento propio de los ancestros y exclusivo de un gran chamán. Los kukama expresan que el canto *ikara* es la palabra *kumitsa*, escritura, poder. Además, es la memoria o el recuerdo, *iakuara,* de los ancestros para la generación de este mundo. Así un chamán expresó a un pariente:

[474] En castellano regional dicen *icaro*, vocablo que es un préstamo de la lengua kukama al castellano regional de Loreto.

> [...] en mi cuerpo tengo una parte de Santos Murayari que es mi tío, quien me dijo: sobrino Roque, te doy este canto *ikara* para chupar dardos (virotes), y me acuerdes alguna vez cuando me muera.

Asimismo, es el remedio o la medicina contra todo mal*, aitsen,* del cuerpo. En efecto, a través del canto el chamán:

a) Llama a sus espíritus-maestros, runas, para que vengan a esta tierra (ver C3, C18 y C19).

b) Expulsa el mal espíritu, *maitsankara,* diablo, fiera, del cuerpo de una persona. Además, se encarga de colocarlo en lugares donde la gente no camina, sea a un lago muerto, sea al aguajal, sea a las pozas del río, etc.

c) Lucha contra el mal alma o mal del aire, *maitsankara kanuparita*, contagio de los muertos, o contra el contagio, *kanupari,* cutipa, provocada por cualquier entidad o por un artefacto. De manera que este ente suelte el espíritu de la persona y retorne al cuerpo.

d) Sopla los cigarros, los alimentos o líquidos que la persona ingiere para su protección.

e) Lucha contra el mal de gente, etc.

El chamán es también conocido por su capacidad de soplar. Cierta vez, escuché a una mujer, quien sostenía a su pequeño hijo enfermo, dirigirse al chamán de la siguiente manera: «He venido a que soples a mi hijo quien está contagiado, cutipado», con el fin de que el chamán sople o cante al pequeño para botar el mal del cuerpo y restituya su fuerza vital. Por lo general, el chamán inicia y concluye un canto *ikara* a través de un soplo, *tsapu* «*fiuuu, fiuuu*», también denominado *epeyu*, conjuro o maldición a una persona o cosa[475]. El soplo se acompaña con gestos de las manos hacia el aire, de suerte que el canto, la fuerza de la palabra, sea eficaz. Es así como los mitos se encargan de recordar al gran héroe cultural, un gran chamán, quien a través del aliento ancestral transformó a los seres, al espacio, o a las cosas cuando estuvo en la tierra (ver mitos 4, 5, 8, 10, 11, 12, 13, 14). En general, a lo largo del canto se nombra entidades a cuyo nombre se adjunta el sufijo diminutivo *-k+ra,* 'pequeño'. Por ejemplo, *iwatsuk+ra*, 'paichecito'; *yawarapanak+ra*, 'tigrecito del río'. Es decir, se establece una relación afectiva con el ente mencionado para que este sienta que se le trata con cariño, de manera que aporta su esencia para la curación. Por ejemplo, en el caso de contagio, cutipa, de una entidad a una criatura, el chamán llama gentilmente a

[475] En castellano regional dicen shingurear.

la entidad responsable de la infección quien liberará el espíritu de la criatura. Además, un chamán expresó que se hace pequeño a la entidad nombrada porque todo animal cuando es neonato es manso, sin olor y no huye de tu lado. Es la manera de seducir o agarrar la esencia del espíritu del ente mencionado.

Una vez que el maestro-espíritu penetra el cuerpo del chamán, aquel da su aparición anunciando su nombre: yo soy fulano tal, ¿para qué me han llamado? Cada espíritu chamán posee su historia y su propia personalidad. Se lo reconoce por su manera particular de hablar y de personalidad similar a la que tuvo en vida, unos fueron pícaros, otros serios, etc. El chamán puede también incorporar los espíritus de las personas vivas. En la obscuridad, el espíritu pregunta directamente a los asistentes qué necesitan o qué quieren de él, o se vale de un intermediario por ejemplo la mujer o un pariente del chamán para dialogar. Entonces, cada paciente saluda con la mano cortésmente al espíritu-maestro y manifiesta sus necesidades. Si el espíritu-maestro es un pariente consanguíneo o cercano del chamán, durante el diálogo con el espíritu se establece una relación consanguínea filial tratándolo de abuelo o padre. O, si el espíritu-maestro es un aliado del chamán de una comunidad distante o de otro grupo, en el ritual se íntima con él a través de los vocativos de tío, amigo o viejo. Una vez que los espíritus-maestros han tomado conocimiento de las inquietudes de los pacientes, salen del cuerpo del chamán y se van a buscar el espíritu de la persona familiar, amigo, enemigo o brujo (ver R21 y R88) para dialogar directamente con el(los) y saber qué sucede. Explican que los espíritus-maestros demoran según la distancia en que se encuentra el espíritu de la persona buscada. El espíritu de una persona viva se identifica y se diferencia del muerto por el tono de la voz. La voz de una persona viva es clara, entendible, un poco ronca. El de una persona muerta es opaca y ronca, de manera que se expresa que habla hacia adentro como si estaría encerrado en un cajón. Esta es la manera de cómo los kukama se comunican y enteran de la situación de los parientes residentes fuera de la comunidad o de las personas muertas en el otro mundo.

Entre algunas de las funciones del espíritu-maestro del chamán tenemos (lista no exhaustiva):

a) Encontrar el espíritu, *tsawa,* errado de un bebé que deambula sin rumbo fijo por el bosque o por el río para devolverle a su cuerpo.

b) Curar a una persona hechizada por un brujo.

c) Se encarga de poner la protección, *arkana,* al cuerpo de una persona, en especial de las criaturas, o de una persona que se encuentra lejos del núcleo familiar, etc.

d) A través del sueño o la visión, el chamán influencia positivamente en espíritu *tsawa* de una persona.

e) En la noche, el chamán a través del canto, se contacta con las diferentes entidades del mundo para que agarren el espíritu *tsawa* de la persona que se desplaza sola en el bosque o mientras duerme. Para este fin, el chamán puede valerse del espíritu de fieras o animales, del yashingo, de los palos brujos, de los delfines, de los yacurunas, etc. Entonces, dicha persona se enferma, su cuerpo suda frío, da fiebre, tiene sueño, duerme como si estaría muerta, se atonta, pierde el sentido, se aloca o transtorna, tiene miedo, suspira hondo, marea su cabeza, se desmaya, etc.

A medida que la noche avanza, el chamán ordena encender nuevamente el mechero. Entonces, se procede a beber el licor aguardiente con los pacientes. En la borrachera, el canto del chamán se escucha como un balbucear de palabras torpes. Entonces, puede que el chamán pida a sus discípulos que lo acompañen en su canto.

Durante el proceso de curación, explican que los espíritus-maestros humanos o no-humanos, madres de los vegetales curanderos, las piedras encanto, etc., a cambio de su saber curar piden cosas tales como tabaco, aguardiente, dinero, etc. Luego, que el sabio conocedor o el espíritu-maestro realiza la curación, este procede a despedirse de los pacientes con apretadas de manos. El chamán expresa que, al salir de su cuerpo, el espíritu-maestro retorna a las cabeceras del río, *parana tsap+ta*, lugar donde continúa adquiriendo más aprendizaje y acumulando más conocimiento.

Tanto para entrar a este mundo como para salir hacia el otro mundo, el espíritu-maestro del chamán incorpora y se transforma prácticamente en cualquier especie de animal o cosa. En especial tiene predilección por el cuerpo de las aves brujas o médicas, *w+ra payun,* como el suisui[476], el chicuro (no id.), el maligno (no id.), la pumbuna[477], el piripiri[478] colorado pequeño, etc. Aves que el espíritu-maestro utiliza como banco, es decir donde se sienta e incorpora su espíritu. Y, se traslada de un lugar a otro, con la finalidad de proteger, acompañar, ver, guiar, etc. (ver Rivas, 2014, pp. 174-178). Por ejemplo, el chamán don Roque Murayari menciona que el abuelo Mariano Murayari Arirama (†) trabaja y anda en el ave suisui[479]. Cada vez que aparece canta: «*sui, sui, sui, sui*», solamente cuatro veces. Otro, el abuelo Manuel Arirama (†) se

[476] *Thraupis episcorpus*.

[477] *Heliornis fulica*.

[478] *Haploxypterus cayanus*.

[479] *Thraupis episcorpus*.

traslada en la sarara (no id.) y entona: «*sa, sa, sa, sa*». El abuelo Santiago (†) se desplaza en ayapollito (no id.) y corea: «*chiu, chiu, chiu, chiu*», etc.

El chamán y la persona

El chamán juega un rol central interviniendo en todos los momentos importantes de la constitución de la persona. Según los kukama, la persona, *awa,* está intrínsecamente constituido de un cuerpo, *tsukuara,* y de dos[480] espíritus, el primero llamado *tsawa* y el segundo *maitsankara* (también véase Tessmann, 1999, p. 41; Regan, 1983, I, pp. 208-213; Espinosa, 1989, pp. 50-52). Vamos a analizar primero los significados de los espíritus y enseguida nos concentraremos en la descripción del cuerpo.

Los espíritus de la persona

a) El espíritu llamado alma blanca en castellano regional y en kukama *tsawa*, literalmente 'sombra, imagen materializada por contornos que se apaga sobre una superficie clara'. *Tsawa* está contenido en *tsawakana*[481], literalmente 'masas grises' (las nubes), 'sombras' (del cielo); *tsawapan*[482]*,* 'cielo cubierto'. Por consecuencia *tsawa* implica una luz atenuada. Se tiene también el vocablo *tsaw+,* que connota la bruma gris de la madrugada o el rocío o sereno.

b) El espíritu negro, *maitsankara*, de una persona se sitúa en la tibia, *kai,* denominada *tunchi* en castellano regional. El vocablo *maitsankara* se puede segmentar en: *mai*, *aintsen*, *ka, ra*. De un lado, *mai*[483] es un término polisémico que significa 'espíritu'; *aitsen*, 'lo que es malo'; *ka*, locativo; *ra*, 'lo que, en el objetivo de'. Literalmente 'espíritu + (del) mal+ aquí + lo que'. En otras palabras, 'espíritu que hace el mal'. De otro lado, *mai*, es el *alter ego*[484] (sabiendo que el *alter* puede revestir una forma animal o vegetal).

---

[480] Algunos chamanes kukama hablan de la existencia de tres almas/sombras: «negro», «ceniza (opaco)» y la última «blanca», que apenas parece. Al alma «semi blanco/semi negra» le dicen *tsawa tsewe* y es de color ceniza, plomo u opaca. Debido a que la descripción de esta alma coincide con los atributos de la negra, he optado por no diferenciarlas.

[481] *-kana,* en kukama es el sufijo que marca el plural enunciado por un hombre.

[482] *-pan*, en kukama es el sufijo que indica 'conjunto de'.

[483] Entre los tupí-arawaté, *mai* es un concepto complejo, traducido por 'dioses, divinidades, divinidad...'. El empleo más usual de la noción *Mai*, designa a los seres espirituales no terrestres, esto es, a los que se fueron de la tierra en la separación original … Los *Mai* son inmortales» (Viveiros de Castro, 1986, pp. 209, 210, 212).

[484] 'El otro en sí mismo', expresión utilizada por el chamán Roque Murayari. Dicha expresión tiene un sentido próximo en la concepción tupí-arawaté, 'devenir el otro' (Viveiros de Castro, 1986, p. 120), o de

Mai significa también 'hombres blancos' o, 'wiracocha', 'maestro', 'persona'. Este lexema es utilizado para designar las fiestas cristianas, *maikana westa*, 'fiestas de los wiracocha o de la gente blanca' (Navidad, Santa Rosa, Pascuas, San Juan). Él designa también a los animales terrestres ligados al bajo mundo el colibrí, *mainuma*[485]; al leoncillo, *maiparu*[486]; a la panguana, *mainamu*[487] y también al *maiputia,* insecto que según los kukamiria habitan en el cielo y que cae en la chacra durante la producción de la cocona[488] y del tabaco. O también, al cóndor, *urupu mai*; a la avispa ronsapa, *mai mai*, etc. Por su parte, Girard traduce el término *mai* por 'esencia', 'ser' (1958, p. 179). Y, por último, tenemos que *mai* se traduce por 'madre', 'espíritu' o 'mama', porque representa la génesis y la protección de una cosa, de un espacio, de un elemento o de un ser vivo, por ejemplo: *+w+rati mai*, 'madre del bosque', Chullachaqui; *muiwatsu mai*, 'espíritu de la serpiente de agua'; *uni mama*, 'madre del agua'; *m+r+ti mai,* 'madre del aguajal'[489]; aya aguajillo, *maitsankara m+r+ti*, 'espíritu del aguaje'; *tsamuna mama*, 'madre de la lupuna'; *uwachi mama*, 'madre de la catahua'[490]; *yats+ mai*, 'madre de la luna'; espíritu del tabaco, *p+t+ma mai*, 'madre del cigarro'; *kururu maikana*, 'espíritus del sapo' (cuyo canto anuncia el cambio de las estaciones).

El cuerpo humano, *tsukuara*

El cuerpo humano se dice en kukama *tsukuara*[491], conjunto de carne, y está ligado a la carne, *tsu.* Él está compuesto principalmente de tres partes: la cabeza, *yaki*; el tronco, *i*(+)*wa* (que engloba los brazos); y las piernas, *tsut+ma*, carne (del) hermano (ver tabla 4). A partir de esta clasificación, describiremos el cuerpo, *tsukuara,* de la persona utilizando las informaciones contenidas en los rituales chamanes, en los mitos y en los discursos de los kukama.

Primeramente, para los kukama la cabeza, *yaki,* es un órgano cuyo rol principal es la de orientar, de dirigir o de guiar el cuerpo. Idea que se expresa en la metáfora del padre de familia, que dicen es la «cabeza del hogar» porque manda, dirige a la

los tupí-yuruna, 'morir es transformarse en el otro' (Lima, 2005, p. 255).

[485] Fam. *Trochilinae*.

[486] Leoncillo (*Cebuella pygmaea*).

[487] Panguana negra (*Crypturellus soui*).

[488] *Solanum sessiliflorum*.

[489] *Mauritia flexuosa*.

[490] *Hura crepitans*.

[491] Descomponiendo la palabra tenemos: *tsu,* 'carne +'; *-kuara*, 'en su conjunto'.

familia como un solo cuerpo, concepto que no difiere del español. El cerebro se dice en kukama *apetuma,* y el vertex *ap+tir+wa*. Este último es importante ya que el chamán se focaliza en esta parte para soplar con humo de tabaco durante el ritual de curación del cuerpo. En la cara, *tsitsa,* nombran la nariz, *ti*; la frente, *ts+wape;* los ojos, *tsitsakuara*, etc. El léxico distingue la oreja externa, *nami,* del oído interno, *ap+tsakuara*, los cuales permiten escuchar, sentir, ver. Asimismo, expresan que el oído es un órgano que permite el aprendizaje y la memoria. Cierta vez, un profesor narró que frente a los exámenes oficiales que debía someterse, fue a consultar a un chamán. Este procedió a cantar sus orejas para que pueda aprender/memorizar rápido sus lecciones y no se olvide de ellas.

Entre los kukama los cabellos *yaki tsa*, están en estrecha relación con los dientes, *tsai*. Los dos términos tienen una sonoridad próxima. Estas dos componentes manifiestan también la fuerza o la energía vital del cuerpo. De un lado, tenemos que las partes pilosas son nombradas designando la parte del cuerpo concerniente a la cual se agrega la raíz *tsa* que, según el contexto, significa 'pelo', 'hoja', 'pluma', 'vello', 'sombra', 'techo'. Así, *yakitsa*, 'cabello'; *tsakua*, 'monte pubiano'; *iwakuaratsa,* 'pelos del sobaco'; *mikutsa*, 'patilla' (cabello que crece delante de la oreja). El bigote y la barba, *muta*[492]*,* es un léxico particular. Y, por otro lado, el diente, *tsai,* vocablo que además significa 'semilla o grano de un vegetal', al pico del ave, a la encía, *tsai tsap+ta*, 'raíz del diente', a la mandíbula, *tsaiwa,* e incluye, a las venas, *tsaika*. Los dientes, *tsai*, son los principales instrumentos del cuerpo para cortar, *tsain*, o para afilar, *tsaimika* o *tsaimita*. Es con los dientes que uno mastica la yuca y otros vegetales (pan del árbol[493], plátano maduro, piña, cocona[494], etc.) para hacer las bebidas fermentadas. Una persona aficionada a las bebidas alcohólicas es *tsaipuratsuri*, diente ha sido. El sabor ácido, *tsain,* o, *tsaipa ura,* lleno de ácido reenvía a la boca lo que justifica la analogía. La boca, *yuru,* que se compone de los labios, *yuru piruara,* piel del labio, y sus bordes, *yuruts+ma,* ribera de los labios. Al interior de la boca tenemos: la lengua, *kum+ra;* la mandíbula, *kum+ra tsaiwa;* el paladar *kum+ra tsap+ta*, raíz de la lengua; y la úvula, *matukuara.*

La garganta, *yachuka*, cuya raíz, *yachu*(*i*), literalmente significa 'llorar', 'aullar', indica que este órgano expresa los sentimientos. Además, en ella se encuentra el cricoides, *ururu,* 'abierto', al cual atribuyen la propiedad del habla. Otras partes de la garganta mencionan: *yachuka iwa*, 'el tronco de la garganta'; la laringe*, yachukuara;* y, por último, la nuca, *atakuara.* El léxico distingue las partes de la cabeza que, dependiendo del contexto, los atributos y funciones, interfieren los unos con los otros, por ejemplo, «escuchar» es lo mismo que «mirar» o «sentir».

---

[492] También mota, especie de pez que tiene barbas predominantes.

[493] *Artocarpus altilis*.

[494] *Solanum sessiliflorum*.

En segundo lugar, tenemos el tronco *i*(+)*wa,* también 'brazo', las extremidades superiores, que sostienen simbólicamente el cuerpo por su trabajo. Entre los kukama, al igual que entre los tupí del Brasil, el sufijo *-i*(+)*wa* es un clasificador que marca un árbol. Además, tenemos algunos términos lexicales que usan el sufijo *-i*(+)*wa*. Por ejemplo, la mandíbula, *tsaiwa*, 'tronco del diente'; la región cervical posterior inferior, *yachuka iwa,* 'tronco del cuello'; o la columna vertebral o espina dorsal, *yatukup+wa,* 'tronco de la espalda'.

El tronco está compuesto por la espalda, *yatukupi*(*e*)*,* que significa 'cargar', 'acarrear', por la función que realiza; y por el pecho, *putiakuara,* en el cual se encuentran los senos, *kama*; el sistema digestivo, *ts+w+ka*; y el abdomen, *tsewekuara*; el ombligo, *m+ra,* también cordón umbilical; la cadera, *tsumaka*; y la cintura, *tsumakar+wa,* sobre la cadera. Los costados laterales del cuerpo debajo del brazo dicen *tsati*. La ingle se dice *tarakuara.* Los órganos sexuales: el pene, *wira*, los testículos, *tsapia tsa*, semilla, grano, pico, ácido; la vulva, *tamat+a,* líquido de la vagina, cuyo morfema *t+a* marca un órgano cuya principal esencia es ser húmedo. Al igual que la vagina, ciertas sustancias que el cuerpo emana son nombradas en consecuencia del líquido *t+a*, húmedo, zumo, leche, saliva y la parte del cuerpo concerniente. Así, tenemos la saliva, *yuru t+a*, 'líquido de la boca; la leche', *kama t+a*, 'líquido del seno'; o las lágrimas, *tsitsa t+a*, 'líquido de la cara'. En los glúteos, *chikuara,* tenemos el cóxis, *puni*, que está ligado al ano, *punikuara*. Por este conducto fluye el excremento, *t+puti,* y las ventosidades, *tsepuni.*

Al interior del tronco, *i*(+)*wa,* tenemos tres órganos principales que responden a la apelación de *iya, +a* o *ia*. Estos son el corazón, los pulmones y el estómago. Se acostumbra a considerar al corazón como la sede de los sentimientos. *Iya* es un término polisémico que designa también 'fruto', 'centro', 'la parte central de alguna cosa', 'lo interior', a veces la parte más dura de los troncos del árbol; el hueso, o semilla de las frutas; cogollo (hoja tierna); palpitar, el *tic tac* de la circulación de la sangre en el cuerpo. El término *iya* es igualmente utilizado como adjetivo fértil, fructífero, fructuoso, fructificación (Espinosa, 1989, pp. 138, 232-234, citado en Rivas, 2000 y 2004b). Además, el corazón es centro del sentir, de pensar, y de la memoria, concepto que no difiere de los kandozi (ver Surrallés, 1999). El corazón es empleado como metáfora en distintos contextos del habla. Por ejemplo, una persona que ama a otra dirá *iya tseta*, el corazón quiere; lo contrario, si la persona la odia dirá *iya yum+rata*, corazón colérico, enojado, ofendido. Igualmente: *riakuara mai*, interioridad del corazón, del espíritu; *iakuara*[495], cuidado, voluntad, intención, consciencia, inteligencia, entendimiento, espíritu, pensamiento, estado del alma, acordar, recordar, atender, interior del ánimo o espíritu. *Iakuarara*, percatarse, advertir, echar de ver, caer en la cuenta, saber o tener

[495] Literalmente 'el corazón' en su conjunto.

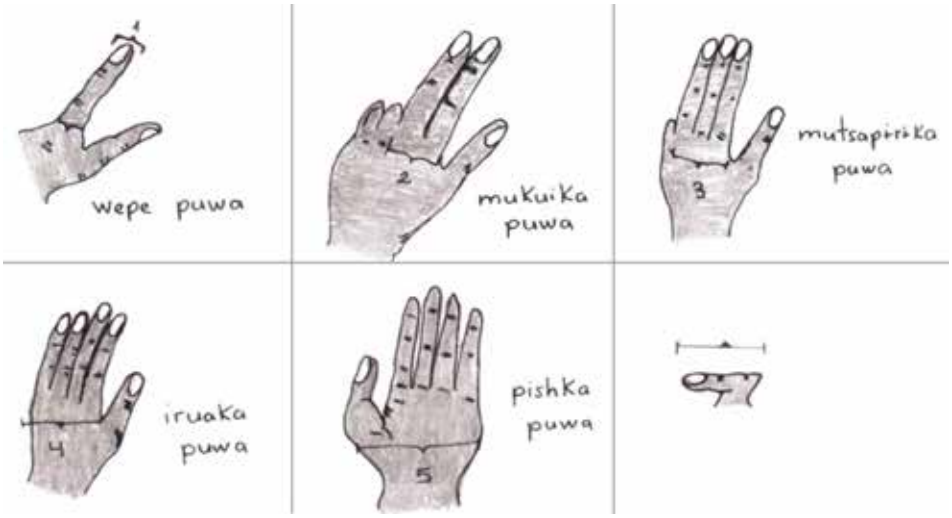
noticia, observar, reparar, notar, etc. *Iakuaramuki*, prudencia. Por último, el corazón puede connotar una cualidad moral. *Ia tsakun* significa literalmente 'corazón ardiente', 'corajudo', 'audaz', 'valiente'. Lo opuesto dicen *ian tsaku +ma*, 'sin ardor de corazón', o *t+ma ian tsaku*, 'falta de valor', 'de calor', 'cobardía del corazón' (Espinosa, 1989, pp. 44, 150).

El hígado es *p+a.* Dentro de este órgano se encuentra la hiel *irawa,* 'amargo'. Se precisa que todo lo que se ingiere por la boca afecta a los órganos internos antes citados y también a la capacidad de la persona de sentir, pensar bien. Por eso, cuando un pequeño está con mal humor y rabioso, la madre procede a purgar su cuerpo haciéndole ingerir el zumo de vegetales amargos para provocar el vómito y expulsar las impurezas. Es una forma de recuperar la cordura hacia el buen vivir. Otros órganos internos que mencionan: el pulmón *putu,* 'espuma', el hueso omoplato que protege los pulmones, *tarutaru,* y el riñón, *auraru*, también *callampa*, especie de hongo con similar forma.

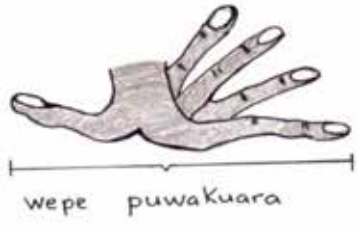
El brazo, *i*(+)*wa,* está compuesto del hombro *+wap+ka*; de la axila *iwakuara,* interior del brazo; el bíceps, *iwatsu,* también pez paiche; del codo, *iwa chikuara*, glúteo del brazo, en el sentido que es el apoyo del brazo; y de la mano, *puwa*. A su vez, se distingue la palma de la mano, *puwakuara,* de la espalda de la mano, *puwa yatukupe*. La parte inferior de las palmas de la mano, *puwa chikuara*, glúteo de la mano o *puwa p+ta*, pie de la mano en el sentido que sostiene la mano. Los dedos en su conjunto, *puwa tsap+ta,* raíz de la mano. El dedo, *puwa+ati*, punta de la mano, por el lugar que ocupa en la mano tiene nombre propio: el *índice, puwa +ati,* punta de la mano; el pulgar, *puwa mama*, dedo madre; el cordial, *puwa mutsap+r+ka,* tercer dedo; el anular, *puwa iruakan,* dedo familiar; y el meñique, *puwa ta+ra*, dedo hijo. En la praxis el brazo, *iwa*, la mano, *puwa,* y el dedo, *puwa+ati,* se utilizan como instrumentos de medida. Por ejemplo, el ancho del dedo se usa para medir el grosor de algo (dibujo 19). Medidas más grandes tenemos: una cuarta[496], *wepe puwakuara,* un dedo interior (dibujo 20); un jeme se dice *mukuika puwa,* dos dedos o *yatsika puwa*, dedo echado (dibujo 21); media braza, *yatsika +wa,* brazo echado (dibujo 22); una braza se dice *+wa,* brazo o *+wakuara,* conjunto de los brazos (dibujo 23). Y desde una perspectiva simbólica, la principal arma de defensa del cuerpo de las agresiones externas son los brazos, *iwa,* y las manos, *puwa,* que se representa como las flechas, *uwa*, del cuerpo (Rivas, 2000 y 2004b). Asimismo, un chamán para expulsar el mal de cuerpo procede a soplar las palmas de las manos con el humo del tabaco.

[496]Antigua medida de longitud igual al intervalo entre el final del pulgar y el dedo meñique en su más grande brecha (entrada empan en Trésor de la Langue Française: http://atilf.atilf.fr/)

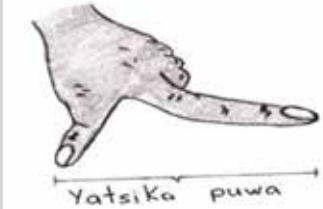
Dibujo 19. Medir y contar con los dedos



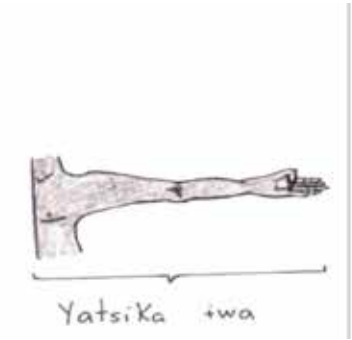
Dibujo 20. Una cuarta



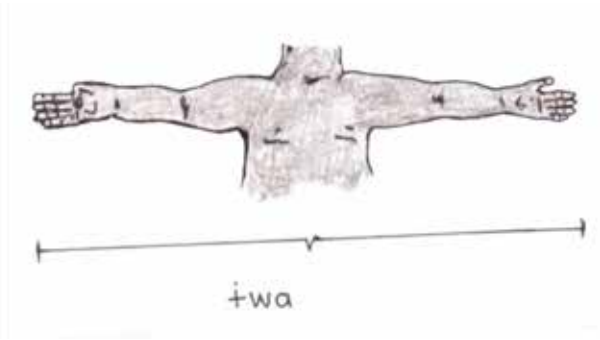
Dibujo 21. Un jeme



Dibujo 22. Media braza



Dibujo 23. Una braza



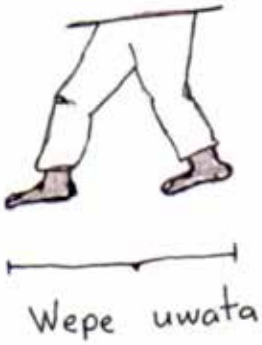
Fuente: Roxani Rivas Ruiz.

Por último, tenemos las piernas, *tsut+ma* y *yarakanuarapan*, conjunto de los huesos, cuya función principal es la de movilizar, trasladar el cuerpo de un lugar u otro. Los pies son el movimiento del cuerpo y connota el conocimiento que una persona adquiere por el desplazamiento a lo largo de la vida. Los huesos, *kanuara*[497], esqueleto, armazón ósea del cuerpo del animal vertebrado, costilla, espina; la rodilla, *tsenepia*; y el pie *p+ta*. En kukama un hueso particular del cuerpo se lo identifica por la parte que sostiene, por ejemplo, el cráneo *apetuma kanuara,* hueso del cerebro; las costillas, *yara kanuara*, dueño de los huesos; y así sucesivamente. La médula, *kanuarakuara ikawa*, grasa de los huesos, substancia que se halla dentro de algunos huesos. *Muchuri,* articulación, nudo, encuentro de dos cosas. Tenemos el tobillo, *p+ta muchuri*, nudo del pie; y la muñeca, *puwa muchuri*, nudo de la mano. En general, una persona expresa que tiene mal de huesos para señalar que posee articulaciones dolorosas.

En el pie *p+ta,* se nombran las siguientes partes: los dedos, *p+ta +ati,* punta del pie; el empeine, *p+ta ar+wa,* sobre el pie; la planta del pie, *p+ta tupa*, asiento o apoyo del pie; la planta del pie, *p+takuara,* el pie en su conjunto; y el talón, *p+ta chikuara,* glúteo del pie. En la vida cotidiana se sirve del pie como unidad de medidas: el pie, *p+ta* (dibujo 24); y el paso, *wepe uwata,* un paso (dibujo 25). Además, en nuestra descripción se verá que el chamán durante el ritual de curación sopla las puntas de los pies de una persona enferma, se los pinta con jagua en caso de mordeduras de víboras (ver fotos 18 y 19), o los nombra en las canciones en la medida que representa el trazo o huella del recorrido del cuerpo, con el fin de realizar una regresión al momento del acontecimiento en que la persona adquirió la enfermedad y así saber cómo y de quién dicha persona ha recibido el mal para poder chupar y curar la enfermedad.

Dibujo 24. Un pie

Dibujo 25. Un paso



Fuente: Roxani Rivas Ruiz.

[497] En guaraní, *kanga.*

La tibia, *kai*[498], en kukama es un término lexical polisémico que designa látex, resina, savia o líquido lechoso que emanan los árboles, o también a dos especies de mono: el mono blanco, *kaitini*[499] y el mono negro, *kaitsuni*[500], cuyos miembros inferiores son particularmente largas. La tibia es la sede del alma negra, *maitsankara,* o tunchi en castellano regional. Al morir una persona adulta, el espíritu *maitsankara* se queda en la tierra a cuidar la sangre, carne y los huesos. En caso de la muerte de un chamán, los neófitos en esta carrera saquean la tumba y roban el cráneo o los huesos[501]. Por algo, se expresa que el hueso es la «semilla» del cuerpo. Este hecho los kukama explican diciendo que los *yachay*[502] o los espíritus-médicos han salido «cuerpo y alma» de la tumba a buscar un nuevo cuerpo donde incorporar y volver revivir.

Algunas partes del cuerpo por la posición que ocupan en él, se utilizan para dar sentidos de orientación. Por un lado, tanto los glúteos, *chikuarara,* o, *chikuarapupe*, como la espalda *yatukupi*(*e*)*,* dependiendo del contexto de habla, dichos vocablos pueden significar 'detrás de', 'hacia atrás', 'retroceder'. Por otro lado, el pecho, *putia,* o la cara, *tsitsa,* pueden designar delantera. El corazón por su ubicación en el cuerpo denota la izquierda, *iatsui,* que procede de la parte del corazón, o *iatsurupe*, por la izquierda.

Para finalizar, una persona debe prestar atención y cuidado al expulsar del cuerpo ciertas materias y sustancias como: la sangre menstrual, *yawakara*; el semen, *yumai*; los excrementos, *t+puti*; la orina, *karuka*, ya que de realizar ritos de magia con ellos afecta directamente las partes u los órganos sexuales que lo secretan. A lo largo de nuestra descripción, veremos que los chamanes son expertos en el uso de las materias y sustancias que el cuerpo segrega para efectuar diversos rituales y obtener un efecto negativo o positivo en el cuerpo de una persona.

Entre los kukama*,* la orina, *karuka,* también tardar, amanecer, es un líquido de uso frecuente, no solo para curar ciertos males del cuerpo (resfrío, mala suerte, etc.), sino también para resolver problemas en el cotidiano y en las actividades productivas. A modo de ilustración, en el primer caso, observé cómo a una criatura se da de tomar la orina de otra persona del género cruzado de la misma edad para curarla de la fiebre

[498] Tradicionalmente, le extirpaban este hueso a un enemigo para confeccionar la flauta *tiyana,* que se empleaba para celebrar la fiesta de *yurupari*. Actualmente esta fiesta sigue vigente en Lagunas y Arahuante, y es conocida como la salida de los *maicucos.* Por ello no extraña la similitud de la partícula *mai* a la del alma negra *maitsankara.*

[499] *Cebus albifrons*.

[500] *Cebus apella*.

[501] Métraux, 1928, pp. 261-262; 1928, p. 93, remarca que en la tradición tupí-guaraní los huesos de los chamanes fueron objeto de respecto y culto, y guardaban los restos de los de mayor prestigio.

[502] Del kichwa, 'estudio, sabiduría, conocimiento, saber'.

interior[503]. He registrado la narración de una mujer sobre cómo un chamán limpió su cuerpo enfermo bañándola con su propia orina mezclada con el agua macerada de las «hierbas hediondas». En el segundo caso, cuando las hormigas shitaracuy invaden la chacra para alimentarse de las hojas de las plantas, el agricultor procede a orinar o a excretar en el nido de estos insectos para ahuyentarlos. También, se tiene especial cuidado de no orinar sobre algunas plantas de la chacra como la cebolla, el frejol y el tabaco porque ellos se secan y mueren. Durante una pesca con huaca o barbasco, las personas que participan se abstienen de orinar, de lo contrario expresan que el veneno pierde su fuerza activa contra los peces (Rivas, 2000 y 2004b). Para amansar un ganado, el dueño, con su orina, moja la cara del animal. Antes de extraer el nido de una colmena situado en un árbol, el hombre procede a orinar la base del tronco donde se ubica la colmena, con el fin que esta esté llena de miel cuando lo recolecte. También antes de tumbar el tronco del ungurahui[504] o del aguaje[505] para aprehender sus frutos, el hombre unta sus heces, con un palo, con el cual procede a sobar el tronco de la palmera para que la carne de los frutos de las palmeras sea doble, etc.

En la vida cotidiana, una persona debe cuidar de no orinar sobre la candela porque afectará sus órganos sexuales, sea secándolos, sea produciendo un ardor como el fuego cuando ella orina. Al andar en el bosque una persona no debe escupir, excretar ni orinar sobre el tronco o las raíces de los palos brujos (lupuna[506], puka-lupuna[507], catahua[508], ayahuasca[509], toé[510], renaco colorado[511]) para que estos no lancen sus dardos mágicos (viroteen, shunteen) y enferme. En el primer caso, la boca se puede hinchar y en los otros casos la barriga o los órganos genitales (la vagina, *tamat+a* o el pene, *wira*) se inflaman provocando la muerte. Asimismo, la persona debe tener cuidado donde excreta ya que a través del excremento alguien se puede vengar de él. Así, se evita defecar sobre las aletas de los palos brujos, en especial de la lupuna y puka-lupuna, o en los linderos de las chacras porque las heces pueden curar con la resina de *papaya*[512],

---

[503] Se encuentra una buena definición de esta patología en el *Dictionnaire de l'Académie*, 1831, tomo L-Z. LEN: «Se llama fiebre lenta una fiebre interna cuyos movimientos no son extremadamente marcados al exterior. Él tiene una fiebre lenta, que le mina. Morir de una fiebre lenta».

[504] *Oenocarpus bataua*.

[505] *Mauritia flexuosa*.

[506] Lupuna (*Ceiba pentandra*).

[507] *Cavanillesia umbellata*.

[508] *Hura crepitans*.

[509] *Banisteriopsis caapi*.

[510] *Brugmansia suaveolens*.

[511] *Ficus sp*.

[512] *Carica papaya L*.

y a dicha persona saldrá heridas en los glúteos y el ano. También, una persona no debe escupir sobre las heces de otras personas porque puede perder sus dientes.

A través de las materias y sustancias que el cuerpo expulsa, como la sangre menstrual y los excrementos, se ensucia y malogra el cuerpo de una persona, de manera que esta pierde la habilidad que lo caracteriza. Por ejemplo, Espinosa (1935) narra el caso de cómo un chamán kukama perdió su poder porque una persona le untó el cuerpo con excremento humano[513]. De igual manera, un gran pescador o cazador se torna no-pescador, *afasi*, cuando una persona envidiosa mezcla los huesos de sus presas sea con excremento o con la sangre menstrual.

Tabla 4. Partes externas e internas del cuerpo humano

Cabeza, *yaki*	Cerebro, *apetuma*	Vertex, fontanela anterior, *ap+tir+wa*, corona Cabello, *yak+tsa*	Barba y vigote, *muta*, también mota[514]
	Frente, *ts+wape*		
	Oreja, *nami*		Oído interno, *ap+tsakuara*
	Cara, *tsitsa*	Ojo, *tsitsakuara* Pestaña, *tsitsakuara tsa* Ceja, *tsitsatsa*	Lágrimas, *ts+tsat+a* Legaña, *kuti,* también ardilla
		Nariz, *ti* Fosas nasales, *tikuara*	Moco, *machi*
	Boca, *yuru* Labios, *yuru piruara,* piel del labio o *yuruts+ma,* ribera del labio	Lengua, *kum+ra* Paladar, *kum+ra tsap+ta* Úvula, *matukuara* Mandíbula, *kum+ra tsaiwa*	Diente, *tsai,* semilla, grano, pico, ácido, filo[515] Saliva, *yurut+a*, líquido de la boca
	Garganta, cuello *yachuka*	Tronco del cuello, *yachuka iwa* Laringe, *yachukuara* Cricoide, *ururu,* ancho, abierto	Flema de la garganta *makanuri,* tos, o yachay
	Nuca, *atakuara*		
Tronco/brazo *i*(+)*wa*	Pecho, *putiakuara*	Seno, *kama*	Leche materna, *kamat+a* Corazón, +(*i*)*a, iya* Hígado, *p+a* Hiel, *irawa,* amargo

[513] A los espíritus-maestros del chamán no les gustan los cuerpos sucios, sino los perfumados.

[514] Una especie de pez que tiene barba.

[515] Según Espinosa, 1989, el filo cortante o arista de un instrumento, es como un ácido corrosivo, desgastante.

	Espalda, *yatukupe*	Columna vertebral, espinazo, *yatukup+wa* Omoplato, *tarutaru*	Pulmón, *putu,* espuma
	Abdomen, *ts+w+ka* o *tsewekuara*	Ombligo, cordón umbilical, *m+ra* Vejiga, *m+ra tsap+ta* Vientre, ovario *m+m+ra chiru* Tripa gruesa, *tipichiru tuan* Tripa delgada, *tipichiru mimiñon*	Estómago, *iakuara* Placenta, *tsuwepe*
	Cadera, *tsumaka* Cintura, *tsumakana* o *tsumakar+wa*, sobre la cadera Costado, *tsati*.		Riñón, *auraru*, también callampa
Tronco/brazo *i*(+)*wa*	Ingle, *tarakuara*	Vagina, *tamat+a* Clítoris, *putsai*	Orina, *karuka,* atardecer Sangre menstrual, *yawakara*
		Pene, *wira* Pubis, *tsakua*, pelo dentro Testículos, *tsapia tsai,* semilla, grano, pico, ácido, filo (del) huevo	Semen, *+ts+ma* flema, descenso, también *yumai*
	Cóccix, *puni* Glúteos, *chikuara*	Ano, *punikuara*	Heces, *t+puti* Ventocidad, *tsepuni*
	Brazos, *i*(+)*wa*	Hombro, *+wap+ka*	
		Axilas, *iwakuara*	
		Bíceps, *iwatsu*, paiche	
		Codo, *iwa chikuara*, glúteos del brazo	
		Mano, *puwa* Dedos, *puwa +ati,* punta de la mano	Uña, *p+tsapi*, garras
Pierna, *tsut+ma*	Pierna, ante pierna, muslo, *tsut+ma*		
	Rodilla, *tsenepia*		
	Tibia, *kai,* resina de los árboles, mono		
	Poplíteo, *tsaika*		
	Pie, *p+ta*		

El chamán y el ciclo vital de la persona

Hemos optado por la descripción ontológica de la persona y el rol que el chamán juega en ello tal como se apercibe en las narraciones, en los cantos, en los mitos y en los rituales. Se podrá notar que a veces durante la descripción de la persona, se omite la acción del chamán sobre ella. Ver, por ejemplo, la etapa de la adolescencia, el matrimonio, etc. Pero, en el caso del chamán, la falta de información, se comprende por el hecho que antes de lograr su estado, todo chamán ha seguido el mismo proceso de formación social de la persona que cualquier mortal kukama.

En la siguiente tabla presentamos los grandes pilares kukama de la evolución de la persona que puntúan el ciclo de su vida[516]:

Tabla 5. Ciclo vital de la persona

Persona, *awa*
Engendrar, *mem+rata* (desarrollado en el capítulo 5) ▪ Embarazada, *+p+pi +k+ratsenk+ra m+m+ran* ▪ Nacimiento de la criatura, *wawank+ra uwarita*, parto del bebito ▪ El hijo no deseado
Recién nacido, *+k+ratsenk+ra,* verdecito (desarrollado en el capítulo 6) ▪ Coloradito, *p+tanintsurin*, rojito ▪ Lactancia del bebé, *kamat+ata wawak+ra* ▪ Fuertecito, *eretsen* ▪ Destete, *yapay iwaruta kama+ati*, vamos a asquear el seno
Niño(A), *+k+ratsen*, (aún) verde (desarrollado en el capítulo 7) ▪ Caminar, *uwatatsurin*, caminadorcito ▪ Hablar, *kumitsatsurin*, habladorcito ▪ Jugar, *yumutsarikataran*, juguentoncito ▪ Tratamiento del cuerpo de la niña en su función reproductora, sexual y trabajadora ▪ Tratamiento del cuerpo del niño para ser gran pescador, *ipurakari*
Joven, *kunumi* y señorita *kuñati* (desarrollado en el capítulo 8) ▪ Joven, *kunumi*, *12 años hasta su matrimonio* ▪ Señorita, *kuñati* —primera regla hasta su matrimonio—

[516] Algunas categorías de la persona kukama se presentan de diferentes maneras en los grupos tupí-guaraní. Entre los tupinambá, las categorías de kounoumy —*kunumi*— en kukama y kougnatin —*kuñati*— designan diferentes etapas de la infancia y de la adolescencia de la persona (Combès, 1992, p. 258). Para los guaraní ver Schaden, 1974.

Matrimonio, *takaka* (desarrollado en el capítulo 9)
- Tipos de matrimonios
- Matrimonios tradicionales
  - Matrimonios influenciados por la sociedad occidental
  - Matrimonios incestuosos
  - A modo de conclusión
- Relación de alianza: suegro y yerno: servicio por la novia

Adulto, *aipan* (desarrollado en el capítulo 10)
- La familia, *irua*
- La vida conyugal: los órganos sexuales
  - Seducción
- Trabajador, *kamatatsurin*
  - Trabajo colectivo, *wayuri*
  - Los grandes predadores: el chamán, *tsumi*, serpiente acuática, y el gran pescador, *ipurakari*, caimán
  - Interrumpiendo el trabajo: la lluvia, *amana*

Los viejos, *iukan*, viejo(a), amarillo (desarrollado en el capítulo 11)

La enfermedad, *aikuan*, y la muerte, *umanu* (desarrollado en el capítulo 12)
- La curación, *mutsanika,* de la enfermedad
  - Tratamiento y curación de la mordida de serpiente
- La celebración de la curación, *ichimata aikuan*
- El chamán y la muerte
- El velorio, *rana kuemata irua tsawa* «ellos amanecen con el alma de un familiar»
- El cementerio, *pantium*
- El duelo, *yam+marin*, lamento
- La Fiesta de Todos los Santos, *chamura kuashi*, tiempo de los muertos
  - La llamada de los espíritus parientes, *tsapuki irua tsawapurakana*
    - Canto fúnebre, responso, *rimutsuma*
- Los espíritus de la persona
  - El espíritu blanco, *tsawa tini*
  - El espíritu negro, *maitsankara*

Capítulo 5
Engendrar, *mem+rata*

Para los kukama una mujer se puede embarazar solo a través del coito, *menu*[517], con alguien del género opuesto. La estrecha interrelación de los kukama con el río es una experiencia que se recrea para crear metáforas en la vida sexual de la pareja. Así hemos registrado dos imágenes particulares. Por un lado, los kukama afirman que los movimientos de la mujer durante la cópula producen la misma efervescencia que los remolinos que se forman en el río; y que, enseguida, la vagina excreta una sustancia inmunda, análoga a la boca del remolino de cuyo interior emergen, hacia la superficie del agua, tierra, hojarascas, palizadas, trozos de palos brujos, espumas, etc. Por otro lado, cuando un marido retorna a su unidad residencial, luego de un prolongado periodo de pesca, los vecinos al verlo bromean: «¡Va haber una gran inundación en casa!» Expresión que señala la casa, espacio femenino por excelencia, al igual que la chacra, como el lugar preferido para copular. De este modo, el hombre fertiliza el cuerpo de la mujer con su esperma, sustancia líquida, tal como el río lo hace con la tierra al inundarla.

El apareamiento se puede dar con un ser humano o no-humano acuático del género cruzado, a través del contacto directo o indirecto de los fluidos sexuales, *+ts+ma*[518], 'flema', que cada género excreta durante la cópula. La flema del hombre en kukama se dice *ta+ra,* literalmente 'hijo (cosa pequeña, tierna) del hombre', para remarcar que este fluido es el que engendra al hijo. En la actualidad, los kukama utilizan préstamos del kichwa para designar y, al mismo tiempo, diferenciar el semen, *yumai,* de la sangre menstrual de la mujer, *yawakara.* Dependiendo del contexto, dicha flema se concibe como sangre, *tsuw+*; semen, *yumai;* o leche, *kamat+a,* de los progenitores. Aclarada esta analogía, tenemos que la mezcla de sangres crudas, tanto masculina como femenina, durante la copulación, es la condición principal para la procreación de la mujer.

---

[517] Los tupí-aché del Paraguay dicen *meno* (Clastres, 1972).

[518] Más adelante se verá cómo al fluido genital de la mujer lo llaman «sangre blanca».

Primero, la concepción entre los seres humanos se realiza durante el coito y dependiendo de la fuerza de la sangre/esperma/leche de uno de los progenitores, se reproduce la transmisión paralela del sexo al embrión. Si en el coito la temperatura del cuerpo de la mujer fue más caliente y fuerte que la del hombre, es decir, que ella derrama primero su esperma o sangre; o si en la mezcla hubo más sustancia de ella que del hombre, el hijo será mujer. De suceder lo contrario, el retoño será hombre. Idea que comparten otros pueblos amazónicos como los barasana (Jung-Jones, citado en Bellier, 1991, p. 194), los kichwa (Guzmán, citado en Belaunde, 2005), y los nahua (Rivas, 2007a) por citar algunos ejemplos. Ideología denominada «reproducción paralela» (Belaunde, 2005), que también se encuentra en los andes peruanos y conocida como la «doble descendencia» (Ortiz, 2001, p. 164).

La idea de la procreación entre los seres humanos y no-humanos acuáticos se funda en el cataclismo del fin del mundo, narrado en el mito del Gran Diluvio Universal (ver M1, M2 y M3), hecho que remite al inicio o término de un tiempo. Pues, en dicha época la tierra se invirtió y los primeros hombres fueron a habitar bajo la tierra*, +p+pin tuyuka,* lugar que, entre los kukama*,* está fuertemente ligado al medio acuático. Los seres representativos de este espacio que desempeñan un papel significativo en la cosmogonía son: el purahua o *muiwatsu tsunin*, el delfín*, ipirawira*; la sirena, *+patsu mama*; el yanapuma*, yawatsunin*; y el yacuruna[519]*, karuara*. A continuación, presentamos el relato sobre cómo un hombre del agua, yacuruna/bufeo intentó robar a una mujer vieja:

R38. Yo he visto al yacuruna cuando quiso llevar a mi abuelita. A las seis de la tarde, ella con mi hermana Edelmira estaban bañándose en una balsa. Mi hermana vio un montón de delfines que venían boyando del medio del río hacia la balsa. Ella curiosa dejó de bañarse y subió a la loma para mirar qué cosa los delfines van a hacer. ¡Qué pasa! Ha mirado que un delfín venía parece lanchita hacia la balsa, un deslizador vamos a decir, y «*drimm*», un hombre vino a pararse en la balsa y la viejita estaba bañándose desnuda[520]. Es cuando mi hermana le dice:

—«Abuelita, mira tu tras, el delfín se ha hecho gente».

La viejita miró al yacuruna que estaba parado en la balsa bajo el agua. La viejita que en su vida nunca ha corrido, corrió una barbaridad hasta la loma y el yacuruna por su tras. Entonces, mi hermana corrió a llamar a nuestro primo Octavio Caritimari para decirle que a mi abuelita el yacuruna la ha llevado de la balsa. El hombre vino corriendo con un remo en la mano y preguntó:

---

[519] Del kichwa 'gente del río o del agua'.

[520] Expresión bastante común para remarcar los pechos al descubierto. Las mujeres adultas y las niñas suelen bañarse usando una falda o un short dejando los senos al desnudo.

—«¿Dónde está el yacuruna?».

La viejita estaba echada en tierra, cansada no se podía levantar. Total, había agua de lluvia en un caño, ahí el yacuruna se botó y estaba agachado, escondido dentro del hueco.

—«Creo que ahí está este desgraciado».

Y con el remo empezó a golpear al yacuruna: «*bumm, bumm, bumm*». El yacuruna no aguantando brincó a tierra. Empezaron a luchar y nosotros, yo, mi hermana y mi mamá, decíamos:

—«Traigan un machete».

Ahí he conocido al yacuruna. Era oscuro y con lamparín estábamos mirándole: es un animal negro, una persona negra. Y el remo se quebró. «¡Pucha!» se fue a abrazar a quien estaba golpeándole y con el mango del remo le dio al yacuruna en su frente. Este se metió al monte cuando ha visto que traían el machete, y el amigo que estaba paleándole le siguió con el machete, total el yacuruna se botó al agua. [...] En ese tiempo tenía un tío llamado Manuel Murayari, gran médico, brujo, «banco», quien se fue con mi papá al Pastaza, y desde lejos, él sabía que una desgracia había pasado en la casa:

—«Compadre, no debemos dormir, vamos navegando toda la noche», dijo a mi papá.

—«¿Qué ha pasado, compadre?».

—«No, allá llegando te voy a contar».

La comunidad 8 de Octubre[521], antes que hubiera mucha gente, era todavía un fundo de mi papá. Dos noches estábamos sufriendo, mi mamá en la tarde nos dice:

—«Hijos, vayan a cerrar a las gallinas».

Total, los yacurunas estaban esperándonos detrás de los sapuchos[522], nuevamente salieron a querer agarrarnos. En la casa veíamos que la gente andaba, o sea los yacurunas se adueñaron de la casa. El yacuruna es un maldito cuando se embravece y rabia, ¡Ah bruto! Todos querían ser dueños de la casa. Nosotros hemos tenido que salir de nuestra casa. Entonces, como el viejo estaba cerca vino uno su yachay[523] a agarrar al yacuruna, al más malcriado que quiso llevar a mi abuelita. Ellos estaban llegando del Pastaza como a las 10 de la noche. Primero, mi papá subió a la casa y no encontró persona. Quizás porque con él no pasaba nada, sino que los demonios estaban con nosotros. Nosotros estábamos residiendo más abajo en la casa de mi cuñado. Luego, al ir a su encuentro, él nos pregunta:

—«¿Por qué han dejado la casa?».

Al viejo, nosotros contamos lo que había pasado.

---

[521] Nombre de una comunidad del Bajo Huallaga, que denota la fecha del nacimiento del fundador.

[522] Una especie de plátano *pewa panara,* 'plátano doblado', conocido por ser resistente a la creciente del agua.

[523] Del kichwa, 'estudio, sabiduría, saber, conocimiento'. Entre los kukama es un vocativo que designa a los espíritus-abuelos con quienes el chamán trabaja.

—«Ya viene mi compadre».

El viejo Manuel Murayari vino como a la una de la mañana:

—«Ahora, no vamos a hacer (la incorporación), mañana vamos a llamar al animal que ha querido llevar a la abuelita».

Había dos cántaros de masato que mi mamá hizo para la shuyana[524] y teníamos miedo de tomar porque de repente los yacurunas le han dejado icarando para que a todos nos lleven. Entonces, el hombre dijo:

—«Este masato han hecho para nuestra shuyana, pero ahora que los animales o demonios han subido a la casa de repente han dejado haciendo una venganza. Trae cigarro».

Manuel Murayari sopló los dos cántaros (de masato) con el humo del cigarro, empezamos a tomar y no ha pasado nada. Al siguiente día, el llamó a sus yachays. Ahí ha traído al yacuruna para que conversen con mi abuelita y saber el motivo por qué la ha querido llevar. Entonces el yacuruna contestó:

—«Porque la quiere le ha querido llevar. No es por otra cosa».

—«¡Cómo me vas a llevar si soy viejita!», dijo mi abuela.

—«No, para mi eres buena, no me importa, por eso te estoy queriendo llevar», respondió el yacuruna.

Entonces, el espíritu (del chamán) que conversaba con la viejita pregunta:

—«¿Qué cosa vas a querer que le haga a este sin vergüenza?».

—«Bueno, ¡paléale o mátale de una vez!», dijo mi abuela.

Y francamente se ha oído fuerte que le paleaba. El animal gritaba, se quejaba dentro de la cama. Antes, en la cama era la llamada de los espíritus. [...] Desde ese tiempo, el viejo ha soplado el puerto, la casa y el pasto para que nunca más ningún demonio suba y hasta ahora no hay. El viejo ha dicho que va a dejar su poder conmigo. Total, no, él está con otro, con su nieto Alcides Huaicama que vive en Santa Cruz. El viejo llega siempre ahí. Era buen brujo y médico, también muy desgraciado, vengativo, ha muerto mucha gente. Él está como madre de alguna laguna. Allá mandan a los brujos por los daños que en vida han hecho. Ellos se transforman en viborón. Vive en un lago remontado.

Víctor Yuyarima Chota, 68 años, comunidad 8 de Octubre, 1997.

Desde la perspectiva de los kukama, como se percibe en el relato, los seres no-humanos del agua son gente *tapiya,* animales, salvajes, enemigos, demonios, fenómenos, que se evitan a toda costa porque ellos sienten una gran atracción y nostalgia por la tierra de este mundo. De ahí que continuamente irrumpen en la vida de los humanos para

[524] Masato fuerte para celebrar la llegada de la pesca de los hombres. Los kukama-kukamiria tienen predilección de ir a pescar al Bajo Pastaza (Rivas, 2004).

robarlos y llevarlos a habitar al bajo mundo. Así, la afinidad constituye el punto de partida de los vínculos entre la gente del agua, yacuruna, y los seres humanos de la tierra. Por ejemplo, en la vida cotidiana de toda comunidad kukama, la gente expresa con frecuencia que, en noches silenciosas y oscuras, o de luna, los yacurunas acostumbran subir a tierra; se los escucha silbar o incluso se los ve caminar a orillas del lago o del río, dejando como prueba sus huellas en las playas del puerto del pueblo.

Otra forma de interacción entre humanos y no humanos acuáticos, se revela a través del olor fuerte de la sangre, *ipitiu,* de la mujer que, al mismo tiempo, atrae o repele a los seres no-humanos masculinos del agua. En el primer caso, la mujer es vulnerable al hechizo de seres no humanos acuáticos y queda embarazada. Hecho que sugiere que una mujer menstruante invierte su condición humana y se animaliza para cohabitar y gestar un ser no-humano, análogo a la naturaleza donde el olor de la sangre de la hembra atrae al macho y da lugar a la cópula. Y, en el segundo caso, ella se enferma de los órganos reproductivos.

Los seres acuáticos causantes de este estado son el delfín del río, el yacuruna o la serpiente de agua*,* identidades que sienten la sangre muy fuerte y que ellos consideran como veneno provocándoles un dolor muy profundo que pica sus ojos. Estos seres pueden expulsar su esperma a través del soplo[525] y proyectarlo contra la vagina o la cabeza de la mujer; entonces ella siente un golpe y cae enferma. En febrero de 2001, en San Martín de Tipishca, cierto día que estaba con mi regla me fui a bañar al puerto junto a unas niñas y mujeres, a quienes comenté estar enferma. Inmediatamente, una niña me aconsejó no introducirme al agua, pues los delfines podían virotearme, y tendría problemas en el vientre. Es suficiente que el soplo, shingureo, tenga contacto con la sangre/fluido vaginal de la mujer para que ella pueda alocarse o sufrir de dolor de cabeza, quedar encinta o de lo contrario tendrá un mal en los órganos sexuales. Y, si ella está acompañada de un pequeño niño, este puede recibir el golpe. El poder de estos seres del agua es más fuerte cuando el sol está en el zénit. Fue el caso de la madre de una alumna que cierta vez me narró que cuando vivían en la comunidad Nueva Shapajilla (Bajo Marañón), la madre tuvo un sangrado y de su vagina salió un tremendo gusano. El chamán le explicó que fue debido a bañarse en el río estando ella con su regla. Y, desde entonces sufre de dolor en el vientre.

Existen abundantes relatos de mujeres que durante el periodo menstrual han quedado encinta de los seres no-humanos acuáticos por haberse ido a bañar al río. El delfín macho persigue a una mujer menstruante[526] o a las «personas mal dormidas»[527]

[525] En castellano regional dicen shingurear o chontear, que significa 'lanzar su dardo mágico' (poder).

[526] Si ella navega junto a alguien, el delfín la acompaña debajo de la canoa.

[527] Expresión que significa que han tenido relaciones sexuales.

que a medianoche andan en la cocha. Les hace daño porque no gusta del olor a sangre ni de las que han tenido relaciones sexuales. A veces, ellas relatan que la copulación se realizó sin sentir mientras dormitaba. Tenemos registros de embarazos porque estos seres[528] se sentaron en el mismo lugar de la canoa donde la mujer menstruante estuvo al bañarse en el río o porque ella dejó las ropas interiores con sangre expuestas a la intemperie y dichos seres se sentaron sobre ellas[529]. Todo lo cual da como resultado que una mujer salga embarazada. Desde la perspectiva de los kukama, los hijos gestados con seres acuáticos no-humanos son seres endemoniados, no cristianos[530] o *tapiya,* salvajes, enemigos, animales. Entre los 4 o 6 meses de embarazo, el feto cae antes de tiempo sin que ella pueda hacer algo. Por eso, el embrión presenta el cuerpo mitad humano, mitad animal. De ahí que, las mujeres embarazadas suelen expresar que «si pasa los 4 meses (del embarazo) va a ser cristiano». Es frecuente que una pareja con problemas en la relación, la mujer animalice la concepción. A continuación, presentamos la voz de una mujer que narra dos casos de embarazos resultados de la copulación que no implicaban a los hombres: el primero concierne a su madre que se encontró encinta del burbujeo del agua y el segundo de su cuñada que se quedó embarazada de un sapo:

R39. [...] lo que burbujea el agua [...] mi mamá estaba lavando en la canoa, salieron burbujas bajo la canoa. Ella no creía que iba a salir preñada del burbujeo del agua. Total, mi mamá se halla embarazada y a los 4 o 6 meses le ha comenzado a doler. Ella creía que era cristiano.

—«¡Cómo duele el crío del agua que burbujea!», dice mi madre finada.

Todo el día con dolor:

—«¡Qué bruto, la sangre que botaba!».

Su casa era emponada[531] y debajo montón de sangre, para que caiga el burbujeo, espuma, espuma.

[...] Algunas mujeres son delicadas, se pueden embarazar con su regla. Más que todo del agua pueden tener hijo de la víbora, del sapo [...] su orina del sapo queda en un charco. A veces cuando estás con tu regla pisas el agua o pasas por encima, seguro

---

[528] En realidad, se trata del *yacuruna,* quien tiene múltiples identidades de transfiguración en su andar en la tierra: sapos, *kururu*, burbujo, boa, y el *+w+rati mai,* madre de los animales del bosque.

[529] Las madres, al ser custodias de las hijas, se aseguran de que las ropas interiores sean expuestas a la intemperie con las costuras hacia adentro, gesto que pude durar muchos años.

[530] Entre los kukama está muy arraigada la idea de dividir a la gente en dos categorías: por una parte, están los infieles, los salvajes y los no cristianos, adjetivos que aluden a la gente del bajo mundo y también a los pueblos indígenas exóticos; por otra parte, está la gente cristiana, blanca (ideología que data de la época de las misiones).

[531] Palabra que deriva de *pona*, madera que se utiliza como piso de la casa a cierta altura de la tierra.

> para que tengas tu hijo del sapo o de animal, como dicen. Mi cuñada, mujer de don Germán, así ella ha tenido su bebé. Su marido la ha llevado al centro cuando estaba con su regla, ella ha brincando una agüita, y se ha embarazado de animal. A los 3 o 4 meses estaba cayendo.
>
> —«¡Qué bruto lo que duele ese animal, más que la criatura!», dicen.
>
> Parecía una rana, su boca era punta, pero con patas. Por eso algunas (mujeres) tienen miedo de andar. Mi vejes me hacía andar duro con mi regla, pero nunca he pasado esas cosas.
>
> Zenovia Manihuari Murayari, 58 años, Achual Tipishca, 1997.

Desde la perspectiva de los kukama, una mujer aborta, *ukukin,* 'caer', debido a factores naturales y sociales. En el primer caso, las mujeres hablan de aborto natural cuando el bebé no se pega en el útero porque la sangre no fue lo suficientemente fuerte. Por su parte, es común que el padre exprese que «fue un afrecho», para referirse que su leche fue débil, similar al desecho del masato, *tatipura*. Hecho que explican utilizando como analogía la fecundación de algunos árboles frutales como: la palta[532], mamey y taperiba[533] que florecen en abundancia, pero no todas las flores logran germinar porque tienen el pecíolo, *+w+ra tsa tsui*[534]*,* 'rabo de la hoja del árbol', o también *puwatsa,* 'soga', demasiado débil. Es suficiente una mínima ráfaga de viento para que el fruto se desprenda de la rama. Al inicio de la gestación, una mujer evita comer los frutos mencionados para evitar contagiarse y abortar su hijo. En el caso de que el cuerpo de la mujer manifieste intento de aborto, el marido procede a darla de tomar su uña, *p+tsape,* polvoreada en agua tibia o aguardiente para que el feto se agarre con fuerza.

En el segundo caso, los abortos por causas sociales se pueden catalogar por antojos alimenticios no satisfechos, los inducidos o debido al mal de gente. Por factores alimenticios, durante los primeros meses (0 a 4 meses), el crecimiento progresivo de la criatura va acompañado por el deseo o el rechazo obsesivo de la madre por algunos alimentos que el hijo(a) provoca. Si la embarazada no puede satisfacer estos antojos de alimentos[535] comenzará a escupir y el feto caerá. Si el feto es varón su querer será pura

[532] En kukama, *apaka.*

[533] Del kukama, *tapir+wa,* literalmente 'fruto del tapir'.

[534] La pequeña cuerda que sostiene una flor, fruto u hoja de una rama, metonimia del cordón umbilical. En castellano regional la llaman huato.

[535] En kukama, *chapuni tsitatara*, 'deseo (de algo) rico, gustoso'.

carne de pescado. Y, si es mujer provocará a la madre frutas ácidas o dulces como la cocona[536], el limón, la toronja con sal, el jugo de caña[537], etc.

Una mujer se induce un aborto, *ukukin*, cuando no desea tener el hijo, sea por problemas maritales, por considerar que tiene muchos hijos que criar o por no tener un marido que reconozca al hijo. En estos casos, la mujer recurre a redes del mismo género, mujeres experimentadas quienes van a orientar cómo llevar a cabo el hecho. Es frecuente, el uso de plantas abortivas (Rivas, 1994). O, durante la gestación la mujer provoca la caída del feto al realizar actividades demasiadas arriesgadas para su condición, como cargar pesos excesivos para el cuerpo: acarrear el agua en baldes muy grandes, traer de la chacra sacos de yuca, etc.

Embarazada, *+P+PI +K+RATSENK+RA M+M+RAN* (0 a 9 meses)

Una mujer sabe que está embarazada cuando deja de menstruar. Además, expresan que ella cambia de humor, se vuelve rabiosa por exceso de sangre/flema[538] en el cuerpo, al igual que cualquier animal preñado[539]. Asimismo, se confirma su estado si ella sueña con huevos de gallina. O, si en las noches, la lechuza[540], ave nocturna, suele cantar continuamente en el techo o cerca de la casa, anunciando que una mujer está encinta, es la manera del ave de proteger al feto y de cuidar a la madre.

El acto de engendrar se dice *mem+rata*[541] literalmente '(la) mujer concibe su hijo', término que marca a la mujer en su función reproductora. El tiempo de gestación de la mujer, *mem+rarin wayna,* (0-9 meses) se figura como un proceso de ahumado[542], *mem+ki,* de carne cruda aportada por los padres. El tema de la cocina utilizada como metáfora de la gestación, fue ampliamente difundida por Levi-Strauss (1979, III). De todas las técnicas de cocción, es el ahumado, *mem+ki*, que se ha elegido, pues se ahúma la carne cruda (de pescado esencialmente o de animal) que hay en abundancia y que, en general, el hombre aporta a través de la pesca asidua. De la misma manera,

---

[536] *Solanum sessiliflorum*.

[537] *+wak+ra* (*Saccharum officinarum*).

[538] En muchos pueblos indígenas la rabia se vincula al exceso de sangre en el cuerpo. Para los yanesha ver Santos, 1994.

[539] Una hembra gestante es mucho más agresiva que una que no lo está. Así, los peces cuando migran del lago al río para desovar, se van «rabiando». O, cuando la víbora shushupe, *tsurukuku,* está con un huevo se encuentra «brava».

[540] *Urkututu* (*Otus choliba*).

[541] *Mem+ra*, 'hijo de la mujer'; *-ta,* 'factivo'.

[542] En la práctica se tiene diferentes técnicas para cocer los alimentos: asado, *michira* (exposición directa con el fuego); ahumado, *mem+ki* (exposición indirecta a fuego lento); hervido, *apapurin* (ebullición en el agua).

la mujer no puede concebir que a través de la inyección constante del esperma del hombre en su cuerpo hasta que la procreación tenga lugar. La presa es carne cruda, igual al feto recién concebido no es más que pura sangre de los padres. En general, el hombre es quien se encarga de construir la barbacoa y del mantenimiento del fuego lento para producir la cocción de la carne. A similitud, el padre se encarga de copular constantemente con su mujer, acto que produce la calentura de los humores que genera la transformación de la sangre en carne del pequeño. La mujer se encarga del proceso y de la vigilancia de la cocción de la carne para que poco a poco elimine la sangre o grasa a través del humo que emana un fuego lento, constante y continuo. El cuerpo de la mujer es el receptáculo donde se realiza la cocción de las sangres crudas. Ahumar la carne, igual que hacer un hijo, es un trabajo que requiere de tiempo prolongado y de mucha paciencia. En este sentido podemos decir, que el hijo(a) es una suerte de carne ahumada, preparada por los padres y cocida por la mujer.

La sangre/esperma/leche de los padres no solo crea el hijo, si no también forma y nutre al embrión durante todo el tiempo de gestación de la mujer. De ahí, la metonimia entre el semen y el masato, como leche que alimenta. Un semen fuerte[543] es como un buen masato que nutre al cuerpo. Ambos padres a través de las materias (uña) o las sustancias (semen /sangre /leche, sudor) de sus cuerpos, forman los huesos y la carne del hijo(a), además contribuyen a que el hijo(a) adquiera capacidades y habilidades socialmente deseadas. Los kukama tienen una concepción del feto basada en la filiación cognática, donde la madre es más que una suerte de receptáculo y cumple un rol importante en la formación del feto, a diferencia de la gran mayoría de pueblos tupí [544] del Brasil donde prima una ideología estrictamente agnática.

Durante la gestación, el padre, la madre y el feto conforman una triada con una misma identidad, de manera que el aforismo popular «el que planta y el que siega son una misma cosa a la semilla», toma aquí todo su sentido. Todos los cuidados que los padres tienen a través de lo que ingieren o de las conductas preventivas en la vida cotidiana están dirigidas a influir en la formación física del cuerpo y del comportamiento del feto, además a que la madre lleve a cabo eficazmente el embarazo y tenga un parto sin dificultad. Es claro que la formación de la criatura va más allá de la etapa de gestación. A lo largo de nuestra descripción veremos que hay periodos de transición fisiológica del cuerpo que denominamos puntos de inflexión, durante las cuales se debe tener mayor cuidado con el tratamiento del cuerpo porque de acuerdo

[543] Entre los hombres es común hacerse bromas y decir: «Toma masato para tu leche».

[544] Por ejemplo, entre los tupí-arawaté solo el semen del padre interviene en la concepción y se concibe como alimento tanto del hijo como de la madre gestante (Viveiros de Castro, 1986, pp. 458-459). O, entre los tupí-parakanas*:* «*L*a madre es un continente (*-yroa*) en la cual la criatura está formada por el esperma del padre, al cual deberá asemejarse físicamente» (Fausto, 2001, p. 392).

a cómo se lo trate en estas circunstancias determinará la adquisición de las habilidades, de las cualidades o de los defectos físicos del niño(a). Por ejemplo, el primer diente, el primer corte de cabello o de las uñas, la primera menstruación o eyaculación, la primera presa del varón, el primer hijo de la mujer, etc.

Durante el embarazo, a través de lo que los padres ingieren o no, manipulan ciertas partes del cuerpo o sustancia de la madre, tales como: la sangre, *tsuwi*, el cuerpo, *tsukuara*, la placenta, *tsuwipi,* el útero, *m+m+ra chiru*, o el cordón umbilical, *m+ra,* elementos en estrecha relación con el advenimiento de la criatura. Para que la madre no tenga consecuencias adversas durante el acto de parir, los padres deben tener cuidado extremo con la experiencia del primer hijo, ya que lo que acontece en este evento marcará los subsiguientes embarazos. En el léxico tenemos que la carne, *tsu,* es la materia estrechamente vinculada a la sangre, *tsuwi*, al cuerpo, *tsukuara,* y a la placenta, *tsuwipi*[545]*.* Esta última, literalmente 'lugar de la sangre o primera carne', es percibida como la envoltura o como la basura la criatura. El útero, *m+m+ra chiru*[546]*,* literalmente 'bolsa, envoltura, capa, ropa, o protección' del hijo(a) de la mujer, es un órgano que se representa como la casa del niño cuya puerta es la vagina. También, dependiendo del contexto, lo figuran como un receptáculo redondo que contiene y por lo mismo es análogo a la olla, a la canasta, al nido del ave, a la tinaja o a la vasija. O, por su forma se lo relaciona con el motelo[547], la charapa o el churo[548].

Dar a luz implica el buen funcionamiento de ciertas partes y órganos del cuerpo de la mujer, buen funcionamiento que depende de lo que es ingerido por los padres. Así, la madre durante el embarazo debe evitar comer la cáscara quemada de la yuca asada o cocinada[549] de la olla donde se hizo el masato porque provocará que la placenta no se pueda expulsar. Pues, esta se pega al útero como la yuca a la olla durante la cocción. También el arroz quemado[550] adherido a la olla, ya que el vientre es percibido como una olla que cocina, durante el parto la criatura no querrá salir del vientre, como el arroz pegado al asiento de la olla que para extraerlo se debe hacer mucha fuerza. En la misma lógica tampoco debe comer la carachama[551] o el shiruy, peces que excavan la

[545] Dicen también *tsuwepe.* Tsuwi, 'sangre'; -pe > -pi, locativo (inflexión vocal): 'Lugar de la sangre'. O *wipiu* (de *wipi,* 'primero, uno'; *-iu,* sufijo que denota tiempo pasado reciente): 'ha sido uno, primero'.

[546] En lengua kukama está formada por una palabra compuesta de *mem+ra* 'hijo(a) de la mujer', y de *chiru,* que tiene varios significados: 'bolsa', 'envoltura', 'capa', 'ropa' o 'protección'.

[547] En kukama, *yawati* (*Geochelone denticulata*).

[548] En kukama, *machiraru.*

[549] Durante la cocción de la yuca, la capa de la superficie se adhiere a la parte inferior formando una cáscara dura, o se adhiere a la olla si no se colocan hojas como base.

[550] En castellano regional dicen concolón.

[551] Iña (*Pterygoplichthys multiradiatus*).

tierra para hacer su lecho y anidar sus huevas. Al intentar cogerlos y extraer sus huevos, como defensa abren sus aletas y se encierran en su hueco. A similitud, el niño(a) no querrá salir del útero. Asimismo, se establece la misma comparación con el rabo y las tripas de los monos que no deben comerse por su propiedad de enroscarse. Los monos suelen envolver sus colas en las ramas de los árboles, al igual la criatura se va a ahorcar con el cordón umbilical. Además, la rabadilla del ave, sobre todo de la gallina, porque, cada vez que pone su huevo, excreta, para que la mujer no defeque durante el parto.

El padre también es un agente activo que influye a través de sus acciones o de lo que ingiere en el parto de la mujer y en el feto. Tenemos que los padres no deben comer: el motelo por dos razones. Por un lado, el quelonio de tierra por su andar lento y por pasar la mayor parte del tiempo inactivo encerrado en su caparazón o casa, es percibido como haragán, a similitud la criatura no hará ningún esfuerzo por salir del útero de la madre. Por otro lado, cuando se sacrifica al animal la carne ofrece dificultad de separarse del caparazón, de igual manera la placenta se adherirá al útero y la madre sufrirá en el parto. La papaya o sandía también están proscritos en la alimentación de los padres porque la cabeza, al igual que los frutos, crecerá grande lo que dificultará el parto. Por su parte, el padre al irse a bañar al río o la cocha debe abstenerse de enroscar la toalla en el cuello porque puede provocar que durante el parto la criatura se estrangule con el cordón umbilical.

Durante el embarazo, el cuerpo de la madre es susceptible de coger los rasgos, características o propiedades (color, forma, contextura) de algunos alimentos, por lo tanto, ella evita ingerir aquellos que influyen negativamente sobre sí misma. Para prevenir que le salgan manchas negras en el rostro no debe comer las tripas[552] fritas de pescado, por la forma y coloración negra que adquiere al cocinarse. Tampoco la cabeza de la gamitana[553], pez que tiene manchas en la cara. Ni las branquias de los peces por su forma y coloración roja. Para que ciertas partes del cuerpo de la madre no se hinchen de manera que complique el parto, ella no debe comer el pez sapo cunchi que tiene el cuerpo inflado, ni los frutos del sapo shimbillo[554] de la quebrada y la cocha, cuya carne es espumosa. La madre para evitar tener sangrado durante la gestación no debe consumir la manitoa[555], pez con flema y hediondo de piel oscura. Además, para controlar el flujo de la sangre del cuerpo durante el parto y el posparto debe ingerir las vulvas de la hierba *piripiri* para no expulsar mucha sangre.

[552] En castellano regional dicen ishpa.

[553] *Tamak+ch+* (*Colossoma Macropomun*).

[554] *Kururu +na* (*Bunocephalus sp.*).

[555] *Kawitsuri* (*Brachyplatystoma vaillanti*).

Los kukama se perciben a sí mismos como gente blanca, rasgo que se manipula desde la gestación a través de lo que los padres ingieren. Para que el pequeño(a) tenga los rasgos físicos externos que caracteriza a la gente blanca, los padres comen los ojos del caimán o camarones, *puti*, que son de color claro, para que el niño(a) tenga los ojos claros. Ellos comen las larvas blancas de las siguientes frutas: el caimito[556], la guayaba[557], la shapaja[558], la guaba[559] o también de la yuca asada para que el bebé tenga la piel blanca. Y, con el mismo fin, evitan consumir los frutos del huito[560] cuyo jugo del fruto verde pinta color negro, o tomar mucho café para que el bebé no tenga la piel oscura. Por último, comen las agallas de peces (paiche, zúngaro[561], o gamitana) o los frutos del huicungo[562] que tiene en común de ser ensortijados, para que la criatura tenga los cabellos rizados[563].

Por su parte, el padre ingiere la carne dura del loro[564], de la pinsha[565] o del guacamayo[566] con el fin que el niño sea valiente y fuerte. O, para que sea ágil y activo, la de la ardilla[567] que se mantiene activa todo el día y se desplaza con mucha rapidez entre las ramas y lianas de la vegetación.

Con el fin de evitar que la criatura tenga rasgos físicos grotescos o adquiera un comportamiento social no deseado, los padres evitan comer el pez bocón[568], cuya boca es prominente, para evitar que el bebé tenga la boca grande. Asimismo, evitan comer los peces con muela, como el fasaco[569] o la paña[570], para que el niño(a) no tenga mal carácter, no sea rabioso(a) ni mordelón hasta su muerte. No se consume la cabeza de

---

[556] *Watsatsa* (*Pouteria caimito*).

[557] *Aratsa* (*Psidium guajava*).

[558] *Kurua* (*Scheelea cephalotes*).

[559] *+na* (Fam. *Leguminosae*).

[560] *Yanipa* (*Genipa Americana*).

[561] *Tsuri* (*Brachyplatystoma juruense*).

[562] *Murumuru* (*Astrocaryum murumuru*).

[563] Los indígenas tienen una fascinación por el cabello ondulado, el cual, desde su perspectiva, es un rasgo externo distintivo de la «gente blanca» de la ciudad. Reiteradamente, cada clausura del año escolar en el Formabiap de Iquitos, los alumnos (mujeres y hombres) de diferentes grupos indígenas, poco antes de retornar a sus comunidades de origen, van a la peluquería a ensortijarse los cabellos.

[564] *Ruru* (*Amazona sp*.).

[565] *Piaki* (*Ramphastos cuvieri*).

[566] *Arara* (*Ara sp*.).

[567] *Sciurus igniventris*. En castellano regional dicen huayhuashu(i), *kuti.*

[568] *Mani yuruwatsu* (*Ageneiosus sp*.).

[569] *tar+ra* (*Hoplias malabaricus*).

[570] *Ipiri* (*Serrasalmus sp*.).

la ractacara[571], pez conocido por ser llorón; o de la carachama, pez que al boyar hace un pequeño ruido con las agallas, porque si no la criatura llorará hacia adentro (sin ruido[572]). Tampoco consumen las cabezas de los pescados para que no lo contagien, pues los peces no duermen, ya que, si no, el bebé será llorón y miedoso. Asimismo, para que el niño no llore gimoteando evitan dar peces que se quejan. Por ejemplo, la doncella[573] se lamenta: «*hum, mmm, mmm*»; el turushuqui[574], que clama y hace sonar fuerte sus lancetas grandes; otros peces que al ser capturados se quejan ruidosamente son la cahuara[575], el pez torres[576], el rego-rego[577]. Los zúngaros se quejan al cazar un pez o al descansar en las palizadas del agua. Sin embargo, el acha cubo[578] de la misma familia es una excepción.

El mono blanco[579] se evita en la alimentación por su carácter pícaro y extremadamente travieso que podría ser transmitido al pequeño. El jugo de la caña[580], por ser dulce hará que el bebé engorde demasiado en el vientre de la madre. Además, no querrá salir del útero, pues el dulce mata la fuerza o valor del niño. Igualmente, por su abundante jugo, al nacer la criatura será llorona. También el majás[581] o el ronsoco[582] que tienen pintas en el cuerpo, ya que podrán transmitirlas en la piel del niño(a).

También, para evitar que el niño(a) tenga defectos físicos en el cuerpo y mala memoria en su desarrollo, los padres no deben matar ni comer la carne del huapo[583] cuyo cuerpo es muy delgado, hará que la criatura nazca flaca y con el tiempo la hará adelgazar y morir secándose, o bien quedará inválida ya que las piernas no serán capaces de soportar el peso del pequeño cuerpo. También, ellos deben evitar tocar, comer o ver al pelejo[584], animal aborrecido por el kukama, conocido por ser el más sonso de los monos. Antes, en el tiempo mítico, fue maldecido[585] por Dios: «*shuuuuuuu*», por ser pícaro y desobediente para ser sonso y durante su andar contagie a toda persona (ver M5).

---

[571] *Kumarata* (*Psectrogaster amazonica*).

[572] En castellano regional dicen mushando. Se refiere a un ruido no fluido que se produce en el pulmón.

[573] *Pseudoplatystoma fasciatum*.

[574] *Turuturu* (*Oxydoras Niger*).

[575] *Waku* (*Pterodoras granulosus*).

[576] *Phractocephalus hemioliopterus*.

[577] Fam. *Doradidae*.

[578] *Arawi* (*Sorubimichthys planiceps*).

[579] *Kai tini* (*Cebus albifrons*).

[580] *+wak+ra* (*Saccharum officinarum*).

[581] *Paka (Agouti paca).*

[582] *Kapiwara* (*Hydrochoerus hydrochaeris*).

[583] *Parawaka* (*Pithecia monachus*).

[584] *A+* (*Bradypus variegates*).

[585] *Shingureado.*

Desde entonces, tiene fama de ser fuerte y de saber maldecir, *epeyu* (en castellano regional shingurear). Transmite al niño(a) sus cualidades de dormilón, de dejadez, de pereza, de haragán y de lentitud, o puede que salga físicamente anormal[586], inválido, la cara colorada, los brazos cruzados y muera por falta de fuerza. Si una mujer encinta, durante su andanza en el bosque, se cruza con un pelejo no lo debe asquear, sino, al contrario, debe acariciarle o acercarse para evitar su contagio. Es lo que mi comadre Adita estando embarazada no hizo, y mientras andaba miró y asqueó al pelejo, por eso su hijo salió deforme. Además, si una persona andando en el bosque se cruza con un pelejo se considera mal agüero. Puede que no se encuentre nada durante la caza o la recolección, o algo malo sobreviene en la familia. Por su parte, una gestante no debe tomar el jugo de tabaco, trago o cosas fuertes ya que podría hacer lerdo al niño.

La mujer encinta debe, al igual que el marido, observar ciertas conductas para el buen desarrollo y protección de la criatura. Por ejemplo, si la madre durante su caminata en el bosque de altura o en las purmas[587] antiguas, escucha el canto de la perdicita puqueador, *tsapukiwara*[588], llamador, porque tarda aclamando: *uuuu*, *uuuu*; ella debe responder su canto: fiuuuu, *kapipuri tsa m+m+ra chitsa ra yurititsen ene ya*, literalmente '*fiuuuu*, perdicita ensucia/defeca la cara de mi hijo(a), para que sea como tu carita bonita'. El fin es que el ave transmita su hermosura a la criatura. Pues, estas avecitas acompañan siempre a las embarazadas. También los padres tienen conductas preventivas, al ir al bosque no deben tocar a los vegetales médicos, *+w+ra payun,* palos brujos como la lupuna colorada[589], la catahua[590], el ayahuma[591], etc., porque estos producen hinchazón de barriga, fiebre, como consecuencia el niño nace enfermo. Tampoco ellos pueden participar en una pesca comunal o familiar con barbasco, *t+mu*[592], o huaca[593], o en una pesca mañacheo[594] o pesca en un afluente/quebrada *tiñari tsakamakuara*, blanquear una quebrada, porque la fuerza del barbasco ocasionaría la muerte del niño. Además, la mujer por su estado va a endulzar y anular la fuerza del tóxico vegetal y la gente no podrá pescar muchos peces. Según algunos informantes, esta prohibición se levanta si el hombre soba su rodilla con el barbasco y si la mujer

[586] En castellano regional dicen mongolo.

[587] Bosque ya despejado y cultivado, cuya vegetación se encuentra en proceso de regeneración natural.

[588] *Tinamus guttatus*.

[589] También puka-lupuna, *mui +w+ra* (*Cavanillesia umbellata*).

[590] *Uwachi* (*Hura crepitans*).

[591] *Ukarari* (*Couroupita guianensis*).

[592] *Lonchocarpus* sp.

[593] En lengua kukama *waka* (*Clibadium remotoflorum*). La pesca dura todo el día.

[594] Pesca que dura medio día.

arranca y amarra alrededor de su cintura una soga de itininga[595]. Por último, a los padres está prohibido auxiliar o acercarse a un enfermo con picadura de víbora. Pues, toda víbora odia a una mujer embarazada, peor si el hijo es varón, porque la víbora toma al hombre como un rival, ya que existe un sentimiento de odio mutuo, ambos se consideran homólogos y como el peor de sus enemigos[596]. Además, el veneno choca y afecta más fuerte al enfermo y no se puede sanar.

Cuando una mujer se embaraza por primera vez, es frecuente que el esposo desee que el hijo sea varón para tener su compañía, y que la continuidad de su sangre o de su apellido sea asegurado. En general, los padres tienen una preferencia por tener hijos varones, pero lo ideal de la pareja es tener hijos de ambos sexos. Íntimamente, cada uno de ellos desea tener más hijos de su mismo sexo para su compañía, no solo para facilitar los trabajos productivos que tienen una clara división sexual de trabajo según el sexo, sino para compartir las intimidades y cuidados propios del cuerpo de cada sexo. Para ejemplificar, los asuntos y problemas del cuerpo (sobre todo la sexualidad) compete hablar y tratar solo con alguien del mismo sexo. Así, un hombre viudo de Achual Tipishca se quejaba no poder curar la locura de una de sus hijas. Los vecinos le recomendaban: «Aquí hay un señor que sabe curar». A lo cual el padre solía responder: «Siendo mujer ya la hubiera mandado». Otros aconsejaron: «A medianoche, hazla bañar con hojas hediondas». Y él se limitó a contestar: «Le he hecho cuñada pero no quiere bañarse, yo también tengo recelo con mi hija. De mujer se puede hacer bañar a nuestra hija[597], pero un hombre no es conforme como la madre». Pues, él tenía vergüenza de tocar su cuerpo (Zenovia Manihuari Murayari, Achual Tipishca, 1997). Entre los kukama, existe una clara relación de evasión entre el padre y la hija. Por eso, una pareja se considera afortunada si tiene hijos de los dos sexos, y con problemas si tiene solo hijos de un mismo sexo. El hecho de no tener un varón es considerado una desgracia para la pareja. En estos casos, la pareja recurre a ritos secretos o realiza conductas para que a través de la relación sexual se influya en el sexo del feto.

Uno de ellos consiste en ingerir alimentos propios de un sexo durante la luna nueva, *yatsi +k+ran,* luna verde, tierna, tiempo particular para realizar las curaciones al

[595] En kukama *taruka it+mu* (*Philodendron megalophyllum*). Liana del monte semejante al tamshi, pero carente de resistencia y de nudos. Tradicionalmente, los maynas utilizaban el zumo como antídoto para el veneno de las serpientes (Maroni, 1988, p. 157).

[596] Un kukamiria me explicó que, durante sus andanzas en el bosque, las veces que una serpiente se le ha cruzado en el camino, la ha enfrentado procediendo inmediatamente a eliminarla. Esta conducta garantiza que en el futuro ninguna víbora se le acerque y siempre le tenga miedo. Por otro lado, es difundida la creencia entre los indígenas que una víbora jamás ataca ni muerde a los niños.

[597] Es una tarea que compete a alguien del mismo sexo como: la madre, hermana, tía, etc.

cuerpo. Si anhelan engendrar un hijo varón[598], los padres comerán sustancias masculinas como el pene del caimán o del motelo que son erectos como el falo. Si desean una mujer, consumen alimentos considerados femeninos como el caracol o la molleja de la gallina que tienen forma redonda similar al vientre. Además, la molleja, *itaki*, piedra, es considerado un órgano femenino porque muele la comida, al igual que la mujer muele los granos del maíz con una piedra[599]. Otro rito es que la mujer use su ropa interior volteada para favorecer un hijo varón. O, si en la comunidad hay un varón que tiene solo hijos varones y otro puras hijas mujeres, las mujeres realizan el rito de intercambio del botón de los pantalones[600] de sus maridos para favorecer la venida del hijo del sexo deseado. Expresión que tiene sentido si se aclara que el botón es el macho (pene) y el ojal la hembra (vagina), y cuando el botón penetra al ojal, representa una relación sexual: acto que simbólicamente implica un intercambio de fuerza de los penes de los maridos entre las dos mujeres.

Durante el embarazo, los padres sienten curiosidad por saber el sexo del hijo, para lo cual se valen de una observación a los rasgos internos o externos del cuerpo y el comportamiento de la madre, siendo claro para ellos que el feto influye en ella manifestando su sexo. En el primer caso, debido a que el varón es más fuerte que la mujer, la madre sentirá palpitaciones, *turuka mutsap+ta*, sacude la vejiga, a los 15 días de gestación de ser varón o a los 3 meses en el caso de ser mujer. Pues, el coágulo de sangre formado por la mixtura de las sangres de los padres forma el corazón, *iya*[601], que comienza a latir, pulsar en la vejiga. En caso de mellizos se sigue el mismo principio de acuerdo al género. También, se observa la forma del cuerpo de la madre, si ella se pone hermosa, es decir, si el rostro y el cuerpo adquiere una forma redonda, la criatura es de género femenino. Si, por el contrario, al transcurrir del tiempo, ella se demacra y evidencia un rostro enjuto, los ojos hundidos y el cuerpo alargado será masculino porque el hombre siempre jala/chupa duro a la mujer. En el segundo caso, el feto habla y hace sentir su sentir o querer a la madre induciéndola a una conducta propia de su sexo. Así, si es varón exige a la madre fumar, tomar aguardiente o masato fuerte, etc. También ella tendrá sueños con cosas vinculadas al género masculino como: machetes,

---

[598] En la obra de Pierre Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, 1972, p. 329, se precisa que entre los tupí-aché, como parte de su práctica de endocanibalismo, las mujeres embarazadas comieron ya sea la cabeza o el pene de un hombre muerto para tener la certeza de dar a luz a un niño. Los tikuna también consumen ciertos alimentos o realizan rituales («secretos»), similares a los que practican los kukama, para propiciar tener un hijo o una hija, e interpretan los sueños para saber el sexo del hijo por venir (para más detalle ver Rivas, 2016, pp. 28-32).

[599] Los kukamiria tenían morteros de piedra obtenidos por intercambios con los kichwa del Alto Huallaga.

[600] Los shipibo usan dicha expresión en el mismo contexto (Belaunde, 2005, p. 42).

[601] Los kandozi tienen un pensamiento similar: para ellos el corazón es el primer órgano que se forma del cuerpo (Surrallés, 1998).

flechas, anzuelo, serpiente, ropa de varón (pantalón), etc. Mientras en el caso de ser mujer, la madre sueña con objetos del género femenino como: cucharas, ollas, aretes, muñecas, ropas de mujer (vestido, falda), etc. Además, el embrión influencia en la frecuencia de las relaciones sexuales de sus progenitores durante el embarazo. Si es un varón, la madre rechaza al padre debido a que dos seres de identidad masculina chocan entre sí, en este caso se expresa que el hijo odia al padre. Sin embargo, si es una mujer, la madre se desespera por la compañía del marido porque toda mujer busca siempre el afecto de un hombre.

Nacimiento de la criatura, *wawank+ra uwarita*, parto del bebecito

El vientre, *ts+w+ka,* de una gestante avanzada se figura como una olla[602] grande de metal. Poco antes del parto, la madre se asegura que la criatura esté en posición recta en el útero, *m+m+ra chiru,* y boca abajo. Si ella percibe que tiene algún problema porque la criatura se encuentra de costado o de pie, inmediatamente acude a una partera, *wariratara*[603]*,* literalmente 'la que hace nacer, caer, resbalar, parir'. La partera la tantea sea tocando la barriga o a través del tacto vaginal. Si la criatura está en mala posición, procede a sobar el vientre para colocarla en su sitio y pueda nacer sin sufrir. Además, para ubicar a la criatura en la posición correcta, por las mañanas, la madre deberá tomar el jugo serenado de las hojas de malva[604] estrujadas en agua y con limón. Procede a ingerir la manteca del zorro[605], animal que hace crecer sus crías en la bolsa de su barriga; y también con dicha sustancia se procede a sobar la vejiga para enderezar al bebé, tratamiento que también ayuda a evitar el parto seco, *m+m+ra chiru ikana,* vientre seco. Igualmente, para prevenir un parto seco, la mujer, las veces que pueda, realiza un rito a lo largo de la gestación. Luego de bañarse muy temprano por la mañana, absorbe y almacena un poco del agua en la boca que va a botar en la puerta de su casa. Si la criatura continua en una posición inadecuada, aunque la madre haya realizado las conductas correctivas, entonces ella acudirá a un chamán quien la cantará *ikara* para enderezar al bebé. A continuación, el relato de un chamán sobre cómo enderezó la posición del bebé de una paciente:

---

[602] Tradicionalmente se representaba como un tinajón, *mauta*. Entre los kukama se ha dado una sustitución de las vasijas de barro por las ollas de metal. Entre los nahua el embarazo, *tuya,* de una mujer se figura como el huevo, *tuu,* de un ave (Rivas, 2007a).

[603] Palabra compuesta de *uwarita,* 'hacer caer', 'resbalar', 'embarcar', 'nacer', 'derribar' o 'parir'; *-tara* 'relativo', 'quien', 'en el fin de'.

[604] *Tap+ra p+ta,* 'pie del tapir' (*Malacra alceifolia*). Hay una analogía entre la forma de la hoja y las huellas de la pisada del tapir.

[605] En kukama, *m+kura* (*Didelphis marsupialis*).

R40. [...] Doña Elena Olórtegui, que en paz descanse, cuando estaba embarazada fue a mi casa y me dijo:

—«Sobrino».

—«¿Tía?».

—«A ver chequéame mi cuerpo, parece que mi bebé está medio tuerto».

Entonces, le digo:

—«¡A ver, dame tu mano!».

¡*Pammm*! Pon su mano boca arriba.

—«Mujercita va a ser tu hijo».

—«¿Por qué sobrino?».

—«Porque pones (la mano) boca arriba[606], para varón es boca abajo», le digo.

¡Ah! Entonces, le toco su pulso, *iya* (significa también 'corazón'):

—«Tía, tu hijo está medio mal, su cabecita está al costado, no en el centro. En mi huerta hay malva, manda a chapear. Eso, cantado vas a tomar para enderezar a tu bebé. No hay necesidad de sobar porque muchos parteros a veces te soban, le lisian el huesito».

Entonces, manda a su hija:

—«¡Anda trae malva de la huerta de tu primo!».

Ella va a traer (las hojas de la) malva y en un tazón ha chapeado. Luego, he prendido y fumado mi cigarro: *fiuuuu*. Le he cantado y soplado:

—«*Fiuuuu, fiu, tum, tum, tum*...» (canto)… Este canto le va a enderezar, hazte sentir cuando la criatura se mueve, pero no vayas a dormir de lado, por eso la criatura se ha acomodado así».

Roque Murayari, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

El proceso de alumbramiento, *+k+ratsenk+ra uwariarin*, el pequeñito está por nacer, se inicia cuando la mujer siente un fuerte dolor en la vejiga, *ra m+m+ra tsachi mutsap+ta,* dolor de la criatura en la vejiga. Luego, ella elimina el líquido amniótico, *+k+ratsen t+a,* líquido de la criatura. Dicen también: *ai ra t+a ichima*, ya salió su líquido, simbólicamente expresan que «es el agua con que la criatura se baña». Durante todo el tiempo de las contracciones, *tsachiwatsu yarakuña*, la mujer camina alrededor de la casa para ayudar a calentar y dilatar su cuerpo. Luego, cuando ella tiene dolores continuos, además si su corona y cóxis están calientes, la criatura está por nacer. En efecto, el vertex, la entrepierna o ingle, o el cóxis son puntos de control de la calentura del

[606] En kukama, *puwakuara* o *putiakuara, literalmente* 'pecho de la mano'.

cuerpo. A mayor tiempo de prolongación del dolor de la parturienta, consideran que están frente a un parto complicado. Dependiendo de la dificultad, se recurre a la ayuda de una partera o de un chamán. Pues, entre las mujeres kukama está muy difundida la asistencia de la partera, *uwariratara*. La participación del chamán es excepcional y a requerimientos de la partera, e implica estar frente a un complicado parto, hecho remarcado en otros pueblos como los Cunas de Panamá (Lévi-Strauss, 1995, p. 211). A continuación, presento dos cantos para dar a luz, uno registrado a doña Julia Murayari Huaicama, mujer partera y chamán nacida en Lagunas y residente en Tamarate, y el otro a don José Curitima Sangama (†) chamán nacido en Achual Tipishca quien habitaba en Lagunas:

C4. Canto para dar a luz
Uwarita*[607] *ikara

1. *Tsaru wawank+ra*	1. Espíritu (de la) criaturita
2. *Na kuyak+ra tinit+rataka*	2. A tu patecito[608] blanquito
3. *Tsa ikarutsu*	3. Voy a cantar
4. *Na m+m+ra uwarita ra ikuataka,*	4. Ella sabe que tu hijo va a nacer
5. *Parana mama yuru purutaka,*	5. La madre del río en la desembocadura vomita
6. *Tsa yuruta na tarakuara kirutsu nuwari tsenu*	6. Yo voy a aflojar tu vulvita temblorosa para que ella te sujete
7. *Tsaru wawank+ra,*	7. Espíritu (de la) criaturita
8. *Parana mama yuru tuwaputaka tsa yuruta,*	8. Con la boca de la madre del río agrandamos, así yo la aflojo.
9. *Nan kirutsu, tsaru wawank+ra*	9. Es así que se calienta a la criaturita
10. *Red watsu tuwaputaka tsa tsumakana tanutsu*	10. Vamos a poner (en la) red trampera[609] (que) agranda mis caderas
11. *Red watsu tuwapu tsa +ts+mata*	11. Con la red grande yo (le) hago deslizar
12. *Tsa tsumakanak+rutsu,*	12. En mis caderitas va a ir

[607] La transcripción del canto se realizó con la ayuda de Roberto Canaquiri Tapayuri, especialista en la lengua y cultura kukama en el Formabiap, 1994.

[608] En castellano regional dicen pate a un pequeño recipiente hecho de la fruta del árbol huingo (*Crescentia sp.*).

[609] Variedad de red para pescar. Para más detalle ver Rivas, 2004, pp. 112-113.

13. *Shu, shu, shu, shuuuuuuu*	13. *Shu, shu, shu, shuuuuuuu*[610]
14. *Yawaw+ra tamat+a kanuarak+ra t+a,*	14. (con) El jugo del huesito de la vagina de la raya
15. *Tsa tamat+akuara ta nutsu, tsaru wawank+ra*	15. En tu vagina voy a poner el espíritu de la criaturita
16. *Yawaw+ra tamat+a kanuarak+ra pupe,*	16. Con el huesecillo de la vagina de la raya
17. *Tamat+ak+ra tanutsu, tsaru wawank+ra*	17. En la vaginita irá el espíritu de la criaturita
18. *Y+yu tini +ts+mak+rapupe,*	18. Con la flemita del shuyo[611] blanco
19. *Tsa tarakuara tanutsu, tsaru wawank+ra*	19. Yo voy a poner (en la) vulva, el espíritu de la criaturita
20. *Shu, shu, shu, shuuuuuu*	20. *Shu, shu, shu, shuuuuuu*

Julia Murayari Huaicama, 68 años, Tamarate, 2004.

C5. Canto a la raya[612]
Yawaw+ra ikara

1. *Ay chirank+ra +m+na Papa Diospura epeyumpura*	1. Ahí antiguamente (se usaba el) nombrecito de Papa Dios para encantar[613].
2. *Ay raya chiranka*	2. Ahí en nombre de la raya[614].
3. *¿Ay marik+rakana yapay iputura?*	3. ¿Ahí cómo vamos a tararear?
4. *Yankata +ts+ma yapatini ini ichimata*	4. Aplicando la flema vamos a alumbrar.
5. *Yarakuña*[615] *yakina*	5. Puerta (vagina) de la mujer.
6. *Raepe ukuki-watsu-yara*	6. Ahí el maestro de dar a luz.
7. *Marириri, marириriiii*[616]	7. *Marириri, marириriiii*
8. *Tana, tana kuyak+ra kuatiara*	8. Nuestro, nuestro patecito[617] decorado.

[610] Soplo largo y extendido del chamán que transmite la energía.
[611] *Hoplerythrinus unitaeniatus*.
[612] *Potamotrygon sp*.
[613] Literalmente 'shingurear'.
[614] *Potamotrygon sp.*
[615] Mujer en kichwa.
[616] Fuerza del canto.
[617] Ver nota 609 de este libro.

9. *Tana, tana p+t+ma kuatiara*	9. Nuestro, nuestro cigarro perfila.
10. *Yapatini ipurun*	10. Dolor en perspectiva.
11. *Yawaw+rak+raka*	11. En pequeña raya.
12. *Yawaw+ra yarakuña kururuta yankata ra wawak+rakana*	12. La raya hembra se dilata y pone sus criítas.
13. *Ria yumitsarimukinani yapatini ichimata*	13. Así no es más que siendo generoso que va a salir.
14. *Yarakuña yakina*	14. De la puerta de la mujer.
15. *Poza, poza tinikuara*	15. En la poza, poza blanca.
16. *Marikana icharim+ra ukuam+ra yankata*	16. Los objetos se colocan.
17. *Ay rana kumitsarimukinani, marirririri, marirriririi*	17. Ahí ellos solamente con su palabra *marirririri, marirriririi.*
18. *Ay rakana ururiyanu*	18. Ahí ellos, los *ururi* colocan.
19. *Yapatini paritsara*	19. Los invitamos a venir.
20. *Am+wa yarakuña* (bis)	20. Al cetico *am+wa*[618] hembra.
21. *Iputa +ts+mak+raka*	21. Hacemos sonar en su flemita.
22. *+ts+mata yarakuña*	22. La flema de la consorte.
23. *Yakimiri tinikana ra poza tinimarikanatikatika*	23. Pequeña cabeza blanca en el nido blanco.
24. *Ukuam+ra yankata wawank+ra ra*	24. Va examinar a su bebé.
25. *Kumitsarimukanani,*	25. Así nomás con la palabra.
26. *Kuaratsui tana yura, +ts+mata yarakuña tsut+ma ra pururuka*	26. De nuestro emponado la pierna de la mujer resbala y caen las aguas.
27. *+m+na Papa Diospura epeyumpurakana marikuara.*	27. Pero antes papa Dios, arrojó muchas maldiciones sobre los objetos.
28. *Aikana yura p+t+ma kuatiara*	28. Ahí en el emponado el cigarro escribe.
29. *Tana, tana kurupa maik+rakana*	29. Nuestro, nuestro, los espíritus del tabaco.
30. *Tana kumitsarimukanani,*	30. Es así que nosotros hablamos.
31. *Tanatsui ururiyanu*	31. Antes nuestros *ururi* colocaban.
32. *Yarakuña raepe ra tsut+mamuk+ raka*	32. La mujer con su pierna colocada como eso

[618] *Cecropia sp.*

33. *+m+na Papa Diospura epeyumpurakana*	33. Pero antes papa Dios embrujaba mucho.
34. *Yanana nukuarimukinani tsachiwatsu yarakuña*	34. Que de grandes dolores tú has sentido.
35. *Raepe, raepe, Canayari, Canayari, Canayari kumitsari rutsari*	35. Allí, allí, Canayari[619], Canayari, Canayari, le decimos
36. *P+t+mari kuatiara tanatini ururiyanu*	36. Delinea el tabaco humeado que los *ururi* colocan
37. *Mariririi, marirririiiii*	37. *Mariririi, marirririiiii*

José Curitima Sangama, 52 años, Lagunas, 1997.

Los cantos C4 y C5 son más enunciados performativos sobre el proceso del parto que una evocación de un tiempo mítico[620]. Tanto el canto C4: *ikara uwarita*, canto para parir, como el C5: *yawaw+ra ikara,* canto (a la) raya describen el proceso de alumbramiento. El nombre del C4, marca la acción de parir, *uwarita*, término kukama que engloba diferentes acepciones nacer, hacer caer, resbalar, destruir, derribar, bajar o embarcar. Este vocablo también se aplica a las aves cuando desovan en el nidal o cuando los animales paren. Por último, designa el acto de un vehículo al cagar mercancías para transportarlas. En cuanto al C5, se llama canto a la raya[621], porque desde la perspectiva de los kukama, este pez realiza un parto eficaz. Según el chamán, dueño del canto, así es por la fuerza de la palabra de Dios[622] dada en el tiempo mítico. Prácticamente a lo largo del canto se describe la forma de dar a luz de la raya que cava un hueco[623], o su poza blanca, en la greda, sobre él cual coloca su vulva. Enseguida, derrama su flema y sin demora y sin esfuerzo expulsa: «*ploc, ploc, ploc*, *ploc*», suavemente sus crías que a pesar de tener lancetas o sus flechas (rasgo externo que constituye una dificultad para parir), salen unas sobre otras sin atajarse. A través del canto, se espera dar estos atributos a una mujer que tiene dificultad en dar a luz.

Tanto en el canto C4 como en el C5 se observa como figura central a la serpiente de agua evocada para que con su fuerza ayude a la gestante a dar a luz. En el canto C4 se lo nombra explícitamente como la madre del río. Al igual que su boca vomita

[619] Nombre del espíritu-maestro.

[620] Los dos cantos, C4 y C5, difieren en forma, extensión y contenido mitológico del canto *cuna* para dar a luz, bellamente analizado por Levi-Strauss, 1987, pp. 211-227.

[621] *Yawaw+ra* (*Potamotrygon sp*.).

[622] Reiteradamente hemos visto que, entre los kukama, «Dios» es sinónimo de un gran chamán.

[623] Durante la merma, en las tahuampas o bosque inundado, se observa inmensos huecos en el barro. Los viejos expresan que es el lugar donde las rayas han incubado sus crías.

infinidad de cosas (peces, objetos, palizadas, etc.) a través de los remolinos, así la mujer va a expulsar el hijo. Y, en el canto C5, la serpiente es mencionada implícitamente bajo el nombre de Canayari (apellido kukama), espíritu-maestro con quien el chamán trabaja. Sabemos que todo chamán al morir va a residir en un lago convertido en Serpiente de agua. Y, es la fuerza de su palabra/canto que genera un parto eficaz.

En principio, tal como lo señalan los dos cantos, todo parto implica que la curandera(o) prepare una infusión caliente, sea de las hojas de algodón negro[624], a veces mezclada con Agua Florida, o de malva[625]*;* de la flema de la corteza del cetico[626], de las vulvas del guisador[627] o del *piripiri*; de la manteca y del hueso rallado de la vagina de la raya. Esta se coloca en un patecito, *kuyak+ra*, y luego el chamán sopla con su canto. La gestante ingiere el brebaje que provoca la calentura del cuerpo y da fuerza, de manera que, durante el parto, el bebé caerá sin dificultad.

A lo largo de los cantos C4, C5, y de otros que por espacio no hemos podido incluir, se evocan entes vinculados al río. Por ejemplo, tenemos algunas especies de animales como la raya o el shuyo[628]; o vegetales como el cetico[629], y objetos como: la red de pescar, etc. Estos elementos por su eficacia simbólica en la palabra y en el canto (Levi-Strauss, 1987, p. 211), se relacionan con algunos órganos externos del cuerpo de la mujer como la vagina, la entrepierna, la cadera y la pierna*,* de manera que se transforman y adquieren el atributo particular (flema*,* elasticidad, facilidad, etc.). Así, la gestante alumbrará sin sufrir, sin dificultad o la criatura no se verá obstaculizada durante su paso. Por ejemplo, se menciona que en la vulva de la vagina de la mujer se va a poner la flema del hueso de la vagina de la raya, para que dicha «puerta se abra» y afloje. Además, en el canto, al bebé se embadurna con la flema del pez para que descienda sin dolor, no se ataje y deslice fácilmente. Sobre la cadera tenemos que, por un lado, se agarra la boca del viborón, *yuru muiwatsu*, madre del río, cuya boca siempre abierta origina los remolinos (las muyunas) que ingiere y arroja todo lo que circula por la superficie del agua. A similitud de la serpiente de agua, expresan que la madre vomitará al hijo. Y, por el otro, en la cadera colocan la red trampera grande para que se estire como la red. En la entrepierna ponen la flema del shuyo blanco o del cetico para que el niño resbale y nazca sin sufrir.

---

[624] *Amaniu tsuni* (*Gossipium barbadense*).

[625] *Tap+ra p+ta* (*Malacra alceifolia*).

[626] *Cecropia sp.* Ver el uso práctico y simbólico más adelante.

[627] *Kitsaturu* (*Curcuma longa*).

[628] *Y+yu* (*Hoplerythrinus unitaeniatus*).

[629] *Am+ wa* (*Cecropia sp.*).

Para estimular que la criatura salga sin dificultad mencionan a los peces con flema como la raya mama[630] (ver la descripción anterior); al shuyo blanco[631] cuya flema usa para trasladarse por tierra de un lago a otro y cuando el hombre lo captura no lo puede agarrar con las manos; al shiruy[632] que cuando la laguna o tahuampa donde alberga se seca, utiliza la flema del cuerpo para deslizarse y trasladarse por tierra a otra poza de agua; a la atinga[633] que tiene flema, chupa y empuja el agua; a la macana[634] que utiliza la flema del cuerpo para caminar e ir de un lugar a otro sin atajarse; a la pangaraya[635] que en el tiempo mítico fue la vagina de la mujer por eso tiene la misma forma, olor y color, y cada vez que se lo agarra, *sup,* resbala.

Entre los vegetales flemosos, *+ts+man +w+ra,* nombran al cetico[636], y a la punga[637], árboles acuáticos que crecen a las orillas de los ríos o cochas. Poco antes de dar a luz, extraen la flema del tronco del cetico en un recipiente. Esta se mezcla con agua caliente y espera que entibie. Luego, convidan el líquido a la mujer. En la vida cotidiana, durante la merma del río para transportar canoas o troncos de árboles maderables de un lugar a otro, los hombres observan en las riberas del río o quebrada donde hay manchales de ceticos. Los cuales tumban para luego descortezarlos y machacar los troncos que emanan sus salivas[638], y sobre ellas se facilita el traslado de los palos de maderas. Por eso, el chamán invita a la flema del cetico a recubrir la vagina para que la criatura resbale del vientre de la madre. Se menciona también a la *wiririma*[639] por sus frutos flemosos. Y, a la anona[640], cuyo fruto tiene la carne mucosa.

Otras entidades que se mencionan[641] para que la mujer dé a luz sin problema son: el agua, en relación al líquido amniótico, para que la criatura reviente: *shuuccc,* como arrancar del ovario; al barranco*, +wama*, tierra suave y cualquier choque de agua, *blumm,* se desliza al río, se mete esta tierra ligera a la criatura para que esta empuje y no demore en nacer; al ratón de monte, *tsanuya* (no id.), animal que bota su cría sin hacer fuerza y dificultad; al ganado que no hace fuerza durante el parto y su cría cae

[630] *Yawaw+ra mama.*

[631] *Y+yu tini*

[632] *Tsamata* (Fam. *Callichtyidae*).

[633] *Mutsu* (*Symbranchus marmuratus*).

[634] *Tsarapu* (no id.).

[635] *Aramatsa* (Fam. *Soleidae*). Ver mito de panga raya (segunda parte).

[636] *Am+wa* (*Cecropia sp.*).

[637] *Punka* (*Pseudobombax munguba*).

[638] Los kukama dicen *llausa,* palabra *kichwa*, literalmente 'saliva'.

[639] *Astrocarium sp.*

[640] *+w+riwa* (Fam. *Anonaceae*).

[641] Hemos registrado otros cantos para dar a luz que no hemos transcrito, pero hemos pedido a los chamanes que nos expliquen por qué ciertas entidades se invocan en el canto.

sola sin que nadie la asista; a la Virgen (María) porque ninguna persona la ha visto parir su bebé; y, por último, al aguardiente, *awarindi,* para propiciar regocijo al padre, pues una vez que la criatura nace, de alegría que ha nacido sin novedad, toma un trago con su compadre o comadre como signo de reconocimiento.

El parto es un acto íntimo de la mujer. En general, la mujer da a luz en su casa, a veces en la huerta y excepcionalmente en la chacra. Para lo cual se dirige al horcón, *+watata,* brazo o tronco fuerte de la casa principal, donde tiende un plástico u hojas de plátano sobre el emponado. Luego, se coloca frente al madero y puede ser ayudada por un pariente consanguíneo (madre, abuela materna) o aliado (suegra, partera o marido) para sentarse de cuclillas, *tsenepara*, y hacer fuerza, *w+ka*. La gestante coge con ambas manos el palo que sirve de sostén y comienza hacer fuerza como excretar, mientras que la asistente la abraza alrededor de la barriga e impulsa el vientre de la mujer de arriba hacia abajo apretando sus glúteos. También ella se encarga de alentarla diciendo: «Empújale, empújale. Aquí te vamos a agarrar tu chikuara (glúteos) para que no se rompa». Es tanto el esfuerzo que la mujer realiza durante la salida del niño que se cree que puede provocar la unión de la vagina con el ano. Para evitar que esto suceda, la madre, la partera o el marido la ayudan sujetando los glúteos con sus piernas. En Achual Tipishca, un hombre expresó que era deber suyo apoyar a su mujer como padre y marido que había hecho la cosa y ayudó a su mujer en todos sus partos «haciendo fuerza igual que ella, por algo soy su marido[642]». Si la pareja desea que el siguiente hijo sea varón aplica un secreto: en el instante que la criatura cae, la partera recoge a la criatura y cubre con un pantalón o una camisa usada de su padre.

El nacimiento, *uwarita*, caer, resbalar, derribar, bajar, de la criatura entre los kukama, no difiere de lo registrado entre los tupí-aché del Paraguay, ya que involucra que el bebé no solo nazca, *waa*, caiga a tierra, sino que, para compensar esta caída, hay que levantar[643], *ipu,* al niño del suelo, acto que manifiesta el ascenso a la existencia

[642] El esposo apoya a dar a luz a su mujer al menos en uno de los partos efectuados por ella. La participación y el acompañamiento del marido en el parto es parte de la tradición de algunos pueblos tupí-guaraní, por ejemplo, entre los aché del Paraguay (Clastres, 1972). De esta tarea no están exentos los hombres en otros pueblos amazónicos como los jíbaro-awajún del Perú, donde el hombre, además de construir el armazón de palos donde la mujer se sujeta para hacer fuerza y que el bebé caiga, ayuda a hacer fuerza a la mujer cogiéndola por la espalda (conversación con Abel Uwarai). Entre los yagua y tikuna es frecuente la ayuda del marido a la mujer durante el parto (Rivas, 2016). Entre los pano-kaxinawa, el esposo sostiene a la parturienta entre sus brazos. Cuando él se fatiga, puede ser reemplazado por el padre o el hermano de este (Lagrou, 1988, p. 91). La excepción se observa entre los grupos tukano, como los uitotos o airo pai (Rivas, 2016), o los mai huna (Bellier, 1991 y 1994), donde dar a luz es una tarea exclusivamente femenina, ya que la sangre contamina y enferma al hombre.

[643] Modalidad entre los kukama remarcada por los cronistas como indicador del deseo de los padres de criar al hijo(a) (Maroni, 1988, p. 480).

humana (Clastres, 1972, p. 16). Sin embargo, entre los kukama, *ipu,* literalmente 'sonar', es el verbo que reenvía al acto de llorar de la criatura. Siendo la manera que su espíritu *tsawa* se expresa afirmando así su existencia. Si el recién nacido no grita, el bebé nació muertito por haber tomado su líquido, *t+a*. Para reanimarlo y escuchar su primer llanto, absorben por su nariz para extraer el agua o colocan en su boca ají[644], *+k+*. Enseguida, la madre reposa sobre la tarima y expresan que hacen esperar al pequeño mientras el padre va a buscar a la persona encargada de trozar el cordón umbilical, *ai ra m+t+tai m+ra*, del hijo(a). Existen muchos criterios para elegir a la persona que va a cortar el cordón umbilical: puede ser un pariente consanguíneo o de alianza que se transformará en compadre o comadre. Por ejemplo, el caso de un chamán kukamiria de Achual Tipishca que pidió a otro chamán para cortar el cordón de uno de sus hijos y a la esposa de este último durante el nacimiento de una de sus hijas; él lo consideraba como un buen aliado para su oficio.

Entre los kukama, según la ubicación, existen diferentes maneras de designar al cordón umbilical: *m+ra*[645], *mu+ra*, *mirua* o *mu+rua*. Variantes que he tomado en consideración para segmentar dicha palabra en *mui,* serpiente, e *irua*, pariente, lo cual denota literalmente 'serpiente-pariente', término que reenvía a la continuidad de algo que no puede arrancarse y permanece en el tiempo. Por algo el cordón umbilical, *m+ra,* es designado como el conducto de entrada de los finados, *am+ra,* que reencarnan en un ser humano. El cordón del niño representa a una serpiente. Además, le llaman *puwatsa*, cuerda, cinturón o cordel cuya propiedad es la de atar, amarrar, envolver, agarrar. La placenta, *tsuwepe*[646], no cae hasta que se realice el corte del cordón umbilical porque este maneja la temperatura[647] de la criatura. Para trozarlo, se utiliza un trozo de isana lijada, *+w+wa*[648], una tijera, *yapinata,* un Gillette[649] o un trozo de hilo, *inimu*. Una vez usado, el objeto se coloca en el techo de la casa para evitar que el ombligo del pequeño se infecte. En efecto, es necesario esconderlo porque ha tocado la sangre del

[644] En Achual Tipishca, una niña tenía el sobrenombre Ajicito, porque durante el nacimiento los padres la resucitaron poniendo ají en la boca. La misma concepción del nacimiento y el mismo rito de resurrección de la criatura se encuentra entre los tupí-yuruna (Lima, 2005, pp. 137-138).

[645] Vocablo usado por los kukamiria del Bajo Huallaga, los otros por los kukama del Marañón y del Ucayali.

[646] Entre los nahua del Mishahua, si una madre ha tenido dos hijos consecutivos del mismo sexo, al caer la placenta, *shava*, el padre coge su lanza de pona, *wani*, y pica volteándola con la flecha. Este rito invertirá el sexo del próximo hijo por venir (Rivas, 2007a).

[647] Idea análoga al papel de la serpiente de agua, que regula la temperatura del agua porque es responsable del control y de los cambios climáticos: lo frío/creciente y lo caliente/vaciante del río.

[648] *Cynerium sagitatum*.

[649] En cada comunidad kukamiria hay al menos una bodega disponible donde se compran las hojas de afeitar.

niño(a). Ahora, en el castellano regional este mal es conocido como arco[650], término relacionado directamente al arcoíris, *muiwatsu*, la serpiente de agua en el cielo que escupirá su veneno como la serpiente, e infectará la herida. En kukama se dice: *t+munara yap+ka*, el veneno se asienta.

Si la parturienta presenta dificultades para expulsar la placenta, la partera prepara y da de tomar té caliente de la cáscara del plátano bellaco, *yuwara yarakuanara*[651], costilla de vaca marina. Luego, procede a realizar un rito que consiste en golpear los glúteos de la mujer sea con el pantalón viejo del marido o con una escoba. En el primer caso, se considera que el hombre es más fuerte que la mujer y al golpearla con su prenda se transmite su coraje y valor, pues a veces el útero se enfría. Y, en el segundo caso, de manera figurada, se barre la basura de la casa de la criatura. También expresan que se llama a la placenta haciendo soplar a la gestante la boca de una botella[652]. El peligro de no poder botar la placenta se atribuye a conductas inadecuadas que la mujer realizó en el curso de su vida o durante el embarazo. Puede ser que de niña brincó sobre una canasta, *urukuru;* o que ella no lavaba inmediatamente su ropa dejando que se humedezca; o porque durante su embarazo la gestante no botaba la basura de la casa. Una vez que la parturienta expulsa la placenta, entra y se resguarda en la cama para descansar una o dos semanas.

Una mujer afín o consanguínea, la suegra, cuñada o madre, se encarga de colocar el cordón, la placenta[653] y la sangre de la mujer en un pate, *kura*, o tazón viejo. Luego, procede a enterrarlos de preferencia en la cepa del horcón, *+watata,* literalmente 'brazo/tronco duro, fuerte y resistente' de la casa, debajo del emponado o en la huerta de la casa. En el primer caso, se propicia que la criatura no enferme y sea fuerte igual a los palos duros, como el huacapú[654], que sostiene la casa. En el segundo caso, para que el pequeño(a) esté fuertemente ligado a su familia[655] y de adulto no sea aventurero, de

---

[650] Por eso cuando un kukama tiene un corte en cualquier parte del cuerpo, aconsejan que nunca debe apuntar con el dedo al arcoíris, ya que corre el riesgo de una inmediata infección. Esta lógica proviene de la analogía entre el arcoíris y la serpiente, que son igual de venenosos. Por ello el arcoíris es el símbolo de la serpiente. La misma ideología se encuentra entre los aché del Paraguay (Clastres, 1972, pp. 37-38).

[651] *Musa sp. Variedad de plátano de grandes frutos.*

[652] El mismo rito se ejecuta para renovar las fuerzas de una mujer que pujó e hizo mucho esfuerzo antes de tiempo para parir al bebé. Probablemente este rito es una influencia de los mestizos y se encuentra difundido en otros pueblos indígenas de la Amazonía, como los shapra del Morona.

[653] En las zonas rurales de los Andes peruanos, en Apurímac y Cusco, al nacer una mujer, la placenta se entierra debajo del fuego de la cocina. De ser hombre se prefiere enterrarla fuera de la casa, de preferencia en la chacra. Este ritual propicia que la mujer sea buena ama de casa y el hombre, gran agricultor.

[654] *+w+tiria* (*Minquartia guianensis*).

[655] Los principales horcones que sostienen la casa, *+watata*, representan su corazón, *iya tsap+takuaratsui*. Mientras realizaba el censo y la genealogía en cada comunidad, registré casos de hijo(a)s que, al ausentarse

manera que se largue y se olvide de ella. Y, por último, de enterrarlos en la huerta de la casa debe cuidar dónde hacerlo, de preferencia bajo el pan del árbol[656] para la seguridad del niño(a) ya que toda su vida va a protegerle y amortiguar los rayos durante sus andanzas. Y, por lo mismo, se evita enterrarlos bajo algunas palmeras como el aguaje[657], el pijuayo[658] o la shapaja[659] cuyos troncos altos se consideran peligrosos ya que atraen los rayos. De ninguna manera, los desechos del parto se deben botar a la intemperie del bosque o del agua del río porque cualquier animal podría comerlos y provocar sobreparto a la mujer o contagio, *kanupari,* al niño y tendrán riesgo de muerte.

En general, las mujeres consideran el primer parto como el más doloroso debido a la falta de experiencia. Después, ellas expresan que los hijos vienen sin mucho sufrimiento y muchas veces dan a luz solas[660]. Aquellas que paren solas y sin quejarse obtienen el prestigio de ser valientes. Una mujer expresó que su madrina al dar a luz nunca se sentaba (en el sentido de echarse a la cama) y no sangraba. Veía un poco de sangre solo cuando al bebé cortaban el ombligo y al caer la placenta, y sanaba como si estuviera con el periodo menstrual. Ella atribuía la fuerza de su cuerpo al tratamiento que su abuela le había hecho cuando era pequeña (alrededor del año y medio), quien le decía: «Siéntate aquí para que no veas tu sangre cuando te baje tu regla» haciéndola sentar sobre la piel seca del pecho de un caimán. Por eso, ella expresaba: «Yo no veo sangre cuando me da mi regla, me baja dos gotas apenas de sangre. Así también me pasa cuando tengo mis hijos. Al segundo día, voy a jalar mi agua, estoy yendo a mi chacra dejando a mi bebé (llullo), hago mi masato, parece que no hubiera tenido una criatura» (Zenovia Manihuari Murayari, 58 años, Achual Tipishca, 1997). A continuación, el relato de un hombre de Achual Tipishca sobre una vecina suya:

R41. Ella se fue como a defecar. Ha dado a luz en el patio de su huerta. Esta mujer valiente, al nacer su hijo le ha alzado entre las manos poniéndole en su falda y ha andado con la criatura boca abajo. Mi vejez cuando escuchó llanto de criatura recién nacida, se fue a mirar y auxiliarle [...]. Su marido nada más se preocupaba de buscar

---

mucho tiempo de la familia, perdía(n) todo vínculo con ella. Los padres pueden simplemente olvidarse hasta del nombre o de la edad limitándose a mencionar el lugar donde creen que se encuentra(n).

[656] *Tanta* o *muni watsu* (*Artocarpus altilis*).

[657] *M+r+ti* (*Mauritia flexuosa*).

[658] *P+p+chi* (*Bactris gasipaes*).

[659] *Kurua* (*Scheelea cephalotes*).

[660] En los centros poblados kukama Pumacahua, Santa Rosa y Yanallpa del Bajo Ucayali, el 23,8% de mujeres habían dado a luz primero con ayuda de una partera y luego solas. El 21,4% de mujeres habían alumbrado solas o con la ayuda del marido. El 52,3% de mujeres dieron a luz siempre con la ayuda de parteras. Por último, un 2,3% de mujeres acudieron a una posta médica a dar a luz (Rivas, 1994, p. 235).

> padrino para cortar el cordón a la criatura. Pero, la mamá no gritaba nada, no botaba sangre, normal hacía su parto. Esta señora a los 3 días del nacimiento de su hijo, ya estaba lavando su ropa, ponía la olla, su asado en la candela. Todo hacía, pero nunca se enfermaba, vive gorda.
>
> Segundo Pereira Huaycama, 64 años, Achual Tipishca, 2004.

El principio cognático rige la concepción, ya que ambos padres contribuyen a la formación del hijo(a), tenemos que al nacer el hijo(a) pertenece al padre. Al bebé recién nacido dicen *ta+ra* remarcando que es «hijo del hombre». El hecho de alimentar con su esperma al niño durante la gestación, de reconocerlo como suyo al darle su apellido, además de darle protección y cobijo durante su crecimiento, funda la paternidad social del hombre sobre el hijo[661]. La filiación patrilineal se extiende tanto a la flora como a la fauna (terrestre y acuática), pues para referirse a las crías se dice: *kirimata ta+ra* «hijo del padre boquichico»; *kururu ta+ra* «cría del padre sapo»; o *panara ta+ra* «cría del padre plátano» etc. Por eso, expresan que el nacimiento de un hijo «siempre es alegría del padre» y debe celebrar una borrachera de regocijo por la madre no tuvo ningún problema en el parto y está a salvo, y por el hijo(a) para que no se enferme más adelante. Si es hombre, será la compañía del padre en las labores propias del género masculino: pesca, casa, arreglo de la casa, trabajo en la chacra, las fiestas y no le va hacer faltar mitayo «carne» del agua o monte. O, si es mujer porque será ayudante de su madre, la ayudará a lavar, a cocinar, a preparar el masato, a cuidar la casa y a cultivar.

Mientras la madre reposa tranquila en la tarima, el padre se prepara para celebrar la «toma de la ishpa[662], *kuaruka t+a* 'orina caldo/líquido', simbólicamente bebe la primera orina de la criatura, junto con la persona que cortó el cordón. A quien denominan padrino o madrina, *wakutatara,* literalmente 'acurruca, sobrecoge entre los brazos'. Esta persona ocupa un lugar especial en la vida del niño(a) ya que va a proteger y establecer con el niño(a) una relación filial simbólica de por vida, plaza afectiva análoga al de los padres consanguíneos. De hecho, algunos niños(as) adquieren el nombre del padrino o de la madrina. Pues, a lo largo de la vida del niño(a), el padrino o la madrina le va a prodigar afecto, regalos, servicios de cooperación recíproca de trabajo, etc.

[661] Los kukama reconocen solo un padre en la concepción. Esta situación es diferente entre los nahua del Mishagua (Rivas, 2007a), los tupí-aché (Clastres, 1972) o entre los txikáo (Menget, 1979, p. 250), donde los niños tienen varios padres sociales, reconocidos por haber dado su esperma a la madre durante el embarazo.

[662] Del kichwa, 'orina'. Algunos padres han remarcado que, para poder celebrar, esperan a que el cordón umbilical del pequeño(a) seque, lo que indica que el peligro ha pasado. La misma práctica se da entre los arawak-piro (Gow, 1991, p. 153).

Puede ser que, en caso de muerte o enfermedad de uno de los padres, la persona asuma la responsabilidad del cuidado y bienestar del niño. Además, los padrinos pueden acoger al ahijado durante la etapa escolar.

Es deber del padre poner el aguardiente, *awarindi,* e invitar a beber a la persona que realizó el corte del ombligo. El grado de embriaguez está directamente relacionado con el sexo del hijo, pues se toma más si el hijo es varón porque «un hombre orina lejos y mucho más que la mujer». Rito que marca el inicio de la relación de compadrazgo entre las parejas de uno y otro. Desde entonces, comienzan a llamarse entre sí compadre, *kumpari,* o comadre, *kumari,* «de sangre» porque a través del corte se ha tocado la sangre de la criatura. Entre los kukama del Ucayali con la sangre del ombligo[663], pintan una cruz en la frente y embadurnan la cara de la criatura para que de grande no sea sin vergüenza, y sepa respetar a su familia y al padrino o madrina de sangre (Rivas, 1994, p. 234). De todas las relaciones de parentesco espiritual[664] que una persona efectúa a lo largo de su vida, el «corte de cordón» es considerado el más importante. En el caso de una niña, la madrina después de cortar el cordón umbilical también va a perforar las orejas de la criatura.

Esta celebración suscita tanta algarabía que en general se recuerda toda una vida. Es también un punto de referencia en la vida cotidiana de los hombres, ya que, si observan a un hombre inquieto buscando a un par como compañía para ir a tomar aguardiente, entre bromas los adultos expresan: «Caldo de criatura (llullo) está queriendo»; o si ven a varios hombres alegres tomando licor, la gente expresa: «Orina de la criatura están tomando». Para tener una idea de esta celebración, una anécdota: una vez corté el cordón umbilical de un niño. Al siguiente día, mi compadre vino a invitarme a celebrar nuestra relación. Al entrar a su casa, él me esperaba contento sentado sobre una silla y al costado suyo encima de una mesa de madera sobresalían cuatro botellas de plástico, de dos litros cada una, llenas de aguardiente. Asustada de ver tanto licor, hice hincapié si vendrían más personas, aquel me respondió: «La costumbre es celebrar solo entre compadres». Lo cual no impidió que, un poco más tarde, parientes consanguíneos de su mujer nos acompañaran. Cada vez que voy a la comunidad Achual Tipishca, mis compadres entre risas me hacen recordar cómo cargada entre hombros, como muerta, fui trasladada a la casa donde estaba alojaba.

[663] En la actualidad, algunos expresan que la madrina o el padrino coge con un dedo de la mano la sangre del ombligo y procede a pintar los labios y la cara de una criatura mujer con más intensidad que de ser varón, para que en el futuro los tenga colorados y no pálidos.

[664] La institución del compadrazgo entre los kukama está muy difundida. Se establecen diferentes relaciones: bautismo, cumpleaños, 15 años (en el caso de las mujeres), promoción de escuela, matrimonio, etc.

Retomo la palabra de una madre sobre el regocijo del padre: «¡Vale tener un recuerdo por el hijo! Algún día va a servir a uno».

Abro un paréntesis para recalcar que no siempre el nacimiento de una criatura es alegría del padre. Lo ideal entre los kukama, por ejemplo, es claramente de tener un hijo varón que va a perpetuar la sangre o el apellido de la familia del padre. En el año 2004, mientras estaba en Achual Tipishca se produjo el nacimiento de una niña en una familia. El padre, contrito, a duras penas celebraba el hecho. Más bien lamentaba su mala suerte de tener solo hijas mujeres y el riesgo que su apellido corría de desaparecer. Sobre todo, porque era su cuarta hija y no deseaba celebrar. Prácticamente fui a sacarlo de la cama para invitarlo (Ego) a brindar, también al WF[665] y al WFZH[666] por la recién nacida. Más tarde, avanzado nuestro estado etílico, el padre manifestó: «Si su primer hijo hubiera sido varón ahí nomás hubiera clausurado la fábrica porque su apellido estaría continuando. Pero, no era su caso y por buscar el varoncito se estaba llenando de puras hijas mujeres». Además, expresó que estaba consternado con el nacimiento de una mujer ya que, durante todo el embarazo, el feto se había manifestado como hombre. Pues, su mujer tenía el rostro enjuto, además ella afirmaba categóricamente que iba a ser varón porque «su embarazo estaba feo». Antes que el feto cumpla dos meses: «Era un diablo en barriga de la madre, la pateaba y saltaba con frecuencia», y todo el tiempo de gestación exigía a la madre fumar. Incluso, ella soñaba constantemente con ropas de hombre, y en el colmo ¡su mujer rechazaba su compañía! Es entonces, que el WFZH quien tenía hijos de ambos sexos, para amenizar el momento, a modo de broma, pronunció la sentencia: «¡por eso debes tomar de mi uña![667]» para cambiar el sexo del próximo hijo a venir.

Hemos visto que el acto del nacimiento de una criatura, es un evento social que involucra sujetos más allá de la familia nuclear. Hecho que se constata también en otros pueblos amazónicos como los tupí-guayakí (Clastres, 1972).

Muchos criterios entran en juego para elegir a la persona que va a cortar el cordón umbilical, puede tratarse de un pariente consanguíneo como de un aliado. Para ejemplificar, narro el caso de un chamán kukamiria de Achual Tipishca quien buscó a otro de su misma profesión para el corte del cordón a uno de sus hijos, y en otra

[665] Padre de la esposa.

[666] Esposo de la hermana del padre de la mujer.

[667] Expresión que los hombres usan en diferentes contextos para que un par adquiera su misma condición. Así, una vez escuché la misma frase a un hombre pescador/cazador dirigida a otro que no lo era. Cuando realizaba un viaje en peque-peque con un grupo de pescadores de Achual Tipishca a Lagunas, para amenizar el viaje, un hombre casado pronunció aquella frase a un viudo reputado a quien se le dificultaba conseguir una mujer.

oportunidad al nacer una mujercita, la mujer de aquel realizó el corte, así lo tenía como aliado en sus curaciones.

El hijo no deseado

Hay casos de jóvenes púberes que salen embarazadas a pesar del cuidado y recelo de los padres. En este caso, si el hombre no muestra ninguna intención de reunirse con la joven encinta, lo que suceda con el feto será circunstancial al entorno familiar de la joven. La siguiente historia de vida, la escuché a un hombre en un trabajo colectivo, *wayuri*, de cultivo de una chacra convocada por la esposa del chamán J. Caritimari Iriarte, de Achual Tipishca. Durante todo el trajín del trabajo, uno de los ayudantes[668] no cesaba de quejarse justificando su lento actuar con las siguientes palabras: «Estoy mal de cuerpo. Me desvelé bebiendo aguardiente junto al padre de mi nieta». Después de dos intentos fallidos, su mujer prácticamente lo obligó a levantarse al recordarle que se trataba de la minga del chamán. Entonces, el hombre reunió fuerzas y se alzó: «¡Cómo dejar de ayudar al médico, gracias a él, su hija vivía!». Al finalizar la minga, en la comida terminó de contar la historia de cómo el chamán salvó a su hija de la muerte.

A los 13 años, su hija se quejaba de mareos y andaba siempre enferma. Entonces, el padre para que sea trabajadora decidió hacerla purgar con ayahuasca[669] yendo donde el médico M. Manihuari Murayari, conocido purguero de Achual Tipishca. Según el padre, en la sesión de ayahuasca, el chamán casi mata a su hija dándole una porción considerable para su cuerpo. Al punto que cuando a su hija le vino el mareo, comenzó a gritar golpeándose la cabeza frenéticamente, y entre sollozos expresó que estaba embarazada. El padre y otros participantes la ayudaron a controlar. Así fue cómo él se enteró del embarazo de su hija y agregó que ella lo había visto/sabido gracias a la purga. Entonces, el padre preguntó a la hija quien era el padre de la criatura. Enseguida, ella manifestó que era M. Curitima Murayari[670]. Al final de la sesión, el padre estaba molesto con el chamán y, desde entonces, no confía en este médico, pues, si realmente era buen curandero debería haber sabido calcular la cantidad de jugo de ayahuasca que su hija podía ingerir sin que se hiciera daño. Meses más tarde, el padre junto a su mujer, se encargaron de cuidar y ayudar a su hija a dar a luz.

El parto resultó complicado ya que la hija no podía expulsar la placenta, de manera que le dio fiebre interior y temblor del cuerpo. Inmediatamente, en la noche fueron a internarla en la casa del chamán J. Caritimari, quien le dio yerbas y cuidó durante dos

[668] En castellano regional dicen peones.

[669] *Banisteriopsis caapi*.

[670] Era un joven vecino, M. Curitima Murayari, de dieciocho años, que le llevaba cinco años a su hija, L. Murayari Tapayuri, de trece años.

días. Según el padre, el chamán impidió que su hija muriera al controlar la infección interna y calmar la fiebre. Viendo que la situación de la joven no mejoraba, el chamán les aconsejó llevarla al hospital de Yurimaguas. Así, junto a su mujer, su hija y la recién nacida, sin dinero, se embarcaron de emergencia en un barco rumbo a Yurimaguas. El hombre hizo un paréntesis en el relato para acentuar que bajo estas circunstancias supo lo que es la necesidad. Felizmente en la ciudad hubo mucha gente que los ayudaron. En el hospital, los doctores al ver a su hija, le preguntaron horrorizados: ¿Quién había violado a su hija? Porque la joven era una niña, el hombre culpable debía ir a la cárcel. Entonces, el padre recalcó: «De buena gente y para no tener problemas no denunció al padre de la criatura[671] por violador de una menor[672]. Pues, debería estar en la cárcel». Ahí, controlaron la infección interna de su hija. En este punto del relato, la esposa del hombre interfirió para completar la narración. Como la pequeña madre no podía dar de lactar, la criatura lloraba inconsolablemente, de manera que con sus sollozos hacía presencia en el hospital. Todos al mirar a la pequeña creían que no iba a sobrevivir, pero no fue así, ya que otras madres gestantes se encargaron de amamantarla. Especialmente hubo una profesora que se enamoró de la criatura y ayudó a vestirla, además de dar dinero a los padres. Para recordar el gesto de esta mujer, los padres de la joven registraron a la pequeña con el nombre de la profesora 'Blanca Luz' quien además se convirtió en su madrina.

He registrado relatos de mujeres púberes que se embarazaron y continuaron con la gestación dando a luz bajo la vigilancia y sin la más mínima sospecha o recelo de los padres. Por ejemplo, el caso de una joven que se embarazó en la etapa escolar. Al sentir los dolores del parto, ella se fue a internarse en el bosque donde dio a luz y dejó abandonado al hijo. Al retornar a casa, se cruzó con la madre que, al ver a la hija con las piernas ensangrentadas, consternada le preguntó: «¿Tal vez has tenido un hijo?». Ella no pudo negar el hecho. A continuación, se dio el siguiente diálogo entre ambas: «¿Qué fue?». «Varón». «¿Dónde está?». «Lo he dejado en el bosque».

Inmediatamente, la madre corrió a recoger a la criatura. Los padres de la joven se encargaron de criar al pequeño como hijo suyo dándole sus apellidos. Otro caso similar con diferente resultado me fue relatado de la siguiente manera:

---

[671] Hasta el año 2004 el adolescente seguía negociando con el padre su matrimonio. De efectuarse la unión se trataría de un matrimonio tradicional entre primos cruzados patrilaterales clasificatorios (ver el capítulo 9 sobre el matrimonio).

[672] En el fondo, el hombre sabe que su discurso no es válido en su comunidad, porque la tradición entre los kukama es reunirse durante la etapa de la juventud. Pero, utiliza el discurso de la sociedad nacional, parte de los derechos nacionales e internacionales, para convencerse de que su tradición cultural no es correcta. Entre los indígenas está pendiente —y es un punto vulnerable— el respeto de los derechos de las mujeres a completar su desarrollo antes de ser madres reproductoras.

R42. Mi padre murió hechizado por culpa de su hermana. Mi padre hacía vivir a sus hermanos menores. Los muchachos se acostumbraron (con nosotros) porque mi mamá era buena. Mi mamá le dice:

—«Adolfina, haz dormir a la niña contigo».

—«Ya cuñada».

Mi mamá daba de mamar a otra hermana en su cama. Ellos no creían que la chica tuviera gallo[673] porque no salía, vivía en casa, (iba siempre) de la casa al puerto. Total, mi tía estaba viviendo oculta con un hombre. En la noche, su gallo venía. La casa era emponada, el cuarto de mi tía estaba cerca al de mi madre. En lo oscuro de la noche, escuchaba que la bebita lloraba, quizás el hombre apretaba a la criatura. Mi madre dice:

—«Adolfina».

—«Cuñada».

—«¡Ve qué cosa tiene la pequeña!»

En silencio se quedaba. Cada noche la criatura gritaba:

—«¡Ayahua, ayahua!»[674]

Lo que la apretaban. Con el tiempo, mi tía se embarazó y nadie sabía de su estado. Tremenda gorda andaba, nadie ni siquiera mi madre que vivía con ella ha sabido. Dice que le manda:

—«¡Vete a mecer al bebé!»

Total, ella estaba con el dolor y mi mamá que estaba lavando en el puerto la ve que agarra un machete y se va por el camino detrás de la casa. Mi tío (cuñado de mi mamá) viene a llamarle:

—«¡Cuñada, cuñada!»

—«¿Qué cosa?»

—«No está Adolfina, cuñada».

—«¿Dónde se habrá ido?»

Vamos mi mamá sube. Nada sabía. Había dos muchachos estudiantes de Portal[675]. Ellos estaban en el monte cagando y escucharon callados. Primero ha cavado la tierra, ya quizás le ha exigido el dolor, ven a Adolfina cagando, haciendo fuerza solita [...]. Al nacer su bebé lloró, ese rato «*soocc*» le metió al hueco con toda la placenta y tapó con la tierra, y luego ha retornado. Mi mamá estaba dando de mamar a su llullo y como demoraba dijo:

—«¡Qué tanto hace Adolfina!»

Luego, la vio venir, botó su machete en el canto del emponado, subió hacer su candela, y «*¡blummm!*» Vamos a su cuarto.

[673] Vocativo de marido, amante.

[674] Exclamación que expresa dolor. Es característico de la gente loretana.

[675] Comunidad cercana a Achual Tipishca que probablemente en ese tiempo no tenía escuela.

—«Adolfina, ¿qué cosa tienes?»

—«Nada cuñada».

Mi mamá fue a abrir su mosquitero, ella estaba recostada y vio toda su pierna ensangrentada:

—«¡Ay, diosito! ¿Qué cosa tienes?»

—«Nada cuñada».

Mi mamá todavía no sabía:

—«¡Ay! Quizás ya has tenido tu hijo».

—«No cuñada».

Total, la gente por allá estaba sabiendo por los muchachos:

—«Su hermana de don Felipe ha tenido su hijo».

—«¿Dónde?»

—«Ahí está su hijo».

Al rato mi tía viene a llamar a mi mamá:

—«Cuñada Dina».

—«¿Qué?»

—«¿Ya sabes de tu cuñada?»

—«¿Qué cosa tiene?»

—«¡Ha muerto a su bebé!»

—«¡Ay, Dios mío!, ¡Adolfina, ¿De veras has muerto a tu bebé?»

Nada decía. Los profesores llegan a Tipishca, ella tenía miedo que los profesores sepan.

—«¿Dónde le has enterrado? ¡Vayan a ver!»

Total, los chanchos estaban comiendo la placenta, a la criatura estaban jalándole, le han comido su canilla. Tremenda criatura ha sido, le ha hecho ahogar, su cuerpo «ralo ralo» estaba acunado con la tierra.

—«¡Hoy quizás te van a mandar a la cárcel!»

—«Ahí está, mira su hijo de la santa que nunca andaba en la calle, que no es puta, ¡cómo viene a botar su hijo!», dijo una viejita.

Entonces, el hermano mayor de mi padre, vino a estropear a su hermana por haber muerto a su hijo, la derribó en el emponado, en el barro. Luego, la hicieron declarar de quién ha sido el hijo y al hombre hicieron llamar. Ahí se demandan, mi papá se enfadó. El hombre no quiso reconocer, no quería saber nada porque había matado al niño:

—«¿Cómo voy a reunirme con esa mujer si ha matado a mi hijo? Si mi hijo hubiera vivido recién le hubiera recogido a tu hermana».

El muchacho se ha mandado al ejército y ahí se murió. La madre del joven culpó a mi papá que le ha mandado a brujear. La vieja buscó a un médico, a quien ha pagado con gallina, trago, para que mate a mi padre. Ella decía:

—«Los Manihuari han muerto a mi hijo porque ellos le han demandado».

Así mataron a mi padre. Total, él no había hecho la demanda sino su hermano, porque ella vivía con mi padre le han culpado a él. Mi papá murió hechizado, fue a morir donde el abuelo del padre de mi padrino. No le podían sanar, le sacaban el virote y nuevamente le devolvían porque era pagado... Lo que es pagado le cuidan, no le dejan [...] le sacaban (el virote), otra vez le daban, le golpeaban nomás a él [...]. Después, mi tía ya ha tenido marido [...] a su hijito han enterrado en el cementerio.

Zenovia Manihuari Murayari, 58 años, Achual Tipishca, 1997.

La gestación de mellizos[676] es una condición no deseada por la pareja. A los mellizos dicen *m+r+tse*[677], vocablo que se entiende cuando expresan de uno de ellos «es su pedazo (la mitad) del otro». Para los kukama, la mujer concibe este estado porque ha ingerido frutos gemelos o por contagio de otra mujer gestante en la misma condición. Por eso, un niño(a) o una mujer gestante no debe comer frutos gemelos ni acercarse ni ver el parto de una mujer grávida de mellizos porque transfiere su misma cualidad. Si una niña(o) encuentra un plátano mellizo o una fruta doble, la abuela, para que no la contagie en el avenir, cogía el fruto y daba dos vueltas alrededor de la cintura de la niña(a).

Llama la atención, en los resultados de nuestra genealogía de las comunidades estudiadas, la alta frecuencia de muertes de mellizos: de nueve pares de mellizos, solo sobrevivieron el 27,8% de los 18 nacimientos (dos pares de hermanas mellizas y un niño). Según las crónicas se sabe que las madres kukama mataban a uno de los mellizos[678] apenas nacían lanzándolo al río en una canasta o enterrándolos, por considerarlo señal de brujería. Además, el nacimiento de gemelos requería de un estado de purificación, en el cual las mujeres rompían sus ollas[679], limpiaban el fuego de la cocina, lavaban su ropa y después se bañaban (Maroni, 1988 [1738], pp. 191, 480; Chantre y Herrera, 1901, pp. 74-76, citados en Stocks, 1981, p. 40). En la actualidad a los niños(as) mellizos los creen muy sensibles para pronosticar los cambios

[676] La misma idea se aplica a otros pueblos indígenas de la Amazonía peruana. Las mujeres nahuas del Serjalí consideran este estado como anómalo diciendo «¿Acaso somos huanganas?» (Rivas, 2007a). Ente los cubeo se considera que ellos portan malagüero (Goldman, 1968, p. 216).

[677] Término cuya raíz es la misma de *m+r+ti*, aguaje (*Mauritia flexuosa*), 'a mediarse', 'entre', 'medio'. Desde la perspectiva de los kukama, el aguaje es una palmera que tiene la propiedad de tener las hojas simétricas.

[678] Entre los arawak-machiguengas puede ocurrir que dejen vivir a uno de ellos eliminando al otro (Renard-Casevitz, 1999).

[679] Las mujeres nahuas de Serjalí vinculan el nacimiento de mellizos debido a que la mujer cocinó dos ollas juntas en un mismo fuego (Rivas, 2007a).

atmosféricos, además de «saber las cosas». La gente expresa que estas criaturas: «Tienen espíritus de rata. Ellos saben más que un curandero, curan sin dietar y aprenden solos sin la enseñanza de un médico»[680].

[680] Entre los kukama se sobreentiende que esto ocurre cuando el niño llega a la edad adulta, porque entre ellos no hay niños brujos, como en el caso de los arawak de la Amazonía peruana.

Capítulo 6
Recién nacido, *+k+ratsenk+ra*[681], 'verdecito' (de 0 a los 2 años)

El nacimiento de la criatura, tal como Fausto remarca entre los tupí-parakanãs, no es sino «[…] *um ser com formas a fabricar, que precisa ser modelada para adquirir características humanas e conformar-se ao padrao de perfeçao corporal. A madre e parentes próximos dedicam-se a essa arte* [...]» (2001, p. 396)[682].

El recién nacido es el ejemplo de la inmadurez como el brote de una hoja, una flor, un fruto, o un animal tierno. El sufijo *-k+ra* indica que el cuerpo es de tamaño pequeño, por lo que el bebé se trata con mucho cariño y afecto. Él es objeto de cuidados particulares por su vulnerabilidad y por su dependencia total a los padres. Ellos, juntamente con los parientes, son responsables de su protección hasta su madurez, cuando sea autónomo. El cuerpo del pequeño está ligado al espíritu *tsawa,* principio vital que forma parte de las sangres de los padres. De manera que todo lo que ellos ingieren, sus actividades o sus comportamientos repercute directamente en el pequeño. En castellano regional, las criaturas son llamadas angelitos, por su incapacidad de hacer el mal y de defenderse. Por principio se dice que el espíritu de una criatura no es peligroso. El posee únicamente un espíritu *mai*, pero carece del espíritu *maitsankara*[683]. En otros pueblos tupí del Brasil este espíritu puede ser llamado de manera diferente: *ianve* entre los tupí-aché (Clastres, 1972, p. 242); *onga* (ver entre los tupí-parakanã, Fausto, 2001, p. 391).

Los kukama son contundentes al expresar que un bebé con sangre fuerte no va a enfermar. El cuerpo es fuerte gracias al espíritu *tsawa*, vinculada a la sangre, *tsuw+,* y a la carne, *tsu*. Lo contrario, es un cuerpo débil, *kañu*, o, *kañupa*, literalmente 'impotente'. Por eso expresan que «un niño(a) es débil por la misma sangre», cualquier cosa que ingiere

---

[681] Segmentando la palabra tenemos: *+k+ra,* 'verde', 'algo que no está maduro'; *-tsen*, 'lo que será'; y *-k+ra*, 'pequeño'.

[682] «[...] es un ser cuyas formas necesitan ser moldeadas (*-mongatyro*) para adquirir características humanas y cumplir con la norma de perfección del cuerpo *parakanã*. La madre y los parientes se dedican a este arte».

[683] Más adelante se verá que esta alma está ligada al mal y es la defensa del cuerpo.

le hace daño. En este caso se enferma de contagio[684], *kanupari*[685], término que deriva de *kañupa* literalmente 'debilitarse, degradarse, estar desabrido, marchitarse', porque su espíritu *tsawa* ha abandonado el cuerpo. Un ser humano o no-humano (aves, árboles, fauna terrestre o acuática, fenómenos naturales, astros u objetos) capturó su espíritu *tsawa*, que ha abandonado su cuerpo, y como consecuencia la criatura no puede dormir, llora demasiado y puede morir si un chamán no interviene. Existen modos de acción de *kanupari*: por un susto[686], +*ts*+; por los muertos[687], que en castellano regional dicen mal aire o airado, *maitsankara kanuparin,* contagio de los espíritus negros; por extravío del espíritu del bebe por parte del padre; por una acción, actividad o comportamiento de los padres que afecta al pequeño; o por la ingestión de alimentos de los padres cuyo efecto recae en la criatura o por el efecto de los alimentos absorbidos directamente por el mismo niño. Aquí el animismo es evidente como se puede observar a continuación:

> R43. [...] se nombra al *umari tsawa*, espíritu de la garza, que contagia a la criatura. Y, puede ser el espíritu del caimán, del *yanapuma*, del agua, del viento, de la quebrada. Todos tienen madre, hasta la tierra. Por ejemplo, cuando el pequeño se cae de una pequeña altura a tierra, la madre de la tierra tiene pena porque se ha caído. Ahí le recoge su espíritu, se va y (la criatura) queda con manchari, «susto». A veces, la criatura se cae al agua, este tiene pena de su espíritu y le agarra, él (en referencia a la criatura) sale, pero sin espíritu. Por eso se le acuerda a la madre de la tierra, del sol. Todos (los elementos) tienen madre.
>
> Víctor Yuyarima Chota, 68 años, 8 de Octubre, 1997.

Gracias a los cuidados asiduos prodigados a la criatura por parte tanto del padre como de la madre, los kukama reconocen la filiación cognática del niño. A continuación, describiremos el comportamiento de resguardo *post-partum* de la madre, enseguida del padre y el tratamiento del cuerpo del pequeño en el siguiente apartado.

[684] En castellano regional dicen cutipa, palabra que proviene del kichwa cuti-, 'revenir'; -pa, sufijo que indica la reiteración de la acción, o una invitación, un avance, una provocación (Thoron, 1886).

[685] Segmentando el término obtenemos: *kanu,* 'débil'; *-pari*, 'llenar', 'debilitar'. Se observan, pues, definiciones no concordantes entre cutipa y *kanupari*. Esto implica que para los locutores actuales se opera una mezcla. Esto explica los diversos ejemplos que son designados por los dos términos. Se puede pensar que en el pasado *kanupari*, palabra vernácula entre los kukama, obedecía a una definición precisa que la noción de cutipa modifica. Es interesante observar las diferentes acepciones que esta palabra tiene en lenguas vermiculares, las cuales no coinciden con el sentido kichwa. A modo de ejemplo, entre los sharanahua cutipa se dice *rahua*, 'penetrar el cuerpo, contaminar' (Déléage, 2005, p. 339).

[686] En kichwa, manchari.

[687] En castellano regional se dice mal aire o airado.

Durante los primeros ocho días después del parto (para algunas madres aquello dura un mes), la parturienta queda bien delicada, se recluye en casa y se somete a una serie de dietas alimentarias y de reglas generales para restablecerse. Durante ese tiempo, ella puede ser atendida por la madre o la suegra, que la cuida con atención para que el frío no entre al cuerpo de la gestante. Ella debe cubrirse la cabeza con un trapo para protegerse del sereno, *tsaw+*[688] que expresan entra por el oído y debilita el cuero cabelludo, de manera que cae el cabello. Además, la mujer se abstiene de tomar[689] y de tocar el agua fría. Ella procede a bañarse con agua tibia dentro de la casa evitando ir al río, lago o quebrada cuyas aguas son frías. Conducta que protege, tanto a ella como al bebé de los seres del bajo mundo, los cuales son atraídos por el olor a sangre de su cuerpo y del pequeño bebé. Asimismo, durante este periodo, ella no debe hacer sobre esfuerzos cuando realiza las actividades cotidianas de la casa. Ella debe abstenerse de cargar cosas pesadas, de barrer la casa, de acercarse a la candela y sobre todo de tener relaciones sexuales con el marido.

En el curso de su reclusión, la mujer absorbe substancias que la ayudarán a reforzar su cuerpo. Así, por un lado, para calentar y restaurar las partes internas del cuerpo (ovario, vejiga y trompas del útero), ella ingiere una infusión o bebida macerada en aguardiente de las cortezas, de las raíces u de las hojas de ciertos árboles considerados médicos curanderos. Entre las cortezas tenemos del chuchuhuasi[690], que además repone la sangre; del ubo[691]; de la sangre de grado[692]; o del mururé[693]*;* de la cáscara seca del fruto del coco y de la resina de la sangre de grado[694]. Para reponer la sangre perdida y restaurar el vientre maltratado por el parto, asimismo para eliminar los dolores del estómago y de la vejiga, se bebe el zumo de las hojas del sacha culantro[695], una infusión de las hojas de la suelda consuelda, *w+ra tiputi*[696]*,* literalmente 'excremento de pájaro'; del paico[697], de las hojas del algodón[698]; de la hierba luisa[699] o de los cogollos de la

[688] Como se verá más tarde, este fenómeno atmosférico está relacionado con el frío y, por lo tanto, a la enfermedad.

[689] Por ejemplo, el shibé, bebida de fariña.

[690] *Chuchuwatsi* (*Maytenus ebenifolia*).

[691] *Akaya* (*Spondias mombin*).

[692] *Croton discolor*.

[693] *Tamamuri* (*Brosium sp.*).

[694] En castellano regional se dice sangre de grado (*Croton discolor*).

[695] *Turichi* (*Eryngium foetidum*).

[696] *Phoradendron sp.*

[697] *Payuku* (*Chenopodium ambrosoides*).

[698] *Gossipium barbadense*.

[699] *Cymbopogon citratus*.

palta[700]; o la resina de la renaquilla[701], vegetal que se regenera rápidamente, de la misma manera, rehabilitará las partes internas del cuerpo dañadas por el parto. Y, por el otro, para restablecer las partes externas del cuerpo afectadas durante el alumbramiento, la parturienta se hace lavados vaginales con el jugo cocinado de la corteza de ubos[702] o con las hojas chapeadas de malva[703]. Paralelo a este tratamiento, durante veinte días se somete a ciertas conductas preventivas al frío. Ella realiza una dieta a base de comidas consideradas secas, por ejemplo, el plátano asado con cáscara y el pescado asado sin sal. Y, se abstiene de comer «peces y animales con sangre[704]» por el riesgo de morir desangrada. Mientras estaba en Lagunas (marzo de 1997), escuché que a una mujer le dio sobreparto, *post-partum*, porque comió carachama[705] que, debido a su propiedad de cavar su nido, había infectado los órganos de la madre de manera análoga. Igualmente, si una mujer tuvo sobreparto, debe evitar comer gamitana[706], pez con olor fuerte, *kapunakan,* que puede provocar una recaída. El chamán para secar la hemorragia, en su canto *ikara* menciona a animales acuáticos que chupan sangre como: la atinga, *mutsu*; la sanguijuela o callocallo, *maparita;* o el canero[707].

De no seguir estas indicaciones, la madre puede estar expuesta a tener una hemorragia, sobreparto*, m+m+rachiru ts+r+aki,* el frío entra al vientre, que se manifestará por una hemorragia vaginal, abundante sangre (que) golpea/castiga, *tsuw+ watsu ayukan*, acompañado de fiebre alta, de dolor de estómago, de diarrea y de temblores del cuerpo. La mujer no tendrá apetito de comer y adelgazará hasta morir. En el cotidiano, una mujer expresa que está resfriada cuando su sangre blanca[708], *tsuwi tini,* o flema, *+ts+ma,* fluye en abundancia de su vagina. A continuación, presentamos una narración de la muerte de mujeres por la enfermedad *post-partum*, resfrío o sobreparto:

R44. Yo descansaba (después de alumbrar) dos semanas. Cuando no hay quien te cuide tienes que levantarte a hacer la comida de tu 'viejo'. Cuando alguien te cuida, así como a su mujer de don José, (que) era bien cuidada. La señora no tocaba agua,

---

[700] *Persea americana*.

[701] *Kuap+wa miri* (*Clusia sp.*).

[702] *Spondias mombin*.

[703] *Malacra alceifolia*.

[704] Como la carachama, yahuarachi, turushuqui, shuyo. Se incluyen al tapir y al chancho, que son animales fuertes.

[705] *Iña* (*Pterygoplichthys multiradiatus*).

[706] *Tamak+ch+* (*Colossoma Macropomun*).

[707] *Kaneru*. En el Brasil es conocido como «pez murciélago».

[708] Expresión utilizada también por las mujeres shipibo. En 1997 tuve una propuesta para realizar trabajo de campo entre las mujeres shipibo con el fin de averiguar qué querían decir con la expresión «regla blanca», pues lo mencionaban como uno de los males que más sufrían.

no lavaba su calzón ni un trapo de su criatura. Cada vez que tenía un bebé, su mama venía a cuidar a su hija uno o dos meses. Para que ella muera con *resfrío*, con sobreparto. Durante el tiempo de creciente nació su bebé y el viejo Camaleón[709] estaba haciendo su casa. El bebé habrá tenido 15 días de nacido cuando vino la creciente. Su mujer estaba en un tambo, el agua creció, ya iba a alagar su tarima. Entonces, el viejo Camaleón metió palos topa para levantar la tarima. Ella estaba levantada de tanta topa que metía, como estaba delicada no ves el humo del agua se levanta, eso habrá entrado a la señora. Al mes o dos meses de dar a luz, a la mujer de Camaleón le dio fiebre y diarrea. Él la llevó a Naranjal[710]. Ahí había una señora que curaba esa clase (de enfermedad) con remedios vegetales. Ella la ha curado por arriba y por abajo. A los 5 días del tratamiento, ya no tenía fiebre y ha dicho que se iba a sanar. Otra vez le ha dado la fiebre y no la ha dejado. Diciendo que es mal de gente, la trajo acá abajo al caserío Pucacuro, total no encontró a su primo médico. Otra vez la hizo surcar a Lagunas. Ese tiempo no había hospital. Las monjas la pusieron inyección[711], no la han podido sanar. Total, dicen que ha sido *resfrío*. Parecía embarazada, se ha madurado (adentro), una cosa hedionda le bajaba y se ha reventado. Ha muerto bien encogida y flaca dejando una linda bebé. Y su comadre[712] crio a ese bebé. Ya grande, tremenda criatura muere porque su madrina la hacía andar a la fiesta. Al surcar en la noche por una quebrada, ellos la hicieron encontrar con el demonio. Su bebé ha muerto agarrando sus manitos, arrojaba y botaba sangre. Así, a algunos el agua hace daño. [...] Igual su hija de Santiago Manihuari murió en Achual Tipishca, fiebre y más fiebre. Su padre tomaba ayahuasca para ver quién la hacía daño. Un tal Orbe de Pampa Hermosa[713] la estaba haciendo daño porque su marido (de la hija) fue a pedir a la hija de Orbe. Así, bola le tocaban, parecía embarazada, total era el frío. Era tiempo de creciente, ponían palos dentro de la cocina, del dormitorio. La chica nueva dio a luz quizás recibía el aire, el agua, el humo que se levantaba, pero su papá decía que era mal de gente. Si era mal de gente la hubiera curado. No la podía curar. Total, se ha reventado y un líquido hediondo bajaba de la finada. Una vez que el tumor revienta dicen que mata. Se ha muerto bien flaca, igual a la mujer de Camaleón, puro hueso. ¡Por no probar remedio! Por eso cuando una mujer tiene su bebé debe tomar chuchuhuasi[714], como yo hice tomar a su mujer de mi hijo Segundo. Yo he ayudado a mi nuera un mes. Entonces, mi hija me dice:

—«Ya está bueno mamá, tú también no estás sana para lavar todos los días, que mi cuñada comience a lavar. Pero, antes que ella se ponga a lavar que tome chuchuhuasi para calentar su cuerpo. Una vez que ella termine de lavar debe tomar nuevamente otro vaso de chuchuhuasi para calentar su hueso. Así nada le va a pasar».

---

[709] Sobrenombre de don José Curitima, chamán de Lagunas (ver la historia del apodo en el capítulo 8 [Hombre 22]).

[710] Comunidad del Bajo Huallaga aledaña a Achual Tipishca (ver el mapa 1).

[711] En castellano regional dicen ampolla.

[712] Madrina de corte de cordón umbilical.

[713] Comunidad Chamicuro que se ubica a la entrada del caño para entrar a Achual Tipishca.

[714] *Maytenus ebenifolia*. La corteza de este árbol se macera en aguardiente y luego se ingiere el líquido. Bebida considerada caliente.

> De veras, a mi nuera nada le pasó. Ya no la hacía bañar con agua tibia. Luego de bañarse al medio día con agua fría, ella tomaba un vaso de chuchuhuasi. Si tú tomas caliente, al tocar el frío no entra a tu cuerpo, porque tu cuerpo está cálido. Los que no toman, al bañarse y tocar el frío, entonces el frío entra al cuerpo. Así nos decían, no dejen de tomar su chuchuhuasi. A Marielita (su nuera) le preparé un litro en tres botellas para que tome.
>
> —«Ya estoy borracha mami», ella me decía.
>
> —«Por la tarde vas a tomar otra vez».
>
> Zenovia Manihuari Murayari, 58 años, Achual Tipishca, 1997.

Durante la primera semana, el padre se recluye en casa practicando la *couvade*[715]. Él debe también evitar realizar trabajos que requieran mucho esfuerzo físico[716]. Por ejemplo, el padre no juega fútbol porque hará hinchar el estómago del niño(a) como la pelota, ni manejar motor peque-peque porque el pequeño llorará como el motor. Ni debe tocar objetos punzantes de metal (como el cuchillo, machete, tijeras, aguja, hacha) porque el cordón umbilical del niño se infectará. Ni debe utilizar las redes de pesca porque botará el espíritu del bebé al agua, etc., y sobre todo él debe abstenerse de tener relaciones sexuales con su mujer. Si el niño no tiene un padre reconocido, el varón que sostiene a la parturienta la *couvade*. También puede realizarlo el padre de ella si habita con él. Pero, en el caso de un nuevo cónyuge, él dará su esperma a la madre para que alimente al hijo adoptado. La salud del niño depende de la práctica del padre, sea biológico o adoptado.

Durante los primeros meses del nacimiento de la criatura, los progenitores se abstienen de ingerir ciertos alimentos con el fin de proteger al bebé, y más tarde la madre evitará darle los mismos alimentos cuando comience a comer por primera vez diferentes tipos de carne, este es un tema que abordaremos más adelante.

Coloradito, *p+tanitsurin* (0 a 8 días de nacido)

La criatura se considera en extremo peligro hasta que el cordón umbilical[717], *m+ra*, seque[718], se caiga y por lo tanto ha dejado de ser irrigado (deja de palpitar).

[715] Rival, 1998, evidencia el rito de la *couvade* después del parto en la mayoría de los pueblos indígenas de la Amazonía.

[716] Los hombres omagua tenían el mismo proceder (ver Girard, 1958, p. 176).

[717] Se puede utilizar para curar a una persona que sufre de dolor de oído. Este se coloca en agua tibia y luego se introducen algunas gotas en el oído adolorido.

[718] Entre los pano-nahuas de Serjalí, tradicionalmente la madre colocaba uno de los dedos sobre el ombligo del bebé hasta que deje de sangrar (Rivas, 2007a).

Un pequeño recién nacido puede nacer flaquito, *uwayarin churank+ra*, puesto que falta completar y madurar al cuerpo. Se dice que el bebé es pura sangrecita, por eso emana un olor a «sangre, sangre», ya que tiene el cuerpo coloradito[719], *p+tanitsurin*, y muy débil. Es necesario de recluirlo en casa porque es una presa potencial para los entes no-humanos, tales como el jaguar del agua, o la serpiente acuática que, atraídos por el olor de sangre del bebé, agarran su espíritu, enferman y matan.

Durante el periodo de cicatrización del cordón del pequeño, los padres se abstienen de comer sustancias húmedas, como algunas especies de peces flemosos que repercuten directamente en la salud del niño(a), porque el frío puede penetrar por el corte del cordón umbilical. Para que el ombligo del niño[720] cicatrice, la madre coloca las cenizas de la pona o cashapona[721], cuyo tronco es recto y seco, sobre la cicatriz. Asimismo, coloca la ceniza de la cáscara del plátano, que ayudará a que el pupo cicatrice sin protuberancia, o, asimismo la ceniza de la corteza o el zumo del fruto verde del huito[722]. Luego, la madre envuelve y amarra un trapo alrededor de la cintura del bebé, que cubre y protege el pupo. Además, ella frota el ombligo con una isana, *+w+wa,* verde que florece durante la máxima creciente del río, al igual el niño será fuerte y el frío no entrará por este conducto. Además, la isana seca es arrugada como la piel del ombligo. Durante estos días, la madre se abstiene de comer peces con muela porque infectarán el ombligo.

Cuando el cordón se desarraiga, la madre lo recoge y guarda en una caja de fósforo y coloca en el techo de la casa para que la criatura no enferme de las Estrellas de 7 cabritos, nombre de las Pléyades en castellano regional, constelación cuya aparición o desaparición se relaciona con lo frío. Si a la semana la criatura cambia de piel[723], es decir renueva la sangre de los padres, es un indicador que apreciará el buen vivir en el mismo sentido dado por algunos autores (Santos, 1994; Belaunde, 2001). Es decir, en el avenir será útil para todos, trabajador(a), *kamatawara*; hábil sabedor, *ikuan*, sociable, con buen corazón y buenos pensamientos, *eran iya*. En el caso contrario, los padres previenen y declinan la tendencia asocial que la criatura manifestará. En el caso de ser niña, para que tenga buen corazón, en las madrugadas frotan el cuerpo con las hojas

[719] Lo mismo para los recién nacidos machiguengas, que expresan *kira*(*a*)*shi'chakya,* 'niño coloradito muy pequeño' (Baer, 1994, p. 58), y los nahua de Serjalí dicen *ushi,* literalmente 'rojo' (Rivas, 2007a).

[720] En la actualidad, con el mismo fin, se utiliza la Quemicetina, un antibacteriano, y también el Aceptil rojo.

[721] *Pat+wa* (*Iriartea sp*.).

[722] *Yanipa* (*Genipa Americana*). Expresan que el color negro del zumo de la *yanipa* se relaciona con la boa negra por el color y porque tiene como hábitat la ribera del lago.

[723] En realidad, el bebé cambia de piel dos veces. El primer cambio de piel ocurre durante la primera semana y el segundo, a la tercera semana de nacido. Dicha piel, la madre junta y entierra en el mismo lugar donde se encuentran los desechos del parto.

del huingo[724] y hacen gotear el agua de la flor del huingo sobre la lengua para que ella prepare un buen masato.

El bebé posee una fontanela, *ap+tiriwa,* muy suave y poco cabello. Cada vez que llueve con rayos y truenos, la madre cubrirá la corona del bebé con un pate[725], *kuya,* para protegerle del rayo[726]. La piel es delicada y sensible al calor, el color de sus ojos es claro. La madre debe aguardar la eliminación del primer excremento de la criatura para impedir la aparición de la mancha mongólica, *tsuwirari,* excremento, porque esta tacha, según los kukama es el resultado del contacto entre las materias fecales y la región del cóxis. Se dice de la mancha mongólica que es *yanipatan puni ar+wa*, su cóxis está con genipa.

En principio, los padres celosos con la criatura recién nacida, la protegen de las miradas de extraños ocultándola en la cama. Prevención que la protege del humor de un adulto mal dormido (que ha tenido relaciones sexuales) o del espíritu fuerte, mal de ojo[727], de una persona ajena a la unidad residencial. Si no el bebé caerá enfermo con el «mal de 7 días», *wata kuarachi uchimatsen* «salida de las Pléyades[728] en el cielo». El frío entra al cuerpo por el pupo, *m+ra*. Tampoco personas foráneas deben hablar a la criatura porque podría dar diarrea. En general, una criatura que muere en esta etapa no posee todavía un nombre. Una madre relató que habiendo permitido que miren a su hija recién nacida, la pequeña dejó de mamar a la semana. El padre se encargó de curarla humeando *tatatini* el cuerpo de su hija dentro del mosquitero con las hojas de la mucura[729], del guisador[730] cocinado, del polvo del cuerno de la vaca y de las espinas del puerco espín[731].

Transcurrida la primera semana del nacimiento de la criatura, el padre debe realizar un rito para volver a realizar sus andanzas habituales de pesca o caza. En su canoa, mientras navega en medio río, observa dónde el agua circula con mayor fuerza, y se

---

[724] *Kuya* (*Crescentia cujete*).

[725] Recipiente que contiene líquidos, hecho del fruto maduro y partido del huingo (*Crescentia cujete*), que tiene múltiples usos, como para bañarse o tomar líquidos. Este rito está muy difundido entre los «mestizos» ribereños.

[726] El rito consiste en cerrar e impedir que el alma del bebé salga del cuerpo, pues la fontanela es la entrada y la salida del alma (ver Baer, 1994).

[727] Para proteger al bebé colocan alrededor de la muñeca de la mano una cinta roja con semillas de huayruro (de color rojo como la sangre).

[728] Tanto la aparición como la desaparición de las Pléyades en el cielo están acompañadas de cambios atmosféricos: lluvias, tempestades y mucho frío (Rivas, 2003). Por eso esta constelación está asociada con lo frío.

[729] *Petiveria alliacea*.

[730] *Kitsaturu* (*Curcuma longa*).

[731] *Kuwana yuwa,* literalmente 'espina de lisa' (*Coendou bicolor*). En castellano regional dicen cashacushillo.

producen grandes remolinos, *+rairiwa*; ahí residen todo tipo de animales. Enseguida, con un recipiente recoge un poco de esta agua y retorna a casa. Inmediatamente, junto a su mujer (también les puede acompañar la madrina) llevan al bebé al chamán. El primer canto *ikara*, o soplo que una persona recibe del chamán denominan *kamat+a*, leche, líquido del seno. El chamán sopla el cuerpo de la criatura, asimismo al agua del recipiente con el humo de tabaco y canta nombrando toda clase de animales (ver, por ejemplo, C6). Es cuando el bebé, simbólicamente, toma su primera leche, *kamat+a,* que el chamán da de beber después de haberla cantado y soplado. Esto será la protección/capa, *arkana*[732]*,* de su cuerpo contra todas las amenazas externas y evitará que caiga enfermo. A lo largo de nuestra investigación se hablará de protección o capa del cuerpo puesto por el chamán. En kukama se observa objetos que por analogía remiten a la noción de protección, *chiru,* recipiente, vasija, envoltura, cobertura, ropa, vestimenta, camisa; vaina (cáscara tierna y larga en que algunas simientes están encerradas), capa cubierta; cápsula; capullo; envoltura en que se cierra el gusano de seda para transformarse en crisálida; cáscara, corteza o cubierta exterior de los huevos, frutas, y otras cosas (ver Espinosa 1989). Es decir, *chiru* se refiere a todo lo que cubre y protege un cuerpo. Esto ayuda a comprender la importancia del cuidado de la ropa que usan los kukama.

Si es varón, el rito propiciará que el cuerpo crezca sano y sea valiente, *t+ma ikua akichan napitsara,* hombre que no sabe tener miedo de manera que será un gran pescador o *fisga* (con arpón,), gustará de ir al río o lago, ya que crecerá con el poder de los seres del río y de la fauna acuática. Enseguida, con el agua del medio río, la madre o madrina realiza su primer baño[733] al bebé, limpieza del cuerpo. Los kukama denominan este baño yacucheo, *uni marietan*, 'agua del socorro' o 'agua bendita'. Luego, le rezan con una vela, acordando al padre celestial que el niño tenga buena salud. El chamán con el zumo de la jagua pinta unas cruces en la frente, el pecho, la espalda, las plantas de las manos y de los pies de la criatura. Este ritual propiciará que la criatura crezca fuerte y sana, no sea enfermiza y no sea objeto de ataques, *kanupari,* de los seres no-humanos o de los espíritus *maitsankara* que andan en la noche, y en general que no enferme. Además, este rito permite a los padres de poder sacar a la criatura de la cama y hacerla andar por cualquier lugar para que otras personas puedan conocerla. A continuación,

[732] Palabra préstamo del kichwa *harcana*, 'barrera'. *Hark'a*, 'impedir', 'hacer obstáculo' (Onffroy de Thoron, 1886, p. 257).

[733] A juzgar por las crónicas, se trataría de un ritual indígena similar al bautismo cristiano, que durante las misiones católicas se vio revitalizado por este sacramento. Al parecer el ritual antecede al cristianismo: «En el bautismo q. estilan omaguas, se ven claros indicios del de X°. Los primeros en la fiesta… embían mujeres a sacar agua en la mitad del río, con la ceremonia de tirarles flechas desde la ribera [práctica mencionada entre los kukama en el mito M5], toma el curaca de aquella agua, échala sobre la cabeza, diciendo en voz alta su nombre, q. suele ser significativo de animales o alguna circunstancia q. se reparó en el día de su nacimiento» (Maroni, 1988, p. 477).

presento el canto «leche del seno» del chamán Roque Murayari Arirama, nacido en Achual Tipishca, residente en Iquitos:

C6. Canto «Leche del seno»
Kamat+a ikara[734]

1. *Shu.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u*[735]	1. *Shu.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.*
2. *Naninkuaratsuitipa tana arkanata tsaru wawak+ra utsarik+ratipayan?*	2. ¿Es así que nosotros protegemos el espíritu de la criaturita que viene de nacer?
3. *Nantipa mama kamat+akuaratsuitipa? Tana kamat+ata arkanatank+ra yututi, tsaru wawak+ra.*	3. ¿Es quizás en su leche materna? (Que) nosotros le damos para proteger el espíritu del bebito.
4. *Nantipa yawarapana mama kamat+akuaratsuitipayan?*	4. ¿Era en la leche de la madre de la nutria?
5. *Parana wawankatsui pitan yumutsari ta yututi tana ikarak+ratipayan?*	5. ¿Cómo sus hijos juegan dentro del río, así estarás jugando, así es que nosotros cantamos?
6. *Nantipa maritipa tsawi tsawitika yututin?*	6. ¿Cómo continuar a negar(lo)?
7. *Kamik+rakanatipa raepe rana:* «Amigo, amigo, amigo»?	7. ¿Son los camunguitos[736], ahí (que dicen): «Amigo*, amigo, amigo*»?
8. *Kamik+ratipa ikara yututin?*	8. ¿Es el camunguito que continúa a cantar?
9. *Makatipa rana wawakana kanuparim+ran?*	9. ¿Dónde está que sus crías se contagian (cutipan)?
10. *Nanintipa tana kamat+ata yututi tsaru waynak+ra?*	10. ¿Continuamos a dar la leche del espíritu de la mujercita?
11. *Maritipa tana arkanatan tsuk+ratipa yututin tsaru wawak+ra?*	11. ¿Cómo protegeremos el cuerpo del espíritu de la criaturita?
12. *Nantipa marikanatipa yumutsarin?*	12. ¿Cuáles son sus juegos?
13. *Ati watsuk+ratipa?*	13. ¿Es el tibecito mama[737]?
14. *Ra ipira lentewatsu iyaran*	14. Con sus lentes grandes él atrae a los peces
15. *Raepe tsaku tsawiwatsu yututink+ratipay?*	15. ¿Allí el calor hace perdurar un poco la espesa neblina?
16. *Makatipa rana kanuparim+ra yututinkana?*	16. ¿Dónde estos seres están siendo contaminados?
17. *Na tsichu parana kamat+akuara iputa*	17. En tu leche el rugir del río

[734] El canto fue transcrito con la ayuda del profesor Pascual Aquituari Fachín, especialista de la lengua kukama en el Formabiap, y la explicación del mismo fue dada por el dueño del canto.

[735] Soplo largo y prolongado del chamán que transmite la energía.

[736] *Anhima cornuta*.

[737] *Pandion haliaetus*.

18. *Arkanata yutiui tsaru wawak+rakanatipay?*	18. ¿Los espíritus de las criaturitas están protegidas?
19. *Shu.u.u.u.u.* (transmisión de la energía)	19. *Shu.u.u.u.u.* (transmisión de la energía)
20. *Nantipa tana tiputata ikarak+ra yututink+ra? Maritipa marik+ra kanupari?*	20. ¿Es así que hacemos sonar nuestra cancioncita? ¿Cuáles son esas cosas que contaminan?
21. *Makatipa kanuparim+ra piripirik+rakanatipay?*	21. ¿Dónde se contagian los piripiritos[738]?
22. *Tuki tukik+ratipay?*	22. ¿Es el tuqui-tuquito[739]?
23. *Mantsanarik+rakana*	23. Las manzanitas (*sp*.)
24. *Maripa parik+ratipay tumputawatsu aykankuara +p+n?*	24. ¿Es el catalancito[740] que hace mucho ruido al hundirse en el medio del lago remontado?
25. *Wapapak+ratipay yumutsari yututinkana?*	25. ¿Es la huapapacita[741] que está jugando?
26. *Nantipa unurik+ratipa tsawi tsawitika?*	26. ¿No es que así los pumas garcitas[742] se oponen?
27. *Makatipa rana kanuparim+ra yututinkana?*	27. ¿Dónde es que ellos se contaminan?
28. *Nantipa ipiraw+rakanatipa yumutsari parana iriwankuaratipa?*	28. ¿No es así que los delfines juegan en el vórtice del río?
29. *Makatipa rana wawakana kanupari watsum+ra yututinkanatipay?*	29. ¿Dónde sus criaturas se contaminan juntos?
30. *Raepe kapiwarakanatipa tsawi tsawitika makatipa rana kanupariwatsum+ra yututinkanatipay?*	30. Allí los ronsocos se quejan, ¿cuándo ellos están siendo tan contaminados?
31. *Nanipan ini muntu uchikapukatin ini kumitsakuaratsui*	31. Es así que nuestra palabra (sobrevive) siempre al momento del fin de nuestro mundo
32. *Nantipa ta Papa ra yurukuara t+a tinikuaratsui?*	32. ¿Está mi padre, (en) la saliva de su boca?
33. *Tana arkanata yututin tana mamakana t+a mamakana putiakuara*	33. Nosotros continuamos a proteger (en) la leche del pecho de nuestras madres
34. *Tana arkanata tsaru wawakana*	34. Nosotros protegemos a los espíritus de los bebés
35. *Makatipa rana kanupariwatsum+ra yututinkana?*	35. ¿Por dónde ellos están siendo contaminados?

[738] *Haploxypterus cayanus*.
[739] *Tuki tuki* (*Jacana jacana*).
[740] Fam. *Alcedinidae*.
[741] *Wapapa* (*Cochlearius cochlearius*).
[742] *Unuri* (*Tigrisoma lineatum*).

36. *Maritipa wara mama kamat+akuaratsui ipuputa urin yumutsari yututin*	36. ¿Es por la leche de la madre del saltón[743] (que) hace ruido cuando tu vienes a jugar?
37. *Ipu paparukanatipa yumutsari yutin m+r+ti?*	37. ¿Son los paparos[744] que gritan y juegan en medio (del agua)?
38. *Atik+rakana yumutsari yutin m+r+ti*	38. Los tibecitos[745] están jugando en medio (del agua)
39. *Raepe rana tsawi tsawitin itika yututinkana raepe rana kuku kukuk+ratipa?*	39. ¿Es allí que se precipitan, están allí los cono-cono[746] y los pequeños cono-cono?
40. *Raepe rana yumutsari yututinkana*	40. Allí ellos están jugando
41. *Marikana paparukanatipa?*	41. ¿Son los paparos?
42. *+p+tsa kuema raepe yachuari yutinkana*	42. Al amanecer, es allí que lloran
43. *Yap+una tsuni yum+ra yututink+ra*	43. El paucar[747] negro está un poco enojado
44. *Tsani ukiri chintananin!*	44. ¡Ve a dormir en silencio!
45. *Raepe ra yum+ra yututink+ra*	45. Allí está enojado (para que le permitan dormir)
46. *Kuakuak+ratipa kanupari yututi?*	46. ¿Es que el tuhuayito[748] está contaminado?
47. *Makatipa rana kanupari watsum+ratipa?*	47. ¿Dónde es que ha sido contaminado?
48. *Tana arkanata yute pishka arkanatapuk+rapu tana arkanata*	48. Nosotros te resguardamos con cinco protecciones, nosotros te protegemos
49. *Tana tsaku tini tsawi tinikuara iputa arkana*	49. En nuestra capa blanca, en la niebla entonamos la protección
50. *Tana yakichiru tinikuaratsui p+tanin*	50. Dentro de nuestro sombrero blanco y rojo
51. *Tana arkanata tana «capa» watsi tini*	51. Nosotros protegemos (con) nuestra gran «capa» blanca
52. *Nantipa tsaru wawak+ra?*	52. ¿Es así el espíritu de la criaturita?
53. *Sharantin, sharan*[749]	53. *Sharantin, sharan*
54. *Shu.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u. Shu-u-u-u-u-u-u-u-u-u-u-u-u-u-u-u-*	54. *Shu.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u. Shu-u-u-u-u-u-u-u-u-u-u-u-u-u-u-u-u-u-u-u*[750]

Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

---

[743] *Brachyplatystoma filamentosum*.

[744] *Chordeiles rupestris*.

[745] Fam. *Lariidae*.

[746] *Echimys cf. rhipidurus*.

[747] *Casicus solitarius*.

[748] *Nyctidromus albicollis*.

[749] Sonido que evoca al sharango, instrumento musical de cinco cuerdas cuyo uso está muy difundido en los Andes.

[750] Soplo largo y prolongado del chamán para finalizar el canto y transmitir la fuerza.

El chamán a través del canto *ikara* pone su protección o capa, *arkana,* al cuerpo del niño transmitiéndole la fuerza de los entes o seres que habitan en el lago o río. Es la manera de integrar al pequeño a su entorno natural. Desde un plano concreto, a lo largo del canto, se menciona entidades ligadas al ambiente acuático. Así, entre los seres que habitan las orillas del río o de las lagunas, observamos primero a las aves acuáticas:

a) El camungo, *kamiki*[751], anda en pareja con sus crías sobre las hierbas flotantes bañándose en los lagos. El camungo es guardián del lago. En la noche, cada vez que un pescador entra a la cocha para pescar, inmediatamente el ave le saluda con su canto: «Camungo, amigo, amigo, amigo kiaa, amigo kiaa» avisando a la madre de la cocha que alguien está en el lago. El ave y sus huevos son comestibles. Pero, si los ingiere una madre que da de lactar, contaminará a su niño(a) quien tendrá diarrea o dolor de estómago. Para curarlo se procede a humear al bebé sea con el hueso del ave o la cascara del huevo. También, es un ave que ayuda a curar a un niño tartamudo. Si una madre durante sus andanzas escucha cantar al camungo, inmediatamente procede a sobar la nuca o el cuello del pequeño, para que le transmita su destreza de ser locuaz. Asimismo, en luna verde su madre soba el cuerpo del niño varón con la grasa del camungo para que el pequeño sea conversador, *+m+ntsarakatsurin*. Así se le transmite su habilidad.

b) El timelo, *piripiri*[752], pequeña ave de plumas cenizas que corretea sobre las playas y suele cantar en la noche. Durante sus andanzas suele encontrarse con todo tipo de malos espíritus: madre del río, madre de la playa, pero nunca se contagia. Al igual que el ave, ningún mal espíritu quebrantará a la criatura.

c) El catalán, *pari*[753], ave pescadora por excelencia que habita sobre las orillas de los ríos. Tiene la propiedad de caer de lo alto de una rama o haciendo giros de vuelo hacía el agua para capturar un pez, y nunca se asusta. Así, cuando el pequeño se caiga no se va a enfermar de susto, *+ts+*.

d) El *tuki tuki*[754]*,* es un ave pequeña de patas largas. Se la observa en los pantanos y los lagos desplazándose sobre las hierbas acuáticas (sobre todo entre las huamas, *putuputus o gramalotes*) para buscar su alimento: grillos, peces pequeños. Al niño para que sea reilón, *apukatsurin,* dan de comer el ave en

[751] *Anhima cornuta*.

[752] *Haploxypterus cayanus*.

[753] Fam. *Alcedinidae*.

[754] *Jacana jacana*.

patarashca[755] sin sal. Asimismo, durante la luna nueva, en las mañanas, dentro del mosquitero, la persona invoca su nombre sobando las articulaciones para no tener reumatismo.

e) La manzana (*sp*.). Ave no identificada que anda en pareja. Vive en el canto del lago encima del putuputal riendo: «*Che, che, che, cheee*». Se alimenta de gusanos.

f) El yacu patito, *pumpuna*[756], cuyo origen del nombre es onomatopéyico «*pum pum*», es considerado un ave fuerte que no sabe tener frío. A sus crías nunca se les ve morir, pues andan y bucean dentro del agua alimentándose de los insectos *uni mama* «madre del agua». Se baña en el lago, canta solo durante la creciente del agua encima del tiburón[757] y no se enferma. El *pumpuna* hace jugar a la madre del lago, es decir al yacuruna, a la sirena, al Purahua y ¿cuándo estos seres contagian, *kanupari,* (cutipa) a sus hijos? ¡Nunca! Entonces, con esa palabra los hijos nunca se enferman. Por eso, una de las primeras carnes que el bebé come es la de la pumpuna para que nunca enferme.

g) El puma garza, *unuri*[758], ave nocturna que habita en las tahuampas cazando peces.

h) El *paparu*[759], ave nocturna que habita en las playas del río, recibe el mal aire[760] de los *wayra muyunas* (de la neblina y del sol) y sus crías nunca se enferman. Al igual el niño pequeño será fuerte.

i) El tuhuayo, *kuakuayu*[761], ave nocturna de ojos rojos que vive solitario o en pareja en el barranco de las riberas del río y del lago. Es considerado un ave nocturno llorón, porque tienen el hábito de amanecer cantando: «*Tuhuayo, tuhuayo, tuhuayo*». El paucar negro[762], *yap+una tsuni,* cansado de escucharlo cantar en la noche, le riñe diciendo: «¡tanto lloras! ¿por qué no duermes? Andas por todos lados y vives llorando sin casa, ¡ve a dormir así!».

---

[755] Término kichwa, 'doblar'. Es una técnica de cocción de alimentos que consiste en envolver en hojas y cocinar sobre las brasas.

[756] *Heliornis fulica*.

[757] Sobrenombre de la serpiente de agua (ver primera parte).

[758] *Tigrisoma lineatum*.

[759] *Chordeiles rupestris*. Hay hombres de gran destreza en la pesca que tienen como apodo *Paparu*.

[760] Viento malo ligado al espíritu *maitsankara* de un adulto muerto.

[761] *Nyctidromus albicollis*.

[762] *Casicus solitarius*. Ave conocida por imitar los cantos de casi todas las aves.

j) La huapapa, *wapapa*[763], es una garza blanca cuyo pico es grande y ancho. Es un ave pescadora y nocturna que habita en los lagos. Es considerada bulliciosa, controla y vigila las riberas del lago. Apenas siente el movimiento de cualquier cosa grita: «*Ja ja ja, ja ja ja ja*».

k) El tibe, *ati*[764], ave pequeña considerada valiente. Indica la creciente del río. Apenas sube el caudal del agua, el ave sin miedo, tranquila y segura, se coloca sobre un palo flotante y navega al compás de la corriente por medio río. En su trayecto cada vez que siente que alguien le quiere tragar inmediatamente emprende vuelo. Por eso, los chamanes invocan su nombre para que la criatura sea fuerte.

l) El tibe mama, *ati mama*[765], madre del tibe, posee unos lentes por su vista aguda, una corbata rayada que es su capa, en referencia a sus plumas color chocolate. Es un gran pescador. Al medio día emprende vuelo y canta: «*Ti, ti, ti*» para atraer a los peces pequeños. Desde lo alto del vuelo, mira a los peces que salen a la superficie del agua para calentarse. Da un giro alrededor del lago antes de zambullirse de corona al agua para cazar los peces. Su destreza como pescador se transmite al bebé varoncito para que tenga los ojos de lince y vea a los peces en aguas profundas.

También en el canto, el chamán nombra igualmente a otros animales acuáticos como: la nutria, *yawarapana mama*[766], conocido por ser el perro/jaguar del río. Al saltón mama, *wara mama*[767], que brinca «*puchh, puchhh*» de espaldas en el agua cuando el río va a crecer, y se encuentra con la madre del río. En el canto se lo menciona como un pez que tiene leche y da de mamar a sus crías. Sus crías jamás se contagian. Al delfín, *ipiraw+ra,* que juega en los estirones del río. Y, al ronsoco, *kapiwara*[768], gramalotero, nombre que indica su régimen alimenticio a base de gramas que crecen en las riberas del lago, el lugar donde habita.

En la primera parte hemos visto que, a la muerte de un gran chamán, este en «cuerpo y alma» se transforma en una serpiente y va a residir en un lago convirtiéndose en su dueño. Asimismo, la serpiente genera los cambios climatológicos en la biósfera,

---

[763] *Cochlearius cochlearius*.

[764] Fam. *Laridae*.

[765] *Pandion haliaetus*.

[766] *Pteronura Brasilensis*.

[767] *Brachyplatystoma filamentosum.* Hemos visto en la parte I que uno de los vocativos para llamar a la serpiente de agua es zúngaro mama y, por la forma en que lo describen en este canto, y otros, como el canto «Wayti, Wayti», sugiere que en este caso se trata de la primera.

[768] *Hydrochoerus hydrochaeris*.

por ejemplo, su hálito es la niebla blanca, *tsawi tinikuara,* que al amanecer se observa en el lago. Podemos postular que desde un plano simbólico el canto resalta la relación comensal entre la serpiente de agua, dueño o madre del lago, y los animales acuáticos mencionados, ya que estos se benefician y se alimentan de lo que su cuerpo —el lago—produce (peces, yerbas acuáticas, aves, etc.) y gracias a su espíritu dadivoso que da y nutre es posible vivir bien. Por eso, en el canto se pregunta reiterativamente: «¿cómo ellos (en referencia a la fauna acuática) nunca se enferman (cutipan)?». El canto del chamán tiene la finalidad de introducir al pequeño dentro de esta convivencia y pueda interrelacionarse en el medio acuático sin problemas, *a priori* hostil. Su objetivo es proporcionar al niño las cualidades de las especies que han sido nombradas. Así podrá desarrollarse en este espacio sin correr riesgos. Cuando se invoca a los animales que habitan en el lago o el río, se usa el sufijo diminutivo *-k+ra* «pequeño», nombrándoles gentilmente para obtener su favor. El fin del canto es de agarrar el olor del espíritu de los animales para que penetren en el cuerpo del pequeño, así estará protegido.

Por último, a través del canto, alegóricamente colocan una capa o sombrero blanco al cuerpo de la criatura que será su protección/capa, *arkana,* contra todo agente agresor externo. Entre los kukama el blanco, *tini,* es un color de protección y bienestar, contrario al rojo, *p+tani*, y al negro, *tsunin,* vinculado a una energía agresiva y al mal. El chamán, para dar de alta al pequeño, le da de tomar un poco del agua torrentosa del medio río que es su primera leche simbólica para que su cuerpo se fortalezca, que devenga valiente y ningún animal pueda contagiar y enfermar. Este ritual y canto se va a repetir cada vez que la criatura se enferme.

Después de este periodo, el más peligroso para el bebé, los padres van a elegir el nombre de la criatura que es la marca individual de su persona. Ningún nombre usado por los niños ha sido tomado de la lengua kukama, todos vienen del exterior. Hay muchos criterios que intervienen en la elección del nombre: por ejemplo, estéticos, o porque el nombre se ha escuchado en los medios de comunicación[769]. Se puede también retomar el nombre de un pariente consanguíneo o afín, a quien se considera buena gente, *iyan awa* «gente de corazón», para que el hijo(a) adquiera sus cualidades. Por ejemplo, un chamán retomó el nombre del padre, de los hermanos y de un sobrino paterno para sus hijos. Y ha utilizado el de sus hermanas, de una prima de la mujer y de una mujer foránea (lo escuchó mientras estuvo en Lima) para sus hijas. De esta manera por el nombre se transfiere las cualidades de quien lo porta. Revisando los libros de Bautismo y de Matrimonio de la C. Parroquia de la Inmaculada de Lagunas, de 1890 a la fecha actual, tenemos que a finales del siglo XIX y durante la mitad del

[769] En el Bajo Ucayali un niño tenía como nombre Hitler. Al preguntar al padre por qué tenía su hijo dicho nombre, contestó porque lo leyó en el periódico y le gustó.

siglo XX, predominaban los nombres[770] cristianos y de influencia española tanto en los varones como en las mujeres. Por ejemplo, algunos nombres de hombres tenemos: Juan de Dios, Cruz, Pedro, Juan, Lorenzo, Santiago etc. Y de las mujeres: María, Ana, Asunciona, Antonia, etc. Hasta mediados del siglo XX, el niño(a) se registraba solo con el apellido paterno, el cual marca la filiación al grupo o al clan que pertenece. El apellido materno que sigue al paterno se tomó en cuenta a partir de la década de 1960, como se verá más adelante, se considera potencialmente el grupo dador donde el individuo puede obtener el cónyuge.

Lactancia del bebé, *kamat+ata wawak+ra* (0 días a 6 meses)

El pequeño consume solo leche materna, *kamat+a*. A través de la leche, los padres transmiten la fuerza de sus sangres a la criatura. Así, durante los primeros meses de la lactancia la madre no ve su sangre menstrual, periodo en que el padre intensifica las relaciones sexuales para nutrir con su esperma a la madre que al mismo tiempo se encarga de transmitirla al pequeño por la leche. Dependiendo de la fuerza de la sangre de los progenitores, la criatura tendrá los rasgos físicos de uno de ellos, o de ambos en caso de ser símiles. Cierta vez, al comentar a un hombre que su hija se parecía a la madre, aquel me respondió: «La leche (de la madre) fue más fuerte que la mía»[771]. En otra oportunidad, una mujer mayor, a propósito del parecido físico de su nieto, opinó: «Se parece a su madre [...] yo veo al llullito puro a la familia de su mamá, ese varoncito se parece al abuelo (materno) don Widner, «hola widnercito» le dicen. No le ha sacado a su papá. Bien fuerte será la sangre de su madre. Así es, cuando la sangre es bien fuerte saca a la familia de su madre». Se resalta que el parecido físico no compete solo al rostro sino a cualquier rasgo físico de los progenitores. Por ejemplo, unos hombres se burlaban de otro al decirle que «estaba criando hijo ajeno» porque su pequeño recién nacido era crespo y tenía la piel oscura, no se le aparecía en nada. El hombre se defendió con el siguiente argumento: «El pequeño varoncito es mi hijo porque tiene los dedos de los pies largos iguales a los míos».

Si durante la primera semana, el recién nacido llora inconsolablemente a pesar de estar lactando, expresan que es debido al hambre. Entonces, la madre da de comer puré de plátano maduro cocinado. Antes de dar de lactar a la criatura, la madre humea constantemente sus senos con el humo del tabaco o las frota con Timolina o el Agua

[770] En la actualidad, entre los kukama de la nueva generación se observan nombres que no son de origen español. Por ejemplo, entre los hombres: Wellingon, Walker, Wilson, Welter, Anderson, Brayan, etc.; en las mujeres: Janeth, Margot, Madeleine, Ketty, etc.

[771] Se mesura aquí toda la complejidad de la idea que los kukama se hacen de la concepción y crecimiento del bebé en las primeras etapas de la vida.

Florida, con el fin de proteger al pequeño del mal humor de las personas, del 'mal aire' o del contagio (cutipa) de entes fuertes.

Hasta los 3 meses de nacido, el cuerpo y la energía vital *tsawa* de la criatura se encuentra verdecito y sin fuerza. Es la época ideal para moldearlo sea a través de frotaciones, baños o humaredas y adquiera los rasgos físicos y espirituales socialmente deseables. Para hacer dormir al niño(a), la madre «le hace tabaquito», es decir envuelve con un trapo las piernas y los brazos adjuntos al cuerpo, como las hojas del tabaco que forman el mazo, lo cual evitará que se asuste y su espíritu salga del cuerpo mientras duerme. Hoy en día, los kukama han dejado de utilizar la aparina[772], *tukitata,* que servía para cargar al bebé sobre el pecho.

La criatura se nutre solo de leche materna. Pero, la madre hace muchos tratamientos al cuerpo de la criatura para que adquiera habilidades y fortaleza. Para que ella tenga tiempo de trabajar, estimula que el pequeño duerma temprano, rápido y sea dormilón, bañándole con el agua donde fueron chapeadas las hojas de la retama[773] cuyos cogollos apenas sienten el ocaso duermen. También utiliza las hojas de la soguilla pashaquilla[774] porque, a cualquier hora del día, ellas se cierran al mínimo tacto. Además, para que el niño(a) sea paciente, el agua sobrante del baño se bota en el horcón de la casa, palo que vive parado sin molestar a nadie. Para evitar que se enferme, lo baña con la yerba *piripiri*, que crece en cualquier parte y nada la mata salvo si la cortan. O ella lo baña en una solución de hojas de mucura[775], o de ajos sacha, *k+wa*[776], para que no se resfríe, porque son plantas fragantes que tienen propiedades terapéuticas y poseen una madre. O, en fin, ella lo baña con el agua sobrante del lavado de las yucas peladas, para que el bebé crezca rápido como la yuca. Le frota la espalda con un trozo de isana, *+w+wa,* calentada para que el cuerpo del niño no se tuerza cuando haga fuerza, porque la isana tiene el tronco erecto y ningún viento le tuerce o derriba. A los 8 días de nacida, a la mujercita para que sea madrugadora, en el alba, la madre frota el cuerpo de la criatura con las hojas del plátano humedecidas con el sereno.

En las mañanas, después del baño, la madre frota la frente del bebé para aplanarlo y evitar que sea protuberante. Si uno observa detenidamente a los hombres adultos kukama tienen la frente aplanada discretamente. Antes, la madre colocaba unas tabladillas en la frente del bebé para que se achatara, era una forma estética de deformación del cráneo. Rasgo externo que distinguía a los tupí-omagua y muy

---

[772] Término del castellano regional que designa a una banda de algodón que se usa para sostener al bebé en el pecho.

[773] *Mun+wa* (*Cassia reticulata*).

[774] *Kura miri* (*Cedrelinga catenaeformis*).

[775] *Petiveria alliacea*.

[776] *Mansoa alliaceae.*

divulgada en las crónicas[777], quienes recibieron el sobrenombre de cambebas «cabezas achatadas» (para más detalle ver Maroni, 1998, p. 304; Métraux, 1928, pp. 196-197). También la madre tiene cuidado especial para que la nariz no sea achatada ni las orejas se levanten. Relatan que tradicionalmente, el padre o el abuelo paterno construían una pequeña canoa de palo topa[778] donde la madre hacía descansar al niño. De ser varón propiciaba el deleite de andar en canoa y realizar viajes a grandes distancias.

Si el bebé posee un pupo, *m+ra,* protuberante, la madre le frota con el caracol, *ura p+nima*, para aplanarlo. Además, en las mañanas, sin conversar a persona, ella va hacia afuera de su casa con el bebé entre los brazos, e introduce uno de sus dedos en el pequeño hoyo de tierra que se ha formado por las gotas de lluvia que cayeron del techo, y luego con el mismo dedo aprieta y frota el ombligo de la criatura. Rito que ella va a ejecutar hasta que el ombligo devenga normal. También, el pequeño es susceptible de recibir influencias externas que afectan sobre su cuerpo. Por ejemplo, una madre explicó que a su pequeño bebé le salieron lunares en el cuerpo al mes de nacido, debido a que lo sacó durante un eclipse de luna.

Durante la lactancia de la criatura, una preocupación de la madre es que sus senos se sequen. Para propiciar abundante líquido en los senos, ella consume peces con flemas como el fasaco[779], el yahuarachi[780], el acarahuasú[781] o el tucunari[782], o peces que chupan como el boquichico[783/784] o la sardina[785]. Asimismo, ella debe ingerir mucho

---

[777] Métraux, 1928, p. 198, es contundente al afirmar que este rasgo externo no existía entre los kukama por la ausencia de datos entre los cronistas. Por tal motivo, no extraña la manifestación del S.J. Francisco Veigl en el siglo XVIII: «Es raro encontrar al presente a un kukama con la cabeza deformada» (2006, p. 122). Afirmo lo contrario por dos razones: la primera por mis datos de campo, pues tanto los hombres como las mujeres han manifestado la práctica de achatar la frente como parte de su tradición, pero no de forma prominente como los omagua. Y, segundo, se trata de una práctica vigente entre los hombres shipibo, quienes en el medio regional reciben el apelativo despectivo de chama, diminutivo de carachama, pez que tiene la cabeza chata. Durante mi estadía entre los shipibo, ellos han manifestado que es un rasgo retomado de los kukama, por ser el prototipo de «indio blanco» por imitar.

[778] *Ochroma lagopus*. Maroni describe el uso de un pequeño lecho entre los omagua de la siguiente manera: «a las criaturas tiernas, con mucho tiempo las van poco a poco aplastando las cabecitas, aplicando a la frente una tablilla o enrejado de cañas hendidas con un poco de algodón, para no lastimarlas, y amarrándolas de espaldas contra una camilla que les sirve de cuna» (1988, p. 304, dato mencionado por Métraux, 1928, p. 197).

[779] *Hoplias malabaricus*.

[780] Fam. *Curimatidae*.

[781] *Astronotus ocellatus*.

[782] *Cichla monoculus*.

[783] *Prochilodus nigricans*.

[784] *Prochilodus nigricans*.

[785] *Triportheus sp.*

líquido en especial masato y chapo[786]. Además, ella derrama un poco de la leche de sus senos debajo del techo de la casa donde han caído las gotas de lluvia. O también mezcla su sangre menstrual con el barro. Igualmente, ella debe prevenirse del contagio de las materias secas. Tradicionalmente, la madre prohibía a su hija comer los frutos secos y dulces de la liana *kunaparu* (no id.) porque en el futuro los senos de la niña iban a producir poca leche. También, mientras una madre amamanta vigila que cuando cocina su leche no gotee sobre las cenizas del fogón ni caiga sobre el piso emponado de la casa, que por lo general son construidos de madera pona*, pat+wa,* cuya esencia es seca, al igual contagiará a sus senos.

Cuando la madre se queda dormida dando de lactar a la criatura, puede suceder que el pequeño succione en falso al costado del seno. Más tarde, esta parte del seno se hincha formando un tumor. En este caso, la madre enferma de «errado de senos»*, tsupara kama,* y la leche materna fluye de manera anormal. Antes que este mal se complique, ella procede a peinar el seno afectado 'llamando a la leche' que mane.

La leche materna, *kamat*+a, es utilizada como remedio para aliviar el dolor del oído, de los ojos[787], de la piel producido por la picadura del insecto pucacuro[788]*,* o para prevenir la diarrea en la criatura, se derrama un poco del líquido en el ano del pequeño.

Desde el nacimiento hasta el destete del hijo(a) (más o menos a los 2 años), el padre realiza la *couvade*, que consiste en una serie de prohibiciones alimenticias, sexuales y de actividades. En la década de 1980, Regan (1983, II, p. 48) menciona la vigencia de esta práctica entre los kukama y otros pueblos indígenas y mestizos en la selva baja. Los kukama piensan que el espíritu *tsawa* del recién nacido, sobre todo si es varón, forma parte de la temperatura del padre, del cual depende su sobrevivencia. Se afirma que la madre no tiene que ser tan estricta como el padre en la observancia de las prohibiciones debido a su mayor proximidad con la criatura. Los kukama consideran que el padre es directamente responsable de la vida del pequeño. Durante todo este tiempo, el padre va continuamente al chamán para asegurar la salud de la criatura. En la sesión del chamán, el padre lleva una(s) botella(s) de aguardiente y unos cigarros para que el chamán los sople y cante *ikara* (ver foto 14). Los cigarrillos tratados por el chamán son la protección o defensa, *arkana,* del cuerpo del bebé. Más tarde, el padre se encarga de esconder unos cigarrillos en alguna parte de la casa[789] (puerta, techo, detrás de la casa), para que los espíritus-maestros del chamán resguarden y defiendan al pequeño y a la casa, contra los chamanes brujos y ningún dardo (virote) los penetre.

[786] Bebida hecha de plátanos maduros cocinados.

[787] Por ejemplo, si por descuido la resina de la catahua tuvo contacto con el ojo.

[788] Se trata de una pequeña hormiga que cuando toca la piel causa una irritación intensa con quemadura.

[789] Cierta vez observé que los colocaban en el techo de la casa.

El resto de cigarrillos[790] sirven de provisión tanto a la madre como al padre. Ellos fumarán en las noches cada vez que sientan un peligro durante sus andanzas. Es la forma de proteger y de evitar que influencias externas peligrosas atenten contra el cuerpo de la criatura. Es lo que presencié en Achual Tipishca, una noche mientras acompañaba a una madre a la casa del chamán, al pasar por el cementerio, ella comenzó a caminar rápido y a fumar un cigarrillo para prevenir que su pequeño hijo enferme del mal aire. Otra madre expresó: «Yo difícil fumaba, cuando mis hijos enfermaron, los médicos me decían que fume. Así pues, aprendí a fumar» (Isabel Arirama, 30 años, Arahuante). También, se humea el cuerpo de la criatura antes de hacerla pasear por cualquier parte.

También en esta etapa, la madre hace un secreto, cose la vestimenta del bebé utilizando la ropa usada del padre, para que este nunca la abandone por el amor filial hacia el hijo. Los kukama expresan que el espíritu *tsawa* de la criatura «anda por todas partes junto al padre», «suele ir en su bolsillo, persiguiendo su calentura» porque duerme con su madre. Con mucha frecuencia se escucha decir que el padre extravía el espíritu de su niño*, ra papa tsuparata ra tsawa,* en sus andanzas por el río, el bosque o la chacra. El padre para evitar perder el espíritu del hijo(a), durante su retorno debe dar media vuelta y empezar a silbar: «*Fi fi fi fi fi*[791]» como si llamaría a su perro. El espíritu *tsawa* del pequeño escucha y sigue al padre, al igual que el perro corre hacia su dueño cuando escucha su voz. También, el padre al retornar sudando de sus labores deberá evitar tocar a la criatura, primero debe ir a bañarse en la ribera evitando sumergirse y bucear en el agua para que su hijo(a) no se contagie de algún ser no-humano ni se asuste al dormir.

Durante la lactancia del hijo, el padre debe abstenerse de tener relaciones sexuales extraconyugales[792] porque 'la fuerza de la mujer' contagia al bebé, *wayna*

---

[790] El cigarro es descrito como un fiel compañero que sirve para proteger el cuerpo mientras se anda en el bosque o el río. Se expresa que el olor amansa todo tipo de animal peligroso (serpientes, delfines, etc.). Además, hace correr a los malos espíritus, *maitsankara*.

[791] El mismo proceder se ha observado entre los yagua y tikuna (ver Rivas, 2016, pp. 54-55). Los ribereños mestizos tienen igual comportamiento, ellos gritan: «¡*Auquisho* [del kichwa *auca,* que significa 'salvaje' y designa a un niño sin bautizo], por aquí has de venir!». Por su parte, para los arawak-machiguengas el alma del pequeño todavía no se encuentra arraigada en el cuerpo, por eso con mucha frecuencia se retira del cuerpo luego de un golpe o de una caída. En este caso, se golpea el suelo con el pie para que el alma escuche el ruido y retorne al cuerpo. La corona funcionaría como una puerta de entrada y de salida del espíritu (Baer, 1994, p. 353).

[792] Una práctica similar se observa entre los awajún, yagua o tikuna (Rivas, 2016, p. 120), los tupí-yuruna (Lima, 2005, p. 138) o entre los kaxinawa (Lagrou, 1998, p. 57). Entre los arawak-piro, el coito es considerado como responsable del hecho de que la criatura tenga tos (Gow, 1991, p. 154). Este autor no especifica quién, si el padre o la madre, debe realizar la abstinencia sexual. Entre los txikáo del Parque Nacional del Xingu del Mato Grosso en el Brasil, se dice que «el padre no puede vaciarse del humor que es análogo al que se nutre su hijo, la leche maternal, sin que este último pierda a su vez su

erutsun wawank+ra (ver R48). El humor de otra persona interfiere en el proceso de la transmisión de las sangres de los progenitores al bebé y puede enfermarse de una fuerte disentería con sangre y la vida del pequeño peligrará si el chamán no interviene con su canto. Ejemplifico con el caso de una alumna que tenía un hijo verdecito. De un momento a otro, la criatura comenzó recurrentemente a enfermar, al punto que hubo la necesidad de llevarlo de emergencia a la posta médica cercana. Paralelamente al tratamiento occidental que el pequeño recibía, ella acudió a un chamán quien inmediatamente atribuyó la enfermedad a la irresponsabilidad del padre por tener otra mujer. Desde entonces, ella no dejaba de quejarse con la familia del esposo y frente a los vecinos, del daño que el propio padre hacía al hijo. La pareja terminó por separarse. Se dice que en el caso de que el padre cohabite con otra persona, después de copular debe bañarse para limpiar su cuerpo del humor de la vagina o del ano[793], y avisar a su mujer para prevenir el contagio al niño. De esa manera evita una pelea con ella. Para salvar la vida del hijo(a), los padres van al chamán, el padre entonces debe dar el nombre de la persona con que copuló para que a través de su canto/soplo la llame y deshaga su mal.

Al preguntar a los padres la causa de la muerte de sus hijos verdecitos, las madres fueron unánimes al responder «debido a contagio (cutipa), *kanupari*, de...» a continuación mencionaban los nombres de entes humanos o no-humanos como animales, mal de aire o de objetos. En cambio, los padres asumían explícitamente su responsabilidad opinando: «Por mi culpa» o «por un descuido mío…» por no haber tomado las precauciones necesarias en el cuidado del espíritu *tsawa* de su hijo(a) durante sus desplazamientos en el río o bosque. A continuación, presento el canto de un chamán kukama para encontrar el espíritu de una criatura extraviada en el bosque e instalarlo en su cuerpo:

substancia […]. En otras palabras, el padre no imita a su hijo, si no afirma su similitud substancial con él» (Menget, 1979, p. 256). En Oceanía, entre los trobriandeses, los padres deben abstenerse de tener relaciones sexuales hasta que la criatura comience a andar o hasta el destete. En caso contrario, el pequeño podría morir (Malinowski, 1971, p. 192).

[793] Existen casos de contagio, cutipa, del niño porque el padre tuvo relaciones sexuales con un hombre. Es lo que sucedió a una familia de Tamarate.

C7. Canto para traer el espíritu de la criatura que erra en el bosque

1. *¡Ssss, ssss, ssss, ssss, ssss, ssss,*	1. *Ssss, ssss, ssss, ssss, ssss, ssss*[794].
2. *Mama +w+rati tua* (2 veces).	2. Yashinguito, Yashinguito.
3. *Iriwata tsawa wawank+ra*	3. Retorna el espíritu de esta criaturita
4. *Utsu rimiariru*	4. Tu «nieto» va de un lugar a otro
5. *+w+ra tsapap+makuara*	5. Dentro de la aleta de la lupuna[795]
6. *Ssss, ssss, ssss, ssss* (5 veces)	6. *Ssss, ssss, ssss, ssss* (5 veces)
7. *Wawank+ra…* (el nombre y el apellido de la criatura) *tsañuri*.	7. Criaturita… (el nombre y apellidos del bebé) ven.
8. *¡Tsani, riuri na tsukuara aikuan!*	8. ¡Vuelve a tu cuerpo enfermo!
9. *Ssss, ssss, ssss, ssss, ssss, fiuuuuu, fiuuuu* (2 veces).	9. *Ssss, ssss, ssss, ssss, fiuuuuuu*, *fiuuuuuu* (2 veces).

Manuel Huaycama Murayari, 45 años, Achual Tipishca, 1997.

El canto C7 establece una relación directa entre la enfermedad y el agente patógeno: la gran madre del bosque, *mama +w+rati tua*. El dueño del bosque, *+w+rati mai,* o *kayara*[796], dueño de la hierba, reside en las aletas[797] de los grandes árboles que se encuentran en el bosque, especialmente de la lupuna, *tsamuna*[798]. En castellano regional es conocido como Shapingo, Shapshico, Yashingo o Chullachaqui. Algunos describen a este ser como similar al mono, porque tiene cerdas como dichos animales (ver dibujos 25 y 26). Es un ser masculino, que dicen *mama* o madre[799]. Desde una

[794] Soplo largo y extendido del chamán que transmite su energía.

[795] *Cavanillesia umbe*lla*ta*.

[796] Segmentando la palabra tenemos: *ka,* 'hierba'; y *yara,* 'dueño'. Los kukama expresan que el bosque primario tiene su supay chacra, cuyo dueño es el Chullachaqui. Este lugar se caracteriza por estar despejado, donde solo predominan hierbas y arbustos, en especial la planta caimitillo, cuyas raíces emiten sustancias tóxicas, asociadas a hormigas, y microorganismos que impiden el crecimiento de otras plantas (conversación con el biólogo Javier Souza Tecco de la UNAP).

[797] Los kukama expresan que se trata de la puerta de su casa. En la tierra hay una puerta y un camino que llega hasta la profundidad de la tierra donde hay un corralón grande. Ahí encierra a todos los animales. Cuando el dueño tiene cualquier problema con los seres humanos, coloca a sus crías en su corral y cierra la puerta. Entonces los animales desaparecen en el monte. El cazador para cazar a los animales se comunica con el Shapshico, pidiéndole algunos de sus hijos. A cambio le deja media botella de trago y cigarro en las aletas de la lupuna. Relatan que una vez que el Shapshico toma su trago, abre la puerta para que sus animales salgan. Entonces, el cazador puede ver a los animales que corretean en el bosque.

[798] *Ceiba pentandra*.

[799] Los kukama llaman a este ser masculino 'mama', 'madre', por su capacidad generadora de los seres del bosque. En la taxonomía de parentesco kukama se diferencia: 'mama', 'madre' (M), de 'papa', 'padre' (F).

ideología patrilineal, él genera, cría, custodia o guarda en sí mismo a los animales del bosque (ver Rivas, 2003b). En el cotidiano, la identidad de este ser se infunde con la de los yacuruna, madre del aguajal, etc. Él posee la particularidad de transformarse prácticamente en cualquier especie animal del bosque. Volviendo al canto, tenemos que la madre del bosque, *mama +w+rati tua,* ha capturado el principio vital, espíritu *tsawa,* de la criatura que está escondido en las aletas del árbol. En el canto, el chamán establece con el ser patógeno una relación filial para que libere el espíritu del pequeño, y al mismo tiempo llama a la criatura por su nombre para que su espíritu regrese al cuerpo y sane.

Dibujo 26. Shapingo, Shapshico, Yashingo, o Chullachaqui, madre del bosque

Los kukama nunca emplean la palabra 'papa' para referirse a este ser.

Dibujo 27. Madre del bosque y de los animales en la lupuna

Fuente: Miguel Caritimari Arirama, Achual Tipishca, 2003.

Se cree que una criatura sin bautismo, auquisho[800], tendría la sangre débil y delicada, y se debería prestar mucho cuidado porque su espíritu *tsawa* que se desplaza junto al padre podría ser capturado por los seres no-humanos, sobre todo los que residen en el bajo mundo. Por ejemplo, el olor del Yacuruna que se alimenta del barro negro, hace arrojar a las criaturas. También, mientras el padre pilotea su canoa podría cruzarse con la serpiente de agua que se encuentra frecuentemente sobre la superficie de la ribera. Si él toca el cuerpo de la criatura, lo contamina, *kanupari*, agarrando su espíritu. La criatura tendrá fiebre similar al motor del barco a vapor, *wapur*, o excretará con flema, análogo al cuerpo flemoso del Purau[801], o comenzará a arrojar blanco análogo a las espumas del remolino en el río. Si la serpiente no puede comer el espíritu del pequeño, lo botará al yanapuma, *yawaratsuni,* quien sujeta su rabo. Entonces, el yanapuma agarrará el

[800] Vocablo que deriva del aimara *auca,* literalmente 'salvaje, bárbaro, enemigo, adversario'.

[801] También dicen *tiburón wara mama*, 'zúngaro mama', ser fenómeno con pelos en el lomo que en las noches oscuras suele salir a la superficie del río.

espíritu de la criatura, jugará con él y procederá a devorarlo. En la tierra de este mundo, el cuerpo del pequeño se doblará, agonizará, y va a producir su muerte si un chamán no interviene. A continuación, narro la historia de la muerte de una criatura por el Yanapuma:

R45. El Yanapuma ha comido a mi hermanito de un año. Cuando mi papá ha muerto, mi mamá entregó (su hijo):

—«Bueno cuñada, críale porque yo no voy a poder, yo tengo cuatro hijas para criar».

El hermano de mi madre y su mujer han recogido al chiquito. Ellos le hacían andar y llevaron a una fiesta bajando el río, a una vuelta[802]. De retorno, surcaron en la noche. Ahí le hicieron encontrar con el Yanapuma que derrumbaba un barranco. Ellos trajeron a la criatura llorando. A las 5 de la mañana llegaron a casa, el varoncito comenzó a arrojar, tenía diarrea, gritaba, torcía su mano, su pechito se doblaba, no ha demorado nada y ha llegado a morir. Cuando estaba en las últimas, le llevaron al médico.

—«Tú has hecho pasar a la criatura cuando estaba desbarrancándose, cuando el yanapuma estaba encimándose y ese le ha agarrado, le ha comido su almita. Él ha venido llorando», dijo el médico.

—«Sí, ha venido llorando».

—«Ya está grave. Ahora, no podemos hacer nada, al muchacho ya no se le puede sanar».

La criatura murió torciéndose, mordía sus muelitas. ¡Qué para que el médico haga! El hermano de mi madre era leproso, su nariz despedía flema. Por eso de vergüenza madrugaba, solo en la noche iba a una reunión, a una fiesta. Calculando que iba a amanecer decía:

—«Vamos volviendo antes que amanezca».

Ahí ellos hicieron encontrar al muchachito con el yanapuma.

Zenovia Manihuari Murayari, 58 años, Achual Tipishca, 1997.

Durante la pesca, el padre debe abstenerse de tocar, molestar, agredir, comer o matar animales acuáticos y terrestres que trascienden mal humor, *ipitiu*[803]. Algunos de estos son:

a) El caimán, *yakari*, que habita en los lagos, porque la criatura tendrá vómito, diarrea verde y se quejará: «*Um um um um*», la barriga se va a hinchar y

[802] La distancia de una comunidad a otra se mide por las curvas o los meandros del río que hay entre ellas.

[803] En referencia al término *ipitiu*, 'mal olor', como, por ejemplo, de la sangre menstrual.

le saldrán rayas en el cuerpo y, por último, torcerá el cuerpo como el rabo del caimán.

b) El lobo del río, *yawarapana*[804], que solo se mata para vender el cuero. La criatura excretará verde.

c) El delfín, *ipiraw+ra*. El cuerpo de la criatura se pondrá colorado, le saldrán ronchas en la piel, morderá sus dientes, tendrá el cuerpo suelto y se revolcará igual al delfín. Un alumno me narró el caso de un hombre que tenía un niño verdecito. Este había armado la trampa *pari* con lanzón grande[805] en un caño. Al día siguiente, cuando fueron juntos a revisarla encontraron que un delfín yacía muerto. El hombre no quiso bajo ninguna circunstancia tocar al animal e inmediatamente se sometió a un rito para purificar su cuerpo que fue acompañado de una abstención de comer algunos alimentos. Mi informador que era estudiante se encargó de sacar el delfín del lanzón y limpiar la trampa.

d) El manatí, *yuwara*, conocido por ser el chancho del agua cuya carne apesta. Habita en los lagos donde hay yerbas acuáticas como el piripiri[806], el putuputu, la rayabalsa[807], etc. de las cuales se alimenta. Hará renegrido el cuerpo de la criatura y excretará con flema.

e) Los «peces con mal olor»[808], similar al de la vagina, porque contaminará al pequeño y dará fiebre, le hará arrojar y provocará diarrea.

f) A la *atinga, mutsu*[809], porque hará torcer el cuerpo de la criatura, botar espuma por la boca y excretar verde como el color del cuerpo de este pez.

Y también, otros animales o árboles que hacen daño al bebé son:

a) Cualquier especie de víboras, *mui,* cuyo cuerpo largo y delgado contagiará al niño(a), que contorneará y adelgazará igual al reptil. Por ejemplo, cuando una boa, *tsukuri,* queda atrapada en las redes de pesca, y el hombre procede a matarla[810], hará hinchar la barriga del pequeño, cuyo cuerpo queda flácido, y además hará excretar diarrea blanca.

---

[804] En la década de 1960, los caimanes y las nutrias fueron extensamente capturados por su piel, que tenía un alto costo en el mercado regional (ver Rivas, 2004).

[805] Sobre la descripción de esta trampa consultar Rivas, 2004, pp. 119-120, 128-130 y 136.

[806] Fam. *Cyperaceae*.

[807] *Montrichardia sp*.

[808] Como el *yahuarachi* (Fam. *Curumatidae*) y la *ractacara* (*Psectrogaster amazonica*).

[809] *Symbranchus marmuratus*.

[810] También el hombre puede tener problemas de estómago.

b) El camaleón colorado, *tsenemu p+tanin,* que se refugia en los gramalotes[811], bucea en el agua, y sube a las ramas de los árboles a solearse, luego mira hacia el cielo sacando su lengua. A la criatura pondrá el cuello colorado, la cara tendrá bola-bola y la espalda medio verde como el cuerpo del camaleón.

c) El sapo *turatura* que canta en la tarde «*tura tura tura tura*». En la noche el sapo lame el rocío que cae a tierra, y luego canta «*tura tura tura tura tura tura*», y brinca, *pafff*, de una rama a otra. Entonces, sus amigos, primos, compadres, tíos contestan: «*Tura tura*», «*tura tura tura tura tura tura*». Cuando cae la lluvia, canta: «*Kue kue kue*». El cuerpo de la criatura se enfriará, abrirá sus bracitos como el sapo *turatura*.

d) Los quelonios acuáticos como: la charapa, cupiso[812] o taricaya que viven en las pozas y son el «banco» de la gente del agua. A medio día se solean sobre las hierbas *piripiris*[813] o sobre los troncos de árboles en las riberas. Sus huevos y carne apestan igual a las yerbas acuáticas que consumen. La charapa mama, *puka mama,* canta «*bummmmmmm*» cuando el agua va a mermar. Al niño(a) contagiará haciendo excretar y orinar verde, como las hierbas de su sustento.

e) En el bosque, los padres deben tener cuidado de no orinar sobre los árboles brujos que harán daño a la criatura. Entre los árboles más fuertes se encuentran la palmera aguaje[814] y la lupuna. Si el padre durante sus andanzas en el aguajal, puede que la madre de la palmera que se encuentra en las pozas, agarre el espíritu de la criatura. La madre de la lupuna blanca o colorada, contagiará al pequeño haciéndolo hinchar su barriga. Para talar la catahua, *uwachi*[815]*,* se debe hablar y saludar a la madre del árbol: «Abuelo catahua, te quiero tumbar por tu madera para hacer mi canoa, no me hagas daño». Si no, el árbol hará daño a la criatura que tendrá ampollas, costras en la piel como las espinas del árbol y defecará blanco igual a la resina. La sararana (no id.) es un árbol que enviará su dardo (chontea, virotea) y enfermará al pequeño. El huayra caspi[816], dará fiebre y susto, manchari, mientras la criatura duerme.

---

[811] Fam. *Gramineas*.

[812] Cupiso (*Podocnemis sextuberculata*).

[813] *Fam. Cyperaceae*.

[814] *Mauritia flexuosa*.

[815] *Hura crepitans*.

[816] *Cedrelinga cateniformis*.

Para curar al pequeño, el chamán canta *ikara* y coloca su defensa o protección, *arkana* del cuerpo nombrando a la anguila *puraki*, pez que sacude «*bummm*», por analogía va a retroceder y expulsar la enfermedad.

A continuación, narro un caso de contagio de una criatura tierna registrado en la CN Tamarate. Durante una semana, todas las noches escuchaba a un bebé recién nacido llorar hasta quedar extenuado, enseguida se quedaba dormido. Los padres preocupados fueron al chamán de la comunidad quien diagnosticó que la criatura tenía contagio —cutipa— provocado por el tuhuayo*, kuakua*[817]. Unos días antes, el padre durante su desplazamiento por el bosque había recolectado los huevos de esta ave. El tuhuayo es un ave nocturna que amanece llorando: «*Tuhuayo, tuhuayo*». Indican que esta ave posee su jaguar, *kuakua yawara,* que agarra el alma de la criatura, de manera que llora toda la noche como el ave. Además, el ave es conocido por no saber construir su casa, pone sus huevos, los encuba y duerme en cualquier sitio, sea en la arena de una playa o en tierra seca. Si al ave le agarra una tempestad, se va a proteger debajo de una hoja y expresa: «Mañana voy hacer mi casa». Amanece y enseguida se olvida de hacer su morada. Por eso, cuando observan que una persona va de casa en casa porque no saber construir la suya, a modo de burla le llaman «tuhuayo». A continuación, presento un canto cuya finalidad es recuperar el espíritu *tsawa* de la criatura capturada por un ser no-humano nocturno, como el caso del ave tuhuayo:

C8. Canto (para la) protección
Arkana*[818] *ikara

1. *Mariri, ri, ri, mariri, ri, ri, ri*	1. *Mariri, ri, ri, mariri, ri, ri, ri*
2. *Kapimirik+rakana*	2. Gramalotitos[819]
3. *Raepe riai ra tocon tsarukana*	3. Aquí también los espíritus del tocón[820]
4. *Parana tsaruka*	4. Allí, el espíritu del río
5. *Ai inkantu aikuankuara*	5. Ahí, el talismán, incanto[821] a la enfermedad
6. *Raepe riai ra toconkana*	6. Ahí también los tocones.

[817] *Nyctidromus albicollis*.

[818] Del kichwa *harcana*, 'obstáculo'. Por ejemplo, *harcana huasi*, 'prisión', lo que implica 'protección'.

[819] Fam. *Poaceae*.

[820] *Callicebus oenanthe*.

[821] Es el nombre que recibe un amuleto (piedra, un santo de plástico o de cerámica, etc.) que el chamán utiliza para curar.

7. *Raepe riai ra chiruruta watsu riá*	7. Ahí también es así como ellos ofrecen su gran protección
8. *Kanupari uri riá,*	8. Así es como contamina
9. *Kanuparimuki nan*	9. Así solamente con el contagio (cutipa)
10. *Kamat+a watsu ya*	10. Mucha leche también
11. *Makataka tsaru ya*	11. ¿Cuál espíritu aquí también?
12. *Kanuparinaninkana*	12. Solo (a las) infecciones
13. *Itikakawatsu riá,*	13. Aquí, de esta manera el expulsa
14. *Kumitsarimuki nan*	14. Así solamente con la palabra
15. *Karawakawatsu riá,*	15. También la tarahui[822]
16. *Medicinawatsu riá*	16. Además la gran medicina
17. *Itikakawatsu riá*	17. Igualmente él echa
18. *Mariri, ri, ri, ri, mariri ri, ri*	18. *Mariri, ri, ri, ri, mariri ri, ri*

Hay que distinguir el canto de protección (C6) que una criatura recibe del chamán de los cantos específicos contra un agresor externo (C7 y C8), o de los cantos que tienen como objetivo curar una enfermedad causada por la ingestión de alimentos (ver tabla 6). El chamán a través del canto *ikara* (C8) transmite el espíritu, tsaru, de algunos entes a la criatura. Es la razón por la cual el chamán nombra especies o lugares familiarizados al frío como el gramalote, *kapi*, hierba acuática, al mono tocón[823] que cuando va a llover se reúne en grupo, entonces abrazados cantan y saltan; y al ave nocturna tarahui, *karawa*[824], para que estos sean la protección o defensa, arkana, del bebé, es decir su ropa o capa simbólica. Para el mismo fin, en otros cantos se suele llamar a animales nocturnos que gritan como el cono-cono, *kuku*[825]; el musmuqui, *yawituri*[826], la chosna, el ronsoco; o las aves como el piripiri[827]; el paparo[828]; el tuhuayo[829] para que sean guardianes y cuiden el espíritu del niño haciendo huir a los

[822] *Aramus guarauna*.
[823] *Callicebus oenanthe*.
[824] *Aramus guarauna*.
[825] *Echimys cf. rhipidurus*.
[826] *Aotus nancymae*.
[827] *Haploxypterus cayanus*.
[828] *Chordeiles rupestris*.
[829] *Nyctidromus albicollis*.

malos espíritus. Otros animales que se mencionan son el perro que anda por diferentes sitios (ribera del río, chacra) y ladra en la noche, come toda clase de cochinada y nunca se enferma con cutipa. En el canto se menciona al incanto (C8, estrofa 5) para curar la enfermedad. Con las palabras del canto, el chamán protege el cuerpo del pequeño y aleja las entidades nocivas que hacen mal.

La causa de la enfermedad más frecuente de los niños(as) es atribuida al maligno *maitsankara,* mal espíritu o espíritu negro de un adulto muerto que canta *fiii,* y suele andar vagando por las noches entre la niebla, *tsaw+,* «*chiirrriirr*» o entre la tempestad de las lluvias. *Maitsankara* está vinculado al frío, *ts+r+*. Este mal espíritu vagabundo agarra el espíritu *tsawa* de la criatura tierna mientras el padre pesca en las madrugadas. A continuación, presento dos casos, en el primero (R46), un padre de Achual Tipishca narra el contagio del difunto que tuvo una hija suya. Y, en el segundo encuentro (R47), un chamán del Bajo Huallaga refiere cómo realizó el diagnóstico a una pequeña en Iquitos. En el segundo diálogo, el chamán toma las diferentes voces de los actores que intervienen en una sesión chamánica: la del 'abuelo espíritu' quien trabaja y cura, la de la madre de la criatura y, por último, la del chamán como narrador e intermediario en el tratamiento de la pequeña:

R46. Mi mujer Teresilda, al ver a su hija enferma, ha mandado a traer a su abuelo de Arahuante. El abuelo vino, pulsó (a la niña), y dijo que era contagio, cutipado, de Adilia (la muerta) quien estaba jugando con el alma (de la niña) encima del ataúd. Ella murió de picadura de víbora, por eso desde lejos olía la sangre. Mi pequeña hija no se acercó al ataúd, bastó que de lejos mirara cómo la enterraban para que ella contagie a la niña.

Custodio Curitima Murayari, 38 años, Achual Tipishca, 1995.

R47. Comienzo a fumar, empieza la concentración (el espíritu viene) a incorporar en mi cuerpo. Él ha venido a mirar.

—«Aquí está tu abuelo Mariano[830], no te pasa nada, fuma mi kurupa[831]. Haber voy a cantar este patecito[832]».

—[...] «Hazme ese favor, te voy a pagar abuelo Mariano. De repente, mañana sábado, su padre que está trabajando en la carretera va a venir».

—«¿Cómo se llama tu bebé (wawa)?»

---

[830] Gran curandero del Bajo Huallaga cuyo nombre completo es Mariano Caritimari Arirama (†), y su espíritu está presente en algunos chamanes del Bajo Huallaga.

[831] Nombre del cigarro que fuman los *yacuruna*.

[832] Pequeño recipiente *kuya* cuyo nombre es similar al árbol del cual extraen sus frutos para fabricarlos.

—«Adilia Curitima».

—«¿De quién es hija?», le pregunta.

—«Su padre se llama Hildebrando Curitima, de Tamarate», me dice.

En Tamarate han vivido años, y luego han venido a vivir a Iquitos.

—«Hazme un favor, abuelo Mariano, esa criatura está mal, no sé qué cosa le ha contagiado, su barriga se hincha, sus ojitos parecen muertos», le digo.

—«A ver voy a pulsarle, *¡ahhh, fiuuuu!* (soplo). ¡A ver criatura! Dame su leche señora».

La señora vierte un poco de la leche del seno en un patecito y entrega un cigarro. El chamán empieza a cantar al patecito.

—«¡Vamos, papá Roque! El muerto ha contagiado a esta criatura. Señora, tu marido estaba en un velorio y no se ha bañado. Si a una criatura llevan al velorio, se echa agua florida al cuerpo y sopla. Entonces, nada le choca. Ustedes fueron al cementerio y lloraron al familiar muerto. Eso a la pequeña ha contagiado, hace hinchar su barriga. No ves sus ojos volteados».

Entonces empieza a cantar.

—«*Fiuuuu*. A ver voy a cantar tu cigarrillo, voy a soplar, a proteger/resguardar bien su cuerpo, su corona, sus manos, sus pies, su espalda y el pecho de la criatura para que ande resguardado y nunca contagie. Dame el Agua Florida señora».

Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

Solo al chamán compete hacer el diagnóstico de la enfermedad de choque de aire, mal aire, airado, *kanupari maitsankara,* contagio del difunto. Los síntomas son que el pequeño se asuste, al mismo tiempo que su cuerpo se enfría, tiene fiebre, su barriga se hincha, excreta y orina blanca. En el R47, el chamán demanda a su abuelo espíritu de seguir el trazo de la criatura para determinar en qué lugar se ha infectado y descubrir quién es el responsable del mal. Él pide a la madre que extraiga un poco de su leche materna en un recipiente que el chamán canta y sopla con el humo del cigarro y enseguida hace beber a la criatura. Después, procede a soplar el cuerpo de la criatura para poner su defensa o protección, *arkana*, y para que su espíritu retorne al cuerpo. La utilización del Agua Florida[833] es mencionando como necesario para el cuidado y la protección del cuerpo. A continuación, presento un canto para curar a una criatura del daño de un difunto:

[833] Agua envasada en botellas de plástico disponible en cualquier bodega de los caseríos o pueblos.

C9. Canto para curar el contagio del espíritu maligno
Ikara kanupari maitsankara

1. *Mariri, ri, ri, ri, marimuki*	1. Con el *mariri, ri, ri, ri*
2. *Tsachiwatsuai ipirapurakana*	2. Ahí el gran dolor de los peces
3. *Ai, raepe riai ra kanataka*	3. Ahí, hay un resplandor
4. *Karuka chitai ra uripuka*	4. Es muy tarde cuando él arriba
5. *Raepe riai rataku ta watsu*	5. Allí también recibe una gran acogida
6. *Raepe riai rakana puita watsu yura ri, ri, ri*	6. Allá también los que hacen espumear el agua (bajo) el emponado, *ri, ri, ri*
7. *Ai marikuaratsui, raepe yumatsariwatsu ai m+t+r+nkana*	7. Con el conjunto, allí en medio grandes juegos
8. *Ai rakana tuwankana*	8. Ahí (ellos) enérgicos
9. *Raepe riai tikitawatsu yururinkana kumitsakuaratsui*	9. Allí también el corazón late fuerte, expectativas de la palabra
10. *Nanin karawaka wawak+ra, wawakana*	10. Es únicamente la protección[834] de la criaturita, de los bebés
11. *Raepe riai kapetawatsu yururinkana*	11. Allí también las expectativas de una gran defecación
12. *Marimukitakayarinkana karawaka yururin?*	12. ¿Qué vamos hacer aquí con el grito de la tarahui[835]?
13. *Raepe riai rakana putsutawatsuri*	13. Allí también los que van a boyar
14. *Raepe riai t+y+watsu*	14. Allí también una gran espuma
15. *Raepe riai +ts+watsu*	15. Allí también un gran temor
16. *Rana tikita watsu yururinkana*	16. Sus corazones laten con fuerza a la espera
17. *Nanin muki rakana kapitawatsu*	17. No es que con aquellos en el gramalotal[836]
18. *Ai ra wawa tsaruk+ra yururiti*	18. De esta forma este pequeño espíritu de la criatura está tranquilo
19. *ri, ri, ri, ri, ri, ri.*	19. *ri, ri, ri, ri, ri, ri.*

[834] Sin duda es un préstamo al kichwa, *cara huayca,* que significa 'envoltura' o 'saco de cuero' (Thoron, 1886).

[835] *Aramus guarauna*.

[836] Fam. *Poaceae*.

El canto 9 inicia diciendo que la criatura contrajo una enfermedad causada por el pescado. Una prescripción que los padres deben observar, después de filetear los pescados, es lavarse las manos, si no el olor de la sangre queda en las manos con las que se contamina y enferma a la criatura. También, la madre debe saber qué pescado puede consumir el pequeño, de lo contrario la criatura tendrá un gran dolor. Igualmente, ella debe abstenerse de comer ají, *+k+*, por su propiedad de picar, ya que empeorará la situación del hijo(a), haciéndolo llorón y rabioso. Este canto es diferente a los otros (C4, C5 y C6). Es particular porque realiza una amenaza al agente patógeno para expulsarlo del cuerpo de la criatura. Luego, se describe indirectamente el espacio del lago al mencionar las grandes espumas, *t+y+watsu*, el gramalote, *kapi*, yerbas acuáticas propias de lagos remontados, lugar donde reside la serpiente de agua. Un relato difundido entre los kukamiria, es que la serpiente de agua tiene cautivo dentro del cuerpo a un venado, un joven y otros entes (ver M6 y dibujo 9). El chamán a través del canto amenaza al mal espíritu, la serpiente, que saque a la criatura que se encuentra atrapada dentro de su cuerpo y se largue lejos, que no esté molestando a la gente que cría hijos. A través del canto, el chamán desplaza a la serpiente que será la madre de otro lago.

Fuertecito, *eretsen* (de 6 meses a 1 año)

Entre los 6 meses a 1 año, el cuerpo del bebé es fuerte, *tsukuara eretsen,* contrario a la etapa anterior cuando el cuerpo estaba *kañu*, débil. Hasta el momento, hemos visto que, durante la gestación, el nacimiento y la fase *+k+ratsenk+ra,* 'verdecito', del hijo(a), los padres no solo guardan una alimentación selectiva, sino que mantienen una conducta adecuada dirigida al bienestar de la criatura. Ahora este cuidado se centrará en la alimentación propia del niño. Pues, lo que él ingiera tendrá una incidencia directa en su desarrollo físico, en las destrezas y cualidades sociales.

Si bien la madre continúa dando de lactar a la criatura, esta etapa se caracteriza por la iniciación gradual de la ingestión de alimentos. Más o menos a los tres meses, la madre da de ingerir puré de plátano maduro cocinado[837], o el plátano verde cocinado y machacado[838] con sal para que la criatura tenga el cuerpo duro y fuerte. A los seis meses, para otros fue desde los tres meses, se inicia a dar de tomar masato, bebida que llaman 'la leche de la criatura', para que sea fuerte y resistente. También se da de tomar el caldo de pescado sin carne para que sus intestinos se fortalezcan y sea fuerte e inteligente.

[837] En castellano regional dicen chapo.

[838] En castellano regional dicen tacacho.

Cuando la criatura tiene sus primeros dientes fuertes, la madre enseña a comer carne. Para lo cual, ella la mastica con el plátano o la yuca cocida que enseguida introduce en la boca del bebé. Tarea que también el padre puede hacerlo. En varias oportunidades he observado en las mingas, a niños(as) pequeños comer con su padre que practicaba de esta manera.

Para que la criatura crezca rápido, ella da de comer tacacho de yuca cocinada mezclada con pequeños trozos de carne de pescado sin espina (3-6 meses). También, la carne del shitari[839], pez cuyo cuerpo es largo y sin barriga, para que el bebé crezca delgado(a) y sin la barriga abultada. A partir de los 9 meses, una criatura come de todo, y está pues susceptible de enfermar, tal como lo narra a continuación una madre kukamiria:

R48. A los 9 meses, yo le he hecho comer a mi hijo. Le doy su parte, un bracito o piernita del motelo[840]:

—«Come así hijito para que tú seas un hombre forzudo».

Total, «el forzudo quiere morir», me hacen reír.

Yo he dado a mi hijo un huesito para que le esté chupando, total para que el motelo le contagie.

Eso su abuelo (MH) vio en purga[841]:

—«¡Ah, el motelo está queriendo matar a este muchacho!».

No ves el motelo tiene su paladar blanco, su lengua doble, eso contagia. Ahí le ha cantado y soplado la boca del pequeño para que pueda tomar. De ahí el muchacho quería comer.

Mi padrastro me hacía broma y decía:

—«Bien débil es este muchacho. Toda cosa nomás le contagia. No vive paseando, sino en casa. El zancudo, el tábano le contagia».

—«Mi hijo era bien delicado».

Total, su comida tiene la culpa. Después, la tosferina ha querido matar a mis dos hijos, tenían fiebre, más fiebre y diarrea. Yo les mando a cantar donde su abuelo.

—«¿Qué cosa tiene?».

—«Cutipa. Su abuelo (materno) muerto les contagia».

Sus barrigas tremendas. Les cantaban en muerto, nada. Total, mi mamá me dice:

—«Vamos a ponerles su enema, tienen fiebre».

---

[839] *Farlowella amazona*.

[840] *Geochelone denticulata*.

[841] *Ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi*).

De verdad, mi hijo Bruno bien flaco, bien débil, su rodilla bola, bola, yo les hacía parar a mis hijos.

—«Has de echarles enema, prima», me dice el primo de mi marido.

A los dos y al hijito de mi mamá les ha puesto enema.

—«Mamá cagar».

Vamos me levantaba y «*shhhh*» ¡bruto, la diarrea cómo humeaba, pura agua! A mi Nevila y a mi Bruno les ha purgado, pero al hijo de mi madre que estaba hechizado no le ha hecho nada.

—«A los enfermos se da de comer solo ahumado. No se da de comer una cosa dura, seco nomás ellos van a comer y sin sal»

Un día se hace una dieta de sal, al segundo día ya se puede comer cualquier cosa. Cuando sus barrigas han estado vacías, planas. ¡Qué bruto! Los muchachos han tenido hambre otra vez: «*shucc, shucc*», mi hijito:

—«Mamá comer, mamá comer».

A cada rato quería comer. Antes no querían comer. Desde ahí, mi hijo no se enferma. La comida a veces contagia cuando son delicados.

Al rato mi otra hija Nevila se enferma, a varios eso les cuento. Su padre se dedicaba solo a tener mujeres[842] nomás. Uno de madre se sufre. Eso mi mamá decía:

«Algún día sus hijos, cuando sean grandes, les van a servir, su papá no quiere curar».

Mi mamá me acompañó a hacerla curar y su marido se quedó en la casa.

Zenovia Manihuari Murayari, 58 años, Achual Tipishca, 1997.

El pequeño es probable que tenga ciertos atributos inherentes de los alimentos que come (la forma, manchas en la piel, flexibilidad, el comportamiento etc.). Los alimentos que un niño(a) ingiere están directamente relacionados con su tamaño corporal, a medida que va creciendo se da la carne de animales más grandes. El mismo principio se aplica para las plantas medicinales. La primera cosa que una madre hace ingerir al hijo es el jugo de las hojas o de las resinas de plantas consideradas apropiadas a su tamaño[843] (ver tabla 6). La enfermedad que más afecta a los pequeños es la diarrea, *tiputi uni ts+r+,* excremento líquido frío, que desde la perspectiva kukama es debido al frío que entra al cuerpo. Para prevenir esta enfermedad los padres y el niño deben abstenerse de comer ciertas especies de peces (véase la tabla siguiente), también hay peces se evita dar de comer al bebé porque transmiten los efectos negativos de sus rasgos físicos o de su comportamiento.

[842] Dentro del contexto de la narración el padre hizo enfermar a la hija por tener relaciones sexuales con otras mujeres mientras que la madre de la criatura todavía amamantaba.

[843] Por ejemplo, la corteza y las raíces de los árboles son ingeridas por un adulto.

Tabla 6. Algunos alimentos que el infante come para adquirir una cualidad o que no come para no caer enfermo

Nombre de las especies	Comportamiento o característica física remarcable	Parte consumida o prohibida, o modalidad de aplicación	Comportamiento, enfermedad o característica física (positiva o negativo) transmitida al niño(a)
Motelo, *yawati* (*Geochelone denticulata*)	Sus huevos son bien redondos.	No consumen los huevos	Para evitar los forúnculos sobre la piel de la criatura
Panguana, *inamu* (*Crypturellus undulatus*)	-	No consumen los huevos	Para evitar los forúnculos sobre la piel de la criatura
	Ave que no sabe sentir frío, pues con sus patas mide el vaivén de las aguas del río.	La madre da de comer la carne	El pequeño será fuerte.
Puma zúngaro, *marakaya tsuri* (no id.); Tigre zúngaro, *kaparari* (*Pseudoplatystoma tigrinum*); o La achara[844] (*Leiarius marmoratus*)	Peces con manchas en la piel.	Ellos evitan comer la carne.	Para que no aparezcan manchas sobre la piel del pequeño.
Saltón, *wara* (*Brachyplatystoma filamentosum*)	-	Los padres y la criatura no ingieren la carne, cuya piel gruesa se despelleja con la cocción.	Para prevenir la erupción de la sarna en la piel.
Macana, *tsarapu* (no id.)	Pez con *fuerte olor,* que en su tripa tiene una bola parecida a una achira (semilla negra).	Ellos se abstienen de comer el pescado.	Para que la piel de la criatura no se pele (como la pelagra).
Bufeo macana, *ipirawira tsarapu* (*Sternarchorhamphus muelleri*)	Pez cuyo cuerpo es largo y flexible.	La criatura no consume el pez.	Para que el cuerpo del bebé no se contorsione.
Suri, *ura* (*Rhynchophorus palma rum larvae*)	Gusano que flexiona y levanta una parte del cuerpo para caminar.	La criatura no debe comer.	Para que el cuerpo del bebé no se contorsione.
Pez globo (*Colomesus asellus*)	Pez cuyo vientre es grande y al nadar brinca.	Los padres evitan comer y dar de comer el pez a la criatura.	Para que la criatura no tenga el vientre inflado.

[844] Pez con manchas negras.

Boquichico, *kirimata* (*Prochilodus nigricans*)	-	Los padres ni la criatura comen la vejiga natatoria que cuando se la limpia fácilmente se voltea.	Para que el pequeño no defeque con sangre y flema, ni el ano[845] se salga.
Toa, *tua* (*Hemisorubim platyrhynchos*)	Pez cuyo ano es externo	Se evita dar de comer la carne.	El infante puede desarrollar un ano igual a este pez.
Zúngaro (Fam. *Pimelodidae*)	Pez.	Se evita de comer los intestinos que se enrollan cuando son abiertos.	La criatura podría desarrollar un ano como el del pez.
Achara (*Leiarius marmoratus*)	Pez con diente que grita similar al sonido de un pedo.	Evita que el niño coma.	La criatura excretará con sangre.
Corvina, *wakupa* (*Plagioscion squamosissimus*)	-	No comen la vejiga natatoria que al cocinarla adquiere la apariencia de un ano volteado.	De la misma forma provoca la salida del ano del niño(a) y no podrá excretar.
	Pez que canta[846] «*turrr, turr turrrrrr*», haciendo sonar el cálculo que tiene en la cabeza.	-	El bebé llorará.
Mota, *muta* (*Callophysus macropterus*)	Pez que tiene flema, y una «piedra» en la gónada. Se alimenta filtrando la tierra y clasificando las partículas depositadas en el agua profunda. Su ano suele salir fuera del cuerpo.	-	Si la criatura come tendrá diarrea con flema, sangre y el ano podría salir como el del pez.
Ractacara, *kumarata* (*Psectrogaster amazonica*)	Pez que para llorando.	La madre evita dar de comer la cabeza de este pescado.	La criatura llorará.
	Pez con mal olor y excreta abundantes huevos.	-	La criatura tendrá diarrea.

[845] *Proctosis*, debilidad de los músculos que sostienen al recto. En la medicina occidental, estos casos, a veces, se asocian a parasitosis (*trichuriasis masiva*).

[846] Los kukama identifican y pescan por el ruido particular que emite.

Shuyo, *y+yu* (*Hoplerythrinus unitaeniatus*)	Pez cuya madre es una serpiente	La madre evita dar de comer este pez.	Se dice que la madre irá a lamer los pies y la cara de la criatura de manera que contorneará el cuerpo y llorará de susto.
	Pez que tiene una gran cantidad de flema, cuya carne es dura y roja. Su ano suele salir fuera del cuerpo.	La madre evita dar de comer las vísceras.	La criatura tendrá sangre y flema en las heces. Además, el ano puede salir como del pez.
Mandín, *machi* (*Brachyplatystoma sp*.)	Pez que tiene gran cantidad de flema.	No se ingiere la carne.	La criatura excretará con sangre y flema.
Cunchi flemoso, *mani +ts+ma* (*Pimelodella sp*.)	Pez con mucha flema.	Ni los padres ni el niño lo comen.	La criatura defecará diarrea verde con flema.
Raya, *yawaw+ra*	Pez que tiene mucha flema.	-	Porque hará bajar el ano de la criatura.
Maparati (*Hypophthalmus marginatus*)	Pez que se alimenta chupando «*shucc*» la flema y partículas depositadas sobre el fondo de la tierra.	La madre evita alimentar a su hijo con este pescado por su singular régimen alimenticio	Porque el niño tendrá diarrea.
Turushuqui, *kui kui* (*Oxydoras Niger*)	Pez que se sustenta chupando las flemas de los palos.	La madre evita dar de comer en razón de su singular régimen alimenticio.	El infante excretará verde.
Anguila, *puraki*	Pez eléctrico que es percibido por los kukama como serpiente	Los padres no tocan ni comen al pez, tampoco a la criatura.	La criatura se estremecerá zigzagueando el cuerpo y enflaquecerá.
Bujurqui vaso, *akara iyun* (*Chaetobranchus flavescens*)	-	Se evita dar de comer.	La criatura va a sufrir de gastritis (pulsario)
Cunchi mama, *mani mama* (*Paulicea lutkeni*)	Pez cuyo cuero es grueso.	-	Contagiará al niño provocándole vómito, diarrea o estreñimiento.
Tarikaya (*Podocnemis unifilis*)	-	No deben comer el rabo.	Porque la criatura tendrá el ano húmedo.
La masa[847] fermentada del masato	-	-	La criatura excretará a cada rato.

[847] Que consiste en una pasta de yuca cocinada que ha sido mascada por las mujeres y puesta a fermentar.

Pescados	-	Se evita de dar de comer el corazón.	La criatura será miedosa.
		No se come las tripas ni las vejigas natatorias, ni las branquias fritas de los pescados.	Para evitar las manchas sobre la cara de la criatura.
Tanrilla, *y+k+ri* (*Eurypyga helias*)	Ave	Se evita dar de comer el corazón.	La criatura será miedosa.
Bujurqui loco, *akara watsari* (Fam. *Cichlidae*)	Pez que brinca sobre la superficie del agua sin rumbo fijo cuando percibe a alguien.	Se evita comer la carne de este pez.	De adultos serán locos en el amor. Una mujer tendrá hijos en la calle, y un varón nunca tendrá un pensamiento fijo, cambiará constantemente de idea.
Caballo *piripiri* (no id.)	Planta	Se da de beber en infusión el tubérculo de la planta.	Para que la criatura sea fuerte y no se enferme. Adulto, el hombre se distinguirá por su fuerza descomunal en los brazos y piernas, como el cuerpo del animal del cual toma el nombre la planta.
Gamitana, *tamak+ch+* (*Colossoma Macropomun*) Piraña o paña, *ipiri* (roja, negra y blanca) (*Serrasalmus sp*.) Fasaco, *tar+ra* (*Hoplias malabaricus*)	Peces con dientes	-	Transmiten a la criatura su mal comportamiento, y será rabiosa y mordelona.
Fasaco, *tar+ra* (*Hoplias malabaricus*)	Pez conocido como ´haragán' ya que durante la noche duerme al costado de un palo y no se mueve del lugar, de ahí que el pescador puede matarlo golpeando con un machete.	-	La criatura no querrá más que estar echado en su cama.
Bujurqui hojarasca, *+w+ratsa akara* (Fam. *Cichlidae*)	Pez haragán que no sabe buscar su comida. Es conocido por ser «dormilón» *uk+r+tsuri*, pues vive echado debajo de las hojarascas.	-	El niño estará somnoliento y perezoso.

Mañana-me-voy, *matayu*[848] (*Tetragonopterus argenteus*)	Pez haragán que habita en las muyunas, aguas lentas, dando siempre vueltas en el mismo lugar sin retirarse del lugar.	Pez prohibido de comer.	Contagiará de la misma manera. De adulto se va a quedar en el mismo sitio sin ganas de trabajar ni de viajar. El hombre planificará su viaje diciendo: «Mañana me voy», pero nunca podrá emprender un viaje, igual al pequeño pez.
Añashuyo colorado, *mapap+ra,* literalmente 'haragán' (*Crenicichla sp*.)	Pez haragán y perezoso.	-	La criatura será perezosa y somnolienta.
Paico, *paiku* (*Chenopodium ambrosioides*) Sauco (*Jambicus peruviana*)	Plantas	La madre da de beber una infusión de las hojas.	Para purgar el estómago y los intestinos, y no sea barrigón.
Piñón, *pimpinatsu* (*Jatropha curcas*)	Planta	La madre da de beber en infusión las semillas machacadas cuya resina es blanca.	Para limpiar el estómago y el pequeño no tenga barriga inflada.
Pampa orégano (*Lippia alva*)	Planta	Las hojas se utilizan como infusión que provoca un vómito purgativo. También las hojas se usan en el baño.	Para proteger a la criatura contra el mal (del) aire, airado, choque de aire.
Ajos sacha, *k+u* (*Mansoa alliaceae*)	Planta con madre	Los cogollos se ponen en infusión	El infante no será negligente, ni haragán.
Caimito, *watsatsa* (*Pouteria caimito*)	Sus frutos son dulces.	La madre macera las hojas en el agua que usará para bañar a la criatura.	El pequeño será educado.

Destete, *yapay iwaruta kama+ati*[849], vamos a (hacer) asquear el pezón

El destete de un niño(a) interviene más o menos a los dos años y consiste en reemplazar la leche materna por el masato. Esto se realiza cuando el pequeño come de todo y tiene buena salud. Se menciona que cuando el niño(e) es destetado, su espíritu *tsawa* deja de perseguir al padre y se queda junto a su madre. El hombrecito quiere más a su padre y

[848] Entre los wampis morona es conocido como «pez haragán».

[849] Literalmente 'punta del seno'.

la mujercita a la madre. El padre puede ya copular con otras mujeres y no contagiará al niño porque «su olor corrió fuera de tiempo».

Durante los primeros 2 años, la criatura duerme junto a su madre. Se dice que ella enflaquece gradualmente tanto dar de mamar, pues el niño(a) succiona fuerte a la madre por los cuidados que exige. En esta etapa, el pequeño juega solo, es muy inquieto, bota todo lo que encuentra a su paso, de manera que interrumpe el trabajo de la madre. Si una madre va a orinar con el hijo(a) entre los brazos porque no tuvo una persona que cuide al pequeño, ocasiona un apego desmedido hacia ella. Otra conducta que se debe evitar es abanicar[850] la cara del bebé porque se torna vergonzoso, llorará cuando una persona ajena de la familia desee acurrucarlo.

Cuando una pareja tiene un hijo tierno, los tres duermen juntos, el pequeño adjunto a la madre. Durante el proceso de destete, el niño pasará a dormir junto al padre[851]. Si el niño llora y se pone demasiado rabioso[852], entonces la madre realiza un rito de restauración[853]. Ella cubre el cuerpo de la criatura con una canasta o panero y enseguida echa agua sobre él. El agua supone que calma a la criatura ya que enfría su cólera. El ritual tiene como objetivo liberar el espíritu de la criatura del cuerpo de su madre que está representada por el panero[854]. La madre procede a destetar[855] al niño haciendo 'olvidar su humor'. Para que la criatura rechace sus senos, ella embadurna sus pezones con productos de sabor amargo, por ejemplo, con el zumo de las hojas de verbena, o con productos que pican como el ají o el mentol, que el niño no gusta. También, la madre puede recurrir a un chamán quien chacapea[856] sus senos con las hojas del achiote, *ruku*[857], etc. y simbólicamente coloca el líquido de un muerto[858] o el

[850] El aventador, *marawi,* para los kukama es símbolo de pobreza; una persona debe evitar sentarse sobre uno porque contagia. Al igual que la candela, no puede prenderse sin el aventador, por lo que la persona va a necesitar siempre de alguien para hacer una cosa.

[851] En 1992, durante un trabajo de campo en el Bajo Ucayali, en el caserío de Pumacahua, la casa donde estaba albergada tenía solo un ambiente cuadrilátero. En la noche, la madre se encargaba de armar un gran mosquitero colocando sobre el emponado una manta de plástico y, luego, su pareja e hijos entraban a dormir juntos dentro de él.

[852] En castellano regional llaman al niño(a) irquinsho, aquel que por nada llora, es débil y quiere siempre estar junto a la madre para lactar.

[853] El mismo rito realiza un chamán en la «fiesta de sanación» para dar de alta a una persona que estuvo enferma.

[854] Señalamos que el panero es símbolo por excelencia de lo femenino, al igual que entre los tupí-aché del Paraguay (Clastres, 1986, p. 202).

[855] Tradicionalmente se dice que una madre daba de lactar a un niño hasta los 4 años.

[856] El chamán frota el cuerpo del paciente con un instrumento de viento hecho de hojas secas.

[857] *Bixa Orellana*.

[858] El chamán, en determinadas circunstancias, adquiere una mezcla de fluidos corporales y de tierra que recoge de un cadáver para separar a dos personas. Esta mezcla será depositada, en secreto, alrededor de la

olor hediondo del delfín en sus senos. Enseguida, la madre da de tomar a la criatura masato no fermentado.

Para finalizar, a lo largo de los capítulos 5 y 6, hemos señalado diferentes maneras que el niño(a) enferma de contagio, *kanupari,* (cutipa) sea por un ente humano o no-humano, por la ingestión de alimentos o debido a la conducta de los padres. Como medio de curación, según el agente maligno, se practica un rito de curación homeopática. De ahí la importancia del diagnóstico del chamán quien es el único capaz de identificar la entidad ente causante del daño. Por ejemplo, si la criatura sufre contagio de la pelota porque el padre jugó futbol o del motor peque-peque porque el padre hizo esfuerzo manejando el bote motor, se procede a lavar los objetos incriminados y en seguida se emplea esta agua para bañar a la criatura. En el caso de una infección (cutipa) por ingestión de un pez como la carachama[859] o el zúngaro[860], el cuerpo del bebé se debe ahumar en el primer caso con las escamas, y en el segundo con el cuero del pez (también véase Regan, 1983, II, pp. 49-52). De todos los contagios, el peor caso se considera el del pelejo, *a+*[861], cuyo mal no tiene cura.

En la tabla 21 donde se registran las muertes, se puede observar que, durante el parto y la etapa de formación del bebé, *+k+ratsenk+ra,* verdecito (de 0 a 2 años), son los periodos de mayor vulnerabilidad de la persona, ya que se produce la mayor tasa de mortandad, con un total de 13,7% de muerte infantil. Durante el parto de la madre 1,1% de niños murieron; entre los 0 a 15 días de nacido (etapa denominada coloradito, *p+tatnin*) 2,1% de criaturas fallecieron; entre los 15 días y al año de nacido (abarca las fases de *wawak+ra*, bebito, y de *eretsen*, fuertecito) 7,5% de criaturas sucumbieron y, por último, entre 1 a 2 años (fase *eretsen,* fuertecito, y destete del niño) se produjo 3% de mortalidad infantil.

casa de la persona que desea separarse de su pareja.

[859] *Iña* (*Pterygoplichthys multiradiatus*).

[860] *Tsuri* (*Brachyplatystoma juruense*).

[861] *Bradypus variegates*.

Capítulo 7
Niño, *+k+ratsen*, (aún) verde

El vocablo *+k+ratsen* literalmente 'tierna luz, verde, fruta verde, fresco', se refiere a un bebé rechoncho y también es utilizado para designar a un alumno de la escuela primaria. En esta fase de su crecimiento, la criatura adquiere tres habilidades interpuestas entre sí: caminar, hablar y jugar. A continuación, analizaremos cada una de ellas.

Caminadorcito, *uwatatsurin* (los huesos y las piernas)

Entre los kukama vivir, *kak+ri,* incluye el concepto de movimiento. Así, la expresión misma de la vida se manifiesta por la capacidad de desplazarse como los animales y por el cuerpo erecto como los árboles. La aptitud de caminar refleja la buena salud y se opone a una persona enferma que no puede sostenerse sobre sus piernas. Cuando una persona muere se dice: «Fulano ha caído», en referencia al hecho que su cuerpo ha dejado de sostenerle, al igual que el árbol que uno tumba[862]. Agüero remarca una idea similar a través de la voz de una mujer kukama del Marañón: «Yo estoy enferma de los oídos, pero es el demonio que se me ha metido en la cabeza y quiere vencerme y me atormenta diciendo como en un murmullo y muy despacito que *voy a caer* y el bufeo (delfín del río) repite desde el río en voz alta y riéndose: *ya caerá, ya caerá*...» (1984, p. 174; las cursivas son mías).

Durante el embarazo, los padres ingieren la carne de los siguientes animales para que más tarde la criatura tenga tanto destrezas físicas (sea fuerte y resistente) como fisiológicas deseables:

[862] Solo en el caso de la flora, existe una excepción que no invalida la regla, es la expresión: «hay árboles que mueren de pie». El caso más conocido, por ejemplo, es del aguaje *m+r+ti* o de otras palmeras. El extremo de una palmera muerta deviene en la residencia de diferentes especies de *araras*, que cavan el tronco para anidar sus crías.

a) La del achuni*, kuwati*[863]*,* que cae de las ramas de los árboles al suelo sin que se lisie ningún hueso. La criatura tendrá huesos fuertes que no se fracturarán.

b) La del oso hormiguero, *tamanu,* animal considerado fuerte y resistente, e incluso se atreve a enfrentar al jaguar. El bebé será forzudo.

c) La del shiwi*, tamanu tini*[864], animal cuya complexión es gruesa y reputado por su fuerza descomunal. El niño(a) crecerá gordo, bizarro, forzudo y no se enfermará.

d) La del venado, *+ts+watsu*[865]*,* animal conocido por su rapidez que transmitirá a la criatura.

La acción de caminar es un proceso que se promueve desde el parto. En el *ikara* de nacimiento (C4), el canto estimula de muchas maneras para que el niño salga por la puerta, la vulva de la madre. Se puede decir que el niño(a) da su primer paso simbólico en la vida cuando logra salir por su propio esfuerzo del vientre de su madre.

Entre los 8 días y 3 meses después del nacimiento de la criatura, la madre se encarga de curar las piernas del pequeño bebé, *wawak+ra,* para que ellas adquieran cualidades físicas positivas (que sean bien derechas y bien fuertes) y para que la criatura camine pronto. Ella soba las canillas del bebé con el hijuelo, machqui, del plátano sapucho, *pewa panara*[866]*,* plátano doblado, cuyo crecimiento es siempre recto. Ella coge un pollito que viene de salir del caserón y con sus patas frota las plantas de los pies y de las piernas del bebé para que camine pronto y corra con agilidad como lo hace el ave. También, en luna nueva, *+k+ran yatsi,* «luna verde», el padre va, de una parte, al monte a cortar un par de troncos pequeños de cumacebas[867] cuyo tronco es fuerte y difícil se pudre en el agua. Luego, ambas amarradas, se procede a sobar y golpear tiernamente las piernas[868] del niño. Este rito propiciará que el niño tenga las piernas fuertes y duras como el tronco del árbol y nunca se lisie. Y por otro, el padre o un pariente del mismo

[863] *Nasua nasua*.

[864] *Tamandua tetradactyla*.

[865] *Mazama gouazoubira*.

[866] *Musa sp*. Especie de plátano resistente a la creciente.

[867] *Kumats+wa* (*Cesalpina echinata*). En este caso se busca palmeras de menos de un metro de altura.

[868] Los arawak-asháninka, con el mismo fin, utilizan las hojas calientes del arbusto trompetero chaqui, literalmente 'pata del trompetero' (*Leonia sp.*), cuyo tallo tiene varias ramificaciones duras y firmes, como las patas del ave trompetero (*Psophia leucoptera*). Los asháninka tienen la costumbre de criar al trompetero junto a las aves de corral como gallinas, patos o pavos, para que sea su guardián, pues suele patalear y picotear con gran agilidad y fuerza, de manera que hace huir a los depredadores como el gavilán o el manco. Los kukama y los asháninka utilizan las ramas firmes de este arbusto para hacer los batidores de cocina.

sexo de la criatura puede transferirle una de sus cualidades distinguible. Después de realizar una ardua faena en la chacra, él frota los brazos, la rabadilla, las piernas, y las canillas de la criatura con su sudor, *ts+y+,* para que sean fuertes, resistentes y camine pronto. Al mismo tiempo, transmite su fuerza al niño(a) para que cuando sea adulto tenga fortaleza en el trabajo. Si la persona de la cual proviene el sudor tiene un don particular, por ejemplo, si es un hombre conocido por ser un gran futbolista, trabajador, pescador/cazador, etc., el niño adquirirá las mismas habilidades.

Durante la etapa *eretsen* de la criatura —6 meses a 1 año—, la madre tiene especial cuidado cuando el pequeño comienza a ingerir sus primeros alimentos sólidos. De este esmero dependerá la formación de la estructura ósea del bebé. Por un lado, para que crezca gordo y que sus brazos sean fuertes y resistentes, se le da de comer la carne del shiwi[869], animal con extremidades gruesas y fuertes, y con potentes garras filudas gracias a las cuales puede quebrar sin esfuerzo las ramas de los árboles. Además, para defenderse de sus predadores se tira de las copas de los árboles a tierra sin lesionarse los huesos. Asimismo, ella da de comer las piernas del motelo[870]*,* para que las de la criatura sean fuertes (ver R48). Por otro lado, ella evita darle de comer aves consideradas delicadas cuyos huesos no son duros y frente a un mínimo golpe caen heridas, como la paloma, *p+katsu*[871]; la *panguana, inamu*[872]; la perdiz*, inamuwatsu*[873]*,* de miedo que los huesos del niño(a) sean débiles y se fracturen ante cualquier caída al suelo. La misma precaución realiza con la *arawana*[874]*,* pez cuyo cuerpo es suelto que parece invertebrado.

A los 6 meses, una criatura comienza a gatear arrastrándose en el suelo. Luego, a los 8 meses, logra sentarse solo, sus piernas tienen más resistencia, pero todavía no puede pararse solo, pues levanta su cuerpo agarrándose a los palos y así camina. También, cuando la criatura empieza a pararse, sus piernitas se soban con unas isanas cuyo largor es de la rodilla al tobillo del bebé. Después de sobar ambas piernas, se procede a guardar las isanas sobre el techo de la casa. Ninguna persona debe tocarlas para no quebrar el tratamiento. Dichos palitos se botan cuando el niño ya tiene las canillas duras y comienza a caminar. En esta etapa, el pequeño es *ts+n+ma*[875]*,* literalmente 'sin luz', simbólicamente se dice que no tiene corazón porque actúa sin reflexionar. Él hace las cosas sin saber dejándose llevar por todo lo que atrae a la vista. Es extremadamente juguetón y destructivo. Toda cosa que coge con la mano rompe o bota. Si el niño es

[869] *Tamandua tetradactyla*.

[870] *Geochelone denticulata*.

[871] *Fam. Columbidae*.

[872] *Crypturellus undulatus*.

[873] *Tinamus major*.

[874] *Osteoglossum bicirrhosum*.

[875] Si segmentamos la palabra *ts+n+ma*, tenemos dos vocablos: *ts+n+*, 'luz', *-+ma,* 'sin'.

extremadamente travieso lo llaman «mono negro», *kai tsunin,* o «mono blanco», *kai tini,* cualidad que le es atribuida porque los padres consumieron la carne de este mono durante la gestación o hicieron consumir a su pequeño.

La madre fricciona el cuerpo del niño con la manteca del achuni, *kuwati*[876]; del jaguar, *yawara*[877]; del oso hormiguero, *tamanu*; o del yangunturo, *tatu watsu*[878]. En el primer caso para que el niño no se fracture ningún hueso de caerse del emponado de la casa a tierra al dar sus primeros pasos, o más tarde al trepar y caer de un árbol al suelo. En el segundo caso para que sea fuerte y muy hábil en la caza o la pesca. En el tercer caso para que tenga sus brazos fuertes y resistentes como el oso hormiguero[879] ya que se enfrenta al jaguar. Y, por último, del yangunturo que cava la tierra a gran velocidad con sus poderosas garras, así tendrá la criatura sus brazos.

Se afirma que los huesos del niño(a) son frágiles porque tiene la fontanela suave. Se dice que el niño dará sus primeros pasos cuando la piel del vertex[880] endurezca. Al año, la criatura da su primer paso, *wepe wata*, y camina ayudado de sus padres. Si ellos observan que el niño no puede todavía caminar, se debe a la dejadez o al enfriamiento (resfrío), pues al intentar caminar el frío penetró a las piernas. Para calentar las canillas y las piernas soban con las hojas ahumadas de la palta que nunca se secan. Igualmente, se emplea el cogollo calentado del huingo, *kuya*[881], cuyas ramas son fuertes, rectas y difícil se quiebran. La madre soba sus piernas, sus canillas, sus rodillas, y su rabadilla diciendo: *uwata, uwata, uwata* «camina, camina y camina» para expulsar el frío y las piernas se enduren y la criatura ande rápido. Y, para que corra rápido y veloz, da de tomar el caldo de las patas del venado cuyas piernas son ágiles y rápidas. También, se frotan los pies del niño con la piel calentada extraída de las patas de la gallina para que cuando sea adulto no tenga micosis debido a las andanzas en el agua (se dice en este caso que 'el agua no coma los pies').

Cuando el niño(a) comienza a dar sus primeros pasos, los padres le llevan al chamán para que reciba el «canto (en) monos», *kai ikara.* El ritual consiste que el chamán canta *ikara* la leche materna colocada en un receptáculo. Luego, sopla con el humo del cigarro

---

[876] *Nasua nasua*.

[877] *Panthera onca*.

[878] *Priodontes maximus*.

[879] *Myrmecophaga tridactyla*. En el centro de la vía láctea, *tapira p+,* camino del tapir, se puede observar la pelea del oso hormiguero y el jaguar. A tempranas horas de la noche, uno de ellos se encuentra encima del otro y vence en la pelea. Pasada la medianoche, la posición de los animales se invierte: el que antes fue vencido ahora se encuentra sobre el otro y es vencedor (Rivas, 2004d).

[880] En el castellano regional dicen ñupui.

[881] *Crescentia cujete*.

el cuerpo del niño a través del cual coloca simbólicamente su capa de protección[882], *arkana ai ruawata.* Enseguida la madre da de tomar la leche icarada al niño(a). Esta práctica ritual contribuirá que la criatura tenga los huesos fuertes y resistentes, y que al caer al suelo no se fracture los huesos o se enferme de susto perjudicando su salud. De hecho, hemos registrado algunos casos de caídas nefastas de niños del emponado a tierra mientras intentaban dar sus primeros pasos. Es necesario tener en cuenta que la mayoría de las casas kukama son pilotadas a más de un metro de altura del suelo para protegerse de la inundación durante la creciente del río. A continuación, presentamos un canto *ikara* para fortalecer los huesos del cuerpo de la criatura:

C10. Canto de los monos
Kai ikara

1. *Ssss, ssss, ssss, ssss, wawak+ra, wawak+ra.*	1. *Ssss, ssss, ssss, ssss*[883], criaturita, criaturita.
2. *Uwari ipama!*	2. Si te caes, ¡levántate!
3. *Kai ra, achuni, irara, t+ma ak+chi, t+ma tsachai, animaru ra t+ma tsachima*	3. Sin miedo y sin dolor, como el mono[884], el achuni[885] y el manco[886], tú debes ser como estos animales que no se hacen daño cuando caen.
5. *Ipama ni raikua!*	5. ¡Ellos se levantan sin enfermar!
6. *Ssss, ssss, ssss, wawak+ra, wawak+ra,*	6. *Ssss, ssss, ssss*, criaturita, criaturita.
7. *Ruima ia t+ma rikua aikua,*	7. Tú debes ser duro como el fierro que no se rompe.
8. *Ssss, ssss, ssss, ssss, fiuuuuu, fiuuuuu* (3 veces).	8. Ssss, ssss, ssss, ssss, fiuuuuu, fiuuuuu (3 veces).

Manuel Huaycama Murayari, 45 años, Achual Tipishca, 1997.

[882] Esta defensa simbólica está presente también entre los yagua, tikuna y awajún. En castellano regional es conocida como arcana y se realiza durante toda la vida de la persona, especialmente cuando son infantes, ya que los ayuda a resistir las enfermedades y dificultades que enfrentan en la vida. El chamán, según la personalidad de la criatura, coloca diferentes espíritus de animales como su defensa. Para que el ritual tenga eficacia está prohibido que los padres maltraten al niño, caso contrario esta capa simbólica sale del cuerpo y el pequeño queda indefenso (ver Rivas, 2016, pp. 95-96).

[883] Soplo largo y extendido del chamán que transmite la energía.

[884] Mono blanco, *kai tini* (*Cebus albifrons*) o mono negro, *kai tsuni* (*Cebus apella*).

[885] *Nasua nasua*.

[886] *Eira barbara.*

El canto (de los) monos se dirige a un pequeño que todavía no se ha separado de su madre. El chamán sopla el cuerpo del niño cantando y nombrando los monos*:* al mono blanco, *kaitini,* o al mono negro, *kai tsuni*; al achuni, *kuwati;* y también al manco*, +rara*, todos considerados como fuertes y valientes. Estas especies se lanzan desde las ramas de los árboles al suelo para huir de sus predadores o buscar alimentos, y luego una vez en el suelo se levantan sin miedo y sin el menor rasguño. El chamán pone el espíritu *tsawa* de estos animales al niño para que sea como ellos, no se fracture los huesos, ni se asuste y enferme de susto en caso de tropezar y caer al suelo durante el periodo que aprende a caminar o correr. Pues, «¿cuándo se ha visto que los monos se asustan?» De asustarse corren, pero sin dejar su espíritu que lleva consigo a pesar de la caída. Al final del canto se evoca al fierro (C10, estrofa 7) por ser insensible e irrompible, así se desea que sea el cuerpo del niño. La frase del aprendizaje de caminar culmina cuando el niño camina sin la ayuda de sus padres y corre con destreza.

En esta etapa, el niño(a) debe aprender a controlar sus esfínteres. En el caso de que un niño se orine continuamente (sea *ishpatero*), en las mañanas, la madre le cura frotando el ombligo con las cenizas del fogón que tienen la propiedad de ser secas, o con la espuma de la leña que expulsa estando en llamas para secar su vejiga, o con el agua cogida de la gotera de la lluvia, o suele también dar pequeños golpes con el pez shitari[887] que no tiene flema y lo suelta enseguida.

Primeras palabras, *kumitsatsurin,* 'habladorcito'

Hemos visto que para los kukama el primer grito, *ipu*, del bebé se produce durante el nacimiento y es la primera manifestación simbólica del habla como signo y substancia de lo humano (Clastres, 1974, p. 25) a través del cual logra expresarse y comunicarse con los otros. Entre los kukama, la garganta, *yachukuara*, es el órgano regulador de las emociones. Por un lado, tenemos *yachu*, que designa llorar, arrullar, aullido, ladrido de dolor y de queja de los animales, y por otro el espíritu *tsawa* tiene sede en el cricoides, *ururukuara*[888], de la garganta, órgano central del habla, que controla la entrada y salida del aire y se encarga de la producción de la palabra, *kumitsa*, o por consecuencia del canto, *ikara*. La palabra o canto no es una cualidad específica del ser humano, sino de toda especie viva o de ciertos objetos, como los incantos, que se manifiesta cantando en el sueño. Para los kukama toda ave canta, *ikara*, el macho enamora a la hembra con arrullos; también los árboles brujos cantan *ikara*, cuando sus ramas se sacuden por las ráfagas del viento. El chamán es especialista en el arte de la palabra, gracias a su voz y

[887] *Loricariichthys sp.*

[888] Segmentando la palabra *ururukuara* tenemos: *ururu*, 'garganta', *kuara*, 'conjunto', literalmente 'conjunto de la garganta'.

su canto logra cambiar, modificar, transformar el estado de las cosas. Al igual, existen algunos animales emblemáticos que emiten un sonido poderoso que puede producir un cambio climático. Por ejemplo, el sapo, *kururu* literalmente 'ancho, abierto', que mientras canta expande y contrae la garganta, marcando así la creciente o vaciante del río; o el coto, *ak+k+*, cuyo grito estruendoso, producido gracias al hioides que posee en la garganta, anuncia la eminencia de una lluvia torrencial.

Durante la gestación, la madre realiza el habla del feto*, +m+ntsaraka,* «en diálogo», con los parientes: ella presta su voz al bebé y comienza a jugar con los parientes: «Hola abuelito(a)». O, «Estás llegando abuelito(a)». Sin embargo, conviene precisar que ella cambia de voz según la circunstancia. Lo mismo sucede cuando el pequeño es recién nacido, verdecito, *+k+ratsenk+ra*, la madre habla por él con la familia o los visitantes. Es la forma que la criatura aprende a escuchar y reconocer la voz de la madre. Más tarde, cuando la criatura *eretsen*, fuertecita, comienza a balbucear, la madre se encarga de estimular el habla del hijo(a) realizando el siguiente rito durante la luna nueva: en ayunas y sin dirigir la palabra a ninguna persona, ella va al bosque a coger las vainas del arbusto *tsarakura ichipu*[889], soga de unchala; o va a la chacra para cosechar los frutos tiernos del frijol o del maní; o, al huerto a coger los frutos verdes del huito[890]. Enseguida, ella revienta con sus dedos cerca a la boca del niño las vainas del *tsarakuria ichipi,* o el fruto verde que cuando se los comprime tienen la particularidad de emitir un sonido «*poc, poc, poc*»[891], los cuales propiciará el habla y evitará que el niño sea tartamudo.

Mientras la criatura es *wawak+ra* (6 meses a 1 año), la madre extrae el jugo del tubérculo *piripiri paucarcillo, yap+una piripiri* (no id.)*,* y le deposita unas gotas sobre la lengua y en los oídos para que el niño(a) sea hablador e inteligente. Además, en la fase *eretsen* (9 meses), cuando comienza a ingerir sus primeras carnes, para que sea inteligente *ikuan*, tenga buena memoria, sea hablador e imitador, da de comer el tuétano del seso[892] y la lengua del paucarcillo, *yap+una*[893]*,* ave considerado inteligente por su facultad de aprender e imitar los cantos de casi todas las aves a excepción del

[889] Los frutos de esta planta se consideran los más eficaces. *Tsarakuria*, unchala (*Aramides cajanea*), 'va y viene'. Liana a *tsarakuria* (no id.).

[890] Cuando el fruto es verde su interior es fofo.

[891] Entre los yagua se ha registrado el ritual de reventar los frutos de una planta (no id.) en la boca de la criatura. Asimismo, para que no sea tartamudo, cuando en el bosque hace viento y escuchan llorar al árbol (en castellano regional dicen palo), «*Ummmm, ummmm*», se llama con su nombre a la criatura para que corrija su habla entrecortada (Rivas, 2016, pp. 78-79).

[892] Este se seca al sol y luego se polvorea y mezcla con cualquier bebida del bebé.

[893] Paucarcillo (*Cacicus cela*). El mismo ritual tienen los tikuna (Rivas, 2016, pp. 79-80).

ave brujo tihuancuro, *tiwankuru* (no id.) al que tiene miedo ya que de osar remedarlo, aquel amenaza de desgarrar su ano con su pico rojo fuerte.

Para que el niño(a) devenga fuerte y hablador, la madre da de comer la carne o la lengua del loro de frente amarilla, *ruru,* porque tiene la carne dura y además es un ave reputada habladora. Al varón, para que tenga una voz fuerte[894] y penetrante, ella da de comer el cerebro del coto, *ak+k+*[895]*,* macho cuyo grito se escucha de lejos. Además, por la misma razón, la madre se encargará de confeccionar un collar del hueso hioides[896] de la garganta del macho.

Cuando sus primeros dientes aparecen, su madre da de comer la carne del ratón del monte, *tsanuya*, y cuando más tarde comienza a perder sus dientes de leche, se los coloca en el techo de la casa para que el ratón los coma. Así el niño tendrá dientes fuertes y duros similares al del roedor. Si, en contra, se los tira en cualquier parte, los nuevos dientes crecerán atravesados. Durante esta etapa, se evita dar los siguientes alimentos: la gamitana, *tamak+ch+*[897], pez cuyos dientes son dobles y encajados entre sí, para que los dientes del pequeño no se incrusten uno sobre otro; el hígado del motelo*, p+a yawati*, cuyo color negro entra en la muela y provocará que se descomponga pronto. Tradicionalmente, los hombres kukama se distinguían por sus dientes incisivos puntiagudos, a semejanza de las muelas del caimán o de la piraña (también véase Ochoa, 2007). En efecto desde la primera juventud del niño, el padre limaba los dientes del hijo varón con ayuda del cincel.

En la noche, los padres cuidan que el niño(a) no chupe el jugo de caña, *+wak+ra*[898]*,* para evitar las caries precoces pues, según ellos, el gusano de la caña come los dientes del muchacho. Además, sus cabellos blanquearán prematuramente. También evitan que coma el hueso de raya porque sus dientes caerán pronto, al igual que se desgranan los huesos de una raya una vez muerta. Para extraer un diente careado, se coloca sobre este las cenizas del insecto tangarana[899] o la resina de la insira[900] que atribuyen la capacidad de extraerlo de raíz.

---

[894] Una característica de lo masculino es tener la voz gruesa y profunda, de manera que intimida. Un alumno jíbaro expresó que cuando hablan en español, ellos se afeminan, porque hablan con voz delgada y suave.

[895] Solo el cerebro del macho es consumido. El mismo ritual tienen los tikuna, solo que lo aplican tanto al niño como a la niña para que tengan voz gruesa y no sientan vergüenza de hablar. Finalizado el ritual, guardan el tongoro donde se oculta el sol (Rivas, 2016, p. 81).

[896] Métraux dice que los kukama «tienen unos collares compuestos de largas piezas de conchas de amigdaloides» (1928, p. 175; basado en la observación de objetos expuestos en el Museo Etnológico de Berlín, N° VA. II. 954).

[897] *Colossoma Macropomun*.

[898] *Saccharum officinarum*.

[899] Especie de hormiga cuya picadura provoca irritación.

[900] *Helicostylis spp*.

A medida que el niño aprende a hablar, los padres se abstienen de cortar el cabello porque creen que interferirá con el desarrollo de la fluidez de la expresión verbal y tendrá dificultades para hablar o será tartamudo. A partir del momento que él puede hablar con fluidez y expresar sus deseos, los padres consideran que un niño está fuera de peligro y tiene la sangre fuerte. Además, aprende a imitar los cantos de animales y otros sonidos que escucha. Entre los 4 y 6 años, cuando el niño varón[901] habla con fluidez, los padres realizan una gran fiesta para celebrar el primer corte de pelo, rito denominado lanta tipina[902], *yapay ini yapina yak+tsa* «nosotros arrancamos el pelo», cuya finalidad es presentar al niño a la sociedad. Un padre de familia expresó que la fiesta expresa el cariño de los padres y de la familia hacía el hijo varón. Evento que los padres preparan con anticipación[903]. La madre prepara una gran cantidad de masato de yuca y también compra aguardiente. Por su parte el padre se encarga de buscar abundante carne de pescado o de monte. Si los padres desean realmente impresionar a sus invitados matan sus gallinas. Luego, se encargan de buscar a los padrinos e invita a los parientes y amigos a la fiesta que se celebrará en su casa.

El día de la fiesta, la madre o madrina se encarga de trenzar el pelo del niño. Puede ser que a veces se coloquen amarrados, con telas de color, caramelos y cigarros en la punta de cada trenza. La trenza más gruesa, amarrada con una tela roja, es destinada para el padrino o madrina que la cortará. Los invitados llevan regalos al niño, que consiste en todo tipo de alimentos (motelos, pavas, pucacungas[904], etc.) que los padres reciben en su nombre. A cambio, estos dan abundante masato o chicha de maíz fermentada. Durante la fiesta, que generalmente es en la noche, el niño es sentado sobre un banco al centro de la casa. Mientras las parejas bailan alrededor de él, empiezan a cortar las trenzas una por una, colocando dinero o un objeto de valor sobre un plato. Enseguida, los padres ofrecen para beber aguardiente. Para finalizar, el padrino y la madrina termina de cortar la última trenza a su ahijado. La fiesta dura hasta que se termine el aguardiente o bebida masato (dos días aproximadamente).

---

[901] Pequeño hombre.

[902] *Lanta tipina* son vocablos kichwa. Este ritual ha sido mencionado por muchos autores. Chantre y Herrera lo llama «*usciumata*» y lo describe como una borrachera colectiva (1901 [1780], pp. 83-85, citado en Stocks, 1981, p. 47). Por su parte, Métraux, 1963, p. 699, postula que se trata de un ritual de procedencia kichwa entre los kukama; Girard, 1958, p. 193, denomina el rito *zaköte*, palabra que reenvía a *tsak+ta*, 'cortar' (lo que sobra de una cosa), 'dividir una cosa' o 'separar sus partes con un instrumento afilado'.

[903] Aproximadamente con ocho meses de anticipación se siembra yuca en la chacra para fabricar el masato.

[904] *Penelope jacquacu*.

La madre junta los cabellos cortados[905] y va a depositarlos sobre el techo de la casa o los entierra en la cepa del horcón de la casa, o los coloca sobre la rama o el tronco del huicungo*, murumuru*[906]*,* para que el hijo(a) no enferme fácilmente. Otros los colocan bajo el tronco de los árboles frutales, en especial del caimito[907] y zapote[908], para propiciar el buen crecimiento de dichas plantas y tengan frutos en abundancia. Los kukama expresan que así, cuando una persona muere, su espíritu negro *maitsankara* no sufrirá buscando las partes de su cuerpo, pues de encontrar dispersos el cordón umbilical, los cabellos, las unas, etc. le causan un gran sufrimiento.

Juguetón, *yumutsarikataran*

Cuando la motilidad del niño(a) le permite desplazarse solo, se dice que es juguetón *yumutsarikataran*, y sobre todo imitador, *tsanitsurin*. Los padres estimulan la sociabilidad del pequeño utilizando la diferencia entre los sexos. Desde muy temprana edad, el niño en contacto con sus padres, los imita, *tsani*, reproduciendo sus actividades productivas. Se dice entonces que tiene juegos cargados de sentidos porque piensa, prueba, pone su corazón, *iya*, en sus acciones, contrario a la fase anterior, *ts+n+ma*, sin luz.

El niño es sociable y paseandero, le interesa solo jugar con sus compañeros de la misma generación, de manera que permanece la mayor parte de su tiempo libre fuera de casa. A veces, se le considera mal educado porque obedece poco a los padres. Aprende a trepar los troncos de los árboles, camina y se desplaza solo pero no muy distante de la comunidad. Va hacer su necesidad en el bosque, primero en compañía de un familiar, luego irá solo.

Un niño(a) que tiene la sangre fuerte difícil se enferma. Pero, cuando el cuerpo se encuentra todavía en proceso de desarrollo y adquiriendo habilidades sociales, es susceptible de contagiarse, *kanupari,* de algunos seres no humanos contra los cuales hay que protegerlo. Hasta los 5 años, más o menos, se prohíbe al niño(a) jugar, golpear o matar a algunos animales como el sapo *kururu*, considerado fuerte, que canta y ruega, sabe embrujar (o shitanear), de manera que tendrá solo hijas mujeres. Si el batracio lo orina dará *tsawirari,* saldrá granos o ronchas blancas (caracha[909]) sobre la piel, o su estómago se puede dilatar al igual que el cuerpo del anfibio. Otro animal prohibido

[905] En los siguientes cortes de cabello, la persona debe cuidar que alguien no barra los restos del cabello, porque si no estos se caerán como se desgrana la escoba. Se realiza la misma práctica después de cortar por primera vez las uñas del niño.

[906] *Astrocarium murumuru*.

[907] *Pouteria caimito*.

[908] *Matisia cordata*.

[909] Sarna en los humanos y animales, y, por extensión, toda irrupción cutánea que produce picazón.

es el bufeo*, ipiraw+ra,* que silba y envía su virote, dando fiebre, dolor e hinchando el estómago. Y la carachama mama*, iña mama*[910], pez que muere secándose y trozándose en la barriga, del mismo modo el niño puede sufrir de dolor de estómago y morir por desecación del intestino. Si se trata de una niña, tendrá complicaciones en el parto. Tampoco, los padres dan de comer mucho bujurqui, *akarawatsu*, pez cuyo cuerpo mueve de delante hacia atrás. Según los kukama, una vez adulto no sabrá bailar, va a estar girando sobre sí mismo y la gente va a bromear llamando 'bujurqui[911], bujurqui' manifestación explícita que no saber bailar. Tampoco podrá expresarse bien, al hablar agarrará las manos con nerviosismo, señal que no logra articular las palabras necesarias para expresarse.

Al niño(a) le prohíben comer las semillas del pijuayo*, p+p+chi*[912], alimento del sajino, *taitatu,* y de la huangana*, tayatsu*, porque: «Huangana va hacer andar»[913], animal conocido por el olor fétido que emana. Es decir que, en su juventud, sus axilas emanarán mal olor y las personas van a asquear, por lo que le será difícil encontrar pareja. Para evitar esto, las madres extraen las semillas de los frutos del pijuayo antes de cocinarlos.

Cuando un niño(a) es rabioso(a) y llora frecuentemente, se concluye que tiene el estómago sucio, *iakuara*. Entonces uno de los padres le hace ingerir vegetales considerados amargos, *irawa,* que provocan vómito o diarrea para limpiar el estómago del niño(a) y expulsar las sustancias negativas. Entre dichos vegetales tenemos: el caldo del tabaco, *p+t+ma*, la flor amarilla de la retama, *mun+wa*[914] chapeada en agua. Los kukama consideran que el estómago sucio es responsable de la cólera del niño(a) haciéndolo purgar dando de beber una poción de las hojas de la verbena, *pirpina*[915], y así también dan un baño con aguas donde se han chapeado las hojas de esta planta. Esto hará que en el futuro el niño(a) no sea haragán(a). Y para botar la pereza, la palidez de la cara y eliminar los parásitos, se da de tomar un poco de la resina del ojé, *kuapin+wa*[916]. Además, para expulsar todo elemento dañino acumulado en su cuerpo,

---

[910] Carachama mama (*Acanthicus hystrix*).

[911] Los yagua en el río Momón tienen una danza denominada «bujurqui», que consiste en formar una fila de parejas. Las mujeres danzan al compás de la música hacia adelante y luego se detienen de golpe dando unos pasos hacia atrás, como lo hace el pez bujurqui en el agua (trabajo de campo, agosto de 2003).

[912] *Bactris gasipaes*.

[913] En Iquitos, a propósito de una persona que emana mal olor de las axilas, es común que se exclame: «¡Tienes una huangana!».

[914] *Cassia reticulata*. También limpia los riñones y protege contra la malaria.

[915] Fam. *Verbenaceae*.

[916] *Ficus insipida*.

por las mañanas, se le soba con la rama del paico[917], y se le hace tomar un baño donde se han chapeado las hojas de la asna panga (o mishquipanga), *kurimaka*[918].

Cuando el niño(a) ingresa a la escuela primaria, y aprende a leer y escribir en la escuela, se dice que es como grabadora porque repite con silbos o cantos lo que escucha en la escuela o la radio. A medida que aprende a escribir, los padres evitan dar de comer la cabeza y las patas de la gallina, ave considerada lerda porque escarba la tierra de forma errática. El niño(a) será torpe, hará las cosas de manera rústica y su caligrafía será sin traza y sin sentido como la agitación de las patas del ave. Por eso, cuando un niño(a) tiene problemas para escribir, se acusa a los padres de negligencia por haberle hecho ingerir las patas de la gallina. Para que el niño tenga buena letra al escribir, hacen caminar al ciempiés, *mataru,* por la mano derecha, contrario a las palmas. Para que sea inteligente, se da de comer el seso de la corvina, *wakupa*[919], pez que en la cabeza tiene una piedra *taya* que estimula a conservar la sabiduría. En luna verde o nueva, se administra al niño(a) extracto de las hojas de paico[920] para purgarlo y pueda aprender fácilmente las cosas, tener buena memoria, hacer inteligente y trabajador.

Es en esta etapa que se prepara el cuerpo de la criatura en función al sexo: a la niña principalmente en su función reproductora, mientras que al niño se privilegia su capacidad predadora.

Tratamiento del cuerpo de la niña en su futura función reproductora, sexual y trabajadora

La madre o la abuela materna es la responsable de moldear el cuerpo de la pequeña dándole de ingerir algunas partes específicas de un animal o de un fruto cuya propiedad desea transferir. En la fase fuertecita, *eretsen*, cuando la pequeña comienza a tomar sus primeros alimentos sólidos, la madre da de comer 'peces con flema' o la carne de animales que paren fácilmente para que cuando sea adulta no tenga dificultades de dar a luz. Por ejemplo, tenemos, las tripas de la raya[921] o de la anguila en patarashca (envuelto en hojas y cocido sobre leña). La anguila tiene la cabeza gruesa y el cuerpo delgado en forma de cono, al igual la cabeza del bebé saldrá de la vagina y el cuerpo deslizará sin dificultad. Otro ejemplo del mismo orden: dará de comer el corazón del motelo[922] para que la niña sea fuerte, silenciosa y no sienta mucho dolor durante

[917] *Chenopodium ambrosioides*.
[918] *Cyphomandra sp.*
[919] Fam. *Sciaenidae*.
[920] *Chenopodium ambrosioides*.
[921] A veces incluyen las huevas, el ano y la grasa de este animal.
[922] *Yawati* (*Geochelone denticulata*).

el parto, porque este quelonio es reputado por ser fuerte y no saber gritar. Podrá darle también la carne del ratón del monte, *tsanuya*, roedor que da a luz fácilmente y sin sangrar, y también la manteca de una gallina negra, una infusión del hueso del hualo[923], *yuw+*, o el agua cocinada del caracol sin sal. Asimismo, la madre flagela la parte posterior de la cintura de la niña con una atinga, *mutsu*[924].

Para que una vez adulta la hija no tenga dificultades durante el parto, se evita que ella coma los siguientes alimentos: el rabo de los monos y las vísceras de cualquier animal que tienen la propiedad de enroscarse, porque de la misma razón, el bebé tendrá propensión a ahorcarse con su cordón umbilical; las branquias de los pescados que está siempre adherido a la cabeza antes de extirparlo; el arroz quemado adherido a la olla[925]; la carachama y el shiruy[926] para evitar tener dificultades en la expulsión de la placenta. Para que más tarde la chiquilla no sufra de hemorragia durante la menstruación o el parto, o durante el post parto, se da de comer peces, animales o reptiles que contengan poca sangre. Así, por ejemplo, se da de beber el caldo del rabo asado del caimán negro[927]. Además, hacen sentar a la pequeña sobre el cuero seco del pecho del caimán.

Entre los 5 y 7 años, para que sea trabajadora, colocan sobre sus manos el ciempiés, *mataru,* para que cuando vaya a cultivar la chacra no tenga miedo de agarrar las hierbas malas cortantes y dobles que abundan en la chacra. Para que sea una buena horticultora, su madre soba el cuerpo de la criatura con las hojas de la yuca y luego bota en un barranco del río sin que nadie la vea. Además, a la niña da de tomar el caldo de yuca cocinada sin sal. Para que sea leñadora, *yipiayaratsurin*, hace caminar sobre sus brazos a los insectos leñateros que habitan en el varillal[928]. Luego, proceden a colgar el insecto en una rama para que el tratamiento que es secreto tenga eficacia. Para que sea cuidadosa, *mainanatsurin*, se da de comer, en la noche, el huevo del ayaymama[929] cocinado sin sal. Para que ella sea inteligente, *ikuan,* en ayunas da de comer el tuétano del cerebro de la chicua[930], sin sal en patarashca[931]. Para que ella nunca tenga miedo, dan de comer el corazón del zorro sin sal y, por las mañanas, soban el cuerpo con la manteca de este animal. Mientras la niña ayuda a masticar y a preparar el masato,

[923] *Bufo marinus*.

[924] *Symbranchus marmuratus*.

[925] Esta prescripción se aplica también a una mujer embarazada.

[926] Tiene las mismas propiedades anteriormente expuestas.

[927] Fam. *Callichthydae*.

[928] Término del castellano regional que designa al bosque que se desarrolla sobre un suelo de arena blanca.

[929] *Nyctibius griseus*.

[930] *Piaye* (*Piaya cayana*).

[931] Envueltas en hojas y cocidas sobre la leña.

la madre cuida que no coma la palta, *apaka*[932], si no su saliva será insípida como este fruto, lo que implicará que también su masato[933] salga sin gusto, pues su sabor depende esencialmente que la saliva sea dulce, abundante y espumosa, cualidades esenciales para mascar la yuca cocinada. Para este efecto, la madre cuando confecciona un pate, *kuya*, da de mascar a su hija la pulpa del huingo, *kuya*[934] que se caracteriza por tener abundante jugo y dulce. Además, le frota los brazos con el palo de la yuca para que en el avenir pueda machacar bien las yucas para preparar el masato. También, da de tomar una infusión de las flores de pijuayo[935] para que la niña no tenga pereza de hacer masato de este fruto. La madre cuida igualmente que su hija no consuma mucha miel de abeja porque endulzará la sangre y hará pesado el cuerpo, se tornará haragana y hará las cosas con lentitud. Cuando observa que la niña es dormilona, *ukiritsurin*, en las mañanas, ella la soba con las hojas del maíz fresco hasta que su piel tenga comezón, y si ella es haragana, *map+rin*, la madre la baña durante tres lunas verdes con las hojas del ajo sacha, *k+wa*[936].

Entre los 8 a 10 años, soban el abdomen de la niña con el nido de picaflor para que, encinta, no tenga una barriga grande y dé a luz sin dificultad. Además, la madre no permite —y también durante el embarazo— que la ropa usada de la niña se acumule y humedezca, por lo que la hace lavar inmediatamente. De lo contrario, según los kukama, la placenta no querrá salir del útero. Las abuelitas prohíben a la niña comer arroz o yuca cruda, para que, más tarde, su vagina no tenga abundante secreción. La mucosidad vaginal de una niña se dice *amani tini*, algodón blanco, porque después que ella orina, se seca como la flor blanca del algodón. Al tener relaciones sexuales, la mucosidad se amarillenta. Se evita que la niña chupe los huesos de las presas so pena que su futuro marido sea delgado como un hueso.

Para que su risa sea fuerte y clara, se le da de comer la carne del ave *kukuichi* (no id.), cuyo canto resuena a lo lejos. Asimismo, se le convida a la niña el zumo de las hojas de la verbena y además la bañan con la misma hoja. Para que sea sociable, *paritsaratsurin,* por las mañanas la ventean con las hojas del caimito[937] (fruta dulce) desde la cara hasta las manos, y en luna verde le hacen agarrar las hojas de la *papaya*

---

[932] Si la come, debe hacerlo con plátano maduro, para que no afecte a su saliva.

[933] Bebida que se hace a base de muchas frutas: de la palmera pijuayo, del árbol de pan, de la cocona, pero sobre todo de la yuca dulce (*Manihot esculenta*), hervida, machacada y cascada para la fermentación.

[934] *Crescentia cujete*. La pulpa del fruto es considerada afrodisiaca para los hombres: de tomar el extracto del jugo arrojarán abundante esperma. La cáscara del fruto se utiliza como recipiente de agua para bañarse o tomar líquidos (masato).

[935] *Pipichi* (*Bactris gasipaes*).

[936] *Mansoa allinacea.*

[937] *Pouteria caimito*.

amortiguada en el fuego. A lo largo de estos tratamientos, la niña no debe acercarse a la candela para no perder el efecto de todos estos procesos.

Cuando una madre observa que su hija se masturba, ella procede a bañarla y lavar sus genitales con ají chapeado macerado en el agua. Luego, como medida correctiva, la lleva a bañar en el barro que burbujea, y frota la vagina y las piernas con la greda. Para que, una vez adulta, no tenga una sexualidad voraz[938] *wiratsai* o *tsaurupan* y la llamen mujer loca, *watsari kapananin wayna*, soban su órgano sexual con la manteca de la pangaraya, *aramatsa*. Además, ella no debe comer el rabo del chancho, que todo el tiempo está en movimiento, o de los quelonios acuáticos, que huyen y nunca más los vuelven a encontrar si no los amarran sólidamente después de capturarlos. Por analogía, la mujer huirá con uno y otro hombre y nunca podrá tener un hogar fijo. Tampoco debe comer la yema de huevo de gallina porque va a andar con uno y otro hombre, así como el gallo copula constantemente a la gallina. Cuando ella tenga su menstruación, debe proceder a enterrar su sangre de miedo a que un perro la lame, pues si aquello sucede, la joven querrá tener sexo a cada rato como los perros.

Durante la etapa *+k+ratsen*, la niña es compañía de la madre a quien ayuda en las tareas domésticas. Ella acompaña a la madre a lavar las ropas sobre la balsa, una canoa o en las riberas del puerto. Ella la ayuda a cultivar, sembrar o cosechar granos (arroz, maíz, frijol, chiclayo[939]) en el huerto o la chacra; a hacer el fuego, a pelar las yucas, a mascar la yuca cocinada para hacer masato, también cuida a sus hermanos menores. La niña juega con sus amigas vóley. Ella juega también a la cocina haciendo ollas de barro en miniatura, o con muñecas jugando a ser madre.

[938] En el castellano regional dicen pishpira o pishcota, 'arrecha'.

[939] *Vigna unguiculata*.

Tratamiento del cuerpo del niño para ser gran pescador, *ipurakari*

> Niños de diez años, apenas pueden mover un leve remo, ya se los ve montados en su barquita jugando con las olas y haciendo ensayos con el anzuelo y la flecha (Espinosa, 1935, p. 112).

Foto 14. Pequeño navegante

Foto 15. Pequeño navegante

Fuente: Roxani Rivas Ruiz.

La pesca no solo es la principal actividad de los hombres kukama, sino que ella determina también los atributos esenciales de la identidad masculina. El padre y los abuelos juegan un rol importante en el proceso de formación del joven. Ellos se encargan de poner en obra ciertas prácticas cuyo objetivo es desarrollar sus cualidades físicas. También, le hacen ingerir plantas vegetales en luna nueva, o de realizar ritos a fin de fortalecer ciertas partes de su cuerpo para que, desde su más tierna infancia, él se presente como futuro gran pescador, fisga, y pique toda suerte de peces.

Cuando el pequeño está en la fase *eretsen* (6 meses a 1 año), para que aprenda a ver rápido y lejos en plena noche, y hacer prueba de prudencia y astucia, su padre le hace observar al ave nocturna tuhuayo, *kuakuayu*. Para que el niño sea un futbolista ágil, le hace comer el huevo de esta ave cuyo cuerpo es ligero. O, para que devenga un eficaz cazador, come el corazón de la anguila. O, la ahúma con la cáscara del huevo del caimán e ingiere para que sus brazos sean forzudos, duros y resistentes y que además sea valiente. Para que sea fuerte y se distinga ante los otros por la fuerza de sus brazos, de sus piernas y de su cuerpo en general, su padre le prepara una infusión hecha con los

bulbos de la planta caballo piripiri[940]. Él le hace también consumir el polvo de la uña del oso hormiguero, *tamanu tini,* o del yangunturu, *tamanu*[941], animales reputados por su fuerza y su coraje. Él cuida que el hijo no coma el huapo*, parawaka,* so pena de ser flaco toda su vida, ni el camote asado cuya propiedad de ser dulce quitaría al niño su fuerza masculina.

Los primeros juegos lúdicos de un niño *+k+ratsen*, consiste principalmente en imitar, *tsani,* a su padre. Es por imitación que el niño se instruye, jamás por instrucción. Él se perfeccionará en una u otra actividad haciendo ensayos y cometiendo errores. En varias oportunidades, he observado en el patio de las casas a niños varones que apenas podían andar, sentarse sobre un palo aplanado, sujetar con las manos un palo largo y delgado realizando gestos imaginarios de remar y bogar una canoa (por ejemplo, ver fotos 16 y 17). Otras veces, los he visto llorar de cólera cuando el padre los rechazaba como compañía para su andanza a la pesca en la cocha. En el puerto de la comunidad, es frecuente que los pequeños pesquen con anzuelo algunos peces pequeños (sardina, lisa). Ellos se encargan también de traer agua para el consumo de la unidad residencial y acompañan al padre a traer leña del monte. Para que el niño sepa orientarse en el bosque no debe comer la cabeza del motelo, quelonio que anda dando vueltas en el monte y no tiene un camino definido por seguir, si no de adulto se extraviará con mucha facilidad en el monte. Lo mismo ocurre con las vísceras de gallina, análogas a la soga, porque si las come se tropezará con cualquier liana del monte. Es importante que el cuerpo del niño se habitúe al agua fría. De este modo, para que no sienta frío, se le da de comer toda su vida el pulmón de cualquier animal. Para mantener la térmica del cuerpo caliente, se le da de tomar las heces de la colmena de la avispa huayranga (no id.)*,* cuyo atribuido es ácido. Por lo mismo, se debe evitar que coma la carne del polluelo para que de adulto no sea como él, que con el simple hecho de mojarse le da un poco de frío.

Más o menos a la edad de 6 años, para que el pequeño adquiera unos ojos de lince, su padre mata el ave tibe mama*, ati mama*[942]*,* o un pequeño caimán, *yakari +k+rantsen*. Luego, extrae las flemas de los ojos del animal e incorpora a los del niño para, así como ellos, distinguir los peces en la profundidad del agua. Da de comer los ojos del bujurqui, *akara*[943]*,* para que sus propios ojos no se enrojezcan durante los largos desvelos del pescador.

---

[940] No id. Apelación en castellano regional.

[941] Yangunturu (*Myrmecophaga tridactyla*).

[942] *Pandion haliaetus*.

[943] *Astronotus ocellatus*.

A partir de los 9 años, cada luna nueva, el padre o el chamán, comienza a hacerle beber pequeñas dosis de una infusión de cortezas de «palos fuertes» o de hojas de plantas «*con madre*»[944] para purgar y conseguir las habilidades de ser vivaz, fuerte, pescador, trabajador e insensible al frío. Las plantas en cuestión son, entre otras: el sanango, *tsananku*[945], y el ajo sacha, *k+wa*[946], que además van a animar a los animales de tierra y de agua de acercarse sin miedo al pescador. Por ejemplo, el chuchuwatsa[947], para que el joven no sienta frío y sea fuerte. Y, por último, hace beber el jugo donde se han macerado las hojas de tabaco para botar la pereza y la mala suerte en la pesca, afasería, así el muchacho se torna vivaz y valiente. Cuando su cuerpo se purga debe comer «peces sin mancha[948]» en el cuerpo, ahumados y sin sal.

Hasta los 10 años, el niño no debe comer la cabeza de la *arahuana*[949], pez débil y muy delicado, a tal punto que, cuando se realiza la pesca con plantas tóxicas, es suficiente que solo sienta el olor para «emborracharse rápido», temblar y sucumbir al menor golpe. De la misma forma, el infante devenido adulto, se emborrachará fácilmente. Por ello, en una reunión donde el masato o el aguardiente circula, si los participantes observan que uno de ellos se marea pronto, se burlan de él diciendo: «Ahí está la arahuana» y le interpelan: «Arahuana, arahuana». Además, para evitar que el futuro adulto se emborrache rápidamente, al niño se da de tomar líquidos en el hueso hioides del coto[950]. Además, el niño no debe comer la molleja ni la rabadilla de la gallina, si no, de adulto, emborro, defecará en cualquier parte como el ave. Tampoco debe comer el suri de caña, insecto que vive de la savia de la caña[951], porque le contagiará y será borracho.

El cuerpo del niño se encuentra en plena transformación, su condición es fluctuante y, dependiendo de lo que ingiera, va a desarrollar ciertas habilidades. Esto explica el cuidado en su alimentación, especialmente en la elección o el rechazo de ciertas partes del pescado que son la principal fuente de proteínas. El niño evita comer, por ejemplo, la cabeza del fasaco, *tar+ra*[952], que vive echado durmiendo y no se mueve, bajo pena de devenir dormilón y zonzo como este pez. Por la misma razón no consume la cabeza

[944] Provista de una intencionalidad potencialmente activa a la que es necesario dirigirse para obtener un favor.

[945] *Bonafousia undulata*.

[946] *Mansoa alliaceae*.

[947] Chuchuhuasi (*Maytenus laevis*).

[948] Como la sardina y el boquichico.

[949] *Osteoglossum bicirrhosum*.

[950] Únicamente del macho.

[951] *Saccharum officinarum*.

[952] *Hoplias malabaricus*.

del pollo. Él eludirá también las vejigas natatorias de los pescados que flotan como un globo y no sabe sumir, en especial de la gamitana[953]. De adulto, no podrá bucear de atajarse sea la soga del arpón o sea la red de pescar entre las palizadas dentro del agua. Ídem para el corazón de los pescados so pena de devenir asustadizo y tembloroso como el batir del corazón frente a cualquier ruido inesperado; o también la molleja, *itaki,* literalmente 'piedra'[954], porque si algún día su canoa vira y naufraga, el hombre se hundirá sin poder flotar. Tampoco los ojos, *tsitsakuara,* de los peces porque estos identificarán a la distancia. Ni las patas anteriores de la taricaya que se la escucha, pero no se ve, por analogía los ojos se cubrirán de 'una telita que velan la vista' como las formas de las patas, alusión a la carnosidad.

Para que el brazo, *+wa,* del muchacho sepa utilizar sus armas con fuerza y puntería, ingiere sin sal el pez lápiz*, timuku*[955]*,* cuyo hocico es puntiagudo lo que le permite brincar en el agua silenciosamente. Este poder del pez quedará en el brazo del muchacho. Del mismo modo el corazón de la anguila que caza con eficacia tirando un chorro de agua contra su presa, por analogía, el joven será hábil y usará sus flechas con destreza y eficacia. Con el mismo fin, se evitará tocar el mazo, *takari,* para hacer masato, porque la lanza del arpón rebotará sin penetrar al cuerpo de los animales acuáticos, como la punta mocha del mazo. Tampoco se le permite tocar o jugar con la isana[956] de la caña brava, *+w+wa,* cuyo tronco liviano flota sobre el agua, si no el brazo será muy liviano para que el tiro de su flecha penetre la carne de los peces, peor la del paiche. Para que el joven sepa hacer frente a un rival con coraje, le hacen comer las larvas de la avispa, *kawa*, el rabo del escorpión, *yats+ra,* o de la víbora cascabel, *tsui tini*[957], animales provistos de lancetas (virotes). En el caso del cascabel, para que ninguna víbora le persiga y, al contrario, le temerán. Incluso si una de ellas logra morder algún día, no sentirá ningún dolor.

Para devenir gran pescador, da de comer: la carne asada sin sal de las aves pescadoras, como del tibe mama*, ati mama*[958]*,* del catalán pequeño, *parí*[959], o la de los peces: el zorro challua, *m+kura ipira*[960] y el lapiz challna, *timuku*[961]. No debe tomar agua de

[953] *Colossoma Macropomun*.

[954] Por analogía con el mortero que sirve para moler como lo hace la molleja.

[955] *Boulengerella maculata*.

[956] Es el nombre del pedúnculo de la flor de la caña brava*, +w+wa* (*Cynerium sagitatum*).

[957] Cascabel (*Xenodon severus*).

[958] *Pandion haliaetus*.

[959] *Chloroceryle americana*.

[960] *Acestrorhynchus Lacustris*.

[961] *Boulengerella Maculata*.

lluvia, si no se volverá *afasi* para pescar, pues el agua del río estará desprovista de peces como el de la lluvia.

Además, a los niños de la misma generación se adiestraban para la pesca a través de juegos de competencia entre ellos, tal como narra un kukama a continuación:

R49. Para que un hijo sea fisga (arponero), los padres hacían a los muchachos de 7 años juegos de competencia. Los viejos fabricaban sus lanzas de los tallos de la hoja de aguaje[962] y enseñaban cómo se debe apuntar para picar. A cierta distancia se amontonaban dos grupos de racimos de plátanos desgajados. Por ejemplo, yo tenía cuatro primos con los cuales formábamos un grupo y nos enfrentábamos al de nuestros vecinos. Cada grupo poseía su propio montículo de plátanos desgajados sobre el cual lanzábamos nuestras lanzas. Si nosotros lográbamos picar más plátanos desgajados que el otro grupo, entonces ellos no eran pescadores fisga. En caso contrario, ellos eran más diestros que nosotros. Entonces, (a los perdedores) en la madrugada, nuestros padres atizaban la candela para ahumar nuestra mano y curarla, luego la golpeaban con la isana para que abandone su carácter de afasería[963] que tenía. Pues, en la mano está no poder tener puntería. Al tercer día nos volvían a probar para ver si éramos eficaces. De lograr esta prueba, los padres hacían nuestra flecha de pona[964] raspada uniendo la isana con alambre. Con esto practicábamos sobre el tronco del aguaje. Si se lograba plantar al tronco con la pona, en aquel momento (los padres) decían ya que puede tirar la lanza y pueden confiarle el arma [...]. Entonces, el padre le fabricaba su pequeña lanza para que pique los zúngaros[965] muertos. Cuando el muchacho todavía no rema bien, acompañaba a su padre que va en la popa, y él se pone en la proa para mirar y picar con su lanza algunas doncellas[966]. Si (el padre) ve que nada se le escapa, entonces el muchacho será buen (pescador). Le hace entonces una lanza más grande. Existen varios tipos de lanzas para picar el manatí, el paiche, el caimán o la gamitana que el muchacho entre los 12 a 15 años, ya puede utilizar, pero solo una lanza por especie. Luego, le hacían su canoíta para que vaya a la laguna a mirar y tal vez pueda picar algún pez que saldrá a la superficie seducido por su cuerpo bien curado. El muchacho crece diestro y se acostumbraba a picar peces que boyan hacía la superficie como el paiche o gamitana. Después de picar uno, dos, tres peces eso nomás te gusta, quieres acabar todo el pez que hay y estar todo el día en la cocha. A los 15 años, el joven empieza a andar solo en el lago. Es mejor pescar solo porque siempre al compañero popero le aflige el zancudo y hace ruido en la canoa. Cuando el padre

---

[962] *Mauritia flexuosa*.

[963] Deshacerse de la mala suerte en la caza y la pesca (Gow, 1991, p. 125).

[964] *Socratea exorrhiza*.

[965] Fam. *Pimolodidae*.

[966] *Pseudoplatystoma fasciatum*.

hace un largo viaje lleva como compañero al hijo. Si el viejo no puede lanzar, el hijo pica el paiche o el manatí.

Víctor Yuyarima Chota, 68 años, 8 de Octubre, 1997.

Tal como se narra en este relato de vida, el niño acompaña siempre al padre en sus expediciones de pesca. Es el padre quien se encarga de fabricarle sus primeros utensilios de pesca en miniatura, sea una canoa, sus remos de topa, *ap+wa*[967], o sus flechas con las cuales aprende a picar los peces. Cuando el progenitor observa que su joven hijo es bastante fuerte para manipular las lanzas o flechas de pesca, irá a buscar *piripiri* o *taya* para curar su cuerpo y sea gran pescador/cazador, *ipurakari*. El muchacho debe ser iniciado por un adulto mayor experto en la pesca. En general, expresan que el abuelo es quien se encarga de curar al nieto. Él va a las riberas de una laguna para matar un tibe mama*, ati mama*[968], y observa donde cae. Afirman que del cuerpo en descomposición va a germinar un *piripiri*, planta que cuidará con recelo. Cuando considera que ella está madura, el maestro fisga, acompañado del joven va a sacar el bulbo del *piripiri* con el cual prepara enseguida una infusión que da de tomar al joven. Enseguida juntos navegan sobre la cocha. Según los animales acuáticos que se aproximen, indicará la especialidad del tubérculo, pues propiciará la captura de la misma especie de animal que se acercará dócilmente. Se conserva el tubérculo para sí de acercarse un paiche, un manatí o de otros peces deseables. Más tarde, cada vez que él irá a pescar, frotará su brazo y la canoa con el tubérculo para amansar y capturar al pez. O de lo contrario, él las botará si ve acercarse animales peligrosos y ávidos de sangre como el delfín o la boa.

La formación de un gran pescador, *ipurakari,* implica incorporar la fuerza o energía vital de algunos animales acuáticos a través de la palabra o canto *ikara* del chamán. A continuación, presentamos un canto utilizado para que en el futuro el muchacho no vaya a la cocha en vano ni haga «hambrear a su mujer», pues, por el contrario, va siempre a traer a la casa carne de pescado —mitayo— en abundancia:

[967] *Ochroma lagopus*.

[968] *Pandion haliaetus*.

C11. Canto para ser pescador/cazador
Ipurakari ikara[969]

Es así como se canta para ser pescador/cazador.
Vamos a cantar hoy día.
¿Adónde tú vas a ir? Dentro de la cocha sus dueños están mirando.
¿Cómo vas a agarrar tu flecha[970], tu lanza[971], tu yateca[972]?
Es así nomás que tú vas a picar la charapa[973].
Tú expulsas tu lanza al paiche[974], a la gamitana[975].
Con el corazón de tu flecha vas a picar toda clase de peces:
Boquichico[976], lisa colorada[977], palometa[978].
Es así nomás que ellos van a venir a ti, mismo de lejos.
Por eso nosotros te soplamos con el humo del cigarro para que logres picar.
Con esa fuerza, vamos a soplar tu cuerpo, tu lanza, tu yateca, y tu flecha.
Es, asimismo, que vamos a soplar tu canoa.
Vamos a poner a tu remo, el canto del *akaratsu.*
Es así que ellos no te van a tener miedo.
Así nosotros soplamos tu corazón varoncito.
Es así que, con el corazón de la topa, voy hacer rebalsar a los animales a la superficie:
Paiche grande, gamitana grande, charapa grande vendrán como piedra.
Ahí, a tu lado, cerca de tu canoa, vienen hacía la superficie como la topa[979].
Nosotros te soplamos en animales que desde la altura caen dentro del agua.
¿Cómo el tibe[980] va derecho a atrapar su pez en el agua?
¿Cómo el catalán[981], el tibe mama[982], desde lejos van derecho a picar su
Pez y ellos no son *afasi* —no pescador/cazador—?

---

[969] Este canto *ikara* es una invocación kukama. A diferencia de los otros cantos *ikara* presentados en kukama, he optado por presentarlo solo en versión castellana literaria, por la dificultad de la escritura en kukama y de la traducción literal en español.

[970] En kukama, *uwa*.

[971] En kukama, *+w+ratsu.*

[972] En kukama, *yat+ka,* 'pequeño arpón que se usa para capturar quelonios'. Para la descripción precisa de esta arma de pesca ver Rivas, 2000 y 2004, p. 70.

[973] *Puka* (*Podocnemis expansa*).

[974] *Iwatsu* (*Arapaima Gigas*).

[975] *Tamak+ch+* (*Colossoma Macropomun*).

[976] *Kirimata* (*Prochilodus nigricans*).

[977] *Kapichi* (*Leporinus trifaciatus*).

[978] *Tapaka* (Fam. *Characidae*).

[979] *Ap+wa* (*Ochroma lagopus*).

[980] *Ati* (Fam. *Lariidae*).

[981] *Yawatsati* (Fam. *Alcedinidae*).

[982] *Atimama* (*Pandion haliaetus*).

El lobo marino[983] anda dentro del agua y hace corretear a los peces.
Con la fuerza de estos animales pescadores y cazadores, te damos fuerza/poder.
Para que seas pescador y cazador muchachito.
Para que los peces aparezcan jugando a tu lado.
Nosotros ponemos la hojarasca[984] en tu canoa cuando vayas a la cocha.
Nosotros vamos a voltear a las crías de la madre del agua, para que vengan a ti sin miedo.
Ellos al verte vendrán alegres a tu lado, a tu canoa.
En tu canoa están las flemas de esos animales.
Así ellos no van a tener miedo de tu canoa
Con eso te soplamos fuerte varoncito para que vayas a la cocha.
Te soplamos para que piques donde veas.
En toda clase de animales fuertes pescadores y cazadores te estoy soplando «*fiuuu, fiuuu*»[985].
En toda clase, así como el delfín que no demora en capturar sus presas.
Es así que te vamos a soplar muchachito, «*fiuuu, fiuuu*».
En el delfín pequeñito que lanza su soplo para atraer los peces.
Así, como el soplo del pequeño delfín, vamos a soplar con fuerza el brazo, «*fiuuu, fiuuu*».

Víctor Yuyarima Chota, 68 años, 8 de Octubre, 1997.

Durante el canto, el chamán sopla, con el humo del cigarro sobre el cuerpo, los brazos del muchacho, así como sobre sus instrumentos de pesca[986]: arpón, *itatsapa*; lanza, *+wa*; flecha, *uwa*; cuerda del arpón, *puwatsa*; redes, *p+tsape*; canoa, *irara;* o remo, *yapuk+ta*. En el canto C12, el chamán sopla sobre el brazo y la flecha del infante en nombre del catalán grande, *yawatsati*[987], y del tibe, *ati*[988], aves pescadoras que nunca caen en vano del alto al agua, de frente van a capturar su presa. El catalán grande[989] para cazar observa al pez desde las ramas de un árbol. Luego, cuando ve uno sobre la superficie, se tira sobre él y lo atrapa con «su flecha», el pico así nombrado, porque parece fierro ya que ensarta firmemente su presa y no la suelta más. En cuanto al tibe, *ati*[990], ave que se alimenta de peces pequeños y vive sobre las playas de los ríos. Cuando

[983] *Yawarapana* (*Pteronura brasilensis*).

[984] La hojarasca, *p+r+ma*, inmergida es un medio en el cual muchos peces se reproducen, tales como el paiche o el bujurqui hojarasca, *+w+ratsa akara*, con la cual hacen sus nidos. Por lo tanto, debemos entender que, por analogía, la canoa y el follaje implican una profusión de peces.

[985] Soplo largo y prolongado del chamán que transmite energía.

[986] Cuando un instrumento de pesca es ineficaz, los kukama suelen curarlo soplándolo con el humo del cigarro para que se torne eficaz (ver Rivas, 2004).

[987] *Ceryle torquata.*

[988] *Sterna superciliaris.*

[989] *Fam. Alcedinidae*.

[990] *Fam. Laridae*.

siente hambre, vuela dando giros sobre la superficie del agua, es su forma de atraer al pez como un imán para que aparezca, es lo que dicen los kukama. Una vez que percibe a su presa, se sumerge inmediatamente en el agua para cazarlo.

Las flechas de pesca, el brazo y las manos del joven son considerados esenciales para picar con eficacia la presa, por eso reciben un tratamiento especial para atraer a los animales y no los asqueen, *+waruta.* De manera que, al ir a pescar en las cochas, los peces se le presentan en gran cantidad. Expresan que, aunque el muchacho los tire de lejos y sin apuntar irán de frente a agarrar la presa. Sin embargo, si no están soplados se irán en vano a pescar, tardando varados en la cocha porque los peces no se acercan.

En el canto, el chamán sopla el cuerpo del muchacho invocando los nombres del delfín negro, *ipiraw+ra*[991], y de la nutria gigante, *yawarapana*[992], que no sufren jamás de hambre porque son excelentes cazadores. Él les insufla en el poder, *w+ka,* de dichos animales para que crezca con sus espíritus y sea diestro pescador hasta su muerte. Él invoca al delfín negro[993], *ipiraw+ra tsuni,* porque este animal se aventura sin miedo a cualquier lago buscando los cardúmenes de peces. Al igual, el joven entrará a las cochas sin aprensión. La nutria gigante es importante porque se sumerge para capturar su presa. Él buceará y perseguirá sin miedo como la nutria. Como ella, él sabrá cazar la carachama, *iña*, el shiruy, *tsamata*, el añashuyo[994], *mapap+ra*[995], peces que habitan en huecos de las ramas o de tierra debajo del agua, o como el bujurqui*, akara,* o el acarahuasú*, akaratsu,* que viven entre los raizales. Además, para los engranajes (anzuelo, flecha o red) que con frecuencia se quedan atrapados en las profundidades del agua: el pescador sabrá bucear y penetrar a lugares inexpugnables de las palizadas, raizales u hojarascas debajo el agua para recuperar su utensilio.

El chamán sopla la canoa, *+rara,* y el remo, *yapuk+ta*. La canoa para que se mimetice con el ambiente, flotando como un tronco sobre el agua. Los peces que chupan[996] la flema de los palos se acercará sin miedo a frotarse y nutrirse de la flema del casco de la canoa[997]. O, la canoa sea como sorrapa, *p+r+ma,* para que los peces vengan sin malicia, ahí el muchacho aprovechará para picarlos fácilmente. Al remo

---

[991] *Sotalia fluviatilis.*

[992] *Pteronura Brasilensis.*

[993] Se dice que el delfín colorado (bufeo colorado), *ipiraw+ra p+tanin,* se distingue por perseguir a los peces, pero solo logra capturarlos por el cansancio de estos últimos.

[994] *Crenicichla sp.*

[995] *Crenicichla sp.*

[996] Boquichico, carachama, acarahuasú, yahuarachi, yulilla.

[997] Mientras los hombres navegan y tienen hambre, una pesca rápida y eficaz del momento, es la de los peces que le siguen chupando la flema de la canoa.

sopla y canta con la pinta del acarahuasú *akaratsu*[998], pez considerado el más manso y noble del lago que anda tranquilo, sigiloso sobre la superficie del agua y caza sin hacer ruido bajo las huamas, por eso es presa fácil del *paiche*. El acarahuasú cuando escucha un ruido se detiene y comienza a retroceder[999] pausadamente. A similitud, primero el remo será como señuelo, de manera que el paiche viene hacia el pescador atraído por el color del acarahuasú; y segundo el remo será tan discreto como este pez, de manera que mientras el joven navega remará silenciosamente sin topar la canoa. Habilidad que permitirá que la fauna acuática no sospeche de la presencia del fisga y garantizará una efectiva emboscada de los peces.

A través del canto, el muchacho es dotado de los ojos del tibe mama o águila pescadora, *ati mama*[1000], ave lacustre cuya vista aguda ve su presa desde lo alto y se zambulle de frente a coger su presa y luego emerge del agua con el pez entre las garras de las patas y lleva a comerla sobre una rama. Como el ave que ve al pez de lejos y caza, la flecha va a adquirir el mismo poder y no escapará ningún pez. En otros cantos, el joven adquiere los ojos del cushuri[1001], ave, que del alto cae y se sumerge para cazar peces dentro del agua. Al igual, se extraen los ojos del lobo marino y se hacen secar, sirve para hacer «migrar a los peces» y poder pescar.

A través del canto se nombran algunas especies acuáticas consideradas mañosas que se desea capturar, por medio del cual se llama y «agarra» sus espíritus para doblegarlas y por fuerza «ellos esperan mansos que los piquen». Así tenemos al *paiche iwatsu*, al *manatí yuwara*, a la *gamitana tamak+ch+*[1002] y otros peces, que van a boyar como la «canoa» o «topa». La charapa *puka* que sube a la superficie del agua a comer gramalote va a esperar al pescador como una «piedra» sin moverse para que la pique.

El canto menciona también algunas especies acuáticas consideradas particularmente hábiles y que desea capturar. El canto hará doblar la voluntad de las presas que luego, esperarán dócilmente de ser capturados, tales como el paiche, el manatí, la gamitana que vendrán a la superficie como la canoa o la madera topa; y la charapa que subirá a comer gramalote[1003] y esperará al pescador, inmóvil como una piedra. Como amuleto, para promover la pesca, se extraen los ojos de la nutria gigante y se les hará secar para dar al joven el poder de encontrar los peces.

En el lenguaje de los kukama, algunas partes del cuerpo como: el brazo, *+wa*, las manos, *puwa,* o las uñas, *p+tsape,* poseen un vínculo con ciertos instrumentos de

[998] *Astronotus Ocellatus.*

[999] Otros peces al escuchar ruido brincan hacia adelante.

[1000] *Pandion haliaetus*.

[1001] *Phalacrocorax brasilianus*.

[1002] *Colossoma Macropomun*.

[1003] *Hymenachne sp.*

pesca. Así, por un lado, *+wa* es un término polivalente que designa el brazo, el tronco, la lanza, el tronco de un árbol, la asta, el dardo, el mango, el racimo o el gajo. Es la misma raíz que *uwa*, flecha de pesca y esto se refiere a instrumentos duros y resistentes. No es pues un azar si, entre los kukama, decoraron de la misma manera la flecha, *uwa,* y los brazos, *+wa*. Antiguamente, la flecha tenía unas rayas pintadas en forma de anillos, en la parte intermedia, *+watata* (Rivas, 2000 y 2004b). La mano, *puwa,* y la flecha, *uwa,* se asocian para formar *puwatsa,* liana, cinturón o cualquier corteza de árbol. Por extensión, el vocablo se aplica a todo objeto que sirve para atar, amarrar, liar, agarrar. Por último, las uñas o las garras, *p+tsape,* que sirven para agarrar, presentan una analogía con la red, la malla, la red tarrafa, el morral, la bolsa. Recipiente de material flexible que sirve para guardar diversos objetos o materiales.

La analogía entre las partes del cuerpo y las artes de pesca se extiende a los animales depredadores, '*como sus instrumentos*' de defensa y ataque. Así el pico del catalán, el rabo del alacrán o del cascabel, la lanza de la avispa, las garras de la nutria gigante o del *ati mama*[1004], se asemejan a las flechas o lanzas. Semejanza que se encuentra en otros pueblos indígenas como los yanesha y asháninka (ver Rivas, 2004d, 2005a y 2005b).

El bíceps, *iwatsu*[1005], literalmente 'brazo grande', y también paiche[1006], pez que tiene la particularidad de probar la fuerza del brazo y de ser extremadamente carnudo. Entre los tupí-kukama, el padre realizaba una operación consistiendo en introducir en el brazo izquierdo[1007] del pequeño la vena del lomo de la anguila, *puraki*[1008], que, con el paso de los años, crecía alrededor del brazo formando una argolla. Según los kukama, en esta vena se concentraba toda la energía del feroz animal acuático dando al brazo *+wa* un poder, una energía o una fuerza similar a las descargas eléctricas. Esta práctica ritual tenía por objetivo que el futuro hombre sea valiente y fuerte, era su defensa personal de enfrentar a un par, además le permitía usar sus armas de pesca con efectividad. Cuando sea adulto podrá matar o paralizar un hombre de un solo golpe, o lanzar sus armas de pesca con una fuerza extraordinaria, a similitud del impacto de la descarga de la anguila (Rivas 2000 y 2004b). Hoy en día, de hecho, el padre unta los brazos y el pecho de la criatura con la sangre de la anguila.

[1004] *Pandion haliaetus*.

[1005] Segmentando la palabra tenemos: *iwa,* 'brazo', *-tsu,* diminutivo de 'grande'.

[1006] *Arapaima gigas*. Segmentando el término *iwatsu*, obtenemos: *iwa*, 'brazo'; *-tsu*, forma abreviada de *watsu*, 'grande'.

[1007] Porque es el menos fuerte de los dos brazos. El derecho de por sí tiene fuerza.

[1008] *Electrophorus electricus*. Yo registré la misma práctica entre los pano-shipibo-conibo del Bajo Pachitea. Ellos remarcaron que se trataba de una influencia de los kukama del Ucayali (trabajo de campo, junio de 2002).

Capítulo 8
Joven, *kunumi* y señorita, *kuñati*

El léxico distingue al joven hombre, *kunumi,* de la joven mujer, *kuñati.* En este periodo de su desarrollo estos dos jóvenes se encuentran en la fase de aprendizaje[1009], *ukuats+ ikuari*. Estos términos derivan de *ukua,* 'desplazarse' y de *ikuata*[1010] 'enseñar'. Se marca así la etapa en la cual el joven adquiere el conocimiento o maestría, no solo en el desarrollo de las actividades productivas propias de su sexo, cuyos padres se encargan de transmitir de manera paralela, sino también los conocimientos generales que toda persona debe adquirir para vivir en sociedad. Así, el muchacho se perfecciona en el aprendizaje que le permitirá fundar una familia y mantenerla. Es en esta etapa que el joven comienza eventualmente a sentir su vocación de chamán.

Según los kukama en esta etapa de desarrollo, la primera menstruación de la joven y la primera eyaculación que el joven experimenta, son, de hecho, la marca del inicio de su sexualidad y de la manifestación del espíritu negro, *maitsankara.* Este periodo se caracteriza por la atracción y fascinación que los jóvenes sienten hacia el sexo opuesto y la búsqueda incesante de pareja. De ahí el esmero de los jóvenes por tener buena apariencia estando bien arreglados. Tradicionalmente, cada sexo hacía gala de sus instrumentos de trabajo de mayor prestigio que empleaban. Un joven, cuando andaba por el centro poblado, exhibía sus flechas de pesca o arpón bien hechas e impecables. Mientras que la pequeña mujer hacía alarde de su canasta nueva con la cual almacenaba los alimentos o de su tinaja reluciente con el cual iba a recoger agua.

Durante el periodo escolar, primario o secundario, la persona adquiere un sobrenombre un tanto peyorativo dado por los compañeros de su generación, o posiblemente por él mismo o sus parientes, que recordará una característica de la persona en la comunidad para toda su vida. El apodo puede ser el nombre de un animal,

---

[1009] La misma cosa ha sido resaltada entre los guaraní del Brasil, Scheden, 1974, pp. 88-89. Entre los tupí-yuruna se dice: tiempo de estudio (*tempo de estudo*) (Lima, 2005, p. 152). Durante este periodo de aprendizaje, resguardo, el joven se perfecciona en las actividades manuales.

[1010] Del guarani *kuaa*, 'inteligencia', 'saber'.

de una fruta, de un árbol u de un objeto con el cual ha tenido un tipo de relación (semejanza en un rasgo físico, una anécdota curiosa); un atributo particular y distintivo de la persona (comportamiento característico, destreza particular, gusto o preferencia por algo). Este sobrenombre puede ser adquirido también por herencia. Su uso entre los hombres y mujeres es contextual y dinámico. Especialmente entre los hombres, es usado entre la misma generación y en un contexto de broma. Cierta vez, durante una fiesta, dos hombres embriagados comenzaron a pelear entre sí porque uno de ellos comenzó a llamar al otro por su sobrenombre de forma sarcástica. A continuación, ilustro con ejemplos, algunos sobrenombres registrados en las comunidades de estudio y, en ciertos casos, narro cómo los hombres y las mujeres han adquirido sus apelativos:

- Característica física que recuerda al de un animal o una persona:

  [Hombre 1]: Lisa[1011]. Porque el hombre tiene una boca pequeña como este pez.

  [Hombre 2]: Carachama[1012]. Porque el hombre es pequeño y grueso.

  [Hombre 3]: Cebú[1013]. Porque el hombre tiene una joroba.

  [Hombre 4]: Rinahui[1014]. Cuando él trabajaba, su cara se ponía colorada como la cabeza del ave.

  [Hombre 5]: Sacha gringo. Cuando trabajaba, su cuerpo se ponía colorado como los gringos.

- Especial predilección por una bebida, una comida, un animal o un objeto:

  [Hombre 6]: *Kuchi piruara*, 'cuero de chancho' . De niño gustaba comer el cuero del chancho.

  [Hombre 7]: Huarapo[1015]. De niño gustaba tomar el jugo macerado y fermentado de la caña.

  [Hombre 8]: Zapallo[1016]. De niño gustaba tomar masato de zapallo.

  [Mujer 1]: *Kuriki mama*, 'madre del dinero'. Desde niña le gustaba el dinero y escondía la plata de su padre.

[1011] Fam. *Anostomidae*.

[1012] Pez (*Pterygoplichthys multiradiatus*).

[1013] Bovino domesticado introducido en las comunidades kukama. También lo llaman potolomo, la espalda como las nalgas, carga maleta.

[1014] Especie de gallinazo (*Cathartes aura*).

[1015] Nombre en castellano regional del jugo de la caña, *+wak+ra* (*Saccharum officinarum*) fermentada.

[1016] *Cucumis longa*.

- Por tener una similitud de comportamiento con un animal:

  [Hombre 9]: Bufeo loco[1017]. Mientras realizaba el cultivo de hierbas de una chacra no lo hizo de forma recta, como lo suele hacer todo el mundo, sino diagonalmente, de un extremo al otro.

  [Hombre 10]: Panguana[1018]. De borracho, se puso a contar una aventura amorosa que tuvo con una mujer en su chacra en una isla del río. Para que ella pueda encontrarle en el espeso bosque, él comenzó a silbar «*jojojo*» como panguana, entonces la mujer trochando con su machete vino directamente a su chacra.

  [Hombre 11]: Ronsoco[1019]. Cierta vez que su madre lo llevaba en canoa a dejar en la escuela de Lagunas, se levantó y sumergió al agua porque no quería ir a estudiar, agarrándose en la parte posterior de la canoa. Su madre le dejó diciendo: «Pareces ronsoco y como no quieres estudiar vas a quedarte aquí con tu abuelo».

  [Hombre 12]: Sharara[1020]. Al bañarse en su puerto metía su cabeza en el agua (shirureaba) como el ave buscando mojarritas.

  [Mujer 2]: Mariposa. Ella se quejaba de la diferencia de edad que tenía con el marido y que ya no puede, de manera que le sacó la vuelta con un profesor.

  [Mujer 3]: *Ipirawira mirikua*, 'mujer del delfín'. De señorita acostumbraba bañarse con su menstruación en el puerto del lago. De un momento a otro, ella comenzó a vadear las riberas del lago, de manera que se embarazó de un delfín.

  [Mujer 4]: *Wapapa wayna*, 'mujer huapapa'. Cuando le hacían una broma, ella reía fuerte, igual a la garza ceniza[1021].

  [Mujer 5]: Iguana mama. Cada vez que un hombre quería gozar de ella, la llevaba al gramalotal, ella movía su canilla silbando: «*Fiiiiiiu fi fi fi fi*», igual a la iguana que pasa mucho tiempo en el gramalotal.

- Por herencia. El sobrenombre puede transmitirse de generación en generación:

  [Hombre 13]: Raya[1022]. Lo adquirió del abuelo paterno. Mientras este copulaba con su enamorada, sus compañeros escucharon que ella se quejaba como la raya.

1017 *Sotalia fluviatilis*.

1018 *Crypturellus undulatus*.

1019 *Hydrochoerus hydrochaeris*.

1020 *Anhinga anhinga*.

1021 Ave huapapa (*Cochlearius cochlearius*).

1022 *Potamotrygon sp*.

[Hombre 14]: *Puraki*, 'Anguila'[1023]. En Achual Tipishca persiste la fama del clan Murayari como los más valerosos y tienen el sobrenombre de Anguila porque el abuelo paterno tenía en el antebrazo la vena de este pez. Cada vez que el abuelo se emborrachaba, le gustaba pelear y nadie lograba tumbarlo porque tenía una fuerza descomunal en los brazos, como la descarga de la anguila.

[Hombre 15]: Llausa (látex abundante de un árbol). Apodo que su abuelo recibió de unas de sus amantes. Durante la época del caucho, su abuelo en su juventud tenía hembras. Después de hacerle el amor («hizo uso de la mujer»), desfogó y la hembra expresó: «¡Puta, tu leche parece llausa!». Pues, había derramado harto semen al igual que la resina del palo balata[1024].

[Mujer 6]: Shuhuaco (no id.). De niña junto con su hermano imitaba a su tío paterno que era reputado por tocar el pífano (instrumento musical de viento hecho de caña silvestre). El hermano tocaba un tamborcito y ella soplaba el pífano. Mientras ella tocaba el pífano, bailaba y con su pequeña boca remedaba con gestos graciosos haciendo reír a todo el mundo. Entonces, a ella dieron el apodo de su tío paterno (†) que decían Shuhuaco porque tenía el pico (pene) pequeño como la talla del pico del Shuhuaco, ave de purma que canta lindo.

- Por tener una habilidad especial:

  [Hombre 16]: Shanti bola[1025]. De joven era buen futbolista y cabeceaba muy bien con la pelota.

  [Hombre 17]: *Paka mama*, 'madre del majás'. Cuando iba a linternear en las noches, cazaba solo majaces[1026].

  [Hombre 18]: Motelo[1027]. Era especialista en capturar quelonios de tierra.

  [Hombre 19]: Turushuqui[1028]. Todos los días solía traer una canoada de turushuquis, pues era especialista de 'picarlos' con lanza.

- Por una anécdota cómica en la vida en correspondencia a un animal, una fruta o un objeto, etc.

  [Hombre 20]: Achuni[1029]. Para la fiesta de carnaval se disfrazó de achuni. Usó una máscara que colocó en la cabeza hecha del cuero seco del achuni, de manera que

---

[1023] *Electrophorus electricus*.

[1024] *Pouteria sp*. En castellano regional este árbol se llama leche caspi, 'palo leche'.

[1025] Shanti es diminutivo de Santiago.

[1026] *Agouti paca*.

[1027] *Geochelone denticulata*.

[1028] *Oxydoras Niger*.

[1029] *Nasua nasua*.

el rabo colgaba. Además, se pintó el brazo, la cara, la nariz y las canillas de negro y amarillo como el achuni, y andaba con una soga amarrada en la cintura silbando y gritando: «*Shuiiii, shuiiii*, yo me llamo Achuni, voy a osar tierra».

[Hombre 21]: *Waria*, literalmente 'dale-dale'[1030]. De niño mientras cargaba una canasta llena de tubérculos dale-dale, se cayó al cruzar una quebrada sobre un puente perdiendo toda su carga. Al llegar a casa, su madre preguntó: «¿Dónde está el dale-dale?». «Todo se cayó en la quebrada». Desde entonces comenzaron a llamarle Waria.

[Hombre 22]: Camaleón[1031]. Este hombre narró que cuando era joven, entre los 12 o 13 años, cursaba 2do año de primaria y vivía en el 'Puerto Victoria' (a orillas del río Huallaga), a la entrada de Achual Tipishca. Su abuelo tenía un fundo. Detrás de la casa tenía su yucal y sandial. Una señorita estaba prendida de él, a pesar de que ella vivía con un joven que estudiaba 4to año de primaria. Como era joven, él propuso una cita que la chica acepta. Ella le dio un encuentro amoroso a una hora que su abuelita no estaría presente. Él se fue por detrás del platanal, atravesó el yucal y comenzó a llamar a la señorita. Ella le respondió: «No, el otro está aquí». Entonces, él comenzó a esperar, y de tanto esperar volvió a llamarla. Ahí, la abuelita[1032] salió a orinar. El yucal estaba de más o menos 50 cm de altura. Él se escondió para que ella no le viera y como la abuelita era medio caduca, exclamó: «¡Ajá, ajá, tú eres, te conozco!». Entonces, él comenzó a correr en el platanal creyendo que ella le vio y reconoció. A la sazón, la abuelita dijo en kukama: *Yukurari yapana sandia munawara,* literalmente 'iguana, ladrón de sandía, ha corrido'. Más tarde, al ir a la escuela de Achual Tipishca su primo Modesto Curitima ha publicado y enderezado la historia diciendo que su primo era «Camaleón más que Iguana». Desde entonces, lleva el sobrenombre de Camaleón. Otra versión del origen del apodo, fue narrada por su cuñada. Ella relató que, cuando era joven, mientras andaba con unos amigos en la playa buscando huevos de taricaya, al encontrar huevos de camaleón dijo: «Esto le gusta a mi madre, voy a llevar para que ella coma». Él los juntó y los llevó en su camisa.

[Hombre 23]: *Aitsuwa*, 'Poquito'. De niño reclamó a su madre por qué le había servido poca comida.

[Hombre 24]: Tractor. Un hombre narró cómo su cuñado obtuvo el sobrenombre de Tractor:

[1030] Tubérculo local (*Calathea allouia*).

[1031] *Kentropyx sp*.

[1032] En ese tiempo las abuelitas usaban pampanilla sin calzón.

R50. El primer marido de mi hermana murió. Más tarde, un vecino vino trayendo a un hombre incapaz. Como mi papá no sabía mezquinar a sus hijas, le ha entregado a la viuda. Entonces, los hombres han tomado aguardiente. Al recién reunido le mandó a leñar (yerno-prueba). ¡Para qué era un hombre gordo! Se amarró un pañuelo alrededor de su cabeza para ir a leñar. ¡Ni una raja de leña pudo sacar! Y, vino a decir:

—«Ese palo es bien duro, no vale».

¡Qué va a poder hacer! Estaba pálido, enfermo. Así la pareja ha vivido. Mi papá le hacía andar haciendo contrato[1033] en las chacras, pero (al final) solo él trabajaba. Una vez mi papá le llevó y cuando ya han terminado de recorrer el terreno, le dijo:

—«Marcelino anda busca soga[1034] para medir la chacra y ver si tiene una hectárea completa».

Mi papá comenzó a observarle qué va hacer. Mi cuñado fue a buscar la soga, dio vuelta a la chacra y vino a decir no hay soga. Entonces, mi papá caminó un poco y arrancó la soga (corteza) de un tronco, y sin decirle nada han medido la chacra y han vuelto.

También, cuando le llevaban a la chacra preguntaba a mi mamá:

—«¿Qué van a sembrar?».

—«Yuca».

—«¿Cómo van a hacer?».

Entonces, mi hermana le decía:

—«¡Todo preguntas, pareces un muchachito, por no hacer callado como un hombre!».

En otra oportunidad, mi mamá se fue a Lagunas. Él se fue a anzuelear y trajo unos pescados, los cuales se puso a comer solo con mi hermana mezquinando a mis hermanos menores. Eso, a mi hermana no le gustó, le comenzó a reñir haciendo aburrir. Además, tiró y escondió su frazada. Entonces, él comenzó a agarrar sus cosas: un pantalón que había dado a mi papá, su correa y sin irse dijo:

—«Tú estás escondiendo mi frazada, no me quieres. Me dices que soy dañado. Mejor voy a volver a mi casa, como soy dejado, busca tu marido que sepa trabajar como un tractor».

De ese modo, a mi cuñado llaman Tractor.

Roberto Canaquiri Tapayuri, 62 años, Tamarate, 2004.

- En relación con el órgano sexual:

  [Hombre 25]: Pishura[1035]. De niño tenía la cara alargada y fina. Cierto día un vecino le tocó la cara diciendo: «Tu carita parece pishurita».

[1033] En la comunidad Tamarate los comuneros tienen la modalidad de trabajar por contrato, lo que muchas veces implica pago con dinero.

[1034] Liana o corteza de árbol que se encuentra alrededor.

[1035] Del *kichwa,* 'vagina'.

[Hombre 26]: Tangarana[1036] pico. Una vez su mujer habló que el pene del marido picaba y hacía arder su pubis igual a la tangarana.

[Hombre 27]: Chancaca[1037] pico. Su mujer una vez hizo un comentario público: «El pico de mi viejo es igual a la chancaca (dulce y rico)».

[Hombre 28]: Huasca burro, pico de caballo, toro pico o plátano bellaco[1038], porque poseía el pene grande.

[Hombre 29]: Quiruma[1039]. Recién reunido, el hombre fue al encuentro de su mujer. Ella al sentirlo manifestó: «¡Ay Dios mío!, ¡Qué me toca!, ¡Ah bruto, tu pico parece quiruma!», porque estaba en erección. El joven varón amaneció con su chapa Quiruma porque unos jóvenes los estaban escuchando.

[Mujer 7]: *Wayna chipiri,* textualmente 'Mujer sin gusto'. Su primer marido la abandonó hablando que su vagina no tenía ningún gusto.

[Mujer 8]: *Chamatu* o *chama mama* literalmente 'Papa grande'. Su marido estando borracho difundió que su mujer tenía la vagina tremenda como la papa tubérculo (*Dioscorea ssp*.).

Joven, *kunumi* (de los 12 años hasta su matrimonio)

Kunumi es un adolescente que tiene 11 o 12 años. Se dice que será pronto joven, *kunumi ari utsumpura*. Se caracteriza por tener poca preocupación. Es sinvergüenza y haragán. Prefiere estar más tiempo jugando fútbol en lugar de ir a pescar o a la chacra, pero es amigable y sociable. A partir de los 12 años, es considerado como pequeño hombre, *kunumik+ra*. El muchacho comienza a aventurarse solo a pescar, cazar o recolectar productos estacionales. El joven ofrecerá su primera presa a su madre y se abstiene de comer la carne, de lo contrario toda su vida será no pescador (*afasi*, *akuatsi*). Si la presa es grande, la madre se encargará de distribuirla a la familia, si no se destina para el consumo interno de la casa. Pero, ella se encargará de difundir a los demás que su joven hijo ha comenzado a pescar/cazar, para que sirva de ejemplo a sus camaradas de la misma edad que todavía no se atreven a embarcarse en la aventura de la pesca. A los 14 años el joven *kunumi*, es un adulto de poca edad y todavía soltero, su voz cambia. Es suficientemente fuerte para cargar cosas pesadas. Cuida de sus padres. Se mueve por todos lados, es muy activo. Comienza a producir y asume

[1036] Especie de hormiga cuya picadura provoca irritación.

[1037] Término regional de la pasta concentrada del jugo de caña de azúcar obtenida por ebullición.

[1038] *Musa sp.* Variedad de plátano de grandes frutos.

[1039] Resto de un tronco con raíces, prendido en el suelo, después de tumbar un árbol.

responsabilidades como un adulto. Ayuda a sus padres o parientes en los trabajos colectivos. Él sabe leer y escribir.

La competencia que el joven manifiesta, es la expresión de los cuidados que los padres lo prodigaron de pequeño. A esta edad está sexualmente formado, vive sus primeras experiencias. Cada luna nueva, *+k+ran yatsi*, en la madrugada, para que el hijo joven sea trabajador (pescador, cazador, madrugador, etc.), el padre da de tomar el jugo de vegetales amargos como el tabaco, el chirisanango, *tsananku*[1040], la ayahuasca[1041], o el chuchuhuasi[1042], etc., cantados (icarado) por un chamán para limpiar, purgar, su cuerpo de las impurezas sexuales porque si no deviene perezoso y temeroso. Los adultos impiden que el muchacho tome las cortezas de dichas plantas maceradas en aguardiente, para que no sea alcohólico más tarde. Durante el tratamiento, el joven se abstiene de comer sal, azúcar, grasa, alimentos ácidos o picantes, para que la purga tenga efecto, de lo contrario se hará perezoso y negligente. Inmediatamente después de ingerir la poción, el joven va a bañar en el río o el lago para limpiar su cuerpo. Enseguida, irá a cultivar a la chacra. En la noche se irá a pescar o cazar para no devenir haragán.

El muchacho debe evitar el consumo de la comida en la misma olla hirviendo. De una parte, se dice que el joven caerá a cada rato en los huecos que se encuentran en el bosque y que su piel ennegrecerá ante cualquier golpe. De otra parte, la comida contagiará al joven de manera que cuando tenga mujer, ella lo abandonará igual a las gentes que se amontona alrededor de la olla mientras la comida es servida y luego se alejan. El joven no debe utilizar la tapa de la olla como recipiente para comer, porque al muchacho van a encontrar/mirar a cada rato cuando está íntimamente con su mujer, al igual que se alza la tapa mientras se cocina. Además, no debe comer la yuca cocinada de la olla para hacer masato porque no respetará a las cuñadas. Asimismo, debe evitar humear la mano en la candela porque se hará ladrón.

El joven evitará comer el rabo de los quelonios acuáticos[1043] que escapan de no amarrarlos cuando se los captura, y nunca más los vuelves a encontrar. De la misma manera al ingresar al servicio militar va a desertar. Además, nunca tendrá un hogar fijo porque en cada lugar que visite tendrá familia. Tampoco debe comer las patas, la trompa, la lengua ni el rabo del ronsoco, ya que una vez que se retira de su colpa nunca más retorna.

[1040] Chirisanango (*Bonafousia undulata*).

[1041] *Banisteriopsis caapi*.

[1042] Chuchuhuasi (*Maytenus ebenifolia*).

[1043] La charapa, taricaya y cupiso.

Un joven que desea casarse debe hacer muestra de su autonomía a sus padres. Debe hacer su propia chacra de gran tamaño para alimentarlos con los frutos de su trabajo. Debe aprender a fabricar sus propios instrumentos de pesca a la perfección (Rivas, 2000 y 2004b), así como para la caza (sobre la construcción de trampas ver Rivas, 2003), fabricará también los utensilios de cocina, así como los instrumentos que utilizará para el transporte de cargas. Por tener fortaleza física y vigor, es considerado como mano de obra por excelencia para el traslado de las maderas del bosque al río. Tradicionalmente, el rito de iniciación que marcaba el paso del joven a la vida adulta era acompañar a los parientes o al suegro a pescar al río Pastaza o Morona.

Señorita, *kuñati* (desde las primeras reglas hasta el matrimonio)

En las crónicas de los jesuitas no se encuentra ninguna mención de cómo los kukama-kukamiria realizaban el ritual de la menarquía, a excepción de la siguiente cita entre los tupí-omagua, que aclarará nuestra descripción:

> Las cuelgan en una red dentro de un toldo[1044] apegado á la cumbrera de la casa y las dejan allí colgadas por espacio de ocho y á más días, dándoles sin dales (sic) á las 24 horas un poco de yuca seca y bebida con grandes escasez, para su sustento, y algodón bastante á que se entretengan hilando todo aquel tiempo —Esta cura es para que sean *trabajadoras* ahúmen bien la carne. Todo esto porque no la mate el tigre, víbora, o porque no tengan achaques — *Al cabo de un mes, descolgadas, las llevan al río, las lavan de pies á cabeza, después las pintan hasta medio cuerpo,* y adornadas con plumajes, las envuelven en andas á sus casas, con mucho acompañamiento de danzas y música. Allí todas las mujeres que se hallan presentes, les ofrecen una porción corta de bebida, precisándoles á beber hasta lanzar; de allí, un indio, el más anciano, dándoles un golpe con un palito en las espaldas, les pone cierto nombre que conservan toda la vida. Después de esta función es lícito a cualquier hombre pedirlas á sus padres por esposas; antes fuera para ellos delito digno de reprensión, porque, dicen, *no estando curadas desta manera, las mujeres no son de provecho ni para sí ni para sus maridos* (Maroni, 1988, p. 305; las cursivas son mías).

De una mujer *kuñati,* literalmente 'joven, tierna, de poca edad que no conoce varón', se expresa *kuñati +k+ran*, 'joven tierna'. Idealmente, una joven no puede tener relaciones sexuales, incluso casarse, antes de la primera menstruación. Ahora, los kukama valoran la virginidad[1045] de una joven. Entre los 11 a 12 años, una joven

[1044] La misma cosa fue observada entre los tupinambá: «[...] la joven no debe tocar la tierra... el primer mes, la hamaca cuelga del techo, el segundo está más cerca del suelo» (Combès, 1992, p. 201).

[1045] Es un concepto que los indígenas no entienden. Mientras asesoraba a un awajún en su tesis me preguntó qué era eso de ser virgen, pues su mujer siempre tuvo la misma vagina antes y después del matrimonio.

es *kuñati utsumpura* 'ya va a ser señorita', los senos afloran, las piernas y la cadera engruesan. Entre los 12 a 14 años, ella es *kuñatik+ra,* 'pequeña joven', cuando tiene por primera vez la regla. La menstruación, *yawakara*[1046]*,* literalmente del *kichwa* 'sangre enferma', no difiere de significado entre los kukama. Pues, la sangre menstrual es percibida como una enfermedad. Así, para designar a una mujer menstruante existe varias expresiones como: *ra ipurara yats+,* 'le halló la luna'; *ipurara aitsen*, 'ella padece un daño'; *ipurara aikuan,* 'ella se encuentra enferma'; *ipurara tsachin,* 'ella padece un dolor'; o *ai ra ipurara ra tsuwi,* 'ya le ha halló su sangre'. Se puede observar que en estos ejemplos predomina el término *ipurara*, 'sufrir, sostener, resistir, soportar, tolerar'. Además, la sangre menstrual es vinculada a la luna por su aparición cíclica, expresión de la fuerza y vitalidad de la mujer. El hombre no copula jamás con una mujer menstruante[1047]. Teniendo en cuenta que el hombre se contamina durante la relación sexual con la mujer.

Tradicionalmente, cuando la joven tenía la menarquía, se la resguardaba acostando sobre la cama (tarima) y encerraba en un cuarto de la casa para evitar que alguien la esté mirando. Durante 8 días, ella se sometía a una dieta alimenticia sin sal, sin opción de mirar ni ser vista por persona. El secreto de las mujeres era que la joven debía ser atendida por una abuela viuda bilateral que se preocupaba de ella (ver R52 y R53), especialmente para preparar los productos necesarios para su alimentación, además ella debía curar el cuerpo de la joven para que sea trabajadora. La joven no era atendida por su madre porque 'duerme con el padre' y la curación se cruzaba. La abuela se encargaba de pintar el cuerpo de la joven con genipa y evitaba exponerla al sol, con el fin que la piel blanqueara y hermoseara. El objetivo era que durante este periodo la joven cambiara de piel. Enseguida procedía a curar los dientes de la joven haciéndola masticar las hojas de yanamuco, *yuku*[1048], que los ennegrecía y además para que sus dientes no caigan a temprana edad, ella cuidaba que la joven no coma el guineo ceda, *ariman*. También, hacía comer el guineo purmerillo[1049], lo que permitirá cuando dé a luz un hijo, y sus reglas retornen, de no contagiar al hijo haciendo excretar sangre. La joven no debía ver el relampaguear de la luz en el cielo, antes de una llovizna, para

[1046] Préstamo del kichwa *yawa,* 'sangre'; *kara,* 'diablo', 'enfermo'.

[1047] La misma cosa se observa entre los baruya de Oceanía (Godelier, 1986, p. 4). El hombre kukama no copula jamás con una mujer que tenga su regla, pero las secreciones vaginales —conocidas por ser la sangre blanca que una mujer secreta durante su actividad sexual, son la expresión disminuida del poder de la sangre de la mujer—. Así, un hombre se ve obligado a purificarse continuamente ingiriendo pociones a base de plantas.

[1048] Planta domesticada que los kukama solían cultivar y tradicionalmente se utilizaba para curar los dientes. Girard menciona que los omagua y los kukama se los teñían de negro, *yuk'u*, o, *yuco*, para que el diente no se envejezca (1958, pp. 176, 191).

[1049] Conocido por no saber morir, ya que en el monte puede vivir años.

que más tarde sus ojos no titilen incontrolablemente. Durante este periodo, la joven se dedicaba exclusivamente a adiestrarse en los oficios de una mujer adulta: tejer canastas, confección de las cerámicas de cocina, a hilar y a preparar masato, etc. Una mujer manifestaba su edad y su estatus social a través de los diseños de las cerámicas, práctica hoy en día desaparecida, como se relata a continuación:

> R51[1050]. Por los diseños de la mocahua o tinaja, se sabía cuál de las mujeres estaba soltera, tenía marido, era viuda o que quería tener marido o no. Había un dibujo particular para la que estaba haciéndose señorita, para la que tenía senos grandes, para la que estaba por tener su primera regla o para la que menstruaba. A la que recién salían sus senos, alrededor de la tinaja diseñaban unos ojos y abajo ponían dos crucecitas o equis. Eso anunciaba que ya va a ser señorita. La que está por menstruar y tenía los senos grandes, dibujaba una o varias flores, como quien invita a las amiguitas. A la niña que estaba por tener su regla se dibujaba unas enredaderas cuyas hojas se enroscan como la víbora y encima una pequeña flor. Eso era señal de una mujer sin compromiso. La que tenía su primera menstruación diseñaba unos dibujos para atraer al sexo apuesto. Por ejemplo, el diseño de su tinaja tenía colores azul y amarillo de las aves guacamayos, no (se dibujaba) el ave en sí, cuya pareja nunca se deja[1051]. Así la joven expresaba querer una pareja para vivir juntos toda una vida. Una joven que ha visto su regla dos veces y ya no hace una dieta, dibujaba lianas sueltas y una flor. Eso manifestaba que la chica es soltera y quiere tener marido. Eso uno sabía. Una mujer casada dibujaba la flor de la granadilla (no id.) y abajo el fruto con su pupo que simbolizaba al pene[1052] y quería decir que ya tenía marido. Otro diseño era el fruto del *atua ia*, difícil de coger porque está muy alto. Ella dibujaba eso para que los hombres la tengan respeto, distancia y no miren. Si una viuda utilizaba el negro y el blanco en el diseño de su tinaja o mocahua, expresaba su tristeza. La gente sabía que ella tenía pena, que ya no quería tener marido e iba a vivir sola. Pero, si la viuda quería tener de nuevo marido ponía rojo en su diseño. Así, las antiguas hacían sus diseños para que la gente no esté molestando a una chica o una viuda. Todo era respeto.
>
> Víctor Yuyarima Chota, 68 años, 8 de Octubre, 1997.

Terminado el periodo de reclusión, un día antes de la presentación oficial de la joven mujer a los familiares, la abuela se encargaba de limpiar el cuerpo de la joven. En la madrugada, se la despertaba sin que nadie la vea para dar de tomar el jugo de tabaco[1053]

[1050] Ciertas frases son contradictorias pero auténticas.

[1051] Ver el canto C13, estrofa 3.

[1052] En castellano regional se dice trola.

[1053] Un día antes se pica el mazo de las hojas de tabaco en pequeños trozos que luego se ponen a macerar en el agua. Al día siguiente se da de beber esta poción que produce mareos.

icarado por un chamán para que la joven bote la pereza. Además, la abuela con anticipación recogía las hojas de la espina vergonzosa*, yua uti,* que maceraba en agua cocinada y servía para bañar a la joven de manera que sea respetuosa. Su órgano sexual la dejará tranquila y no ansiará tener hombre rápido. Luego, la abuela daba un machete para que ir juntas a cultivar la chacra todo el día. Por la tarde, la joven comía pescado asado con poca sal. Al segundo día, la joven preparaba la bebida de yuca, *kaitsuma* (masato). Entonces, el padre invitaba a los parientes a tomar masato para presentar a su joven hija. Se celebraba el acontecimiento danzando, mientras que la señorita se encargaba de distribuir el masato sin conversar con los asistentes. En este contexto, la familia arreglaba inmediatamente el matrimonio de la joven.

En la actualidad, a una niña joven, *kuñatik+ra,* cuando tiene la menarquía, la madre le impide ir a la escuela y la hace permanecer en cama una semana. La joven se abstiene de hacer mucho movimiento en su cama para que cuando sea adulta no tenga deformaciones en las articulaciones, *muchuri*[1054]. Por la madrugada y en dieta, uno de los padres da de tomar el caldo de tabaco serenado[1055] y cantado (icarado) por un chamán que invocará animales fuertes para que ella sea trabajadora. Ella será activa y, cuando salga embarazada, deseará trabajar. El líquido embriaga a la joven y la hace arrojar, así bota la pereza y no será haragana ni dejada. Enseguida se la lleva a bañar al río, y después irá a cultivar la chacra junto a su madre. El régimen sin sal, manteca y ají es prescrito porque estos productos anulan el efecto de la curación. Para tener buena dentadura, ella se abstiene de comer las frutas dulces que suelen tener gusano, como el caimito[1056] o la guayaba[1057], de lo contrario los dientes de la joven se echarán a perder a temprana edad, pues se dice que los gusanos los carcomen. Ella evita comer peces con sangre[1058] para que, durante la menstruación, el parto o el *post-partum* no expulse demasiada sangre. Las cenizas de la canilla de la panguana[1059], ave que camina sobre el agua y no siente frío, son mezcladas en agua y ella bebe para que su vientre no se resfríe (entre el frío) después del parto. Los siguientes relatos narran las primeras menstruaciones de algunas mujeres:

[1054] En castellano regional dicen lobanilla, probablemente se deba a la deformación de los huesos por reumatismo. En kukama se dice *muchuri*, literalmente 'nudo, tobillo, articulación'.

[1055] Reposado en agua durante una noche.

[1056] *Pouteria caimito*.

[1057] *Psidium spp.*

[1058] Como la carachama, turushuqui.

[1059] *Crypturellus undulatus*.

R52. Yo he nacido en Lagunas. En 2do grado (de primaria) he salido de la escuela porque he tenido marido. Mi regla me dio a los 12 años cuando andaba en la chacra, en el río. En ese tiempo nuestra abuelita Regina nos hacía andar agarrando mojarra[1060]. Como a las 5 de la tarde, retorno trayendo nuestra mojarrita.

—«Vamos haciendo patarashca[1061], hijita», me dice mi abuela.

—«Ya».

Yo le digo:

—«Mamá, no sé qué tengo, me duele mi vejiga».

No sabía nada. Vamos, me fui a orinar en la chacra. Me he asustado al ver mi sangre por primera vez, solita, yo no podía hablar. Con puros viejos estábamos andando. No les he dicho nada a ellos, sino a mi hermanita Ana:

—«Hermana ven, te voy a avisar qué cosa tengo».

—«¿Para qué me llamas?», mi hermana me riñe.

—«En la huerta pura sangre», le respondo.

Oyendo, vamos, ella fue a avisar a mi abuelita que sin decirme nada me ha traído a casa desde la banda del río del Puerto Amelia[1062]. Yo me he puesto enferma. He reposado en mi cama hasta que me pase. Mi abuela me hizo hacer una dieta de sal durante un mes para no quedar sin muela. Me daba de comer ahumado. Así, mi madre me ha criado. En la madrugada, mi abuela me ha dado de tomar caldo de tabaco cantado, icarado. Eso los viejos antiguos sabían. Un día he tardado borracha y he arrojado. Eso para poder trabajar. Mi abuelita sabía cantar, icarar[1063], para trabajar, para no estar aburrida del sol. Al mes, al darme de alta ya podía comer sal. Así me ha hecho mi abuelita. Así he andado casi un año hasta que tuve marido.

Julia Murayari Huaycama, 68 años, Tamarate, 2004.

R53. Tenía 14 años. A mí me ha dado la regla en la escuela, yo no sabía qué cosa tengo. Me habrá estado bajando la sangre cuando la profesora me llama a hacer una operación:

—«A ver tú, Zenovia, a la pizarra».

No me di cuenta que aparecía una mancha de sangre en mi tras. Entonces, ella me dice:

—«Zenovia estás sucia, vaya a lavarse».

Yo, entre mí, digo:

[1060] En castellano regional designa un pequeño pescado.

[1061] Término kichwa. De *patarani*, 'doblar', 'plegar'. Manera de cocinar el pescado en hojas, sobre un fuego de leña.

[1062] Principal puerto de Lagunas.

[1063] *Ikara* es un término de la lengua kukama. Icarado e icarar son unas formas verbales del castellano regional.

—«¿Qué cosa tengo para que me mande a lavar? ¿Por qué me dice sucia?».

Al rato, una compañera me dice:

—«Vamos al baño, mira tu tras».

Ella era más sabida.

—«¿Qué cosa?».

Ella me hace ver la sangre.

—«¡Ay, no!».

Bien me he asustado. Estábamos en la huerta, ella fue a traer agua en una bandeja.

—«Lava tu ropa», me dice.

Vamos, he lavado. La profesora no me quería tener ahí:

—«Te voy a mandar a tu casa».

Vamos, he vuelto, de frente a bañar al agua «*pom, pom*», me he lavado y cambiado. No le he avisado a mi abuelita. Una prima al salir de la escuela dijo a mi tía:

—«Mami, a la Zenovia le ha hallado su sangre».

Después, mi tía le dijo a mi abuelita. Mi abuelita me dice:

—«De verás te ha hallado tu sangre».

—«Sí, abuelita».

—«Ya vaya a sentarse derecha en su cama, no vas a sentarte doblando tu canilla, si no vas a tener muchuri[1064]. No vas a comer dulce, si no toda tu muela va a caer», me está riñendo.

Haciendo caso a mi abuelita, he entrado. Cuando nuestra regla nos hallaba, nos hacían hacer una dieta. No se comía dulce, puro ahumado. Más antes, a las jóvenes que les hallaba su regla hacían mascar las hojas de una planta quedando las muelas negras para que no se pudran. No me acuerdo qué era. Mi tía me contó que más antes a las abuelitas la primera vez que les hallaba su regla, las encerraban en el terrado (del techo de la casa) cercando con estera. Durante 6 meses, nadie podía ver a la chica. Ahí vivía encerrada, todo el cuerpo pintado con huito para que la piel blanquee. Simpática, blanca venía a salir. El hombre que la quería la iba a pedir y recién a la chica sacaban del terrado.

Zenovia Manihuari Murayari, 58 años, Achual Tipishca, 1997.

Una mujer menstruante evitará salir durante una lluvia porque los espíritus que se trasladan en el aguacero, la harán enfermar. Ella evitará bañarse también en la quebrada, río o laguna sino provocará una gran tempestad. Expresan que la sangre contamina el agua y cualquier persona que ingiera esta agua se enfermará. Un adulto tendrá dolor de

[1064] En castellano regional dicen lobanilla. En kukama dicen *muchuri,* literalmente 'nudo, tobillo, articulación'. También hace referencia al reumatismo.

estómago, los niños tiernos se infectarán. Ella se cuida del pez canero[1065] que habita en los ríos de aguas claras que, atraído por la sangre, penetra por la vagina y se alimenta de la sangre. Durante este periodo, una mujer evadirá andar en el bosque o navegar en el río para evitar enfermedades en el órgano sexual o de reproducción. Los 'palos brujos' pueden ser peligrosos para ella que apenas huelen la sangre envían sus flechas mágicas (chontean o virotean). Por ejemplo, si una mujer menstruante orina sobre el tronco del cahuapuri, *kumara*[1066], su vagina se infecta, orinará con sangre y flema, similar a la resina colorada del tronco. Para curarse, la mujer absorbe una cocción de la corteza, de la raíz y de la hoja del árbol. El olor de sangre atrae a animales peligrosos como los delfines que lanzan sus dardos o las serpientes que morderán (ver R63). Los seres del bajo mundo pueden provocar viento y lluvia que hará volcar la canoa, o embarazar a la mujer (como hemos señalado más arriba).

Desde los 14 años hasta casarse, ella es considerada una joven señorita*, wayna kuñati* o *waynak+ra* «pequeña mujer». El estándar de belleza de una joven púber no solo es tener un cuerpo robusto, sino de mantener el cabello largo y brillante. Antes, se cortaba los cabellos cada luna nueva cuyos restos colocaban sobre la hierba tururuco (no id.), para que crezcan largos, flexibles y sean hermosos como las hojas de esta hierba. Los padres organizan una fiesta para presentar a la joven hija cuando cumple 15 años. Ellos invitan a los parientes y vecinos. Desde este momento, ella acompañará a los padres a las fiestas intercomunales. La madre es celosa con la hija, de manera que si la ve conversando con cualquier joven, la regañará o azotará. A esta edad, se espera que la joven mantenga una actitud de evasión con los jóvenes del sexo opuesto y de su misma edad, porque se cree que se ilusiona rápido.

Ella se perfecciona en los quehaceres domésticos. En la cocina, la joven se encarga de cortar la leña con hacha y transportarla a casa, de prender el fuego, de preparar todo tipo de comidas y bebidas, de acarrear el agua del puerto, de lavar los platos, pero también debe barrer la casa y criar animales menores. Asimismo, ella debe aprender a coser y remendar la ropa. Además, debe de cuidar a sus hermanos y hermanas menores. Acompaña a su madre a la chacra para cultivar una pequeña parcela. Ella sabe cómo seleccionar las semillas y plantarlas. Ella va a pescar con caña en el río o lago cerca de su casa y recolecta las frutas de temporada en el bosque. La joven también aprende a tejer las fibras de chambira[1067], a hacer cernidor, etc.

[1065] *Vandellia cirrhosa*. Se dice también que este pez puede penetrar por el pene y chupa la sangre de la persona como la sanguijuela. Es común observar el rastro de su boca sobre el cuerpo de los ahogados. O también encontrarlos en el cadáver del ahogado.

[1066] Árbol que interviene en el sueño del transgresor y enferma. Un hombre no debe orinar sobre este árbol brujo ya que le hace daño infectando su sexo.

[1067] *Astrocaryum chambira*.

Tabla 7. Algunas especies que el adolescente come para adquirir una cualidad particular o no come para evitar adquirirla durante su crecimiento

Nombre de la especie	Comportamiento o característica física remarcable	Parte consumida o prohibida y modalidad de aplicación	Comportamiento o característica física (positiva o negativa) transmitida al adolescente
Motelo, *yawati* (*Geochelone denticulata*)	-	Los padres dan de comer el pene.	Para que la mayoría de sus hijos sean varones.
Carachama, *iña*	Pez que vive en el barro y pone huevos de color naranja.	No se come las huevas por la forma, tamaño y color similar a los granos de la cara.	Para evitar tener abundante acné[1068] sobre el rostro.
Tuhuayo[1069] Camote o palta Peces con pinta[1070]	Todas estas especies tienen manchas en la piel o cáscara.	No consume los huevos del tuhuayo. No consume el camote ni la palta. No consume peces que tienen manchas en la piel.	Para evitar las manchas en la piel del adolescente.
Hígado de cualquier animal	Es de color negro.	No se come.	Para evitar lunares en la piel del adolescente.
Peces con dientes[1071]	-	No se come porque muerden.	Porque vendrá a interrumpir el efecto de la curación de la enfermedad.
Ñejilla, *aruparu*[1072]	Sus frutos son abundantes, redondos y pequeños de color marrón.	No se come.	Para no tener forúnculos sobre el cuerpo del adolescente.
Carachama potosho o lagarto carachama, *iña yakari* o *iña mama*[1073]	Pez cuya parte posterior es curva.	No se come.	Para que al envejecer no sea jorobado(a) igual al pez.
Macambo[1074]	Árbol cuyo tronco es rugoso.	No se come la semilla.	Para que durante una tempestad el joven no sea golpeado por el rayo.

[1068] En castellano regional el acné se llama barro, por analogía con el color rojizo de la tierra.
[1069] *Nyctidro*mus *albicollis*.
[1070] Como la lisa, la palometa o el zúngaro.
[1071] Como el fasaco, el shuyo, el sábalo, la paña.
[1072] *Bractris spp*.
[1073] Carachama mama (*Acanthicus hystrix*).
[1074] *Theobroma bicolor*.

Renaco, *kuap+wa*[1075]	Árbol que tiene muchas raíces adventicias abrazadas entre sí.	No consume la corteza.	Porque él no podrá tener relaciones sexuales discretas. Él devendrá también haragán(a).
Plátano	-	No come los frutos mellizos.	Para evitar tener hijos mellizos.
Huacamayo, *arara*[1076]	Ave que anda muy lejos sin miedo.	El joven come la cabeza.	Para no ser miedoso.
Paiche Gamitana.	-	El joven come el corazón.	Para ser fisga, gran pescador y no tenga miedo.
Caiman, *yakari*[1077]	Reptil que bucea profundo y largo tiempo.	El joven come la cabeza.	Para devenir buen buceador.
Plátano	-	El joven come plátanos derechos cocidos sobre el fuego con su cáscara[1078].	Para que sus flechas den en el blanco.
Zorro	Animal que no sabe morir fácilmente.	El joven come el corazón.	Para ser resistente a los golpes.
Maquisapa Coto, *ak+k+* (*Alouatta seniculus*) Mono negro Mono blanco	Su cola es prensil.	Cuando aprende a usar las armas, el joven no debe comer la cola.	Al balear al coto, el joven no podrá capturarlo, ya que, muerto, su cola quedará prensil en la rama de un árbol.
Ají pucunucho	-	El joven lo come.	Para devenir fuerte y valiente.

[1075] *Ficus sp*.
[1076] *Huacamayo Ara sp*.
[1077] Fam. *Alligatoridae*.
[1078] Ver R60.

Capítulo 9
Matrimonio, *takaka*

El matrimonio, *takaka,* entre los kukama, es el reconocimiento social de una pareja que se une para formar una familia, *irua*. El término *takaka* comparte la misma raíz, *tak-*, que tres instrumentos: el mazo, *takari*[1079]; la tangana, *takana*[1080] ; y el clavo, *taki*[1081]. Estos objetos tienen por función principal machacar, golpear o picar, y se utilizan de forma análoga para describir al pene y la acción del hombre de penetrar el cuerpo de la mujer por golpes repetidos. En la vida cotidiana, entre bromas, los hombres expresan que una mujer púber «quiere tener su mazo -en referencia al pene-» para indicar que desea encontrar marido. El vocablo *mena,* esposo, comparte la misma etimología, *men*, que *menú,* copular. Idealmente, el matrimonio inicia a la mujer a la sexualidad, y por consecuencia a la procreación. Se preferirá que la mujer no haya todavía tenido relaciones sexuales o al menos que las relaciones no hayan sido conocidas[1082].

Entre los kukamiria del Bajo Huallaga, normalmente los cónyuges son de la misma generación y edad. Sin embargo, he registrado casos de parejas en que la diferencia de edad era de una generación, la mujer se quejaba de su marido: «Que está viejo, ya no puede», y por lo tanto le sacaba la vuelta sin que este pueda hacer algo al respecto. La misma situación se da en la relación conyugal entre la serpiente de agua y la sirena*,* chamanes reputados en el bajo mundo, donde la sirena se distancia de la serpiente de agua, su marido, durante un tiempo para seducir a jóvenes que son casi de la misma edad que ella (ver R4). En Tamarate, un hombre[1083] me confirmó que las

[1079] Herramienta fabricada de madera dura por el hombre y utilizada por la mujer para moler alimentos.

[1080] Palo largo que el hombre utiliza para empujar su canoa en aguas poco profundas.

[1081] O cualquier objeto afilado que se hace penetrar por golpes.

[1082] La práctica de preparación de la joven —a partir de los 7 años— a la sexualidad es una costumbre muy difundida entre los pano, en particular los matis (Erikson, 1999, pp. 176-177) y los nahua (Rivas, 2007a) e incluso entre los arawak, esencialmente, los asháninka y los machiguenga [no exhaustivo] (comunicación personal).

[1083] Esta persona ha dicho que en el Bajo Ucayali no sucedía lo mismo. En una época de su vida, prestó servicios como pescador a unos regatones, con los cuales viajaba en un bote motor, peque-peque, y con

mujeres kukamirias desean realmente poseer un hombre de la misma edad o próxima a la suya. Narró el caso de un hombre de Sananguillo que ha encontrado una joven mucho menor que él en la comunidad 8 de Octubre. A cambio de la joven hija, para el matrimonio el hombre había dado un cerdo a su padre[1084]. El maridaje no duro mucho tiempo, la joven terminó por abandonar al marido y retornar nuevamente a casa quejándose que la habían entregado a un viejo. Más tarde, en Arahuante, pude comprobar en carne propia este hecho. Mientras esperaba en el puerto la llegada del barco, comencé a dialogar con una mujer que aguardaba al marido que había ido a la chacra muy temprano a traer víveres. La espera se prolongó y para matar el tiempo, ella se puso a buscar mis piojos. Entonces una canoa arribó al puerto y dio su aparición un hombre que cargaba pescados y unos racimos de plátanos, como ella continuaba indiferente enfrascada en mis piojos, le dije: «¡Mujer, ya llegó tu marido!». Inmediatamente, ella levantó la cabeza y observó al hombre que subía por el puerto, y repentinamente comenzó a reír a carcajadas reprochándome: «¡Cómo puedes pensar que ese viejo sea mi marido! ¡Mi marido es joven como yo!».

El ideal de igualdad de edad en la pareja, lo que las mujeres prefieren, se verifica en la práctica de los matrimonios. El 53% de casos, la mujer es de la misma edad o es 5 años menor que el hombre. Solo 1,4% de consorcios, la mujer es mayor entre 1 a 5 años que el hombre. Un 31,8% de casos, el hombre tiene 6 a 10 años más de diferencia que la mujer. La inversa, mujer mayor de 6 a 10 años, no interviene que en 0.9% de casos. Por último, tenemos matrimonios oblicuos donde 12,3% de casos el hombre es 11 o más años mayor que la mujer, privilegio abierto a los hombres chamanes[1085] como lo destaca la historia de la sirena (R4). La situación inversa no interviene que en el 0,6% de los casos. La siguiente tabla resume la diferencia de edad de ambos consortes en las comunidades de estudio:

congeladoras, y hacía el trayecto de Iquitos a las cochas del Puinahua del Bajo Ucayali (y viceversa). Después de la pesca se congelaban los pescados y retornaban. Durante este largo trayecto, reposaban unos días en diferentes centros poblados, donde observó cómo los padres entregaban a sus hijas a hombres viejos sin que aquello fuera un problema.

[1084] Este tipo de intercambio entre los hombres es inusual. Hay que suponer que el pretendiente era mucho mayor que su esposa. Muy a menudo, para conciliar con el padre con el fin de que este entregue a su hija en matrimonio, se lleva aguardiente y cigarrillos, que se consumen inmediatamente alcanzado el acuerdo.

[1085] Esta investigación no es un estudio de la personalidad ni de la autoridad de los chamanes, sino de la relación que los kukama tienen con él y su influencia en la vida cotidiana.

Tabla 8. Diferencia de edad entre los cónyuges kukama

Diferencia de edad en la pareja	Achual Tipishca	Tamarate	Arahuante	Total
H > M [más de 11 años[	14 (16,1%)	6 (10,7%)	23 (11,2%)	43 (12,3%)
H > M [6-10 años]	30 (34,5%)	20 (35,7%)	61 (29,6%)	111 (31,8%)
H ≥ M [0-5 años]	40 (45,9%)	28 (50%)	117 (56,8%)	185 (53%)
H < M [1-5 años]	1 (1,1%)	2 (3,6%)	2 (0,9%)	5 (1,4%)
H < M [6-10 años]	2 (2,3%)	0	1 (0,4%)	3 (0,9%)
H < F [más de 11 años]	0	0	2 (0,9%)	2 (0,6%)
Total de matrimonios	87	56	206	349

Censo realizado entre abril y junio de 2004.
H: hombre; F: mujer.

Las historias de vidas registradas en las comunidades de estudio, muestran una evolución de las reglas de matrimonio de una generación a otra. En la de los abuelos, G + 2, y en la de los padres, G + 1, los parientes[1086] tuvieron un rol preponderante en la elección y arreglo del matrimonio de sus hijos. Cuando una joven alcanzaba la

[1086] Entre los kukama las abuelas se encargaban de aconsejar a las nietas para casarse. Una mujer recuerda que su abuela le dijo: «Acaso ustedes son hombres para que anden sin marido, solo hombres pueden andar sin mujer, ustedes mujeres deben tener marido. Entonces, mi abuelita me entregó a su sobrino». Renard-Casevitz, 1999, resalta los pocos datos etnográficos sobre el rol de la madre en la decisión del matrimonio de su hija frente al yerno entre los pueblos indígenas amazónicos. Un estudiante awajún manifestó que, durante la etapa de pedida de la mujer deseada, el joven debía ser aceptado no solo por el padre, sino por la familia para obtener a la joven en matrimonio. Con frecuencia el joven participa en los trabajos colectivos, mingas, organizados por el padre, o puede depositar troncos de madera en el patio de la casa cerciorándose que se sepa quién los ha puesto ahí. Él debía tener el favor de la madre, a quien envía aves o pescados sea dejándolos en su chacra o enviándolos directamente. Para saber si la joven da su consentimiento al matrimonio, hace intervenir a una hermana o hermano para saber si corresponde su sentimiento, para lo cual pide en secreto una prueba de amor. Si es así, ella le envía un trozo de sus cabellos envueltos con algodón, o una hoja en la cual ha dejado las huellas de sus dientes (conversación con Isaac Paz Suikai). Otro alumno awajún narró que su padre, huérfano de padres, para conseguir mujer primero abordó y convenció a la madre dejando aves muertas (perdiz, pava) continuamente en la chacra que cultivaba. Más tarde, dialogó con la madre de la joven, que se encargó de convencer al esposo, gran guerrero visionario *kakaram,* de aceptar al joven huérfano como yerno (conversación con Abel Uwarai). Entre los shipibo registré el caso de una mujer adulta que deseaba como yerno a un joven afamado por ser buen pescador. Ella fue a la casa de él a desarmar su mosquitero y lo instaló junto al de su hija en casa suya (conversación con S.J. Jaime Regan). Agustina Valera, del mismo grupo, expresa una idea similar: «Antiguamente las mujeres mayores solo se preocupaban de hacernos reunir. Cuando encontraban a un hombre de agrado, ellas mismas nos llevaban y nos entregaban» (Valenzuela & Valera, 2005, p. 73).

pubertad y terminaba su periodo de reclusión, su familia arreglaba su matrimonio sin consultarle, tal como es relatado a continuación:

R54. Antes no se necesitaba que a una la enamoren. Sin conocerse, el hombre la llevaba. A mi tía, su papá y su mamá la han entregado a la fuerza. Como ella no quería tener marido se agarró en un horcón (de la casa). Su madre la paleó para que suelte los brazos del horcón:

—«Vete con tu marido, ya estás entregada. Ese va a ser tu padre, te vas a acostumbrar bien con tu marido. Una se acostumbra más con nuestro marido que con los padres. A él nunca vas a dejar en ninguna parte». Así su mamá la reñía.

Las viejas fueron a abrirle los brazos del horcón y decían al hombre:

—«¡Agárrala para tu mujer, agárrala, no tengas miedo, llévala!».

Como animal llevaron a esa mujer que no quería tener marido. Así doña Manuela ha tenido marido. El hombre la llevó jalando para su mujer. Hoy ya andan bien…

Ahora no es así, ha cambiado bastante. Ahora, las chicas «*siguen nomás al hombre*».

Zenovia Manihuari Murayari, 58 años, Achual Tipishca, 1997.

En la generación actual, G 0, los jóvenes tienen libertad de elegir su cónyuge[1087]. Su decisión es generalmente aceptada por los padres. Así como en los relatos míticos se remarca que ciertas mujeres tienen el privilegio de seducir a jóvenes, como la mujer charapa (M1) o la sirena (R4), entre los kukama no podemos decir que una joven adolescente toma la iniciativa en el amor como entre los airo-pai (Belaunde, 2005, p. 151), o que una mujer seduce al hombre como entre los cubeo (Goldman, 1968, p. 233). En la práctica, por respeto a la costumbre, eso debe quedar a la iniciativa del hombre[1088]. Un chamán dijo con aplomo que un hombre kukama corteja a una mujer

[1087] Es interesante observar los códigos o gestos que hombres y mujeres utilizan para seducir entre los diferentes pueblos amazónicos. Por ejemplo, un chamán kukama comentó que, durante su viaje por los tikuna, le llamó la atención la manera en que el hombre tikuna expresa su deseo por una mujer. La mira y saca la lengua por un costado de la boca o tuerce la boca, un gesto similar cuando uno saborea un alimento gustoso al paladar (Roque Murayari).

[1088] En el periodo de octubre de 2000 a junio de 2001, trabajé para la Junglevagt for Amazonas (wwf-aif/dk), donde fui asesora política de la organización Aidecos del Bajo Marañón. Incentivé la creación de una organización de mujeres, Waynakana Kamatawara, para defender y difundir sus derechos al acceso a la gobernabilidad en las comunidades. Entonces teníamos presupuesto para escribir y difundir un folleto dando consejos sobre los derechos y deberes en torno a la salud reproductiva desde el punto de vista de las mujeres. La sexualidad de la pareja era un tema central por tratar. Cuando pregunté a las mujeres cómo ellas desearían tener una relación sexual con sus parejas masculinas —sabía, por ejemplo, que solo los hombres toman la iniciativa de tener relaciones sexuales—, ellas manifestaron de manera contundente

con la boca. Otro expresó bromeando: «Se domina a la mujer con la lengua». En los dos casos se refieren a la palabra como la principal arma del hombre para convencer a una mujer que lo siga y sirva. Así, un joven tratando de seducir a una mujer, comienza a mirarla con insistencia, si ella corresponde discretamente con una sonrisa, augura un próximo matrimonio. Otra forma común para el joven de conocer a una mujer joven interviene en las celebraciones comunales o en los juegos de fútbol intercomunales. El joven esperará el momento adecuado para estar a solas con ella y declararle su deseo de tenerla como esposa. La mujer se limita a escuchar y puede inmediatamente aceptar. Una mujer cauta esperará que el joven reitere su propuesta para asegurarse de sus buenas intenciones. Mutuo acuerdo, la muchacha puede prevenir o no a sus padres de la intención del joven.

Una noche, el joven irá solo, o acompañado con otro hombre como testigo de sus buenas intenciones (ver R55 y R57) para pedir la mano de la joven al padre o al hombre que la representa. Una joven mujer está siempre bajo la tutela de un hombre y debe pues pedirla a él en una reunión privada. Se ha registrado el caso de un joven que ha pedido la mano de una joven huérfana al tío materno. Este hombre veló por ella durante su infancia. Hay casos excepcionales de hombres que secuestran o huyen con la chica sin pedir el consentimiento del padre. La negociación entre el suegro y el yerno potencial puede durar mucho tiempo.

Para pedir una joven, un hombre me dijo: «Uno va como si estaría necesitando algo. Se aporta unas botellas de aguardiente y cigarros». Algunas mujeres manifestaron que sus padres las entregaron al marido solo por un par de botellas de trago. Durante el diálogo con el padre, el joven expresa su deseo de hacer una familia con su hija. El padre le pregunta si ha conversado con su hija. De ser el caso, el padre no puede rechazarlo porque se hará fama de mezquino. Se dice que es malo despreciar a una persona. A veces cuando los padres se oponen a entregar su hija en matrimonio, la consecuencia posible es que la familia reciba una maldición (shingurean), y la hija puede ser fácilmente engañada por un hombre (ver R57). Durante esta reunión, el padre puede consultar con su mujer si está de acuerdo de entregar a la hija (ver R57). Enseguida, el padre llama a su hija para constatar la veracidad de la palabra del joven, confirmado, él la entrega diciendo: «¡Qué podemos hacer! Si se quieren no hay ningún problema, a partir de ahora mi hija es tu mujer». Los parientes de la joven se integran a la cerebración y también los familiares del joven si habitan en la misma comunidad.

---

que las intimidades y deseos de la mujer no se manifiestan al hombre por pudor y no deseaban hacer de la cuestión un asunto público. «¡No se hable más!». En lo que concierne al poder y autoridad de las mujeres en las comunidades, las líderes entendieron tan bien la cuestión que la presidenta de la organización de mujeres, Waynakana Kamatawara, mujer trabajadora, logró un sitial como representante de la mujer indígena en el Gobierno Regional de Loreto (2002-2006).

A continuación, cada familiar adulto va a aconsejar cómo una pareja debe vivir con la familia. Y comienzan a fumar cigarrillos y beber aguardiente. Esta es la fiesta de reconocimiento mutuo entre las dos familias. La entrega de una mujer siempre es muy comentada en la comunidad por el barullo de los hombres borrachos. Al día siguiente, se reúnen de nuevo para seguir bebiendo con el pretexto de poner en forma al cuerpo (arreglar el cuerpo). En Tamarate, al segundo día de la entrega formal de una joven, su padre se quejaba a viva voz de las pocas botellas de aguardiente que el yerno le había entregado y que le faltaba más. A continuación, presentamos tres historias de matrimonio:

R55. [...] yo he enamorado a ella (por la esposa) después de tantas chicas que me querían, pero mi idea no era hacer familia con ellas. Yo quería una chica que realmente pueda compartir, que sea de familia [...]. Yo tenía 19 años, recién salido del ejército cuando mi mamá me dice:

—«Esa chica legalmente puede ser para ti porque se está formando y está en pleno desarrollo. Además, es una chica que conocemos. Ahí sí te auguro que puedes hacer tu familia».

En aquel tiempo, ella tenía 14 años, vivía en Puma Isla[1089]. Entonces, ella fue a una fiesta en Tipishca. Ahí la vengo a ver, la observaba. En secreto la he buscado, o sea ella se ha acompañado con mi tía que garantizaba y apoyaba tanto a ella como a mí. Ella la había dicho:

«Usted puede hacer familia con mi primo».

Ahí la vengo a consultar si estaría de acuerdo hacer familia conmigo:

—«Ya pues».

Entonces, hemos avanzado. Yo me adelanté a pedir la mano a su papá en la fiesta de San Antonio[1090]. Me he ido solo. Ella estaba con su mamá en una fiesta al costado de su casa, y por intermedio de mi tío que vive en Iquitos a quien llamé en la fiesta:

—«Tío, disculpa, ¿tal vez usted puede recomendarme para tener familia?».

—«Ya, sobrino encantado», me respondió.

Entonces fui a llamar a su papá, el señor ha salido y le dije:

—«Señor disculpa, tengo un deseo bien grande de conversar contigo».

—«¿Qué es?», me dice.

—«Disculpa, estoy viniendo a llamarte porque tu compadre Daniel Huaycama que me recomienda, me ha encargado llamarte para que coordine contigo lo que estoy pensando».

[1089] Comunidad kukama-kukamiria del Bajo Huallaga.

[1090] Es el santo patrón de los enamorados, se celebra el 13 de junio.

Nos hemos ido a su casa. Ahí, el compadre, mi tío, conversó con el papá y se puso de acuerdo.

—«El sobrino está interesado en mi ahijada, ante esta situación ¿qué piensas compadre?»

—«Ya que está interesado, no hay más de que hablar, decidimos que haga familia».

De esa manera me tocó hablar:

—«Bueno, yo deseo hacer familia con tu hija, realmente queda en familia, tal vez para toda mi vida».

—«Vamos a llamar a la familia que vengan los viejos, el tío, la tía».

Entonces, llegaron los abuelos, los tíos.

—«Bueno, ya que el joven quiere a la nieta, a la ahijada, a la sobrina, pues que sea su marido, pero con una condición que ella sea casada (en referencia al matrimonio religioso)».

Yo acepté y respondí:

—«Bueno, estoy encantado, voy a casarme de acuerdo a lo que ustedes dicen. Ustedes deben darme un tiempo para poder prepararme».

Sus padres, que en paz descansen, me han aceptado. Después, a tomar el trago como de costumbre. Para brindar llevé unas cinco botellitas (de aguardiente) más el cigarro. Allá, mi cuñado, hasta mi primo me ha ayudado con dos botellitas, ya la reunión se ha hecho grande. Hemos amanecido tomando. Estaba tranquilo pensando que ya voy a tener mi familia. Entonces, aun el papá y la mamá no estaban de acuerdo de querer todavía dejarla en mi poder, faltaba llamar a otros abuelos (y como consecuencia tomar con ellos). Después de arreglar todo, los parientes se fueron, yo hice quedar a mi mujer. Luego, la he traído acá a la orilla. Me he casado (religioso) en Lagunas. He hecho mi fiesta, hemos bailado, dejando por un lado la pena de la pérdida de mi hermano joven.

Wilfredo Pereyra Murayari, 64 años, Achual Tipishca, 2004.

R56. Cómo el fututo marido de Julia ha pedido su mano al padre

Mi vejez no vivía aquí (en Lagunas). Como no ha tenido padre ha vivido en Jebero (con su madre). Después de hacer su servicio militar ha venido. Me viene hallar cuando yo tenía 14 años. Era para que vuelva otra vez a Iquitos. No conversaba a ese joven, le veía que andaba. ¡Por ahí tenía otra enamorada! Donde mí, nunca. No faltó uno su primo hermano que le dijo:

—«No dejes a tu mamá, ella está sola, no tiene marido. Mejor cría a tu madre como (ella) te ha criado a ti, y busca tu mujercita».

—«No hay mujer, no me gustan».

—«Pide a esta de aquí cerca, la que es pariente (familia)».

Vivía cerca ¡Cómo no iba a ver que vivía tranquila! Por eso, todos me han querido. Él se llamaba Elías Canaquiri Huiñapi. A las 10 de la noche, mi papá estaba durmiendo,

él fue a llamarle para pedir mi mano. Mi papá no me ha entregado enseguida. Cuando ya me ha asentido, los parientes han venido a tomar amontonados. Estaba durmiendo tranquila en mi cama con mi cuñada y ahí recuerdo una bulla. Mi cuñada Virginia Canaquiri: —«Julia, Julia, ve esa gente. A tu primo Elías estoy viendo, tal vez te está pidiendo».

Yo no creía. Montón de parientes estaban tomando y su abuelo. Estaba Fernando Carihuasairo, el tío de mi madre, el hermano de la madre de mi madre, mi abuelo Gregorio Canaquiri, puros viejos. Para Todos los Santos mi papá me ha entregado cuando han tomado todo. ¡Qué voy hacer! Mi padre borracho. No me he reunido todavía, después de un mes recién me he reunido con él. Antes no preguntaban nada. Sin enamorar, un hombre iba y te entregaban. Cuando me han entregado, ha vivido en mi lado. Aquí era mi casa, él vivía más allá. Eso ha sido en Lagunas. Solo a pedir nomás ha llegado a la casa de mi papá. Mi marido era su pariente, por eso «no me podía mezquinar». Mi mamá era también su pariente. La hermana de mi abuelita Regina, era abuela de mi marido. Entre abuelitas han arreglado nuestro matrimonio. Por eso me he reunido con él. Hasta ahora felizmente. Nunca me ha hecho mala vida. Tranquilo me ha criado como hija, para que me deje muriendo.

Julia Murayari Huaycama, 68 años, Tamarate, 2004.

R57. Cómo el yerno pidió al esposo de Julia a su hija mayor

Mi yerno ha venido (de Lagunas) a pasear a Tamarate con el hermano de mi cuñado mayor Julio Canaquiri. Él ha venido a llamar golpeando la puerta:

—«¡Elías!».

Quizás ellos (en relación a la pareja) han conversado. Por eso ellos han venido. Nosotros no sabíamos que venía a pedir a mi hija. ¿Quién va a saber? Al rato veo entrar a un joven en mi casa.

—«Hemos venido a pasear primo, Elico».

Borrachos, nomás oigo que Lucas, mi primer yerno, dice que quiere a mi hija Silvia para su mujer. Su padre ha dicho:

—«No puedo entregar a mi hija, le falta crecer, todavía tiene 14 años».

El yerno ha respondido que él la quiere y ha dicho un montón de cosas a su padre.

Mi marido me ha preguntado si voy a entregar a mi hija. Yo digo:

—«Como tú eres el padre, no puedo mezquinar a mi hija. No es conmigo, sino contigo, no es mi hija».

Para que luego como padre no me diga:

—«¿Por qué has entregado a mi hija mayor?».

> Por eso su padre la ha entregado. Puede pasar algo a mi hija si la mezquino. El hombre engaña harta mujer. A veces, por ahí ella tiene su hijo porque su padre o madre mezquina. De ese modo, hasta ahora vive con él, no se separan, ya se hacen viejos.
>
> Julia Murayari Huaycama, 68 años, Tamarate, 2004.

Tipos de matrimonios

La mayoría de los kukama tienen un sistema de matrimonio complejo en el cual no existe ninguna relación consanguínea[1091] reciente entre los cónyuges. Ellos realizan matrimonios monógamos teniendo prioridad con un afín cercano, porque entre los kukama: «Uno no debe casarse lejos». La reciprocidad es ordinaria. Las parejas son bastante estables, solo el 22,9% de las 349 registradas están separadas. Cerca del 20% de matrimonios observados en las tres comunidades de estudio, ambos cónyuges tienen un apellido en común[1092], elemento que ha motivado su elección, vestigio de un pasado que desaparece lentamente.

Es importante mencionar que tanto en el Bajo Huallaga como en el Bajo Marañón y el Bajo Ucayali, existen apellidos[1093] que identifican claramente a los kukama-kukamiria y los diferencian de otros grupos. El apellido es la referencia de identificación por excelencia, tanto al interior de las comunidades como al exterior del

[1091] Solo se ha registrado un caso de matrimonio consanguíneo en Tamarate (reconocido como tal por el software GENOS de Laurent Barry).

[1092] En el Perú cada persona tiene inicialmente dos apellidos. El primero es el apellido de su padre, el segundo, de su madre.

[1093] Entre los kukama del Bajo Huallaga, Stocks, 1981 y Gow, 2003, han estudiado la aparición de apellidos extranjeros en la comunidad Achual Tipishca y alrededores. Dichos autores se han limitado a un análisis cualitativo de los apellidos no indígenas, por ejemplo, para explicar y mencionar los apellidos no indígenas de origen portugués o español. Se abstuvieron de estudiar los apellidos indios que identifican a un pueblo indígena en la Alta Amazonía peruana. Por ejemplo, los apellidos kichwa son: Apagueño, Ayachi, Ayambo, Cahuasa, Carihuasayro, Chota, Fasabi, Ijuma, Nashnate, Ojaycuro, Paima, Tapullima, Tuanama, etc. Además, dichos autores no tomaron en consideración la parte cuantitativa de la aparición de los apellidos extranjeros o de los cambios de apellidos indígenas a mestizos. En nuestra muestra tenemos que en Achual Tipishca se ha registrado 142 cónyuges: 99 tienen ambos apellidos, paterno y materno, kukama (69,7%); 34 personas portan apellidos mixtos (23,9%), es decir que uno es kukama y el otro no (sea mestizo o indígena de otro grupo); y 9 tienen ambos apellidos extranjeros (6,3%). En Tamarate sobre 104 personas adultas casadas: 67 portan ambos apellidos, paterno y materno, kukama (64,4%); 33 tienen apellidos mixtos (31,7%) y 3 no tienen ningún apellido kukama (2,9%). Solo, una persona ha cambiado ambos apellidos kukama por mestizos (0,9%). Y, por último, en Arahuante de 348 personas registradas, 229 tienen ambos apellidos, paterno y materno, kukama (65,8%); 91 portan apellidos mixtos (26,15%) y 27 tienen ambos apellidos extranjeros (7,76%). Y, como en Tamarate, 1 persona ha cambiado uno de sus apellidos kukama por un nombre mestizo (0,29%).

grupo kukama-kukamiria. Un kukama se identifica con otro kukama por su apellido y marca así su pertenencia a una familia, a un segmento de la familia, a una comunidad residencial común a los grupos de clanes, a un clan, o a una unidad residencial en una comunidad, categoría que lo inscribe en el pueblo indígena en su conjunto.

A continuación, veamos los principales apellidos registrados en las tres comunidades estudiadas:

Tabla 9. Apellidos kukama-kukamiria

Apellidos o clanes kukama	Significado	Características
Arirama	*Sharara.*	Ave pescadora que se encuentra en las riberas de los lagos. Se sumerge para capturar a sus presas.
Tapayuri	En relación con el pez *palometa.*	Cerca de la cola de la Serpiente acuática se encuentra la madre de las *palometas* que impide a los seres capturados por la serpiente de salir.
Huaicama	En relación con el pez *shiruy.*	Pez que se encuentra en los lagos.
Canaquiri	En relación con el *amakiri.*	Árbol que crece en las orillas del río. Los peces se alimentan de sus frutos durante la inundación.
Murayari[1094]	Murayari es el nombre de un árbol. De *murawi*, madre del aguajal. De *tuyuyo murayo* (ave).	Este árbol crece en todas partes. Es resistente a la inundación. *Murawi* es la madre del aguaje, palmera que crece en suelos húmedos cubiertos de agua. *Tuyuyo murayo* es un ave que vive en la ribera del río. Según el mito dio origen a la ayahuasca.
Manihuari	Nombre de un insecto.	Insecto subterráneo. Se escucha su canto que avisa la salida del sol. Se lo considera perjudicial para el cultivo de maní porque se alimenta de las hojas de esta planta.
Curitima	De *kurichimba*.	-
Yahuarcani	Deriva de *yawara*, perro, jaguar.	-
Caritimari	*Kari*, rasguñar	-
Yuyarima	-	-

[1094] Del guaraní *mborayhu*, 'amor', 'caridad', 'afecto', 'tener una estima por alguien' (Britton, 2005).

Aunque todos estos apellidos están presentes en las comunidades estudiadas, algunas predominan. Estos son de los patronímicos patrilocales fundadores. Así, Achual Tipishca es reconocido por otras comunidades como el pueblo de Murayos porque estadísticamente la mayoría de la población pertenece al clan Murayari. Esto sugiere una suerte de endogamia interna del grupo residencial. Este clan es conocido por producir los grandes chamanes en el Bajo Huallaga. En Tamarate y Arahuante dominan tres familias extensas o clanes patrilocales, que son conocidas por unir su sangre entre ellos. Ahora podemos abordar el matrimonio entre los kukama-kukamiria del Bajo Huallaga tomando en consideración sus apellidos desde dos ángulos diferentes.

Por un lado, desde una perspectiva global y externa, las comunidades que he estudiado practican matrimonios endogámicos en el grupo de afiliación. Los grupos que comparten un mismo apellido dicen poseer una misma sangre.

En Achual Tipishca el matrimonio entre parejas kukama representa el 81,6%. En Tamarate, una pequeña comunidad satélite de Arahuante, representa el 85,7%. En Arahuante los matrimonios endogámicos representan el 80,6%. Se comprende pues la reivindicación de los kukama-kukamiria de casarse con «uno de la misma sangre», «todo queda entre familia» para dar cuenta de un matrimonio con un afín kukama-kukamiria. De los 349 matrimonios registrados, el 81,7% se produjo entre kukama[1095], mientras que el 18,3% son matrimonios mixtos[1096] donde uno de los cónyuges es kukama-kukamiria y el otro no. El no kukama-kukamiria, no obstante, pertenece a otro pueblo indígena o no de la región (kichwa-lamista, chayahuita, shawi/jebero, awajún, mestizos, etc.). Para ilustrar esto, citamos la expresión de una mujer awajún:

> «Yo he vomitado mi sangre».

Para indicar que nació de una madre awajún y de un padre mestizo. También, estos matrimonios mixtos se pueden comparar con los arawak-yine, que se consideran a sí mismos como «gente de sangre mezclada» porque las uniones han tenido lugar entre los yine e individuos de otros grupos indígenas distantes (Gow, 1991, p. 9). La siguiente tabla muestra los matrimonios kukama-kukamiria realizados en las tres comunidades estudiadas:

[1095] En 1976, Stocks, basado en el análisis de cinco comunidades kukamiria, proporciona la cifra de al menos 85% de endogamia (1981, p. 130).

[1096] En 1976, Stocks dio una cifra de 7% de matrimonios mixtos (1981, p. 130).

Tabla 10. Matrimonios entre kukama y otros grupos no kukama

Comunidades	Matrimonios entre kukama	Matrimonios con un no kukama	Total
Achual Tipishca	71 (81,6%)	16 (18,4%)	87
Tamarate	48 (85,7%)	8 (14,3%)	56
Arahuante	166 (80,6%)	40 (19,4%)	206
Total	285 (81,7%)	64 (18,3%)	349

Fuente: Censo realizado entre abril y junio de 2004.

Por otro lado, desde una perspectiva local e interna, se observa que los matrimonios en las tres comunidades kukama difieren entre ellos: a) En Achual Tipishca el matrimonio endogámico, 50,6%, es ligeramente mayor al exogámico, 49,4%. b) En Arahuante la situación es inversa de la anterior con 47,6% de matrimonios endogámicos contra 52,4% de exogámicos. c) En Tamarate, pequeña comunidad satélite de otras comunidades entre las cuales se encuentra Arahuante, los matrimonios son claramente exogámicos con 67,9% contra el 32,1% de endogámicos. En los casos de matrimonios exogámicos, el hombre ha encontrado su consorte principalmente en algunas de las comunidades kukama vecinas a la suya. Los hombres entrevistados mencionaron comunidades kukama-kukamiria del Bajo Huallaga. Por ejemplo, Achual Tipishca, Tamarate, Arahuante, Yahuar Huaca, Atahualpa, Naranjal, Puma Isla, Bello Horizonte, Pampa Hermosa, Lagunas, Sananguillo, 8 de Octubre, 7 de junio, Panamá. Otros centros poblados de menor importancia se encuentran en el Alto Huallaga: Shucshuyacu, Islandia, Chazuta, Playa Pampa; en el Medio y Bajo Marañón: Porvenir, Barranca, Charupa, Maipuco, Bellavista, Santa Rita de Castilla; y, finalmente, en el río Ucayali a Juancito. En las tres comunidades estudiadas, existen parejas que también se formaron en los centros urbanos, tales como: San Lorenzo, Yurimaguas, Nauta e Iquitos. Es necesario comprender que los jóvenes kukama yendo a buscar trabajo en la ciudad pueden formar una familia sin haber referido a sus padres. Cuando regresan a sus comunidades de origen, ellos regularizan su situación mediante el cumplimiento de los ritos en vigor.

Tabla 11. Matrimonios kukama endogámicos y exogámicos en el ámbito local

Comunidades	Número de matrimonios	Matrimonios endogámicos	Matrimonios exogámicos	
			Entre kukama	Entre no kukama o mixtos
Achual Tipishca	87	44 (50,6%)	27 (31%)	16 (18,4%)
Tamarate	56	18 (32,1%)	30 (53,6%)	8 (14,3%)
Arahuante	206	98 (47,6%)	68 (33%)	40 (19,4%)
Total	349	160 (45,8%)	125 (35,8%)	64 (18,3%)

Fuente: censo realizado entre abril y junio de 2004.

Matrimonios tradicionales

El 20% de matrimonios tradicionales que hemos registrado lo son porque los parientes patrilaterales jugaron su influencia. En kukama-kukamiria, los apellidos de familia intervienen en la elección de pareja. En este caso, el matrimonio preferencial es entre primos patrilaterales clasificatorios, es decir los cónyuges tienen en común uno de los apellidos sea el paterno o el materno. En esta categoría podemos observar tres tipos de matrimonios que podemos describir de la siguiente manera:

a) El 6,3% de matrimonios se ha realizado entre primos cruzados patrilaterales clasificatorios teniendo como punto de referencia al hombre. Es decir, que el padre del hombre y la madre de su mujer se reconocen como primo-hermano[1097] y prima-hermana, *+ma*[1098]. Si abreviamos los apellidos kukama, presentados en la tabla 12 por sus iniciales, por ejemplo «M» por Murayari, «C» por Caritimari, etc. Obtenemos la siguiente fórmula para una pareja:

MY = CM

«M» representará el clan o el patronímico del hombre y el del padre de la madre de su mujer. Estos son los que, en general, han organizado el matrimonio de sus hijos. Para continuar a continuación presentamos ejemplos de este tipo de matrimonio:

[1097] Los kukama de ambos sexos de la misma generación, cuando tienen un apellido en común, utilizan entre ellos este término de término de referencia: primo-hermano y prima-hermana.

[1098] Término lexical kukama que da cuenta de este parentesco.

Tabla 12. Matrimonios entre primos cruzados patrilaterales clasificatorios

Apellidos del hombre	Apellidos de la mujer
Murayari Caritimari	Yahuarcani **Murayari**
Canaquiri Tapayuri	Caritimari **Canaquiri**
Tapayuri Curitima	Canaquiri **Tapayuri**

b) El 6% de matrimonios se dio entre primos cruzados patrilaterales clasificatorios del lado de la mujer. Siguiendo la misma fórmula que en el caso precedente, tenemos:

AM = MC

«M» representa al clan o al patronímico de la mujer. En este matrimonio el padre de la mujer y la madre del hombre se reconocen como primos-hermanos, *+ma,* clasificatorios, ellos han organizado el matrimonio. Ejemplos de casos:

Tabla 13. Matrimonios entre primos cruzados patrilaterales clasificatorios

Apellidos del hombre	Apellidos de la mujer
Huaicama **Murayari**	**Murayari** Curitima
Huaicama **Canaquiri**	**Canaquiri** Manihuari
Canaquiri **Curitima**	**Curitima** Pashanaste

c) El 7,7% de matrimonios son entre primos paralelos patrilaterales clasificatorios donde dos primas-hermanas clasificatorias han organizado el matrimonio entre sus hijos. Con la misma fórmula que en el caso anterior, obtenemos:

AM = CM

«M» representa el clan paternal de la madre tanto para el hombre como para la mujer. Ver los casos que siguen:

Tabla 14. Matrimonios entre primos paralelos maternales patrilaterales clasificatorios

Apellidos del hombre	Apellidos de la mujer
Caritimari **Huaicama**	Murayari **Huaicama**
Huaicama **Murayari**	Caritimari **Murayari**
Curitima **Caritimari**	Yahuarcani **Caritimari**

Matrimonios influenciados por la sociedad occidental

El 79,1% de los 349 matrimonios registrados se producen entre las personas que no llevan el mismo apellido. Existe muchos redoblamientos de alianzas próximas. Los cónyuges no están emparentados porque llevan diferentes apellidos maternos y paternos. En este caso, con frecuencia los dos cónyuges se han elegido. Ver los 3 ejemplos siguientes:

Tabla 15. Matrimonios generalizados

Apellidos del hombre	Apellidos de la mujer
Murayari Yahuarcani	Canaquiri Manihuari
Manihuari Pereira	Murayari Tapayuri
Caritimari Huaicama	Curitima Tapayuri

Matrimonios incestuosos

En nuestra muestra existe tres casos de matrimonios considerados incestuosos que constituyen una excepción, efectuados entre primos paralelos patrilaterales clasificatorios, es decir entre personas que portan el mismo apellido paterno. En Tamarate se encuentra una pareja **Curitima**-Manihuari = **Curitima**-Tapullima, ambos cónyuges tienen un mismo padre clasificatorio; también existe otro caso en Achual Tipishca donde se encuentra un **Murayari**-Huaicama = **Murayari**-Caritimari. El caso de O. **Curitima**-Curitima de Tamarate, hijo de **Curitima**-Tapayuri y de Curitima-Yahuarcani muestra como la sociedad kukama se revela ante esta asociación de patronímicos. Los apellidos dictan las alianzas en muchos casos. Entre los kukama se considera que todo matrimonio que implique apellidos comunes a la excepción de

los dos patronímicos de los cónyuges son deseables[1099]. Portar el mismo patronímico implica tener la misma sangre y ser hermano o hermana clasificatoria, porque en un sistema cognático con predominancia patrilineal, los hijos pertenecen al grupo del padre. Los que desobedecen la prohibición de unirse cuando portan el mismo patronímico son llamados *ak+k+* literalmente 'coto'[1100]. Expresan que este animal comanda habitualmente un grupo conformado de 6 o 7 individuos adultos. Un macho dominante posee varias hembras. Por su naturaleza polígama, el macho dominante es llamado el curaca[1101] de los monos. En kukama, el coto, *ak+k+*, literalmente 'incesto', es un animal *tapiya*, salvaje porque no reconoce los de su sangre. El macho engendra hijos tanto con su madre como con hija o su hermana. El padre coto al nacimiento de su hija, la cría y cuida de ella para hacerla más tarde su mujer. Una broma resalta implícitamente este hecho:

C12

Arawata niya iwa	El choro[1102] come fruta con su mano.
Ak+k+ na tapiyan	El coto[1103], tu «animal, salvaje, bárbaro»
Mari na tipa piruka na mirikia?	¿Qué pela[1104] tu mujer?

Orlando Murayari Arirama, 58 años, Nuevo Arica, Bajo Marañón, 2000.

La noción de incesto es considerada por analogía al comportamiento sexual del mono y reside principalmente en el hecho que es el hombre adulto quien toma siempre la iniciativa de una relación sexual con su madre, hermana o hija consanguínea o clasificatoria. El incesto es siempre imputado al hombre. Son consideradas como incestuosas las relaciones sexuales entre personas unidas por vínculos de parentesco

[1099] Eso prohíbe, de hecho, el matrimonio entre el hermano y la hermana.

[1100] *Alouatta seniculus*. Hemos utilizado este ejemplo para indicar que, entre los monos aulladores, el macho dominante tiene relaciones sexuales con todas las hembras de su grupo sin tener en cuenta la consanguinidad próxima o lejana, por lo que es el arquetipo del macho incestuoso. Los tupí-aché hacen la misma observación (Clastres, 1972, p. 260); entre los wampis del río Morona una persona incestuosa es también llamada «mono coto» (Rivas, 2007); la misma cosa entre los chayahuitas (entrevista con Iris Barraza, lingüista especializada en la lengua shawi en Formabiap), y también entre los kandozi (ver Surrallés, 1999, pp. 187-188).

[1101] *Curaca* es un líder que ha obtenido muchas mujeres por sí mismo. El concepto de curaca entre los kukama pone énfasis en la poligamia.

[1102] *Lagothrix lagotricha*.

[1103] *Alouatta seniculus*.

[1104] Por metonimia con el pene que, en asociación con el coto, *ak+k+,* hace inmediatamente referencia al incesto para un auditor kukama.

espiritual, por ejemplo compadre[1105] o comadre[1106]. Lo cual, incluye también tener relaciones sexuales con un cura o una monja. En el caso de un hombre o una mujer que entretiene relaciones sexuales con un compadre, una comadre, un ahijado, un religioso (llamado padre o hermano) o una religiosa (madre o hermana), cuando él muera, el espíritu negro, *maitsankara*, de los transgresores se transforma sea Awara[1107] —en este caso, andan pegados por sus colas— o en runamula[1108] mitad hombre, mitad mula.

Dibujo 28. El awara

Dibujo 29. La runamula

Fuente: Miguel Caritimari Arirama, 2003.

En las comunidades de estudio, hemos registrado tres uniones incestuosas mencionadas anteriormente. Comentan que, al inicio de la relación, las parejas han recibido fuertes críticas por parte de los comuneros, que las trataron de coto. Una de las parejas se separó

[1105] «Compadre» es un término que etimológicamente significa 'que coopera con el padre'. Es el término de apelación utilizado entre el padre y el padrino de un niño. También puede designar una amistad entre dos personas. Entre los kukama cuando una persona desea obtener la protección o beneficio de otra, la primera solicita a la segunda si desea ser su compadre. Si la respuesta es afirmativa, se realiza una pequeña ceremonia que consiste en beber aguardiente y al final de aquella lo presenta a sus familiares como su compadre.

[1106] «Comadre» entre los kukama designa a la partera o a la mujer que ha cortado el cordón umbilical de una criatura, a la madrina cristiana, pero también a la madre de una criatura cuando el padrino o madrina se dirige a ella.

[1107] En guaraní *aguara*, 'zorro'.

[1108] De influencia andina y cristiana.

poco antes del nacimiento del hijo. La madre manifestó que no tenía intenciones de criarlo y amenazó con eliminarlo si el padre que residía en otra comunidad no venía a buscar a su hijo. La abuela paterna del recién nacido fue a recogerlo y se encargó de criarlo. Después de la muerte de su abuela paterna, una decena más tarde, el niño estaba bajo el cuidado del abuelo paterno que apenas se preocupa por él, ya que toda su energía lo impulsa a buscar una nueva mujer. Por su parte, el padre biológico mantuvo siempre una indiferencia hacía el niño enfrascado solo en el sostén de su familia. O. **Curitima Curitima**, se desplazaba en la comunidad vistiendo un pobre pantalón corto. Se considera que «anda desnudo» pues no tiene quien le compre ropa[1109]. En cuanto a las dos parejas restantes, el tiempo y la perseverancia demostrado por continuar viviendo juntas contribuyeron a aplacar los rumores. Una de ellas tiene descendientes y la otra no. Ambas parejas residen en la parte marginal de las comunidades donde habitan.

Conclusiones

En la actualidad, entre los kukama-kukamiria del Bajo Huallaga, la tendencia es efectuar matrimonios generalizados y adoptar una terminología de parentesco esquimo en español. Estos términos de referencia entran en conflicto con los matrimonios de primos clasificatorios patrilateral cuya base terminológica es iroquesa en lengua kukama (ver Stocks, 1981, pp. 45, 169-171), si bien estos últimos evocan una relación incestuosa. En diferentes comunidades, al preguntar a varias personas, por ejemplo: «¿Es posible que un Murayari pueda casarse con otro Murayari?» tanto del lado paternal como maternal. Obtuve una respuesta contundente y unánime: «¡Cómo nos vamos a casar entre familia, acaso somos coto!». Esta respuesta muestra cómo las prácticas de alianza se modifican operando una verdadera dicotomía en la sociedad kukama que opone conservadurismo y modernidad. A continuación, presento algunos ejemplos para ilustrar esto.

A principios de abril de 1997, poco antes del amanecer, estaba personalmente con mi ahijado chamán, Víctor Yuyarima[1110] y dos de sus sobrinos (hijos de su hermana). Navegamos en una canoa aguas arriba del río Huallaga desde la comunidad 8 de

[1109] Entre los kukama, la ropa indica estatus social. Una persona que compra ropa a otra mantiene una relación asimétrica que implica afecto y protección, idea que comparten otros pueblos amazónicos. Teresita Antazu, líder yanesha, me contó que cuando ella era joven, le pidió a su padre que le compre ropa nueva y este le dio una respuesta contundente: «Si quieres tener ropa nueva ten tu marido».

[1110] Él tiene un buen conocimiento de la lengua y la cultura kukama. En ese momento, decidió acompañarme a difundir su conocimiento en la comunidad Achual Tipishca, centro de la organización Fedecoca, responsable de elegir al especialista kukama para laborar como maestro en Formabiap. Más tarde, entre los años 2000-2007, Víctor Yuyarima fue especialista bilingüe en esta institución.

Octubre[1111] hasta Achual Tipishca. Llegamos a nuestro destino al anochecer yendo a albergar en la casa de Pablo Caritimari Murayari.

Al día siguiente, pude palpar que la familia estaba consternada por la huida, hacía un mes, de una de sus hijas con un joven de Yurimaguas. El incidente me fue narrado como sigue:

Al inicio de las clases escolares, P. Caritimari Murayari propuso a su hijo mayor, C. Caritimari, ir a Yurimaguas para vender un cerdo. Con el dinero tenía que comprar útiles escolares y ropa para sus hermanos más pequeños. Una de sus hermanas más jóvenes acababa de terminar sus estudios secundarios y quería acompañarlo a Yurimaguas. El gran sueño de toda chica púber es ir a pasear a la ciudad. El hermano aceptaba que ella lo acompañe solo si sus padres estaban de acuerdo. Ella pidió permiso a su padre, quien le dijo que hable con su madre. Es una regla en las familias que el padre se hace cargo de los chicos que le obedecen y siguen a todas partes, mientras que las niñas están bajo la responsabilidad de la madre.

La chica, tanto rogar, finalmente consiguió el permiso de su madre para viajar. En Yurimaguas, mientras que el hermano mayor se encargaba de la venta del cerdo, la joven se encontró con un joven, hijo de un famoso chamán de Achual Tipishca, que residía ahora en Yurimaguas. Después que ellos hablaron, ella decidió seguirlo. Al darse cuenta de que su hermana menor había huido con el muchacho, C. Caritimari no tuvo más remedio que retornar solo a Achual Tipishca. Con los acontecimientos, el padre se enfadó, regañó a su mujer y la hizo responsable por haber dado la autorización para el viaje. Estaba prohibida de dirigirle la palabra mientras que su hija no regresara. Una chica que huye con un hombre es responsabilidad de la madre. Es en este contexto que llegamos a casa de P. Caritimari Murayari. Luego de presentar a P. Caritimari a Víctor Yuyarima como buen curandero, en ausencia de este, P. me pidió el favor de convencerlo de organizar una sesión chamánica para que su hija vuelva a casa.

Alrededor de las 10 de la mañana, mi hospitalario (ego) invitó a los hombres de la familia a una reunión a la cual asistí. Estaban presentes: C. Murayari Caritimari (S), O. Murayari (WB) y J. Arirama Murayari (DH). Enviamos a uno de los hijos de P. a comprar aguardiente en la bodega[1112] de la comunidad. Nos sentamos formado un círculo, en medio de la casa, sobre el suelo de *pona*[1113]. En el centro se distinguían varias botellas plásticas de aguardiente. Yo era la única mujer del grupo y por falta de experiencia[1114] me senté a la derecha de Víctor Yuyarima Chota. Enseguida venía

[1111] Esta comunidad desapareció al siguiente año debido al cambio del curso del río Huallaga.

[1112] Una pequeña tienda donde se encuentra productos básicos.

[1113] Palmera pona o cashapona (*Socratea exorrhiza*).

[1114] La proximidad del chamán implica beber más de los que están más distantes.

P. (ego), C. (S), O. (WB) y J. (DH). El chamán sirvió un poco de aguardiente[1115] en un vaso. Él fue el primero en tomar, luego volvió a llenar el vaso y pasarlo a los otros en dirección opuesta a las agujas del reloj.

El tiempo transcurrió mientras bebíamos aguardiente. Solo tengo recuerdos fugaces de lo que sucedió ese día. En la parte trasera de la casa, donde se encontraba la cocina, la esposa e hija mayor de P. nos observaban. No puedo precisar cuando el chamán comenzó a sacudir los brazos, pies y el resto del cuerpo, gestos que fueron acompañados por un cambio de su voz. Era la palabra del espíritu-maestro del chamán que había incorporado. Enseguida, cada participante saludó al abuelo-maestro[1116] con gestos de manos. Tábula rasa sobre el diálogo que se entabló entre el espíritu-maestro del chamán y las personas presentes. Más tarde, cuando el timbre de voz del chamán se volvió muy agudo, clara manifestación que la hija de Pablo se había incorporado, percibí en el grupo una catarsis, por cierto, difícil de olvidar, que inmediatamente me sobrecogió. Cuando sintió la presencia de su hija, su padre, P., comenzó a llorar y estirando los brazos comenzó a acariciar con ternura el cuerpo del chamán. Entre sollozos, pidió a su hija que retorne a casa diciéndole que no debía preocuparse por la vergüenza de su conducta, porque sería bienvenida. Luego, quedé estupefacta al escuchar a P- decir: «Uno no se puede juntar con otro de su misma sangre...». Después, C., el hermano mayor de la joven, habló con voz suplicante y entrecortada: «Hermana, mira cómo sufre nuestro padre, retorna a casa entre tu familia. No te vamos a hacer daño, eres de nuestra sangre...». A través del cuerpo del chamán, ella respondió que no podía volver porque el padre del joven marido —un gran chamán residente en Yurimaguas— había puesto la vulva de un delfín colorado como un brazalete de su hijo para que nunca pudiera dejarle… ¡Qué experiencia! Es necesario comprender que no solo los antepasados muertos se sientan en el cuerpo del chamán, sino que también puede hacerlo el espíritu *tsawa* de una persona viva y dialogar con él, como si la persona estuviera físicamente presente. Una cosa es cierta y remarcable: ¡Cómo toman los hombres kukama!

La sesión terminó cuando agotamos todo el aguardiente de las bodegas[1117] de la comunidad. Era de noche (19:30), estaba totalmente borracha, pero no muerta como los hombres que literalmente quedaron extintos en el mismo lugar del acto. De hecho, logré salir airosa frente a los hombres porque en la tarde empecé a vomitar de forma intermitente. Yo quería retirarme de la reunión, pero Pablo me rogó que no lo dejara

[1115] Se remarca que en la sesión el aguardiente sustituyó a la ayahuasca. De hecho, en diferentes sesiones chamánicas a las que asistí muy pocas se realizaron con ayahuasca.

[1116] «Maestro abuelo», es el término de referencia al espíritu-maestro.

[1117] Pequeña tienda donde se encuentran productos básicos.

solo y que hiciera el esfuerzo de quedarme con ellos. Mi decisión de partir habría eventualmente podido dar por terminada la sesión chamánica. En ese momento, la hija mayor de Pablo se acercó a mí para ofrecerme su ayuda, y desde entonces, cada vez que necesitaba vomitar, ella venía y me llevaba a la huerta de la casa. Al terminar la sesión, el chamán no recuerda nada. Años más tarde, al realizar la genealogía de Achual Tipishca, pude comprobar que la joven E. Caritimari Murayari reunida con R. Murayari Tapayuri, siguió fielmente la tradición del matrimonio kukama al casarse con un primo cruzado patrilateral clasificatorio (ver tabla 12).

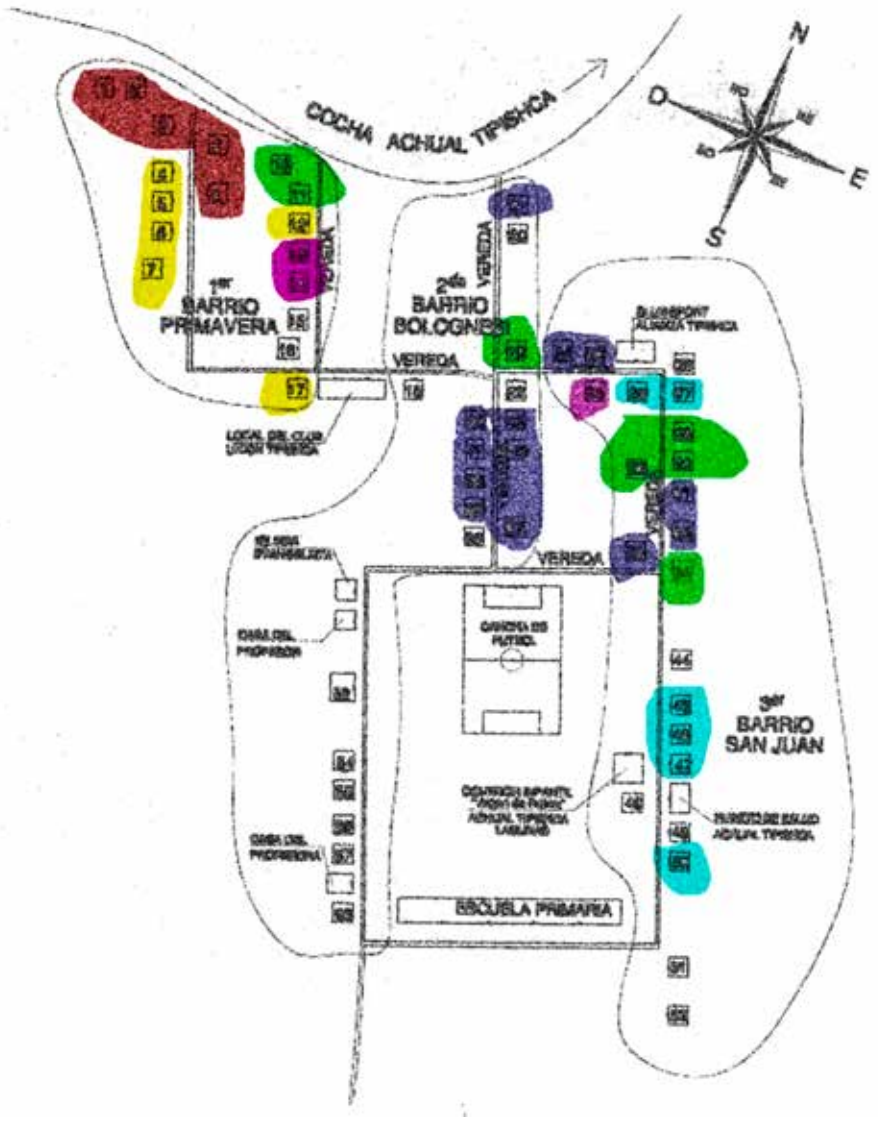
En el año 2004, un caso similar ocurrió en Achual Tipishca. Segundo Tapayuri Pereira, jefe de la familia, se opuso firmemente que su hija Luz Pereira Huaicama se casara con el joven Carlos Huaicama Murayari de la misma comunidad. La chica no tuvo en cuenta la decisión de su padre, que por lo mismo estaba en problemas. A pesar de que se trataba de un matrimonio tradicional entre primos cruzados clasificatorios patrilaterales típico, su padre considera la relación de su hija como incestuosa. Él decía: «¡Cómo mi hija se va a reunir con un Huaicama! Para que sus hijos (de la hija) sean Huaicama Huaicama (en realidad Huaycama Pereira)». Se remarca una vez más cómo evoluciona el sistema de parentesco. Además, el padre justificaba su decisión remarcando que deseaba que su hija interrumpiera su relación porque él no quería que se junte con un «paisano» afín kukamiria.

Tabla 16. Tipos de matrimonios

Comunidades	Número de alianzas analizadas	Entre primos cruzados bilaterales clasificatorios patrilaterales	Entre primos paralelos maternales clasificatorios patrilaterales	Entre primos paralelos paternales clasificatorios patrilaterales «hermano y hermana»	Alianzas generalizadas
Achual Tipishca	87	16 (18,4%)	12 (13,8%)	1 (1,1%)	58 (66,7%)
Tamarate	56	7 (12,5%)	4 (7,1%)	2 (3,6%)	43 (76,8%)
Arahuante	206	20 (9,7%)	11 (5,3%)	-	175 (84,9%)
Total	349	43 (12,3%)	27 (7,7%)	3 (0,9%)	276 (79,1%)

Fuente: censo realizado entre abril y junio de 2004.

Mapa 3. Residencia patrilocal en los tres barrios de la CN Achual Tipishca



Barrio Primavera

Barrio Bolognesi

Barrio San Juan

Fuente: Roxani Rivas Ruiz.

La relación de alianza: yerno y suegros, servicio a la novia

Entre los kukama, los hombres intentan evadir a toda costa el servicio de trabajo al padre de la novia, efectuando, sin embargo, un corto periodo de labor durante su residencia uxorilocal después de la entrega de la novia. Tradicionalmente, el yerno se quedaba a residir en casa de los suegros, que tratan como hijo, al menos hasta el nacimiento del primer hijo. Este periodo es conocido como yerno-prueba, *ichimari tsani*[1118]. Las relaciones entre los suegros y el yerno devienen generalmente conflictivas y terminan casi siempre con una ruptura (ver M8 y M9) que precipita la salida de los recién casados hacia su residencia propia, cercana a la de la familia del marido, como la tradición kukama virilocal atestigua.

Durante este periodo el joven debe abastecer constantemente de pescados o de carne para su nueva familia (pescados, aves paujil[1119], pucacunga[1120], pava[1121], trompetero[1122]). Además, debe prestar servicios al suegro quien se encarga de probar las habilidades del joven como trabajador eficaz, especialmente en la pesca y agricultura, actividades principales entre los kukama. El suegro invita al yerno a andar juntos, sea para pescar o ir a hacer una chacra. Antes, el suegro probaba a su yerno llevándolo al Pastaza para ver si era buen pescador, fisga. El yerno debía saber pescar grandes peces como paiche, manatí, charapa, gamitana, etc. (ver R7). Hoy en día, el suegro se limita a llevarlo a una cocha y observar cómo pesca. Por ejemplo, un alumno comentó que el padre de su mujer, para probar su destreza de pescador, lanzó a propósito la red de pesca sobre una pila de ramas donde quedó atrapada. En consecuencia, tuvo que zambullirse al agua para recuperar el instrumento. Otra prueba es invitar al yerno a tumbar árboles para hacer una chacra, el suegro le asigna el tronco de árbol más grueso y duro, como el quillo bordón[1123], el anacaspi[1124], la quinilla[1125], al palo sangre, *+w+ra p+tanin*[1126], etc. Estos árboles son conocidos también con el nombre «yerno-prueba». Si el joven logra tumbarlo el mismo día, el suegro le tiene confianza porque podrá cortar fácilmente árboles menos duros como: el cetico o la yanavara[1127], frecuentes

---

[1118] *Tsanikaka*, 'probar su fuerza física y su poder chamánico'; o *ayukaka iruakana*, 'competencia entre aliados'.

[1119] Une variedad de perdiz (*Mitu tuberosa*).

[1120] *Penelope jacquacu*.

[1121] Pava negra (*Pipile cumanensis*).

[1122] *Psophia leucoptera*.

[1123] *Aspidosperma vargasii*.

[1124] *Apuleia molaris*.

[1125] *Manilkara bidentada*.

[1126] Palo sangre (*Brosimum rubescens*).

[1127] *Oliganthes discolor*.

en los bosques inundables, bajiales. Estas pruebas califican al joven que, a partir de ese momento, será considerado buen pescador o buen horticultor. El padrastro le autoriza entonces partir con su hija seguro que nunca tendrá carencia de proteínas ni de masato en casa. Un hombre de edad reveló que su suegro, para comprobar si tenía fuerza, delante de testigos, le dio como prueba cargar un haz de leña, de la casa al puerto y viceversa. A continuación, presento dos mitos. El primero cuenta la historia del Tuyuyo murayo[1128], que pone en evidencia la relación conflictiva que se instaura entre el suegro y yerno por la posesión de la hija. El segundo mito es la historia del Ayaymama, *uruta*[1129] , que hace hincapié sobre el problema de relación entre el yerno y suegra. Los dos mitos son heurísticos para comprender las dificultades causadas por la residencia matrilocal temporal.

M8. Versión 1. El tuyuyo murayo[1130]

En aquellos tiempos cuando nuestro Dios existía en la tierra, caminaba por el mundo como si no supiera nada. En su recorrido se encontró con un hombre envidioso que se sentía poderoso. Nuestro Dios llegó a casarse con la hija de este hombre. Un día el hombre poderoso le dijo:

—«Yerno, vamos a pescar en la playa».

El suegro y sus soldados se fueron de viaje en un bote grande. Nuestro Dios preparó su viaje yendo solo en su propia canoa. Al llegar donde pescaba el suegro, se puso a pescar con su flecha y comenzó a llenar su canoa con los mejores peces. El suegro comenzó a odiar a su yerno porque este cazaba peces grandes y no dejaba para él. Entonces, el suegro molesto regresó con sus soldados.

Por segunda vez, el suegro invita a pescar a nuestro Dios con la intención de hacerle algunas pruebas. Nuevamente, el suegro partió con sus soldados y en el transcurso del viaje hizo aparecer palizadas, espinales y cerros para impedir el paso del yerno. Este al ver las palizadas, sopló y las hizo desaparecer. Lo mismo hizo con las otras pruebas. El yerno tranquilo y sin ningún problema llegó donde se encontraba el suegro y comenzó a pescar. Al ver que su yerno llenaba su canoa de pescados, el suegro ordenó a sus soldados que voltearan la canoa. Nuestro Dios sin decir nada, agarró su remo y retornó a casa. Al llegar, llamó a su esposa y dijo:

—«Vieja, verdaderamente tu papá ya me molestó. Me invita para hacerme pruebas y además hizo volcar mi canoa llena de pescados, por eso no traigo nada».

Entonces, la tercera vez, nuestro Dios se fue con la decisión de transformar al suegro. Antes, cogió una bola de espuma que sopló hacia el bote donde se quedó pegada. El suegro había partido con dos días de anticipación. Nuestro Dios comenzó a seguirlo

---

[1128] *Jabiru mycteria.*

[1129] *Nyctibius griseus.*

[1130] Para la versión 2 de este mito ver M14 en el anexo 1.

viendo la espuma que dejaba atrás y sin dificultad encontró el lugar donde el suegro pescaba. Este al ver al yerno se enfadó y dijo:

—«¡Cómo este hombre puede llegar, tanto no puede errarse, hoy verá lo que le hago!».

El suegro con cólera agarró su flecha y tiró contra el yerno para que se transforme en un animal, pero la prueba no resultó porque se fue a caer delante del yerno. Nuestro Dios al ver la flecha, sonriente dijo:

—«Ya me vas a dar cólera, viejo».

Enseguida agarró la flecha y lanzó contra el suegro yendo a caer en su boca quedándose transformado en el pico de la garza tuyuyo que enseguida sacudió las alas y comenzó a volar. Dios al ver al tuyuyo, le conjuró (shinguró) diciendo:

—«*Fiuu, fiuu*, así vivirás todo el tiempo».

Al decir estas palabras, los soldados se transformaron en garzas manshaco[1131]. El suegro y sus soldados se quedaron transformados en aves en una playa. Al retornar a casa llamó a su esposa para que suba el pescado que estaba en su canoa.

La mujer le preguntó:

—«¿Y dónde dejaste a mi papá?».

Nuestro Dios contestó:

—«Tu papá se quedó en la playa transformado en garza junto con sus soldados, por eso yo he vuelto primero».

Al atardecer nuestro Dios llamó a su mujer y dijo:

—«Vieja, vamos a refrescarnos en el patio mientras buscas mis piojos».

En este afán, la mujer miró hacia arriba y vio una bandada de garzas que volaban en forma de cachete[1132]. El tuyuyo llevaba la delantera a los manshacos. En ese momento, la mujer reconoció el vestido de su papá y dijo:

—«Seguro ya has transformado a mi papá».

Y, enseguida el esposo respondió:

—«Eso le pasó a tu padre por ser fastidioso y envidioso».

Y, mirando hacia arriba dio un soplo:

—«Fiuu, vayan adelante hasta donde termina el río».

Así fue la transformación del suegro en el ave tuyuyo.

Pablo Caritimari Murayari, 56 años, Achual Tipishca, 1994.

[1131] *Mycteria americana*. Garza grande de color cenizo y alas negras, abundante en la várzea.

[1132] En el vuelo de la bandada existe un líder que marca la dirección y el paso por seguir, en este caso es el tuyuyo murayo. El resto de las aves manchacos le siguen por detrás.

M9. El *Ayaymama*[1133], *uruta*

Antiguamente, antes del fin del mundo, un ser poderoso, *ini yara,* nuestro dueño[1134] andaba por los grandes ríos. En su recorrido encontró una mujer *kukuicha*[1135], hija de la señora *ayaymama*, que él tomó por esposa. La viejita era viuda y tenía una vida sufrida por no tener un hombre que le haga su chacra. Él se fue a vivir en la casa de la suegra y prometió ayudarla en todos los trabajos. Un día el Señor dijo:

—«Voy a hacer mi chacra y sembrar maíz».

Él hizo una pequeña chacra de maíz. Cuando las mazorcas del maizal estuvieron secas, Jesucristo dijo a su mujer:

—«Vamos a coger maíz. Anda a decir a tu mamá que nos ayude».

Al llegar al lugar, la suegra mira la pequeña chacra y dice:

—«¡Qué pues vale esa chacrita! Pronto vamos a terminar de cosechar».

Dios respondió:

—«Sí, suegra, pronto vamos a terminar».

Era época de máxima vaciante del río (verano). La cosecha empezó muy temprano, ya era medio día y la suegra no veía la hora de terminar de cosechar. Todos sentían calor, sed y no había agua cerca de la chacra. De pronto, el Señor dijo a su mujer:

—«Vamos a buscar agua para bañarnos».

Al rato se escuchó el sonido del agua de alguien bañándose:

—«*Poshss, poshss, poshss*».

Al retornar, la suegra aburrida preguntó a la hija:

—«¿Dónde hay agua? Voy a bañarme, tengo calor, quiero tomar agua».

Ella respondió:

—«Ahicito hay un camino y no muy lejos está una quebrada».

La vieja se va, Dios hizo desaparecer la quebrada. La suegra se sorprendió al no encontrar agua y empezó a gritar:

—«¡*Uuu*[1136], ¿dónde está el agua?».

Dios respondió:

—«Ahí está, suegra».

La suegra seguía caminando y gritando:

—«¡*Uuu*!, ¿dónde está el agua?».

[1133] *Nyctibius griseus*. Una versión similar se puede ver en Regan, 1993, I, pp. 139-140.

[1134] En español dicen «Dios, Señor Jesucristo».

[1135] Nombre de un ave que se encuentra en el bosque y que los kukama refieren que ríe igual a una mujer cristiana, pues canta bien fuerte.

[1136] Onomatopéyico muy utilizado entre los indígenas y mestizos para indicar su presencia a otra persona que se encuentra en la casa, la chacra, el monte, el río, etc.

La respuesta era siempre:

—«¡Ahí nomás está!»;

—«¡*Uuu, uuu, uuu*, ¿dónde está el aguaaaaa?». Empezaba a gritar con una voz diferente.

—«Ahicito nomás está».

—«¿Dónde está el aguaaaaaaaaaa?». La mujer, ya no llamaba conforme, sino como *ayaymama*.

Entonces, Dios, molesto, dijo:

—«¡Maldita seas! Así vivirás cantando toda tu vida, cada vez que sea "verano" vas a cantar todo el tiempo, *fiuuuuuuu*».

Y, la transformó en el ave *ayaymama*[1137] que se fue volando a sentarse sobre la cima de un palo[1138]. Así, Dios la ha castigado.

Roberto Canaquiri Tapayuri, 52 años, Tamarate, 1994.

Una vez que el joven ha satisfecho las exigencias del servicio de la novia dado a su suegro, retorna inmediatamente a su comunidad de origen obedeciendo las prescripciones de la residencia virilocal (ver R76), y construye su residencia cerca de la de su padre[1139] o cerca de un pariente cercano con el mismo apellido, «de la misma sangre» (ver, por ejemplo, el croquis de la comunidad Achual Tipishca, mapa 3). Si una kukama se casa con un no kukama y viven en la comunidad de la mujer, la pareja vive bajo la tutela del padre o hermano de la mujer, o de un pariente de línea paterna.

Una señorita, todavía tierna, completa su formación en el grupo de su marido (ver R55). En este caso la joven «olvidará» a sus padres y establecerá una relación filial con los padres de su marido. La suegra tiene la responsabilidad de poner a prueba a su nuera, la conduce a la chacra, diciéndole: «Hija, esta es la chacra de tu marido». Luego se retira inmediatamente para que cultive sola (M10). Comprueba si puede preparar una buena chicha de yuca. Luego, de extraer y pelar las yucas, la joven retorna a casa con su canasta llena de yucas peladas. Enseguida va a traer agua del río para lavarlas. También va a recoger las hojas de caña, *uwak+ra*, que ella teje y deposita en la base de la olla para que al cocinar la yuca no se pegue. Luego, coloca las hojas de plátano

[1137] Según los kukama, el *ayaymama* es un ave que canta toda la noche, durante la vaciante del río, anunciando que el sol va a doler mucho. Por eso, su canto es indicador para realizar la quema de la roza de una chacra. Como la viejita trabajaba constantemente la chacra, su vestimenta era negra, llena de sudor y de tierra. Por eso, el *ayaymama* tiene plumas color tierra.

[1138] El narrador hizo hincapié que cuando observan que el «ave copula con la punta del tronco» de un árbol seco es indicador de la máxima fertilidad de la tierra y el mejor momento para la siembra de los cultivos.

[1139] Puede ocurrir que la joven pareja resida en la casa de los padres del joven hasta construir la suya.

como cubierta. Ella retira la olla del fuego, luego machaca las yucas cocinadas para luego comenzar a mascarlas, *tsakurita*, todo bajo la mirada de la suegra. Cuando el hijo regresa de la pesca, su madre le dice que tiene una buena nuera que trabajadora, cultivadora, masatera. A continuación, presento el mito de la mujer charapa que refleja las cualidades esperadas de una joven:

M10. La mujer charapa*, wayna puka*

En la orilla de la cocha una señorita gorda se presentó a un joven. Ella le preguntó si la quería para su esposa. El joven la recogió y llevó a su casa. La mujer era trabajadora y querida por los suegros. Su marido iba siempre a la cocha a 'picar' paiche. Todos los días, ella iba sola a la chacra a cultivar. Nunca estaba ociosa. Un día la suegra fue a la chacra y se sorprendió al ver que había cultivado en un día una inmensa hectárea de yucal y se preguntó:

—«¿Cómo una mujer sola puede cultivar tanto, de repente tiene a alguien que la ayude? Voy a escucharle»[1140].

Fue a aguaitarla de lejos, pero no podía verla. De tanto buscar miró hacia abajo y se dio cuenta que una tremenda charapa giraba el cuerpo cultivando rápido: «*Shaa, shaa*», con ambos filos del casco como si fuera una balista[1141], y con sus patas anteriores y posteriores botaba la yerba hacia atrás. La mujer charapa malició que estaban viéndola. Inmediatamente, se paró con la cabeza levantada para ver quién la estaba observando, volviendo nuevamente a su forma humana. Luego, sin moverse, dijo a su suegra:

—«Hoy si me has dado vergüenza. A partir de ahora tendrán que buscar quién les cultive la chacra».

Vamos su suegra regresó y dijo a su marido:

—«¡Ay, no! Nuestra nuera no es mujer, es un animal pues se transforma en charapa».

La mujer charapa regresó tarde de su chacra calculando que su marido había regresado de la laguna. El marido llegó trayendo paiche, gamitana[1142]. Ella resentida y avergonzada al verle dijo:

—«Marido, vamos a bañarnos al lago».

El marido la siguió y al llegar al canto de la cocha, lugar donde la había encontrado, la mujer le contó:

[1140] Por un lado, el vocablo 'escuchar', *tsenu* en kukama, al igual que en otros pueblos indígenas de la Amazonía, integra también el concepto de 'oír, aguaitar, sentir, gustar y experimentar'. Por el otro, en otra versión de este mito, la madre le demanda al hijo que vaya a ver quién ayuda a su mujer a cultivar la chacra. La mujer charapa, al maliciar que su marido la espiaba dijo: —«Bueno marido, has venido a escucharme, ¿por qué me has dado vergüenza? Hoy te voy a dejar. No vas a encontrar jamás una mujer que trabaje como yo. Así vivirás toda la vida cultivando, no vas a tener cuando acabar de cultivar». La charapa se botó al agua y nunca volvió (versión narrada por Zenovia Manihuari Murayari, Achual Tipishca, 2003).

[1141] Instrumento de fierro introducido por los españoles durante la colonización. Es parecido al actual machete, solo que la parte cortante es más ancha.

[1142] *Colossoma macropomun*.

—«Marido, voy a dejarte. Tu madre me ha avergonzado. ¡Qué habrá querido para ir a espiarme donde trabajaba! Así han de vivir toda la vida cultivando una sola chacra, no me han querido como nuera para cultivar».

Luego, al meterse al agua dijo:

—«Te quedarás con tu madre. Toda la vida vas a vivir trabajando, no vas a tener cuándo terminar tu trabajo, ¡por qué me han avergonzado!, chao».

La mujer se convirtió en charapa y se fue botando espumas por la cocha y nunca más volvió a transformarse en persona.

Roberto Canaquiri Tapayuri, 53 años, Tamarate, 1995.

Capítulo 10
Adulto, *aipan*

En kukama, adulto se dice *aipan*, término polisémico que significa 'lo que crece'. *Aipa*, significa 'aumentar, extender o intensificar una cosa'. El verbo *aipata*[1143] da cuenta de 'hacer crecer, saber criar', indicando la madurez sexual de una persona, de un animal o la extensión máxima del bosque o de un espacio. Por ejemplo, una persona *aipan* es la que ha fundado una familia, *irua*[1144]. Es en esta etapa que se puede devenir chamán[1145]. También *aipan* designa el bosque primario, *+w+ratin aipan* literalmente 'árboles adultos'; *aipan* da cuenta también de un lago que alcanzó su máxima extensión, *ipatsu aipan*, cocha adulta, en cuya superficie abunda plantas y animales (aves, fauna) acuáticos.

La familia, *irua*

La familia, *irua*, es considerada como tal cuando la pareja manifiesta su autonomía al tener su propia residencia. En las tres comunidades kukamiria estudiadas predomina la familia nuclear (71,3%). Y en menor medida (ver tabla 11), las familias complejas (21,1%). En este último caso, se trata de una familia donde pueden residir los padres del jefe de la familia, un hijo casado con sus hijos, o un yerno que presta sus servicios al suegro. El promedio de habitantes por unidad residencial es de 5,7 individuos porque los adolescentes van a trabajar en la ciudad. Los hombres jóvenes prestan servicios de mano de obra y las mujeres como ama de casa.

[1143] *-ta,* es el sufijo factitivo.

[1144] También significa 'amigo, pariente, hermano'.

[1145] Solo un hombre con pareja tiene las condiciones para ser un chamán respetado. En 1994, en el Achual Tipishca, una de las personas más reconocidas como chamán era Aurelio Murayari (†) que tenía un hijo de 15 años a quien preparaba para ser su sucesor. Así el joven supiera cantar y chupar, debía llegar a la adultez, es decir, tener mujer, para ser reconocido como chamán.

Tabla 17. Tipos de familias

CCNN	Población *in situ*	Unidades residenciales (UR)	Promedio de habitantes por (UR)	Familia			Sin familia[1146]
				Nuclear	Compleja	Total	
Achual Tipishca	418	70	6.1	44	20	64	6
Tamarate	284	54	5.6	45	7	52	2
Arahuante	978	179	5.5	127	37	164	15
Total	1680	303	5.7	216	64	280	23

Fuente: censo realizado entre abril y junio de 2004.

El nacimiento de un niño fortalece los lazos entre la pareja, especialmente por parte de la mujer al marido. Una mujer es dicha *mamak+ra*, pequeña madre, cuando da a luz su primer hijo. En las comunidades de estudio, la edad media de las mujeres que tienen su primer hijo es de 18 años (ver tabla 12). Este estudio muestra que las mujeres se embarazan mucho tiempo después de sus primeras reglas[1147] y marcan un cambio en la edad del inicio de la reproducción de las mujeres kukama. Esto se debe, sin duda, a la influencia de la escuela en las comunidades y al servicio de los centros de salud. Sin embargo, este cambio no ha tenido incidencia en el número de niños. En las crónicas[1148] se puede leer que los kukama tenían pocos hijos. Hoy las mujeres se quejan de tener demasiados.

La acción de criar los hijos se dice *m+ma*, e incluye también tanto la domesticación de animales (pollos, perros, loros, monos) como el cultivo en la chacra. El hecho de criar los hijos genera afectos que puede inducir a la ansiedad ligada al temor de una posible pérdida del ser criado, *iyam+ma*, profunda tristeza, melancolía, lamento por

[1146] La categoría «sin familia» comprende a las personas sin pareja, sea porque la han perdido (como los viudos o personas separadas), porque aún no las han encontrado (por ejemplo, los jóvenes) o porque no pueden tenerlas (homosexuales o personas foráneas). En Achual Tipishca seis unidades residenciales (UR) se consideraron sin familia por las siguientes razones: en dos UR habitaban viudos, en dos UR vivían profesores foráneos, en una UR vivía un joven soltero y en la otra vivía una pareja mestiza. En Tamarate dos UR fueron excluidos de la categoría «familia», porque una familia tenía dos UR y en la otra residía un homosexual sin pareja fija. Y, por último, en Arahuante, quince UR se excluyeron de la categoría «familia» porque en seis UR vivían viudos, en cinco UR vivían profesores, en dos UR habitaban jóvenes solteros, en una UR residía un homosexual, y finalmente, en una moraba una sordomuda.

[1147] Las mujeres de la G+2, han manifestado que los padres las entregaron al marido poco después de la reclusión prescrita por la primera menstruación.

[1148] Por Figueroa, 1986, pp. 211-212, y Maroni, 1988, pp. 191-192, 224, aprendemos que la pareja prefería tradicionalmente tener pocos hijos.

la persona, el animal[1149], la planta o la cosa a la que se ha dedicado gran parte de su tiempo.

El hijo mayor se dice *aipan,* el primero, o *+yatiran*, el que primero aparece, persona que precede en orden. La solidaridad y el respeto entre hermanos recae en la primogenitura. *A priori*, el hijo mayor es responsable de los hermanos más jóvenes en ausencia de los padres. Debido a la predominancia de la residencia virilocal, las relaciones entre hermanos marcan los lazos de la solidaridad en una comunidad. El último hijo se dice huinsho(a), *churan*, 'el pequeño', lo que es de pequeña talla sin esperanza de crecer. Es común que el padre exprese del último hijo: «Es mi última leche, mi último esfuerzo» o «es mi afrecho» en esta última expresión por analogía a los residuos del masato de yuca después de la preparación de la bebida, *t+paku,* 'seco'. El ideal social es que el último hijo varón se quede a vivir con sus padres y cuide de ellos (ver R76). En general, la hija prescinde de este rol como consecuencia de la tradición de la residencia virilocal.

Entre los kukama, cuando una joven tiene un hijo ilegítimo, se dice que dio un paso en falso (tuvo un tropiezo), o que por desgracia ha creído en una falsa promesa (un engaño). Los padres reconocen al niño como suyo y dan sus apellidos adoptándolo. Luego, cuando la joven encuentra un nuevo partido, sigue a su marido abandonando este primer hijo con sus padres que continúan criando. Este niño pertenecerá al grupo de la madre. Excepcionalmente, puede suceder que el nuevo marido de la madre tome bajo su responsabilidad al hijo del compromiso anterior de su esposa. Si ella es una viuda con niños pequeños, los padres maternales apoyan.

En la pareja, la madre se ocupa de los cuidados de los niños hasta que alcancen un promedio de edad de 5 o 6 años. Después educan a los hijos de manera paralela. El padre toma bajo su protección a los niños y les instruye en las labores propias a su

[1149] Por ejemplo, las mujeres tienen un vínculo muy estrecho con las gallinas que crían. En 1996, realicé una consultoría en cuatro comunidades kukama del Bajo Ucayali y Marañón para la WWF-AID donde registré el siguiente suceso. Esta institución, para fomentar la cría y comercio de las aves de corral, introdujo una especie de «gallina injerta» de gran tamaño, traída de Lima. Las mujeres, al ver el gran tamaño de las aves, que por cierto no se comparaba con las que suelen criar, se deshicieron inmediatamente de sus «gallinas cholas». La institución distribuyó doce polluelos por mujer, lo cual creó un júbilo indescriptible en las comunidades. Una mujer narró que a sus polluelos les dio un trato especial en alimentación y afecto. Ella los hizo dormir al costado de su cama, como suelen hacerlo con los pollos recién nacidos delicados. Pasados unos días, comenzaron a morir uno por uno. Ella desesperada comenzó a curarlos (debo recalcar que a un animal se le cura como a un ser humano), pero ningún tratamiento podía frenar las muertes. Quedando solo unos pollos, ella poseída por la cólera y con el fin de poner término al tremendo dolor que sentía, terminó por aniquilar al resto. Desde la perspectiva de los comuneros esta situación fue provocada por el mal de gente, atribuido a un chamán brujo. Desde otro ángulo, la introducción de estas gallinas fue un rotundo fracaso en todas las comunidades ya que era una especie que no soportaba el clima tropical, al contrario que las «gallinas cholas» de tamaño pequeño que criaban, pero que estaban adaptadas al medio.

sexo, mientras que la madre se hará cargo de la formación de sus hijas. Cuando la hija es adulta, la madre puede ir a ayudarla a dar a luz y en el *post partum*. Por su parte, el padre mantiene una relación de evasión con sus hijas. Por ejemplo, ellas no pueden trabajar con él a menos que la madre esté presente. Un padre expresó tener «vergüenza de llevar a su hija junto a él a los trabajos cotidianos, para eso estaba su mujer». Si se observa con frecuencia que un padre lleva a su hija a la chacra, la gente sanciona a través de rumores porque se piensa inmediatamente en una relación incestuosa. Antes mencionamos el caso de una mujer loca, huérfana de madre, cuyo padre manifestaba que su hija no podía sanar por la vergüenza que sentía de tocar su cuerpo. Pues, era necesario bañarla a medianoche con hojas hediondas, cosa que no hizo. Esta práctica es común incluso para un chamán que se abstiene de tocar o chupar el cuerpo de los de su misma sangre cuando enferman porque sus espíritus-maestros no aceptan. En caso contrario, ellos dejan de protegerlo. Por eso recurre a los servicios de un chamán aliado que se encargue de curarlos. Se espera una reciprocidad de servicios. A continuación, don Roque Murayari explica cómo resolvió la curación de sus hijas:

R58. Un curandero no puede curar a su propia hija porque es su sangre. La medicina no te protege ni te ayuda, al contrario. Legalmente, el padre que sabe curar tiene que buscar otro médico para que pulse y cure a una hija que han hecho daño. Yo he buscado a un amigo que se llamaba Chota. Él me dijo:

—«Mira hermano, a tu hija ha hecho daño el agua, el bufeo colorado. Tu hija se ha bañado con su menstruación y el delfín se ha embravecido».

Él ha curado a mi hija y le he dicho:

—«¿Cuánto te debo?».

—«A ti don Roque, porque somos amigos, somos como hermanos, no te cobro nada. Algún día puedes hacerme un favor».

De esa manera igual yo he curado a su señora y no le he cobrado. Así contactamos entre médicos y nos hacemos servicios.

—«No puedes curar a tu hija, ni a tu mujer porque es tu familia legítima, tienes que buscar otro médico» [...].

Uno de padre si tu hijo(a) se enferma no se puede curar, tiene que ser otra persona que sea tu amigo, aunque sea tu «banco». A veces yo le llamo al abuelo Santiago Curitima, como es del agua, y le digo:

—«Abuelo Santiago, quiero que me hagas el favor de ver a tu nieta, está mal, sufre de mal vaginal. De repente tu puedes curar, como tienes tu incanto[1150]».

Ahí me ha conversado:

[1150] Talismán que chupa y cura al igual que un chamán.

«Bueno, ningún problema Papa Roque. Ud. ni cómo puedes tocar a tu hija, porque es tu misma sangre, sangre de tu señora. Vamos a curar a tu hija. No te voy a cobrar nada porque eres mi "banco"».

Él me ha mandado a preparar caldo de tabaco. Un ciento de mapacho he remojado en un tazón, le he cantado (*ikarado*). Ahí le he puesto su incanto que ha tomado todo el caldo de tabaco. De ahí, ha empezado a caminar desde la punta del pie, a subir donde estaba el mal, en su rodilla. Antes que le cure el abuelo Santiago, «banco» del agua, me ha dicho:

—«Te están probando con tu hija si sabes curar y es tal fulano. Después que acabe de chupar voy a decirte quien la estaba haciendo daño».

Entonces, el abuelo Santiago me dice:

—«Mira, Papa Roque, he sacado los virotes de su vagina, quien te está probando se llama Carlos García, él ha venido corriendo de Caballococha. Él se está vengando, igual le ha hecho daño a tu hijo que he curado también».

De esa manera yo le he llamado la atención a Carlos García, un hombre tremendo gordo, moreno, negro:

—«Mira vecino, quiero conversar con usted, no quiero discutir ni pelear, porque discutiendo, peleando nunca vamos a solucionar el problema. Mejor quiero charlar con usted, yo como padre y usted como curandero. Yo no quisiera que repitas la maldad a mi hija ni a mi hijo que viven al frente de tu casa».

—«De repente por mi tras me han hecho errar, han hecho este trabajo, vecino Roque»[1151].

—«¡Porque yo estoy viviendo aquí 11 años y nunca hago maldad! Nunca los vecinos me dicen aquí don Roque está haciendo daño. ¡Nunca! Al contrario, yo hago favores al prójimo porque Dios ve como se trabaja».

Así le he dicho a Carlos García y me ha respondido:

—«Mira, hermano vecino, no vamos a discutir ni pelear. De ahora para adelante yo voy a decir a mis espíritus que no hagan ninguna maldad. A los que hacen daño voy a tener que dejarles. Yo tengo todos los que son malos».

Yo le he dicho:

—«De mí todos son seleccionados, ellos no vienen a hacer maldad. Ellos no vienen a preguntar quién está mal contigo. ¡Nunca! Mis espíritus no trabajan así. Por eso yo vivo aquí trabajando».

Ahí he llamado a otro espíritu que se llama Hipólito Ochoa Ferreira, que en paz descanse. Él ha curado a mi otra hija Marina y también a mi nuera. El otro espíritu llamado Segundo Pua Murayari ha curado a mi hija que sufría dolor de cabeza, de espalda, de su vejiga, y me ha dicho que Rommer Tafur estaba haciendo daño. A ese también le he llamado la atención. Después quien ha hecho daño a mi otra hija fue Juan Pizuri, a este también le he llamado. Con todos, yo he razonado, no quiero tener

[1151] En referencia a sus espíritus.

problemas, no quiero que hagan maldad a mis hijos, a mi familia. Nuevamente les hacen daño, yo les voy a denunciar.

Roque Murayari Arirama, 72 años, Achual Tipishca, 2008.

Cuando un hijo(a) está ausente de su familia y parte a otros lugares, los padres van a consultar a un chamán familiar para que ponga su protección, *arkana,* a su cuerpo y sea invulnerable al daño de otra persona. Para ello, los médicos-espíritus del chamán resguardan a la persona «como si estuviera con una capa acerada», y acompañan para que nada malo le suceda. Los médicos espíritus incorporan en diferentes aves. El sarara viene gritando «saaa, saaa», el suisui «sui, sui, sui», el chicuro «*chirr, chirr, chirr*», etc. Los pájaros siguen la persona adonde quiera que va y se instalan cerca de su casa. Esto es descrito en la siguiente historia:

R59. [...] el viejo «Camaleón» anda siempre en chicuro[1152]. Ese chicurito anda dónde también, se va hasta Lima. Así he hecho cuidar a mi hija en Yurimaguas. Ahora, a mi Arquímedes nadie cuida, está andando cuerpo vacío, pero de aquí yendo le voy hacer trabajar al viejo 'Camaleón'. Así ellos vienen cuando toman purga.

Mi hija me dice:

—«¿Mami, me has hecho cuidar?».

—«¿Por qué hija?».

—«Aquí oigo ese aya pollito: *chio chio chio*, que viene mami».

—«Ajá, tu papá te ha hecho cuidar donde tu tío "Camaleón"».

—«Aquí le escucho. Eso el gordo (apelativo del marido) no cree mami, cuando yo le digo que ese es mi abuelo[1153] que viene. Él cree que le digo de broma. ¡Qué va hacer tu abuelo ese animalito!».

Cuando mi Arquímedes ha estado en el ejército le he hecho cuidar. Él escuchaba: «*Tintintintin, tintintintin*» que daba la vuelta y de ahí se perdía. Era lo que le estaba cuidando. Así les hacía cuidar a mis seis hijos.

Zenovia Manihuari Murayari, 58 años, Achual Tipishca, 2004.

Una mujer que no desea tener más hijos, a los tres o cuatro meses de alumbrar, va donde un curandero para que le ligue el vientre y deje de tener hijos. En ayuno, una persona va

[1152] Una especie de ave.

[1153] «Camaleón» había incorporado a su padre, aquí el abuelo.

a sacar el vegetal en el bosque sin hablar con nadie a fin de producir su máximo efecto. Se extrae la corteza o la resina de un árbol por el lado donde sale el sol, *kuarachi aki tupa*, o por lado donde se oculta, *kuarachi ukaima tupa-rupe*. Durante el tratamiento, la mujer se somete a una dieta y hace abstinencia sexual. En su menstruación ella bebe la decocción que fue cantado por el chamán. Se trata de un brebaje hecho de la corteza, raíces, semillas, resinas, frutos u hojas de plantas medicinales. Para mayor precisión, por ejemplo, ella puede absorber una infusión de las raíces de la papaya macho que no sabe echar fruto, de la naranja, de las semillas machacadas del sacha mango[1154] y de la palta[1155], etc. La fuerza de la palabra del chamán va a secar la sangre de la mujer. Como referencia, en un canto se menciona el cemento blanco que se funde y seca, a la garza blanca, *umaru tini*, a la panguana*, inamu,* aves que tienen poca sangre. Además, en la canción, se nombra a una cadena y un candado blanco para ligar simbólicamente los ovarios, *m+m+ra chiru*, y no puedan abrirse, impidiendo así la reproducción. La curación permite a la mujer andar como un hombre.

De una mujer realizada, *wiju mama* «madre vieja», que ha tenido muchos hijos, se dice que es cariñosa (26 años -). El censo realizado en 2004, da un promedio de 6,4 y una moda de 7 hijos[1156] por mujer respectivamente. A juzgar por las fuentes históricas, estos datos indican un cambio en la tasa de natalidad de las mujeres kukama, las cuales indicaban que tenían pocos hijos. En los siglos XVII y XVIII, ellas utilizaban plantas anticonceptivas, realizaban la lactancia maternal prolongada minando la fecundidad de la mujer, la práctica del infanticidio de los niños no deseados o defectuoso (donde las niñas tenían más probabilidades de ser eliminadas que los niños a causa de virilocalidad), entre estos se incluyen los gemelos (Figueroa, 1986, pp. 211-212, 282; Maroni, 1988, pp. 191-192, 224, 480; Chantre & Herrera, 1780, citados en Stocks, 1981, p. 40). A continuación, presentamos la tabla de la tasa de natalidad en las tres comunidades estudiadas:

[1154] *Grias neuberthii*.

[1155] Para más detalle, ver Rivas, 1994.

[1156] Cifra muy cercana al promedio de 7,9 de hijos por mujer, calculado en otros pueblos de la Amazonía (Oliart, 2001, citada en Belaunde, 2005, p. 310).

Tabla 18. Edad promedio del primer hijo y total de hijos por mujer

CCNN	Edad promedio de la mujer al primer hijo	Moda de la edad de la mujer al tener el primer hijo	Σ N° total de hijos por mujer	Moda del número total de hijos por mujer
Achual Tipishca	17.5	19	431/61 7.1	9
Tamarate	16.9	16	359/47 7.6	6 y 10
Arahuante	18.7	18	900/157 5.7	7
Total	18.1	18	1690/265 6.4	7[1157]

Fuente: censo realizado entre abril y junio de 2004.

De una pareja que no puede tener hijos se dice que el problema es de la mujer y no del marido. Ella tiene el vientre frío, resfriado, y debe curarse. Para calentar el vientre y hacerlo fecundo ingiere alimentos de naturaleza caliente como la miel y los excrementos de las abejas, o del jugo de jengibre[1158] macerado en aguardiente durante 8 días. En las tres comunidades de estudio, solo existían 4 mujeres infértiles[1159], que representaban 1,2% del total de 349 matrimonios analizados. En Arahuante, se evocaba el caso de una mujer que daba a luz solo hijos endemoniados.

Una familia se desmiembra sea por viudez o por separación[1160] de la pareja. En estos casos se dice que la persona es huérfana, *wak+cha*[1161], pobre. En Arahuante, a un hombre cuya mujer e hijos habían abandonado, la gente decía que vivía en completa orfandad. Su casa estaba deteriorada a punto de desplomarse. Él iba a comer en otras

[1157] Esta referencia resulta de las cifras calculadas en las tres comunidades como un todo.

[1158] *Zingiber officinale*.

[1159] En este caso se trataba de mujeres en la edad de la menopausia.

[1160] De las 349 parejas consideradas, el 22,9% han terminado por separarse: el 10,3% (36 casos) por viudez y el 12,6% restante por separación (44 casos). La situación conyugal de estas personas en cada comunidad fue:

-Tamarate: 4 viudos (2 volvieron a casarse y 2 están solos) y 6 separados (6 volvieron a casarse).

-Achual Tipishca: 11 viudos (6 volvieron a casarse y 5 están solos) y 12 separados (9 volvieron a casarse y 3 están solos).

-Arahuante: 21 viudos (7 volvieron a casarse y 14 están solos) y 26 separados (14 volvieron a casarse y 12 solos). Total: 80. En este caso, el 12,6% se volvió a casar (el 4,3% de los viudos y el 8,3% de los separados) y el 10,3% se quedaron solos (6% de los viudos y 4,3% de los separados).

[1161] Préstamo del *kichwa*.

casas. En Achual Tipishca, un padre consolaba así a su hija que tenía problemas de pareja y residía en el Bajo Marañón:

> —«Hija, otra vez te vas. Los problemas que tú vives allá no me gustan. Pareces wakcha 'huérfana' te hacen vivir por ahí. Cuando tu padre esté muerto, ahí sí qué cosas también que te hagan vivir, pero todavía yo vivo, no eres wakcha…».

La vida conyugal: los órganos sexuales

Desde la infancia, el órgano sexual es preparado para la sexualidad y la reproducción. El infante no debe comer el huevo podrido de la gallina porque, de adulto, su órgano sexual será hediondo(a) como el de la gallina. Tampoco debe comer la palta, fruto sin gusto, porque transmitirá esta cualidad al apéndice sexual del hombre que, adulto, no podrá tener mujer, pues todas lo dejarían. En el caso de la mujer, su vagina no tendrá gusto y será sexualmente fría (ver por ejemplo el sobrenombre en [Mujer 7]).

Las borracheras generalizadas, masateadas, observadas en los trabajos colectivos o durante las fiestas[1162], es un estado propicio para que afloren bromas en torno a la sexualidad y los órganos sexuales. Los de la mujer, *tamat+a,* y los del hombre, *wira*, son objeto de una representación metafórica. A veces se alude describiendo una fruta sabrosa que el otro sexo prueba con gran placer.

La vulva, *tamat+a*[1163]*,* por su forma ovalada y la humedad de la vagina, es concebida como análoga al remolino, *+airiwa,* o al churo, *machuraru*. Para que el masato fluya inagotablemente durante un trabajo colectivo o minga[1164], la mujer que sirve el masato a los participantes practica un secreto. Antes de ofrecerlo, ella frota su vulva con la mano que sirve la bebida o la introduce dentro de un pequeño remolino porque «estos nunca se secan», transmitiendo su cualidad. Por la similitud en la forma y color rojizo, para nombrarla emplean los nombres de ciertas frutas como la cocona colorada[1165], *kukuna p+tanin*, o la guayaba, *aratsa*. Se la compara con la flor de la sacha piña, *achupa*[1166]*,* que es del mismo color rojo. En el mito, ella se identifica con la pangaraya[1167], *aramatsa*, pez que ha nacido de la vulva de una mujer por eso son similares en la forma. Ella posee

---

[1162] Durante la fiesta de carnaval en el barrio central de Lagunas, un hombre kukama se disfrazó de vagina porque «es lo que más gusta a los hombres».

[1163] En tupí-guaraní se dice *hama*.

[1164] La durabilidad del trabajo colectivo es directamente proporcional a la disponibilidad de la circulación del masato en una 'minga'.

[1165] *Solanum sessiliflorum*.

[1166] *Aechmea spp.*

[1167] Fam. *Soleidae*.

una analogía con el *yahuarachi*[1168] comparable por su olor fuerte. Porque se trata de un órgano delicado llaman paloma, ave que frente a un mínimo golpe se lastima. Por su forma partida en dos, tiene un símil con la canoa[1169], además de la propiedad de cortar. Otros términos para designar a la vulva son: hueco, boca, *muchurika*, nudo, encuentro de dos cosas, etc. La vulva es considerada como 'carne cruda' porque de ella emana los flujos de sangre.

El pene, *wira,* palabra homónima de *w+ra,* posee dos connotaciones. Por un lado, es una categoría genérica de pájaro, que marca la fragilidad del miembro, ya que frente a un golpe el hombre pierde fácilmente el sentido de sí mismo. Y, por otro, *w+ra* es el nombre específico del gavilán, ave predadora (como el pene) que vuela sin rumbo fijo. El falo posee los atributos de dureza, fuerza. Él penetra, pica, dispara, corta, machaca y es dulce. Debido a su dureza y resistencia, a menudo se lo evoca como un palo o tronco, *+w+ra*. Por su función de machacar, tiene equivalencia con el mazo, *takari,* para hacer masato. Por su propiedad de picar, es percibido como una flecha, *uwa,* o una tangana*, takana,* palo recto, duro y largo que el hombre usa para picar y empujar una embarcación encallada. Por su cualidad de cortar y picar, es similar al machete, *k+ch+*, (a menudo bromean con la mujer diciendo 'ahí va tu machete' en referencia a su marido). Por último, el miembro del hombre es análogo a un fusil o escopeta porque, como estos instrumentos, dispara. Por la forma alargada, tiene una semejanza con el gusano cuica mama*, ts+y+,* sudor, o se hace alusión cuando se habla del plátano, *panara*. Por su color, es análogo a la planta *kapichimba* (no id.). En el mito se hace referencia mencionando la mojarra sachalisa[1170]*, raki,* «pene», pez cuyo cuerpo es negro (del pene), la carne amarillenta (como la orina) y los ojos rojizos (color del meato del pene). De los testículos, *tsapia*, huevo, se dice que son semillas, granos o nudos. Al miembro y los testículos se comparan con una «soga con nudos».

El pene es llamado «compañero del hombre» pues por los kukama es percibido, al igual que por otros grupos amazónicos, como un ser que tiene una cabeza con pensamiento propio. De ahí la expresión que el hombre tiene dos corazones, cada uno con total independencia de sentimientos, de manera que el querer de uno difiere constantemente del otro. La virilidad del kukama se clasifica por analogía a su capacidad de demostrar, en la vida cotidiana, de ser un gran predador, *ipurakari* (cazador,

[1168] Fam. *Curumatidae*.

[1169] Por eso, cuando un hombre construye su canoa, se abstiene de tener relaciones sexuales, para evitar el contagio de la vagina y que la madera o la canoa se parta en dos.

[1170] Este pez se origina de la orina del Gran Transformador (ver M4).

pescador) que atrae y mantiene mujeres satisfechas. El no predador[1171], *afasi*, *akuatsi,* hace pues hambrear a su mujer que, por lo tanto, rechaza (Rivas, 2000 y 2004b).

Existe una pluralidad de términos para dar cuenta de un falo predador, entre otros: *wiratsai*, pene-diente, que pone en evidencia su comportamiento insaciable porque está siempre con hambre; *yakari wira,* pene del caimán (réptil que tiene un pene similar al del cristiano), es aquel que molesta, inquieto por demás y no deja dormir; *wira tsaurupa*, pene febril, que produce una sensación análoga al comején cuando se introducen en una parte sensible. También dice *wiratsen,* pene dulce, o *wira chapunichiru*[1172], literalmente 'pene oloroso, agradable' por el gusto y apetencia que provoca en las mujeres. Cierta vez, durante un trabajo colectivo, para animar el ambiente, una mujer para burlarse del marido expresó públicamente que: «No quería hacerle probar su azúcar» en referencia al pene. La virilidad del kukama está directamente relacionada a la distancia que puede recorrer. Uno puede comprobar este hecho en la forma de orinar. Se dice que el pene viril es como la serpiente de agua cuyo rastro deja lejos. En su juventud, por lo general un hombre suele orinar bastante y lejos, como el arcoíris *muiwatsu*[1173], que cada vez que aparece llueve, es decir, orina lejos. Una broma frecuente entre hombres consiste en estigmatizar: «El que no puede, lava sus pies» (en el acto de orinar), como los viejos y las mujeres que además nunca se desplazan.

Por el contrario, cuando el pene es impotente, *afasi akuatsi,* se dice: *wira kañupa,* pene negligente, sin fuerza, inútil; *wira manimpiara,* pene-anzuelo, curvado, débil; *wira putseru,* pene pálido (sin fuerza); *chichima*[1174] pene ciego (en referencia que no ha probado aún mujer); *wira ch+p+r+*, pene sin gusto; *wira parinu,* pene oxidado o guardado, sucio porque no *sabe bañar*; *wira kutitu*, pene legañoso, que no está limpio. Su cuello es blanco porque no prueba mujer; *wira ipuku,* pene sucio, grande o *wira mishananin*, pene chico. Todos estos atributos repugnan a las mujeres por la sensación que producen.

Los instrumentos de pesca (anzuelos, flechas y arpones o sustancias tóxicas vegetales) que los hombres utilizan en la vida cotidiana sirven de metáforas por excelencia de la masculinidad y marcan la virilidad de un hombre a lo largo de su vida. Un hombre obtiene el máximo prestigio social si es experto en la utilización de las flechas, *uwa*, y sobre todo de la lanza-arpón, *itatsapa*. Instrumentos hechos de palos rectos y duros cuyo uso requiere de fuerza física. El acto de lanzar y picar los peces con

---

1171 En castellano regional se dice afasi.

1172 Segmentando la palabra tenemos: *chapuni*, 'delicioso', 'oloroso'; *chiru,* 'piel'.

1173 También 'serpiente de agua'.

1174 Se suele referir al pene de los adolescentes, que es como un capullo, porque todavía no han tenido relaciones sexuales.

las armas de pesca es una referencia de la virilidad del hombre. Así, la flecha representa el pene del hombre, con la cual pica los peces como penetra a la mujer. El hombre considerado como *afasi,* no-pescador y no-cazador, es inútil, precisamente porque no usa frecuentemente las armas de propulsión, sino los anzuelos o venenos tóxicos vegetales. Técnicas específicas de los niños, de las mujeres y de los viejos, porque ellas no requieren de mucha fuerza física, solo de destreza y paciencia. Los hombres adultos para burlarse de un par, con frecuencia lo apuntan con el dedo diciendo: «Ahí va un anzuelero», alusión a la forma del anzuelo por analogía con la impotencia del pene, *wira manimpiara*, pene anzuelo, curvado (los asháninka comparten la misma idea, ver Rivas, 2004c y 2005b).

En las bromas de los hombres aflora una analogía de los órganos sexuales del hombre y de la mujer con los instrumentos utilizados para la navegación. En este caso, se compara la vulva con la canoa y el falo con la tangana[1175]. Ellos expresan: «¿cuándo se ha visto a una mujer borracha andar tambaleándose? ¡Nunca!». Ella camina siempre derecha sin caer porque tiene su quilla[1176] (clítoris de la vagina) que la hace andar recto. En cambio, todo hombre etílico va cayendo intermitentemente antes de llegar a casa. Pues, cada giro brusco de un lado o del otro del cuerpo, ocasiona el desplazamiento de su tangana (metáfora del pene), la cual termina por desequilibrar y hacerle caer.

La infidelidad conyugal[1177] es una preocupación latente de la pareja que preocupa más a los hombres que a las mujeres[1178]. De ahí la inquietud para todo hombre de mantener su virilidad[1179], sabiendo que su fracaso implicaría en el mejor de los casos que su mujer lo engañe, y en el peor que lo abandone. Durante la cópula entre un

---

[1175] Palo delgado, fuerte y recto que el hombre utiliza para propulsar su canoa en agua poco profunda.

[1176] Apéndice que sirve para evitar que la embarcación derive.

[1177] En las parejas las relaciones extramaritales no son raras. Existen muchas maneras de engañar a la pareja. La más corriente se produce durante una fiesta. Por ejemplo, entre los jíbaro-awajún, mientras la mayoría se encuentra en estado de ebriedad, una mujer casada que normalmente evita mirar directamente a los ojos de un hombre, no vacila entonces de mirarle a la cara e invitarle masato. Mientras le entrega la bebida emergerá la punta de un dedo en la bebida y rociará un poco en la cara. Marca evidente de una incitación amorosa.

[1178] Tradicionalmente, los pano-shipibo-conibo controlaban la sexualidad de las mujeres mediante la escisión del clítoris. Los kukama consideran que una mujer debe dar placer al hombre sin expresar el suyo. Además, el hombre nunca observa el órgano sexual de la mujer y viceversa (la misma cosa sucede entre los canelas, un pueblo indígena brasilero; ver Panet, 2010, p. 229).

[1179] En el mercado de Belén, en Iquitos, en la calle denominada «Pasaje Paquito», se puede encontrar toda suerte de afrodisiacos destinados al hombre, que incluyen bebidas elaboradas con aguardiente y que tienen nombres singulares como: «¡Levántate pájaro muerto!», «¡Levántate Lázaro!», «Rompe calzón», «Rompe todo», «Para para», «¡Párate hasta el fin del Siglo! », «Siete veces sin sacar», «Viagra de la Selva», «Espérame en el suelo», «A toda máquina», «Tumba hombre», «Pene de coatí (Achuni ullo)», «Pene de machín (Machin ullo)» etc.

hombre y una mujer, las secreciones producidas por las glándulas de Bartolino son considerados por los kukama como sangre blanca que ensucia el cuerpo del hombre y afecta su virilidad. En cada luna nueva él debe curarse purgándose para quitarse del cuerpo los fluidos corporales contaminantes de la mujer. Como afrodisiaco los hombres utilizan el huesillo del falo del achuni, *kuwati*; o el pico de carpintero[1180], *chunaki;* o el tronco de la caña brava*, +w+wa*[1181]*;* o las raíces de la chicosa[1182]; o del jugo de jengibre; o la corteza del clavo huasca que los hace macerar en aguardiente mezclada con las cortezas o resinas de los palos curanderos (ver anexo 5). En este líquido introducen muchas veces la miel mezclada con los excrementos de las abejas que contribuyen a mantener la potencia sexual y el volumen del esperma eyaculado. Este brebaje afrodisíaco transmite la fuerza y la resistencia de los troncos y animales. Además, cuando él está en dieta ingiere los huevos del shansho*, waturia*, ave que habita en las orillas de la laguna y, desde la perspectiva de los kukama*,* «son aves que viven en la gloria» porque el macho aparea continuamente a su hembra y jamás se cansa. Así, el hombre será más sexual que su mujer. También ellos consumen el falo del motelo*, yawati,* o del caimán*, yakari,* porque son derechos y duros, los testículos del choro*, arawata*[1183], el más grasiento de los monos y también sexualmente más activos. Además, para poder ser capaz de satisfacer a muchas mujeres, *waynawaran*, uno que tiene muchas mujeres, cuando está realizando una dieta, consume los ojos y la lengua del tatatao[1184], ave pusanguera. Y para no sufrir de impotencia, evitará comer suris asados porque estos se reducen con la cocción, esto tendría el mismo efecto sobre el sexo del hombre y su mujer lo dejará. Asimismo, no debe comer palta *apacha* porque al igual que la fruta, su pene no tendrá gusto *chipiri*, y su mujer le sacará la vuelta. A continuación, la historia de un hombre de cómo se curó para hacer aumentar el tamaño de su pene:

R60. [...] la cría del paiche hace crecer el pene del hombre. Un caso ha pasado, un señor tenía un hijo cuya mujer se reía:

—«¡Ay!, ¡qué vale tu pene chico, no me agrada!».

El suegro al escucharla dijo a su hijo:

—«Hijo, ¿qué te pasa? Tu mujer te revira. No tiene nada, mañana vamos a la fisga para tres meses».

1180 Pájaro carpintero, *chunaki* (Fam. *Picidae*).

1181 (*Cynerium sagittatum*).

1182 Planta conocida como: «¡Levántate Lázaro!» en referencia al efecto que hace sobre el pene.

1183 (*Lagothrix lagotricha*).

1184 (*Ibycter americanus*).

Era octubre, época en que los paiches están con cría. Fueron a la cocha y picaron uno con crías que recogieron en una tinaja. Luego, el padre dijo a su hijo:

—«Hijo, solo vas a comer pescado ahumado sin sal y plátano asado con la cáscara»[1185].

Después, el padre explicó al hijo que por las mañanas debe tomar el agua de la tinaja y enseguida agarrar al paichecillo, y con la flema (depositada en las manos) debía recubrir su pene. Además, para beber debía preparar su chapo con esta agua. Cada día, de acuerdo como crecía el paichecito, crecía su pene. A los tres meses cuando su pene tuvo el tamaño reglamentario, mataron al paiche y el falo dejó de crecer. Desde ese momento comió normal y regresaron. Cuando el hombre fue a dormir con su mujer, ella le vio diferente. ¡Cómo la hizo quejar! ya no se reía. El suegro al escuchar los quejidos expresó:

—«¡Aguanta, ahora a ver ríete ahora!».

Nelson Carihusayro Yahuarcani, 44 años, Tamarate, 2004.

La seducción

El marido y la mujer son considerados en la pareja como complementarios. En la vida cotidiana existe una reciprocidad de servicios donde cada uno expresa «servir al otro». La vida conyugal de la pareja se construye como una relación filial. Por un lado, el hombre llama a su mujer «hija». Esto implica que el marido se considera como el protector de su mujer. Por otra parte, la mujer le dice «viejo», con lo que se remarca que ella respeta su autoridad.

Después de trabajar en la chacra, al atardecer, la pareja va a bañarse en la quebrada, río o lago. Una pareja estable se dice que tiene buena vida, *era niya,* corazón grande, que da cuenta de la atención del uno por el otro. En la pareja reina el amor, *tseta*, profundo, y se expresa en el afecto mutuo (ver C10). Este amor llevado al extremo se convierte en amor apasionado, *tsachi*, término que da cuenta de la inquietud de ver que las cosas se degradan. Sin embargo, de una pareja que vive duelos incesantes y, a menudo, se separa, se dice que tiene una vida mala, entre otras cosas, *aitse niakuara*, malo (violento) (de) todo su corazón[1186].

A lo largo de su vida conyugal, la pareja no está jamás exenta de peleas, principalmente ocasionadas por la deslealtad de uno de los dos. El hombre viaja con frecuencia, sea para pescar, sea para «buscar la vida» en otras comunidades o en los grandes centros urbanos, por lo que oportunidades de encuentros furtivos son numerosos. Según su

[1185] Este modo de cocinar se llama carante en castellano regional.

[1186] *Aitsen: aitse*, es un lexema que indica la violencia en el mal sentido del término; -n es el nominalizador. *Ia kuara!* es una interjección utilizada en caso de peligro, literalmente 'todo el corazón'. Una traducción literal sería proponer *aitsen ia kuara:* 'mal (violento) ¡Oh, mi corazón!'.

temperamento la mujer se limitará a esperar el retorno del marido. Es el caso de la mujer de un profesor bilingüe, que se encontraba abandonada debido a que su marido al ir a trabajar a otra comunidad inmediatamente consiguió una nueva consorte y se olvidó de su primera familia. Los hermanos de la primera mujer la instaban a que abandone al marido y vaya a trabajar a la ciudad. Ella se limitaba a responder: «Siento mucho por sus hijos, no deseo abandonarlos»[1187]. Ella se quedó a residir cerca de la unidad residencial del padre del marido. Durante todo el año escolar que el marido estuvo ausente, sus hermanos se encargaron de provisionar leña y carne a la cuñada e hijos. Entonces, la mujer del hermano de su suegra le dio un secreto para recuperar a su marido. Cada vez que este retornaba esporádicamente a ver a su familia, ella lavaba su vulva con las hojas de la planta Adán (no id.), y para que la curación tenga efecto, ella se las arreglaba para tener relaciones sexuales con él. Al siguiente año, el marido retornó a vivir con su mujer e hijos, y hasta ahora continúan juntos. Cuando una mujer engaña a su marido con otro hombre, el delfín colorado, a menudo, está involucrado en el caso (ver R5). El siguiente relato es representativo de lo que acontece no solo en el Bajo Huallaga, sino en gran parte de la Amazonía:

R61. El delfín colorado se transforma en gente, en un gringo colorado. Cuando el delfín se enamora es bien jodido. En el Marañón, un delfín se enamoró de una mujer. Un día, un marido dice a su mujer:

—«Voy al mitayo, estaré de retorno dentro de 8 días».

Ella se quedó en casa con su hija, su perro y un arma. Al medio día, la señora y su hija escucharon al perro ladrar desesperadamente y vieron a un señor, tremendo gringo, venía con su reloj, su sombrero y llamó a su casa.

—«¿Dónde está tu marido?».

Y la empezó a enamorar:

—«Yo te voy a dar esto, te voy a dejar un recuerdo».

Primero, le regaló un lindo reloj diciendo que iba a volver pronto. Al segundo día igual:

—«Deja a tu marido, ven conmigo».

Y la regaló unos zapatos, un cinturón que la señora fue a guardar en su baúl.

Al tercer día, la señora le dice:

—«Pasa, voy al puerto a recoger mi agua».

Ella conversando con su hija se preguntaba:

[1187] Esto implica que no va a dejar a su marido a pesar de las circunstancias.

—«¿Cómo puede venir este señor? Ni siquiera suena motor, ni canoa. Pucha, algún demonio será el que viene. Si mañana viene otra vez, le tiro un balazo».

Al mediodía, la señora puso su retrocarga lista en la puerta que tenía una escalera alta. A su hija dijo que se callara y fue a cerrar su puerta. Al rato ¡*Puafff!* el delfín vino y golpeó la puerta: «*tan, tan, tan*». Al segundo golpe, «*bamm*», le mandó en su pecho. El hombre herido «*blummm*» se tiró al agua.

—«Ya hijita, vete a traer tu ropa que está en el baúl».

Todos los regalos que le había dado estaban transformados en suciedad en su baúl: en vez de relojes o pulseras había cangrejos andando, su cinturón se transformó en una macana, *tsarapu,* que pataleaba; sus zapatos se convirtieron en carachamas*, iña*. Cuando le ha muerto, todo se transformó.

Su marido al llegar dice:

—«Quien ha muerto un delfín colorado que está atravesado en la punta de la isla».

—«Ayer yo he baleado a un tremendo hombre viejo, con su sombrero, su reloj, parecía un gringo. Durante cuatro días me ha enamorado, toda grandeza me ha ofrecido».

—«¡Ah, el delfín se transforma!»

Ángel Curitima Murayari, Achual Tipishca, 1997.

Tanto en la unión como en la desunión de la pareja, el chamán juega un papel central. Si el hombre y la mujer se separan, se hace una invocación a fórmulas mágicas secretas, se recurre a secretos y curaciones del saber popular, y especialmente al chamán para domesticar, dominar, conquistar o atraer el corazón, *+r+r+ta iya,* del cónyuge. Una persona víctima de un encanto, *+r+r+ta,* es alguien que se dominada y despoja de sí misma. Existen muchas técnicas que permiten atraer a la persona deseada que se agrupan bajo la apelación de: filtros de amor (pusangas)*, wakanki*[1188]. El término en su acepción kichwa, designa a un líquido o pócima mágica que tiene madre y que emerge

[1188] Término kichwa que significa 'ídolo dedicado al amor' (Onffroy de Thoron, 1886). Entre los jíbaro y otros pueblos del Alto Amazonas, se dice que los kichwa del Ecuador detentan el monopolio de la comercialización de un líquido denominado «huakanki», filtro de amor, pusanga. En el libro de actas de la comunidad San Juan del Morona, Wampis del Alto Morona, se menciona como uno de los problemas más serios el conflicto entre los hombres por la circulación del huakanki (Rivas, 2007). Según un wampis, existen dos tipos de líquidos: uno masculino y otro femenino. Dichos líquidos se extraen de dos piedras situadas en la caverna de un cerro. Las formas de las piedras aluden a los órganos sexuales: el pene y la vulva, de los cuales fluye constantemente un líquido. El líquido masculino sirve para atraer y domesticar a la mujer. El femenino vale para seducir a un hombre. Entre los kukama, en ayunas, el chamán introduce un poco del líquido en el perfume Tabú (perfume cuya comercialización es habitual en los grandes pueblos de la Amazonía). Un hombre, para seducir a una mujer, se frota las manos y la cara con el perfume modificado. Se dice que es suficiente que el hombre le guiñe para que ella sienta una atracción irresistible por él.

de las rocas de los cerros y permite seducir a una persona. En la actualidad el mismo vocablo designa a un conjunto de productos mágicos utilizados en la confección de armas de seducción cuyo fin es el mismo. Por ejemplo, excrementos, huesos, uñas, pelo, dientes, pelo del pubis y otras sustancias de cuerpo como la sangre menstrual, la orina, la grasa, las lágrimas, el sarro, o todavía aún la grasa de ciertos animales. También se utiliza ciertas partes de animales o vegetales, por ejemplo, la *taya*[1189] *piripiri*, tubérculo que se usa de diferentes maneras para favorecer el amor de una persona hacía sí.

El siguiente canto: *Warmi ikara*, literalmente 'canto para atraer una mujer' es utilizado para seducir sexualmente a una persona. Principalmente para atraer o hacer retornar un cónyuge que ha abandonado a su familia o para tener relaciones sexuales extraconyugales. El canto se aplica también en otros contextos: para realizar una alianza con una persona, por ejemplo, para conquistar o jalar a los clientes de un negocio, para cautivar a los jueces a favor de uno en un juicio, etc. A continuación, el canto de un chamán para seducir a la pareja:

C13. Canto para atraer una mujer
Warmi*[1190] *ikara

1. *Ay churipipikana kakiri rana yuti ra mirikuamuki tsitutsinikiari, tima icharikawa ukuankana, ay ra iya iyapurapu ta iyata na utsu. Tsaru…* (Nombre de la persona).

1. Ahí los pihuichos *churipipi*[1191], ellos viven con su mujer, andan besándose sin dejarse. Su corazón no va a permitir, pues que yo me aleje de ti. Así transmito su olor/sabor/espíritu … (Nombre y apellido de la persona).

2. *Ay akana naninkana t+ma icharikawa ukuankana ra mirikuamuki rana kiwakiwatayuti ra menamuki ay ra iyatuakanapu ay ta iyataka na utsu tsaru…* (Nombre de la persona).

2. Ahí la *akana*[1192] (de frente amarilla), nunca anda sin dejar a su mujer. Ellos están despiojándose, despiojando a su marido. Así, con su gran corazón voy hacer a tu corazón. Así transmito su olor/sabor/espíritu a… (Nombre y apellido de la persona).

[1189] Entre los kukama-kukamiria se usa *ta+a*, 'amuleto', para cazar o pescar. Los *ta+a piripiri* son tubérculos que se siembran en las partes ocultas de la chacra de manera que las personas no las vean, porque se dice que existe la envidia que puede hacerlos ineficaces. Se dice también que las *ta+a piripiri* poseen menos poder que los amuletos de piedra (para más detalle ver Rivas, 2000).

[1190] *Warmi* es un préstamo del kichwa y significa 'mujer/cuñada'. Este canto fue transcrito del kukama al español por el profesor Pascual Aquituari Fachín del Formabiap, especialista en la lengua kukama-kukamiria.

[1191] *Brotogeris sp.*

[1192] Fam. *Psittacidae*. Especie de *pihuicho* con la frente amarilla.

3. *Ay ararakananintuakana kiwakiwatakayuti ra mirikuamuki +w+ra payun tsakami ar+wa t+ma icharikawa rana kakiri yuti ay ra iyatuapu ra ipiru rana utsu na tsetatsen ta yuti, tsaru…* (Nombre de la persona).

3. Ahí inmensos guacamayos[1193], están despiojándose con su mujer, sobre las ramas del árbol brujo. Ellos viven sin dejarse. Así con el corazón que ellos te prestan tú me deseas. Así transmito su olor/sabor/espíritu a… (Nombre y apellido de la persona).

4. *Ay kunumi rakitsapurapu ay ta tsendurunta na utsu ay ta tikita na utsu ta uka iwatata tupaka t+ma na icharitsen ta yuti, tsaru…* (Nombre de la persona).

4. Ahí con el cabello del joven, así te voy hacer tu cinturón, así (con eso) te voy a amarrar el horcón de mi casa para que nunca me dejes, lugar donde tú no divorciarás. Así transmito su olor/sabor/espíritu a… (Nombre y apellido de la persona).

5. *Ay tsukuri tsuni nanintuakana yapichika upi mari animaru yuti ria ta yapichika na tsawa ustu tsaru...* (Nombre de la persona).

5. Así como las boas negras[1194], que enroscan todo tipo de animales, así envuelvo tu espíritu. Así transmito su olor/sabor/espíritu a… (Nombre y apellido de la persona).

6. *Ay minuanantuakana yapichika pariatatsu yuti, +w+ra yuti ria ta rapichika na tsawa yuti, tsaru …* (Nombre de la persona).

6. Ahí los grandes renacos (una especie de árbol)[1195], que están enroscando a la shapaja, *pariata*[1196], a los árboles. Así estoy envolviendo tu espíritu. Así transmito su olor/sabor/espíritu a… (Nombre y apellido de la persona).

7. *Ay kore yachurarin ta yanukata utsu na yachukari t+ma itikikiawa na yankata ta yuti ya na kakiritsen ta muki, tsaru…* (Nombre de la persona).

7. Ahí como el lamento del coro coro[1197], voy a poner tu collar[1198] (tu voz) en el lugar correcto, nunca te voy a rechazar, yo resido con vida en tu corazón. Así transmito su olor/sabor/espíritu a… (Nombre y apellido de la persona).

8. *Ay tsartsillonaninkana ta yankata utsu na pua chirukuara t+ma itikikawa na yankata utsu ria na kakiritsen ta muki, tsaru…* (Nombre de la persona).

8. Así, voy a ir a poner en tu dedo el anillo para que nunca botes. Así tu corazón va a vivir conmigo. Así transmito su olor/sabor/espíritu a… (Nombre y apellido de la persona).

[1193] *Ara sp.*

[1194] Fam. *Boidae*.

[1195] *Ficus sp*.

[1196] *Attaleabutyraceae caphalotes*.

[1197] *Mensembrinibis cayennensis*.

[1198] Los kukama hacen una analogía entre el collar y el pecho del ave donde se origina el llanto.

9. *Ay oro tsitsapu ta tsenita yuti, ay na apukataran ta yuti, tsaru…* (Nombre de la persona).

9. Así con el ojo del oro te estoy inflamando. Así tú vas a alegrarme. Así transmito su olor/sabor/espíritu a… (Nombre y apellido de la persona).

10. *Ariwaka chapunin tuakana ra chapunipurapu ta chapunita ta piruara yuti, ay na chikuaratatsen ta yuti ta chapunipurari, tsaru…* (Nombre de la persona).

10. Pero aquí, durante ese tiempo, el agradable olor se propaga. Yo la siento sobre mi piel. Así, el perfume detrás de mí tú vas siguiendo. Así transmito su olor/sabor/espíritu a… (Nombre y apellido de la persona).

11. *Ay ini Papa tsanapura yuti marachirukuara tsawatsawa rakiari virgen María tsawamuki, ra tsetsa perperatakayuti, ra tsapatu iati perperatakayuti, ria ini kakiritsen ta muki ta ukakuara, tsaru…* (Nombre de la persona).

11. Ahí el ejemplo de nuestro Padre que lo cubre todo dentro de la iglesia. Así el gran halo resplandeciente de la corona de la virgen María, con el halo alrededor de su cara resplandece como la punta del zapato. Muy rápidamente, sin comprender, ella brilla, así (con esa luz reluciente) vamos a vivir en mi casa. Así transmito su olor/sabor/espíritu a… (Nombre y apellido de la persona).

12. *Munanu tsakupurapu ta tsakutata na utsu tsaru…* (Nombre de la persona).

12. Con el saco del monaguillo (del altar) te voy a cubrir. Así transmito su olor/sabor/espíritu a… (Nombre y apellido de la persona).

13. *Ay tsurukua tini yachu, yachu rana yuti amana iatira karuka chitay, ria na yachutsen yuti, tsaru…* (Nombre de la persona).

13. Ahí la *tsurukua* (*sp.*), ave de pecho amarillo y de varios colores, que todas las tardes llora antes de la lluvia. Así tu estarás llorando (por mí). Así transmito su olor/sabor/espíritu a… (Nombre y apellido de la persona).

14. *M+tu ta+ra tuakana yachu yuti ra mama tsapukiari ra yam+matuakanapu, ta yam+mata na utsu, tsaru…* (Nombre de la persona).

14. Yo estaré triste como la gran melancolía del canto de la cría del paujil[1199], *m+tu*, soplado por mamá. Así transmito su olor/sabor/espíritu a… (Nombre y apellido de la persona).

15. *Karuka chitai, na ukakuara, na irikarikuara, na yapararipuka na yakuararan ta yuti, t+ma tapiarikawa na chikuaratan tayuti, tsaru…* (Nombre de la persona).

15. En las tardes, (en) tu casa, (en) tu mosquitero, tu corazón y tus pensamientos (están conmigo). Tu no tardarás en seguirme. Así transmito su olor/sabor/espíritu a… (Nombre y apellido de la persona).

José Manuel Murayari Tamani, Nueva Fortuna, Bajo Marañón.

[1199] *Mitu mitu.*

El canto C13 pone en escena un conjunto de sentimientos, *iya,* 'corazón', de medios para dominar o seducir a una persona y obtener su amor, *tsachi*, término que hace alusión al dolor. La sede del sentimiento o del pensamiento se sitúa en el corazón, *iya*, idea compartida también por otros pueblos amazónicos como los awajún (Brown, 1984), los kandozi (Surrallés, 1999), o los achuar (Descola, 2005). A lo largo del canto, el amante invoca con énfasis el nombre de la persona amada ya que pretende capturar, *yapichika*[1200], y enlazarse, *t+k+ta*[1201], al espíritu, *tsawa,* del bien amado. El amante desea que ella se inflame, *tsenita*. Ensaya de inspirar afecto y un profundo deseo, *yam+ma*, en el alma de la persona deseada que experimentará un dolor y llorará, *yachu*, por él. Jamás deja de recordarla todavía, *ia kuara*, con todo su corazón. La desesperación y aflicción por él embargará a la amada. Él hechiza gracias al aroma agradable, *chapuni*, de su cuerpo, de modo que ella sigue la fragancia.

En el canto *Warmi ikara* se menciona los nombres de animales o plantas que mantienen relaciones estrechas, o de reciprocidad, con otra especie o que viven en pareja. Sin lugar a dudas, algunas especies de aves son las más representativas con estas prácticas, por eso figuran en el canto. En el canto C13 se nombra las siguientes aves: el pihuicho, *chiripipi*; a la *akana*[1202], especie de pihuicho de frente amarilla; el huacamayo, *arara*; el coro-coro, *kore*; el *tsurukua* blanco (sp.) y el paujil, *m+tu*. Las aves son mencionadas en función de las virtudes que se atribuyen y que se desean transmitir a la persona pretendida. Los kukama todavía citan en los cantos a la tanrrilla, el huanchaco, el uchpaloro, el chirricles, la pinsha, la tatatahua, el huancayo, el locrero, el paucar y la panguana. A continuación, describiremos el comportamiento de estas aves llamadas pusangueras, que se invocan en el canto para atraer a la pareja:

a) El pihuicho o pirico, *churipipi*[1203], anda en pareja y en grupo. El macho nunca deja a su pareja y escarba para su morada en el nido del comején que suele estar en el tronco del cetico[1204], o del cañabraval[1205], sobre las riberas del río o quebrada. Estos lugares están mejores adaptados para la anidación. El macho entra al nido y alimenta a su hembra por regurgitación. En el nido cuando las crías gritan: «*Chiu, chiu, chiu*», la pareja busca comején y frutos para darles de comer.

[1200] Además, 'encerrar', 'envolver', 'llevar'.

[1201] También, 'unirse', 'enlazar', 'reunir'.

[1202] *Brotogeris sanctihomae.*

[1203] *Brotogeris sp.*

[1204] *Cecropia sp.*

[1205] *Cynerium sagittatum*.

b) El huacamayo, *arara*[1206], anida en el tronco seco del aguaje, *m+r+ti*. La pareja nunca se deja por más que el macho recorre tremendas distancias en busca de alimento. Ellos se despiojan y se alimentan mutuamente. A veces, mientras la hembra incuba grita: «*Weee, wee*». El macho anda buscando su alimento: «*Ahh, ahha*». Una vez que encuentra fruta, traga algunos y retorna gritando para dar de comer a su hembra. De ahí, se sombrea acompañando a su hembra. En la tarde otra vez empieza a volar: «*Weee, wee*» para encontrar comida. Así amanecen.

c) La tanrilla, *y+k+ri*[1207], construye su nido con hierba seca. La tanrilla es citada en el *Warmi ikara* porque nunca deja a su pareja. El despiojamiento da cuenta de los lazos afectivos de la pareja, así como la comida aportada. Por la noche, en el nido, el macho se coloca encima de la hembra y duermen juntos. A veces, a la primera luz del alba cantan, el macho: «*Chiririrrrrrrr*, *chiririrrrrrr*», y la hembra contesta: «*Chiririrrrrrrr, chiririrrrrrr*». Al amanecer, el macho empieza a acariciar a su hembra. Después, él sale de su nido aleteando, «*papapapumm*», se distancia unos metros a escarbar en suelos húmedos y traga insectos, larvas, etc., o si encuentra un pez mojarra, lo captura y lleva enseguida «*chiririrrrrrrr, chiririrrrrrr*», a su hembra. Al rato, ambos se despiojan «*chiri, chiri*». Más tarde el macho se va a buscar comida, así la tanrilla demuestra su cariño. Una vez que los huevos eclosionan, la pareja cuida a sus crías, dan de comer y andan sin dejarlos. Los huesos de la canilla de la tanrilla, se usa como filtro de amor, pusanga. Un hombre que desea gozar de los favores sexuales de una mujer, matará al ave tanrilla y luego procede a enterrarla para someterla al apetito de los carroñeros. Durante este tiempo, el hombre se recluye y somete a una dieta para hacer efectiva su curación. A la semana, va a extraer los huesos de las canillas y los bota al agua. Solo los que rebalsan serán secados y usados. En dieta, el hombre mirará por el interior del hueso[1208] a la mujer que desea. Si ella voltea a verlo, va a comenzar a pensar en él y muy pronto será su mujer.

d) El huanchaco, *p+p+ra warimatan*[1209], de color rojo, igual que el pihuicho, hace su nido en el caserón del comején en el bosque no inundable. La pareja nunca se deja, comen frutos juntos. Cuando la hembra es amorosa, traga

---

[1206] *Ara sp.*

[1207] *Eurypyga helias*.

[1208] Antes se prueba su efectividad en una perra hembra. Cuando el hombre mira a través del hueco del hueso, si esta voltea, la pusanga funciona.

[1209] *Rhamphocelus sp.*

algún gusano, grillo o mariposa, luego va donde su macho y regurgita la comida en su boca «*huaccc acccc*», y viceversa. Cuando el macho alimenta a su hembra, esta abre su boca y se repliega «*chacc, chacc*» marcando su acuerdo a la copulación que sigue. Él la fijará mordisqueando su cuello para prepararla al acto sexual. Gestos afectuosos terminan la escena. A veces, cuando la hembra está sola en el nido, en la tarde o durante la noche, cuando echa de menos a su macho, ella empieza a llorar *warmi icara*: «*Ju, ju, ju, ju, ju, ju, wayti, wayti, wayy wayti, wayy wayyti, wayy wayyti*». Es el *Warmi ikara* «canto de la mujer».

e) El uchpa loro, *ruru tsawi*[1210],loro cenizo, hace su nido en el hueco de un palo o en el tronco muerto del aguaje[1211]. La pareja nunca se deja y canta: «*Kuaru, kuaru kuaru*». Ellos se despiojan. Cuando sus huevos eclosionan, la pareja vuela «*Kuaru, kuaru*», «*kuaru, kuaru*» buscando comida para sus crías. El macho se queda al exterior del nido mientras que la hembra entra a dar de comer a sus crías. Anochece, la hembra saca su cabeza fuera de la puerta del nido mirando al macho que está sobre una rama cercana.

f) El *chirriclés, y+un*[1212], anida en el hueco de un tronco. Se observa con frecuencia al macho sacar su cabeza fuera de la casa. El macho y la hembra permanecen juntos. Ellos practican el despiojamiento mutuo. A veces el macho vuela solo: «*Ch ch ch*», para alimentar a la hembra que permanece en el nido.

g) El tucán o pinsha, *piaki*[1213], aprovecha los huecos de los troncos de los árboles cavados por el pájaro carpintero[1214] negro, *chunaki,* para desovar. La pareja tucán nunca se deja, a partir de la cinco de la tarde empieza a cantar mirando hacia el espacio: «*Kue, kue, kue*», «kue, kue, kue». Luego, agacha la cabeza hacia la tierra y canta *warmi icara:* «*Kue, kue, kue, kue, kue, kue*». Es el canto, icaro, de la pinsha. Además, el chamán usa la lengua y carne del tucán como filtro de amor, pusanga, en el perfume Tabú.

h) El tatatahua o atatao[1215], *tau tau*, nombre onomatopéyico, es un ave negra con el pecho blanco. Tiene un pico de pato. Es considerado como brujo

---

[1210] *Amazona farinosa.*

[1211] *Mauritia flexuosa*.

[1212] *Pionites melanocehala.*

[1213] *Ramphastos cuvieri.*

[1214] Fam. *Picidae*.

[1215] *Daptrius americanus.* De carne comestible, pero si se usa como afrodisiaco, los restos del ave deben ser botados.

porque tiene los ojos rojos y vista aguda sintiendo inmediatamente a alguien. En cualquier parte del bosque teje su nido de ramitas que recubre con hojas y ramas. Prohíbe a cualquiera de aproximarse. La pareja se despioja y uno nunca sale sin el otro del nido. Se dice que el tatatahua habita en la colpa[1216] del chullachaqui[1217], desde ahí grita: «*Tattatatatattauuuu, tattatatatattauuuu*», llamando a su pareja cuando busca su comida. El agua de la colpa[1218] y las lágrimas de esta ave son utilizadas por el chamán como filtros de amor, *pusanga*. En ayuna, el hombre va al monte y mata al ave. Si cae muerto boca arriba podrá usarla como pusanga. Enseguida el hombre extrae sus lágrimas y con ellas frota subrepticiamente sobre cualquier parte del cuerpo de la mujer deseada. Se dice que de los restos del tatatahua germina una especie de planta *piripiri*. La forma de las hojas indica el uso que debe darle: sea para atraer peces u otros animales, o sea para mujeres. El hombre las coge y mete en su bolsillo y anda así para seducir.

i) El huancayo o huancahui, *wankawi*[1219]. Esta ave anda en pareja y se posa sobre las lianas del monte. Utiliza las cavidades de los árboles para hacer su nido que tapa con hojas secas. La hembra incuba sus huevos hasta la eclosión. Entonces, el macho busca su comida sobre las hojarascas. Él trae cualquier serpiente al nido para dar de comer a su hembra y crías. Los polluelos comen gritando «*chachau, chaucha*» y después se callan tranquilos. El huancayo es considerado un ave llorona, cuando no puede encontrar a su pareja en el bosque, se le escucha cantar fuerte: «Huancayo, huancayo, huancayo, huancayo», hasta encontrarla.

j) El locrero, *an+*[1220], es un ave gregaria. Teje su nido con ramitas y hojas secas en el bosque inundado o en las orillas del lago. Varias hembras incuban en nidos cerca uno del otro. Ellos se ayudan mutuamente y nunca se dejan. Ellos cantan como la olla hirviendo: «*Goorrrr, gorrrr goorrrr, gorrrr*». Este es el *Warmi ikara* del locrero.

k) El paucar negro, *yap+una tsuni*[1221], vive en grupo mayormente en el bosque inundable sobre las riberas del río. Construye su nido de hierbas secas en

[1216] Tierras salinas que los animales vienen a comer y donde los hombres los cazan.

[1217] Madre del bosque. También shapshico, yashingo en castellano regional.

[1218] Para preparar el filtro de amor, pusanga, se mezcla el agua con el perfume.

[1219] *Herpetotheres cachinnans.*

[1220] *Crotophaga major*.

[1221] *Casicus solitarius*.

las ramas de los árboles altos y siempre al lado del caserón de avispa para su defensa. El paucar negro nunca deja a su pareja. Su *warmi ikara* es: «*Tatirichu, tatirichu, rrr chichichi*» «*tatatarao chicherrrrru*».

l) La panguana*, inamu*[1222]*,* escarba y hace su nido en el monte y mientras en pareja, uno se distancia del otro y pierde de vista, el macho empieza a llorar llamándole «*ojojoy, ojoojoy*». Luego, se calla y más tarde nuevamente vuelve a llamar «*ojojoy, ojoojoy*». La hembra se acerca cantando: «*Jujujuy*». Es con sus cantos «*jojojoy*», «*jujujuy*», que se encuentran. En la noche el macho viene a cubrir a su hembra, acaricia y despioja. El *warmi ikara* de la *panguana* es: «*Jojojoy*», «jujujuy».

En el canto, la pareja es representada como un nudo. En la práctica, el chamán amarra los cabellos, los vellos púbicos, las pestañas o elementos íntimos como calcetines, ropas interiores, bragas o sostenes, etc., pertenecientes a los amantes con el fin de unirlos en caso de una separación. Al respecto hemos registrado los siguientes ritos: se coge el pelo, *yakitsa* (C13, estrofa 4) del bien amado y se confecciona un cinturón con el cual se amarra, *t+k+ta,* al horcón principal de la casa o a las patas de la cama para que el marido jamás la deje. La casa es el símbolo de la familia. Su centro es el horcón, el corazón, que sostiene la casa. Las montan sobre la cama porque es el lugar donde se hace el amor. También, se usa como filtro de amor, pusanga, los vellos púbicos, *tsakua,* o el pelo, *yakitsa,* de la corona del hombre y de la mujer, que anudados, se meten en el perfume. O, se saca un pelo que se ata con una pestaña, *tsitsakuara tsa,* para ir a enterrarlos bajo del fogón. De una pareja separada se dice que «ya se ha desatado».

En el canto *Warmi ikara*, se menciona la boa negra[1223]*, tsukuri tsuni* (C13, estrofa 5), que es característico en incorporar sus presas devorándolos. La boa estrangula todo tipo de animales, al igual va a capturar el espíritu *tsawa* de la persona amada. Simbólicamente el cuerpo de la boa tiene muchos atributos, la lengua es su imán con que hipnotiza su presa. Además, se pinta el motivo de la mejilla del reptil sobre la cara de la mujer para que ella seduzca como él. En la práctica, la boa negra tiene un gran valor social y económico. Si un hombre la encuentra por azar no dudará de matarla. Enseguida, troza la cabeza que hace secar con la boca abierta, de manera que la lengua, su encanto, salga al exterior. Así como atrae sus presas se encantará a los interlocutores en los negocios, en el trabajo y provocará amistades. Por ejemplo, cerca de la puerta o

[1222] *Crypturellus undulatus*.

[1223] Anaconda (*Eunectes marinus*). Entre los kichwa canelos del Ecuador prácticamente casi todas las partes del cuerpo de la boa tienen valor: la piel, los dientes, el aceite, el cerebro y las vértebras, con las cuales obtienen unas sustancias secretas para atraer a las mujeres y a los peces, y prevenir los conflictos (Whitten, 1987, p. 103).

de la ventana del negocio, se esconde el cráneo de la boa negra para que atraiga a los clientes y favorezca el comercio. El chamán invoca el *wayra muyuna*, viento remolino, serpiente simbólica, con el que se agarra, atrae y domina a la persona para que ella no se vaya a comprar a otro negocio.

También, el chamán invoca una especie de renaco, *mimua*[1224] (C13, estrofa 6), árbol que tiene la propiedad de vivir en el bosque inundable en simbiosis con otra especie. El renaco posee decenas de raíces adventicias aéreas prensiles, con las cuales, en el canto, se abraza simbólicamente *¡paaamm!* a la pareja deseada, como si estuviera inmovilizada por las raíces. El renaco que envuelve con sus cepas alrededor de un árbol (por ejemplo, a la palmera shapaja) nunca se despega. Cuando más el renaco crece, más el árbol agarrado se marchita.

Como se mencionó anteriormente el perfume, *chapuni*, preparado por el chamán tiene la vocación de domesticar y atraer una pareja. Se aplica sobre el cuerpo del pretendiente (C13, estrofa 10). De ahí, la importancia de usar perfumes preparados por el chamán. El perfume está hecho de elementos comunes al cual se agregan las lágrimas del tatatahua, de la tanrilla, del huanchaco, del uchpa loro o del tucán. Estos perfumes favorecen las alianzas, las amistades, los amores, los negocios o el trabajo. Un chamán me decía: «El perfume se echa haciendo una cruz acá, allá. Después, uno sale a buscar a la persona que ha despreciado, por fregar vas a andar y le das una topada. Te mira. Das una guiñada. Vamos le dejas. Si te llama, tú vas a conversar: ¿Dónde has estado? Tú ya le engañas, a tal parte me he ido. Así se encuentra a una persona que ha menospreciado. Entonces ¿ya tienes tu mujer? Sí. Entonces, tu continuas la charla, el perfume hará su efecto y la interlocutora[1225] será conquistada. Es así que uno se desquita» (Roque Murayari Arirama, 2004). Para atraer a los clientes, el negocio es adornado con las hojas de plantas olorosas tales como el mishquipanga, *kurimaka,* la ruda[1226], etc. (ver anexo 5) o con líquidos aromáticos como la timolina o el perfume tabú.

Uno de los filtros amorosos, pusangas, más fuertes y eficaces son las partes del delfín hembra, *ipira w+ra watsari*[1227], la manteca, los dientes o el órgano sexual. En el primer caso, el chamán coloca la manteca dentro del perfume y la sopla, luego enseña la forma de emplear. Basta con topar a la persona deseada con las manos para que ella te siga. De no haber realizado las prescripciones alimentarias estrictas, la magia hará daño al consorte. El pretendiente se convertirá en un mal borracho, o se alocará, andará descontrolado y se tirará al agua, a similitud del delfín loco negro que nada sobre

[1224] *Ficus sp*.

[1225] Es una práctica generalmente masculina.

[1226] *Ruta graveolens*.

[1227] *Sotalia fluviatilis*. *Ipira w+ra watsari*, 'pescado pájaro loco'.

la superficie sin dirección. Si es una mujer, se vuelve ninfómana y anda promiscua por todas partes. En el segundo caso, el hombre utiliza los dientes como amuleto para cazar o pescar. Y, por último, si él quiere vengarse de una mujer que lo ignora, en ayuno, se va a extraer los genitales de delfín negro[1228] que hará secar colocándolo en un palo del grosor de su brazo. Luego, él lo colocará como pulsera en el antebrazo. Expresan que es suficiente tocar a la mujer para que ella pierda control de sí misma y se aloque por él. En 1995, mientras estaba en Achual Tipishca, escuché estupefacta por una emisora radial de Yurimaguas la denuncia de un comunero de Achual Tipishca formulada contra un dirigente de Fedecoca, a quien acusaba de utilizar los genitales del bufeo para engatusar y seducir a las mujeres.

Para domesticar a un animal o a una persona, cuando una mujer toma un baño, raspa la piel muerta de las plantas de los pies y hace secar. Ella la da de beber en infusión o pone en remojo en otra bebida, o se mezcla con la comida de la persona o animal que quiere convencer. Es frecuente ver personas amansar a los animales haciendo oler sus pies o sus axilas.

En el canto se invoca entidades propias de la cultura occidental: el anillo, *tsarcillo* (C13, estrofa 8) y las imágenes de la iconografía católica como la foto de Dios (C13, estrofa 11), el espíritu de la Virgen María (C13, estrofa 11), o el saco del monaguillo (C13, estrofa 12) para que el ser deseado se inflame, *tsenita,* de pasión por la persona que comanda el encanto. Los chamanes kukama utilizan también las oraciones como el Padre Nuestro, Dios Salve María, de los santos etc., como canto, *ikara,* para atraer al cónyuge deseado. Se trata de un neo-chamanismo creada en las ciudades donde el panteón cristiano está presente en los cantos de los chamanes. A continuación, presento la voz de un chamán que explica cómo ha complementado el canto de *Warmi Ikara* C13, recuperando el dogma católico, donde no se diferencia el dios de los santos que menciona. Ellos se presentan con poderes iguales:

> R62. En medio del canto de la mujer, *warmi icara,* metes la oración de San Cipriano, con su libro tan poderoso protege tu cuerpo. De ahí viene su encantador (imagen del santo) que en su pecho va a grabar el nombre del hombre o de la mujer que tú quieres agarrar [...]. De ahí viene con su divina oración Fray Martín, padre celestial va a dominar con todo su poder y proteger tu cuerpo. De ahí entra San Antonio, también poderoso que Dios le ha dejado todo su poder, y con esa oración que Dios bendiga con su poder el nombre del hombre o la mujer que va a dominar. De ahí viene la ciencia pura verdad de nuestro padre señor Jesucristo que está crucificado.

[1228] En todos estos casos, para que la pusanga sea eficaz, la persona debe hacer una dieta de ocho días. Ella no debe comer sal ni ají ni manteca, pero puede comer pescado ahumado con plátano caranti, es decir, asado con la cáscara.

Al tercer día se levanta de su calvario y domina este mundo. Con esa dominación de Jesucristo se domina al hombre o a la mujer, ahí con su encantador que en esta tierra todo el mundo camina, y con cigarro icarado: «*Fiuuuu*» soplas la tierra en nombre de la persona, entonces el encantador inicia la oración y con su poder de Nuestro Señor Jesucristo se va a buscar. Dios ha dejado esta tierra con todo su poder. De ahí, se llama a la virgen María, perdóname, quiero que protejas a este tu hijo o esta tu hija que se llama tal fulana, que su enamorado no hace caso, le desprecia y como tú eres la única, quiero dominar a su enamorado para que se casen y toda su vida vivan hasta la vejes y le cantas la ciencia, ya está dominado. Entonces, le soplas: «*Fffffff, fffffff, fffff*», tres veces en su corona, su mano, su espalda, su pecho. A la sazón, con su perfume *shaaaa*, se derrama en su mano, su cuerpo y con eso el hombre o la mujer va a buscar a su enamorado que ha hecho un desprecio, a base de eso se le jala. Si el hombre limpiamente te va a agarrar es porque te quiere. Si te desprecia y te deja por otra mujer entonces, *pammm*, te vas a desquitar y mandas a curar en un curandero en *warmi icara* y se les cae tanto al hombre como a la mujer. Así es el trabajo del *warmi icara*.

Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

Trabajador, *kamatatsurin*

Entre los kukama la cualidad más importante que constriñe y define a un adulto, además de fundar una familia y tener hijos, es ser trabajador, *kamatatsurin*[1229]. Los kukama consideran que la sudoración es la marca del trabajo. Un adulto es trabajador porque él sabe enseñar, *ikuata*, o instruir, *yumita*, dirigir, gracias a su trabajo, a su experiencia y a sus conocimientos. Su trabajo le permite ser generoso, *yumiura*, recíproco. Esta es una de las cualidades más apreciadas entre los kukama.

M11. Versión 1. El «Gran Transformador»: por qué el hombre kukama trabaja

Antes, Jesucristo andaba haciendo giras con sus discípulos. En aquel tiempo le trataban de brujo, unos le creían, otros no. Así como siempre se ve. Al llegar a una casa, el dueño al verlo de miedo dijo:

—«Ahí viene el brujo, esconde a esa criatura que va a embrujar».

Entonces, para que no vea a la criatura y embruje, la pusieron debajo de un batán que inmediatamente taparon. Cuando Cristo se fue a sentar sobre el batán, el pequeño se movió:

—«¿Qué es lo que hay adentro?»

—«Es un chancho que hemos tapado, Señor, para que no esté molestando».

[1229] El análisis de este término revela: *kamata*, 'palpar', 'tocar', *-tsurin*, nominalizador.

—«¡Ah ya! Muy bien, ustedes van a tener chancho».

Luego, cuando se despidió fueron a abrir el batán y encontraron al niño transformado en chancho. De esa manera los chanchos existen, por eso los adventistas no comen chancho. El Señor seguía caminando y encontró a una persona que trabajaba su chacra. Él le preguntó:

—«Hermano, ¿qué haces?».

—«Estoy haciendo mi chacrita».

—«¿Qué vas a sembrar?».

—«Voy a sembrar hijuelos (*mashqui*) de plátanos».

—«Vuelve a tu casa, ven a ver mañana».

Al día siguiente, encontró su chacra de plátano en producción. Y, continuando su andanza, encontró a otro hombre que rozaba su chacra:

—«Hermano, ¿qué haces?».

—«Estoy haciendo mi chacra».

—«¿Qué vas a sembrar?».

—«Voy a sembrar huicungo[1230], *murumuru*».

—«¡Ya! Muy bien, mañana ven a ver tu chacra».

Se sorprendió al hallar un huicungal en su chacra. De esa manera existen manchales de huingungos en el bosque. Continuó su viaje y encontró a otro:

—«¿Qué haces señor?».

—«Estoy rozando mi chacra para sembrar sandía».

—«Ya muy bien, hijo vuelve a tu casa, mañana vienes a ver tu chacra».

Al día siguiente, la sandía estaba en producción. Así continuaba viajando y encontró a un señor que tumbaba un árbol.

—«¿Qué haces hermano?»

—«Derribo este palo para hacer mi canoa».

—«Yo voy a tumbarlo y tú vas a esperar sin miedo para que le hombrees, no va a pasar nada porque el palo va a caer despacio, cuidado vas a correr».

Entonces, empieza a tumbar el tronco que cae en el hombro del señor «*¡rummmm, zuaf!*». Su canoa estaba hecha y derecha.

Encuentra otro hombre que al igual tumbaba palo para su canoa y pregunta lo mismo:

—«¿Qué haces?».

—«Estoy tumbando este árbol para hacer mi canoa».

—«Muy bien, yo le voy a cortar y usted vas a esperar, no vayas a correr, no te va a pasar nada».

[1230] El *huicungo* (*Astrocarium murumuru*) es una palmera cuyo tronco está cubierto de espinas. En otros relatos, el hombre responde: «Yo cultivo piedras» (M15). Es necesario comprender que la respuesta fue a modo de burla. La acción del señor es, pues, punitiva.

El árbol comienza a caer. Total, el hombre se retira y corre de miedo «*¡zassss!*» ¡Y, el palo cae «*pummm!*». Entonces, le dice:

—«Así será todo el tiempo, por culpa de este hombre han de trabajar su canoa, ustedes mismos sufrirán tumbando árboles».

De esa manera, ahora tenemos que tumbar y luego cavar el tronco para hacer la canoa.

Roberto Canaquiri Tapayuri, 62 años, Tamarate, 2004.

En los mitos 11 y 15 (ver anexo 1), el trabajo es una cualidad que la persona debe adquirir porque los primeros hombres no creyeron en la palabra del chamán gran transformador. La familia nuclear, cónyuges e hijos, es la unidad de producción y consumo. Los kukama son principalmente agricultores y pescadores. El símbolo tradicional ideal de un hombre trabajador, es el caimán, arquetipo del gran pescador. Para las mujeres adultas, es la gran tortuga charapa, prototipo de una buena horticultora (ver M10). Con el tiempo las costumbres se han modificado, ahora el hombre es igual de agricultor que la mujer. Los padres son responsables de la condición de ser trabajador de su infante; esta característica no es innata. Ellos preparan el cuerpo de su niño desde la más tierna edad para que de adulto sea apto al buen vivir, es decir sea trabajador.

Las manos del niño(a) reciben un tratamiento especial, pues están relacionados al trabajo. Los pequeños, *wawank+ra,* que tienen las manos abiertas expresan una inclinación hacia la reciprocidad, *iya eran,* corazón bueno; de lo contrario, las criaturas que cierran las manos formando un puño, indica que será un ser miserable, *ukiratsurin*. Por eso, a un avaro llaman *kai mem+ki,* mono ahumado, por analogía de sus manos que mantiene cerradas por la calentura. En este caso, los padres proceden a curarlo para corregir esta actitud. La madre propicia que su niño tenga manos fuertes, sanas, grandes y ágiles, cualidades ideales para sembrar. Ella fricciona las manos del bebé con los huevos de la hormiga colorada*, tsats+wa p+tanin,* que construye su nido en el patio de la casa. Y cuando su infante tiene un año, ella frota las manos con la cáscara del huevo de la tanrilla*, y+k+ri*[1231]*,* para que tenga manos ágiles, de manera que podrá realizar cualquier trabajo sin dificultad. Esta ave abunda sobre las playas. Ella evita darle de comer la carne de la iguana*, yukuraru*[1232], de lo contrario la piel de las manos va a cambiar a cada rato, como la de la iguana. Asimismo, tampoco le da de comer plátano asado porque durante la cocción se parte, de la misma manera, la piel de las manos se partirá. Más tarde cuando construya una canoa e intente abrir la madera con el fuego, esta se partirá. Durante la niñez, les prohíben tocar o jugar con grillos,

[1231] *Eurypyga helias*.

[1232] *Iguana iguana*.

chiri[1233], chinchilejos o libélulas, *yatsin*[1234] (el de mayor poder nocivo), o mariposas, *panama*[1235], porque estos dejan una venganza en las manos. En efecto, una vez adulto, será incapaz de salar la carne de pescado o de monte porque se descompondrá rápido. Tradicionalmente, a la niña para que sea buena ceramista, la madre curaba sus manos frotando con el barro del caserón de la avispa del monte, insecto que construye su nido con maestría.

Para evitar la fatiga y la sed, al pequeño se da de beber una infusión de las hojas de tangarana o del caracol sin sal, especies consideradas húmedas, de manera que cuando sea adulto y trabaje no tendrá sed ni se agotará fácilmente. También, el chamán invoca en el canto, *ikara,* para la protección, *arkana,* del cuerpo, los siguientes insectos por su coraje y fuerza: el curuinse, *kuki,* considerado trabajador; la hormiga brava, *tsats+wa*; la hormiga colorada, *tsats+wa p+tanin*, que día y noche trabajan sin dormir ni descansar; del *uñi mai*[1236]*,* madre del agua*,* cuyo vocativo es «avioncito», insecto que habita sobre la superficie del agua y está en constantemente movimiento, cruza el río sin descansar. Para hacer del infante un buen remador, *yapukitsurin*, la madre coge el insecto madre del agua, *uni mama,* y coloca sobre el brazo del niño para que sea picado e inmediatamente lo suelta. Para promover la asistencia de muchas personas al trabajo colectivo, *wayuri*, mientras se sirve e ingiere los alimentos, se deja en los platos a las hormigas *tsats+wa pua*, que merodean siempre las comidas. Estos insectos siempre se agrupan para trabajar, de la misma manera atraerá a muchos participantes e incluso algunos que no fueron invitados.

Mientras el joven aprende a construir una casa, evita comer el pihuicho, *churi*[1237]*,* ave que hace su nido en el caserón del comején, si no este insecto continuamente hostigará su casa. Tampoco come la pangaraya, *aramatsa,* pez que en tiempos míticos fue la vulva de una mujer, y por eso tiene la misma forma, color y olor del órgano sexual femenino. Dicen que, si la come, cuando construya su canoa, se partirá igual al sexo de la mujer.

Un hombre adulto es el sostén de su familia, por eso es activo. Posee su propia casa. Delibra un terreno para hacer una chacra grande. Pesca, caza, recolecta, fabrica todo tipo de instrumentos como los utensilios de casa (batán, mazo, etc.) o su canoa, es herborario y enseña sus conocimientos a sus hijos. Ayuda a sus parientes y colabora en los trabajos colectivos.

[1233] Orden *Orthoptera*.

[1234] Orden *Odonata*.

[1235] Orden *Lepidóptera*.

[1236] O *uni mama*. Un insecto.

[1237] *Brotogeris sp.*

Una mujer ayuda a su marido en la chacra. Vela por el bienestar y la salud de sus hijos, prepara remedios vegetales cuando se enferman. Se dedica a las labores de la casa: coser, lavar, cocinar, tejer canasta o cernidor.

Una persona trabajadora, *kamatatsurin,* es madrugadora y tiene cuidado de su cuerpo. Los hombres kukama tienen el cuerpo sano, *tsukuara eran,* porque son grandes purgueros, pues ellos se purifican mucho consumiendo plantas medicinales. Los wampis del Morona afirman que los kukama, gracias a la purgación, tienen el cuerpo ligero, no sienten frío y madrugan[1238] constantemente para ir a la chacra o a pescar. Las purgas a base de plantas prolongan la fortaleza física, de manera que está en constante movimiento para realizar una actividad. Además, un cuerpo bien cuidado emana un olor que atrae a las presas potenciales, animales y mujeres incluidas.

En la madrugada, absorbe un poco de aguardiente en el cual han macerado unas cortezas o resinas de árboles curanderos (ver anexo 5). Algunas pociones (como el tabaco) hacen vomitar, temblar y marear, luego se va a bañar. El agua del río, de la quebrada o la cocha lleva la mala suerte, purifica y limpia el cuerpo volviéndolo ágil y trabajador. Luego, va a trabajar a la chacra o a pescar. El consumo de las plantas medicinales con fines purgativos se acompaña de una dieta, donde la persona solo ingiere plátano asado con la cáscara[1239](ver R60), pero no come el pez torres, *anan+ra*[1240], porque pinta el cuerpo y malogra el tratamiento, tornándose el cuerpo muy pesado.

En la vida diaria de la pareja, una mujer que respete al marido, mientras ella lava las ropas, evita mezclar sus ropas íntimas, sobre todo las manchadas con sangre menstrual, con las del marido. Ella podría aprovechar la situación y mezclarlas para hacer de él un hombre sumiso. En Tamarate escuché el comentario que un hombre recién reunido, se separó inmediatamente de su mujer alegando que era muy inmadura, luego de observar que lavaba su ropa interior ensangrentada con la suya. Un adulto se abstendrá de tocar la ropa interior de una mujer cuyo olor podría tener un efecto adverso sobre su productividad. En Arahuante, escuché decir a una niña que su padre para obtener las bragas de su mujer del tendedero, habían usado un palo. Es decir, evitaba tocar directamente las prendas íntimas con las manos[1241].

[1238] Entre los yanesha si el hombre no madruga, mientras duerme, corre el riesgo de cruzarse con la chicharra *shecshéc* nocturna o con el alma de un hombre *afasi* que al mirarlo durmiendo dice: «Tú vas a ser mi compadre porque estás echado como yo» y se vuelve *afasi*.

[1239] En castellano regional dicen plátano carante, *panak+ra ukitan,* 'plátano quemado' sobre el fuego del carbón.

[1240] *Phractocephalus hemioliopterus*.

[1241] Los hombres shipibo-conibo del Bajo Pachitea comparten la misma actitud (trabajo de campo, junio de 2002). Temprano por la mañana había lavado mis ropas interiores y camisa, y las puse a secar sobre una soga a la intemperie del patio de la casa donde me hospedaba. En la tarde, mientras entrevistaba a un grupo de hombres que se encontraban sentados sobre el emponado de la casa, una lluvia torrencial

Una mujer menstruante se recluye en casa y no va a trabajar a la chacra porque el olor de la sangre dañará el crecimiento de los cultivos[1242]. Tampoco acompaña al marido a pescar porque neutralizará la eficacia en la pesca, además el olor de sangre atrae a los seres del bajo mundo que pueden provocar lluvias con vientos y voltear la canoa. Asimismo, atrae a animales que gustan de la sangre como el delfín o víboras y hacen daño (ver el siguiente relato). En cierta ocasión, a mi ahijado[1243], acompañé a pescar en canoa para observar cómo utilizaba las flechas para pescar en el bosque inundable, tahuampa. Durante toda tarde logró capturar solo cuatro peces, hecho que lo catalogaba como hombre no pescador, *akuatsi* (*afasi*). Preocupado por su prestigio miraba de un lado a otro sin comprender la razón de su mala suerte. Sin hacer ningún comentario y bastante avergonzado retornamos. Para ver su reacción, yo le dije: «Estoy enferma» (expresión discreta para sugerir directamente que estaba menstruando). «¡Ah!». Enseguida, me explicó que yo era responsable de la mala pesca, porque la sangre menstrual apesta, *t+w+tu*, hace asquear a la fauna acuática que huye. Un hombre que hubiera estado en contacto con la sangre menstrual y va a pescar con anzuelo, o con la red tarrafa (a tarrafear) en el lago, hará huir los peces por su olor, y no pescará nada. Desacreditado por su pobre desempeño, se pensará de él que no trabaja, 'no busca la vida', y será despreciado por las mujeres. A continuación, presento la historia de un hombre que narra cómo afecta la sangre menstrual a la pesca:

R63. La sangre menstrual hace *afasi* a un hombre. Durante el periodo menstrual, ella no debe tocar ninguna herramienta del cazador sea su escopeta, flechas, sogas, lanza ni su canoa para que no quede con la saladera[1244] porque el animal va a asquear. Cuando una mujer con regla toca el arpón, este se va al animal pero no le prende, el anzuelo igual, el pez vomita, se zafa porque está salado[1245]. Un arpón cuando está bueno, aunque tenga solo una lengüeta agarra los animales y no le suelta y llegas a matar. Para ir a pescar se toma la purga y también se remoja y lava las herramientas (si

---

e intempestiva se presentó. Desesperada demandé a un hombre, que pasaba por allá, de ir a recoger mis prendas. Tal parece que lo agarré desprevenido, ya que después de entregármelas, los otros hombres comenzaron a reírse y burlarse de él. Avergonzado, se justificó diciendo: «Ella no sabe nada, es de afuera».

[1242] Sandía, frijol, maíz, pepino…

[1243] Ahijado de «cumpleaños». En 1997, en Tamarate, mientras residía en la casa de Víctor Yuyarima, experto de la lengua y cultura kukama, el día de su 64 aniversario me propuso ser su madrina (lo cual implicaba que debía comprar aguardiente para celebrar junto a sus familiares). En una reunión sencilla e informal, ante sus familiares me presentó como su madrina. El padrinazgo o compadrazgo está muy difundido entre los kukama y sirve para tener alianzas con los extranjeros. Es el equivalente a la noción de *amiki* entre los jíbaro (para los achuar del Ecuador ver Descola, 2005, p. 157).

[1244] Persistente mala suerte, la inercia, la falta de deseo de vivir …

[1245] Mala suerte.

> es daño de mujer) con las hojas chapeadas de: ajos sacha[1246], calzón panga[1247], donde se pone la soga, el arpón y el anzuelo. Enseguida se lava, se seca (el instrumento) y luego nuevamente va a cazar. Por lo general, a la sangre de la mujer se acercan animales para hacer daño, por ejemplo, las boas, atingas, serpientes venenosas, animales que chupan sangre. Esos animales malos le hacen correr, le hacen una malicia, se adelantan al cazador. Yo soy un cazador, estoy yendo, en vez que salga un paiche se cruza un delfín porque está oliendo a una mujer menstruante.
>
> Orlando Murayari Arirama, 58 años, Nuevo Arica, Bajo Marañón, 2001.

Hay trabajos que son exclusivos de uno de los sexos[1248]. Por ejemplo, la construcción de una canoa. Tradicionalmente, su realización recomienda, a riesgo de tener un accidente, de no tener relaciones sexuales con anterioridad. Tanto al tumbar un árbol[1249] como al construir una canoa, el hombre debe hacer abstinencia sexual con una mujer para evitar el contagio de su vulva que hará que el tronco se parta de la misma manera que la forma del órgano sexual. El falo es análogo al tronco de un árbol. Haber abierto la vulva equivaldría que se abra el tronco que tumba.

La antítesis de una persona trabajadora es «una que no quiere buscar la vida», es perezosa porque tiene mal su cuerpo que se torna pesado o hediondo (de 'mal humor'). Existe el riesgo, para algunos hombres que disfrutan el prestigio de ser trabajador, de volverse no trabajador, *afasi, akuatsi,* o perezoso, *map+ri*, porque tienen el cuerpo sucio. Puede haber tres razones para esto: a) la negligencia en las prácticas purgativas; b) la envidia de un tercero, *tsuwiru*[1250], literalmente 'sangre inflamada' (del celoso) y c) por la venganza que un tercero ejerce.

En el primer caso, un hombre se descuida por negligencia. Las relaciones sexuales ensucian el cuerpo del hombre por el contacto con los fluidos de la mujer. La relación confronta las dos naturalezas. La vagina, *tamat+a*, es concebida como «carne cruda»[1251], y los flujos del cuerpo de la mujer (sangre menstrual, secreciones glandulares) contamina continuamente el cuerpo del hombre que deviene pesado, lo que puede conducir a la pereza y causar dolor de riñones. Él trabajará con disgusto. La resistencia en las relaciones sexuales es más fuerte en la mujer que en el hombre y produce un

[1246] *Mansoa alliacea*.

[1247] *Cyclanthus bipartitus*.

[1248] La descripción de la división sexual de trabajo será objeto de otro estudio.

[1249] En vista de la fabricación de instrumentos de cocina, de la construcción de casa, de remo o de su comercialización, etc.

[1250] Esta palabra se compone de *tsuw+*, 'sangre' y de una forma abreviada de *iruru*, 'hinchar', 'inflamación', 'alteración de una parte cualquiera del organismo caracterizada por aumento de calor', 'enrojecimiento'.

[1251] Porque constantemente segrega sangre.

desequilibrio porque su fluido, *+ts+ma,* es inagotable, de ahí el dicho: «El hombre en tanto que pueda, la mujer hasta su muerte». Cuando una mujer es gorda, *era pakatun wayna*, 'hermosa o linda mujer', es porque se ha alimentado del esperma del hombre, si bien que, este se mantiene siempre delgado. Para deshacerse de los fluidos de la mujer, cada luna nueva, el hombre debe purgarse con las cortezas de palos fuertes, de lo contrario su cuerpo se impregnará de la sangre de su mujer y por consiguiente los animales asquearán y no se acercarán.

En el segundo caso, por envidia o celo, *tsuwiru,* una persona puede hacer daño a un buen pescador o un buen cazador. En este caso, la persona envidiosa junta los huesos[1252], *kanuara,* de un ave, animal o pescado grande[1253], o también coge las armas, después los mezcla con sangre menstrual o materia fecal, y los entierra. El ritual tiene por efecto de ensuciar el cuerpo del hombre. Para evitar este tipo de daño, el hombre pescador/cazador debe tener cuidado de distribuir solo la carne y juntar para sí los huesos de las presas y botarlos al río o entierrarlos. En cuanto al arma sobre el cual se ha realizado el trabajo, este deviene inmediatamente no pescador. Entre los kukama, el arma posee su intencionalidad propia que la hace eficaz o ineficaz (Rivas, 2004b).

Y, en fin, una mujer puede manipular a su marido o amante utilizando su sangre menstrual y sus secreciones vaginales. La sangre menstrual y las secreciones vaginales, sangre blanca, son suficientemente poderosas para evitar que un hombre haga cualquier daño. La mujer realiza una variedad de prácticas, filtros de amor (pusangas), o utiliza pociones[1254] para dominar al marido o amante cuando:

a) Él es sexualmente indiferente.

b) Él es violento porque tiene una amante a la que prefiere.

c) Ella tiene un amante y desea tornar a su marido idiota de manera que ella pueda burlarse de él sin que se dé cuenta.

Sin que el marido sepa, ella mezcla su sangre menstrual, el fluido vaginal «su cebo», el sarro[1255] de su lengua, el hueso tostado y molido del pelejo, en la bebida que ella va

[1252] Entre los yanesha un hombre se vuelve no cazador, afasi, si alguien bota los huesos de la presa al río o si los chancan con piedra y expulsa. En el primer caso, si los huesos se botan, al río la munición se enfriará y por más que dispare, los animales no morirán. Y, en el segundo, al disparar la escopeta, no matará al animal, porque la munición está chancada en piedra y no sirve. También, si los huesos de la presa han sido comidos por el perro, o si los han comido con pituca (un tubérculo), frejol o maíz, sucede que antes de localizar al animal, el cuerpo del cazador emite ruidos, como el maíz seco, y el animal huye (trabajo de campo, 2002).

[1253] En este caso se utilizan las espinas, *yua*.

[1254] En este caso se dice que van a brebajear al hombre.

[1255] Que extrae por la mañana antes de enjuagar la boca.

a convidar. ¿Cómo es el procedimiento? Después de tener relaciones sexuales, la mujer lava su vulva y esta agua utiliza para preparar el masato: él no la dejará y obedecerá en todo. Con la intención de dominarlo, ella puede, mientras el marido duerme o cuando está borracho, frotarle la nariz o el pecho con su sangre menstrual, o hace oler su ropa interior. También, ella lava su ropa íntima manchada de sangre junto con la de él. Asimismo, mientras la mujer cocina la yuca o el plátano maduro a vapor, se quita su ropa interior y, abriendo las piernas, se coloca encima de la olla cuyo vapor hace sudar su vulva, gotas que caen sobre el alimento que va a servir al marido. Además, para vengarse de un hombre, después de copular, ella orinará sobre la cáscara de un huevo o juntará el esperma del hombre mezclada con la resina de papaya, enseguida procede a entierrarlo en el fogón de la cocina. Esto con el fin que su pene seque o muera.

A veces los hombres imputan la saladera del cuerpo al trabajo de venganza de la suegra que juega un rol importante en la defensa de la hija, sobre todo si el yerno es malvado y la maltrata. Se dice que la suegra conoce todas las artimañas para hacerlo perezoso, *uk+r+wara*, para que sea infortunado en el trabajo, para que viva ebrio, para que lleve una existencia miserable, no tenga dinero, etc. Así sucedió a A. Curitima en Achual Tipishca. Su padre chamán le ha dicho: «Bueno hijo, tu suegra te ha brebajeado con su misma sangre, por eso eres haragán, no piensas hacer nada ni trabajar». Y, su padre se encargó de curarlo para liberarlo del hechizo. A continuación, una historia de cómo un chamán cura a un hombre no trabajador:

R64. [...] en Iquitos he curado a varios hombres. Cierta vez una mujer me dijo:

—«Maestro, mi marido no trabaja. Vive borracho. No sé qué le debe pasar, de repente su primera mujer le ha dado algún brebaje».

Entonces yo incorporaba al «abuelo Santiago», quien ha contado todo detalladamente:

—«A ver, vamos a pulsarte. Mira amigo, tu cuerpo no está bien mal, a ti te han dado un brebaje, tu cuerpo se agita, desde la punta de tu pie se aflige, no puedes estar tranquilo, también, tu mano tiembla. Cuando una mujer te cura (da un filtro) es para que tu vida sea un desperdicio, nunca progreses en tu trabajo [...]. Tu primera mujer se llama Mary Cainamari, ella te ha mandado a curar. ¿Sabes por qué? Porque te has reunido con esta segunda mujer, en tu primera mujer tienes cinco hijos, ¿sí o no?», le pregunta.

—«Sí maestro».

—«Tu primera señora, madre de tus hijos, se ha ido a rogar a un curandero que se llama Antonio Cahuaza que vive por Morona cocha [...]. Ella te ha dado un brebaje con su sangre menstrual. Con el fluido de su 'paloma'[1256] frotaba tu nariz, tu pecho.

[1256] Vocativo de la vagina.

Con la misma planta de su pie (te hizo daño). Después, ha sacado la saliva de su lengua [...]. Por eso usted no puedes trabajar».

Cuando el hombre se emborrachaba a su primera mujer, Mary Cainamari, la golpeaba y a sus hijos insultaba [...]. La mujer se separó cuando le vio con la otra:

—«Por esa mujer Jane Gálvez Sánchez, haces problema, ella te está dando un brebaje».

Y cierto, Jane Gálvez Sánchez para reunirse con él le ha curado para que odie a su primera mujer. Por eso, ella se vengó y tu suegro te botó de su casa. Hasta su madre te odia legalmente. [...]

De ahí el «abuelo Santiago» le ha dicho:

—«Hay que preparar tu baño amigo, vas a comprar 24 plantas medicinales, dos ayahuamas[1257], después creolina, alcanfor, naftalina, agua florida, etc. Eso voy a preparar para que bañes y limpies tu cuerpo. De ahí vas a comprar 8 raíces de ajos sacha[1258], eso voy a macerar en un tazón. El jugo vas a tomar, con eso vas a botar todo el mal de tu cuerpo. A la hora de dormir tu cuerpo se aflige. A veces sueñas que andas en medio de un cementerio y toda esa maldad te ha chocado, ¿es así?».

—«Y ahora si te quieres curar cada baño va a costar 50 soles, van hacer cuatro baños, te va a costar (en total) 200 soles».

—«Si maestro, me conviene. En cada baño yo te voy a dar 50 soles [...]».

—«Ahora yo voy a shacapear[1259] tu cuerpo, con tabaco voy a sacar toda la suciedad que te han puesto. Te voy a chupar tu pecho, la boca del estómago, de tu sentido, de tu corona. Después, voy a proteger (arcanear) tu cuerpo, y vas a ver cómo vas a ir lejos a trabajar».

De veras, el hombre ha ido a una compañía a Saramiriza[1260] [...]. A los tres meses ha llegado a mi casa:

—«Bueno don Roque estoy bien, lo que me has cobrado no es nada».

Aparte él me ha regalado 150 soles. Después, hemos tomado una caja de cerveza y me ha dado de comer lo que su mujer preparó en mi casa.

—«Bueno don Roque, gracias, Dios va a bendecir tu vida, Dios te va a ayudar para que nada te pase».

Así el hombre sanado se despidió.

Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

Tal como remarca el relato anterior, una persona con «mal cuerpo», es decir hediondo o sucio, *t+w+tu,* propicia la mala suerte en todas las actividades que realiza. Es necesario

---

[1257] *Couroupita guianensis*.

[1258] *Mansoa alliacea*.

[1259] Acción de golpear el cuerpo con un ramillete de hojas, *shakapa*, hecho por el chamán.

[1260] Terminal de la compañía petrolera.

que ella se purifique el cuerpo para botar la saladera o *mala suerte*. Hay diversidad de recetas de cómo limpiar el cuerpo, la que registré consistió principalmente de 'hojas hediondas[1261], la orina del paciente, y otras sustancias químicas que se compra en el mercado. A modo de ejemplo, registré una curación que consistía en hacer un baño en cuya agua se maceraron las hojas de la mucura[1262], la rosasisa[1263], la ruda, la cebolla blanca, el ajo macho, el ayahuma (fruto), el piñón colorado[1264] y piñón blanco, *pimpinatsu tini*[1265], el mishquipanga o asna panga[1266], y otras. Además, a esta pócima se agregó un poco de creolina y la orina del paciente. Luego, en la madrugada el chamán procedió a bañarlo. Después, la persona podía reanudar sus actividades.

Tabla 19. Atributos del cuerpo humano

Cuerpo	Buen cuerpo	Mal cuerpo
ATRIBUTOS	***Kamatatsurin***, trabajador. Es madrugador(a) y activo(a).	***Map+ri***, flojo, perezoso. Duerme mucho, es haragán(a).
	Ipurakari, pescador/cazador Pesca/caza sin esfuerzo en abundancia.	***Akuatsi***, no pescador/cazador. No sabe pescar/cazar.
	W+ka, ágil, ligero, fuerte. La sangre está caliente y fuerte.	***Ipuchi***, pesado La sangre está fría, trabaja con lentitud.
	Chapunita, oloroso, atrae. El cuerpo atrae a la presa (mujeres o animal)	***T+w+tu***, hediondo/apestoso. Cuerpo que repugna a la presa (mujeres o animal).

Trabajo colectivo, *wayuri*[1267]

Una parte importante de la actividad del trabajador se manifiesta en el trabajo colectivo, *wayuri*. Entre los kukama la cooperación y reciprocidad son importantes, pero veremos que esta reciprocidad tiene límites. A menudo la prestación de mano de obra es para realizar un trabajo penoso. El trabajo colectivo implica una organización

[1261] Estas hojas están disponibles en todos los mercados de la Amazonía peruana.

[1262] *Petiveria alliacea*.

[1263] *Tagetes patula*.

[1264] *Jatropha curcas*.

[1265] *Hyeronima oblonga*.

[1266] *Cyphomandra sp*.

[1267] Ayuda, trabajo que implica una reunión festiva.

compuesta de una persona dadora de orden y de las que aportan su ayuda. Tipo de trabajo que establece una relación entre el patrón, dueño, *yara*, persona que demanda la ayuda de otros y dirige el trabajo, y los peones, *ta+rapurakana*[1268], que aportan su mano de obra. Es necesario señalar que esta forma de trabajo puede dar lugar a una remuneración que de ninguna manera es un salario. Las sumas pagadas utilizan con fines colectivos asignados a organizar una fiesta del barrio de la comunidad. Para obtener la mano de obra necesaria se promete a los peones bebidas fuertes. Todos los miembros de la comunidad entretejen entre ellos enlaces de cooperación que persistirán todas sus vidas. Si alguien no aporta en el trabajo del grupo, literalmente es odiado e irremediablemente condenado al ostracismo. En Achual Tipishca, los comuneros literalmente tenían odio contra una mujer que sufría de una forma de locura[1269]. Ella deambulaba de casa en casa y sin pedir tomaba los alimentos para alimentarse. Cada vez que ella va a pararse cerca de una casa, para ahuyentarla la baldeaban con el agua pestilente en el cual habían limpiado los pescados. Cierta vez, se introdujo en la casa de su tío paterno para conseguir algo de comer, su tía agarró un machete y le dio un golpe en la cabeza, desde entonces tiene una cicatriz.

A continuación, mencionamos los principales trabajos colectivos, *wayuri*, que los kukama-kukamiria realizan según el sexo y las personas que participan:

Tabla 20. Trabajos colectivos, *wayuri*

Wayuri «ayuda»	Participantes		
	Hombres	Mujeres	Niños
Agricultura			
Tumba, *ka+tsa,* de los troncos para hacer una chacra.	X	X	X
Rozar, *karupa,* de los arbustos de la chacra.	X	X	X
Cultivo, watapeo, *pautata*[1270]. Cultivo superficial.	X	X	X
Siembra, *yat+ma,* de arroz, maíz, yuca y platanal.	X		
Cultivo, *kupe,* de la chacra.	X		
Cosechar granos (arroz, maíz, frijol)	X		

[1268] Palabra que podemos segmentar: *ta+ra,* 'hijo del hombre'; *pura,* 'ha sido'; *-kana*, sufijo de plural.

[1269] Se comenta que ella integraba el MRTA (Movimiento Revolucionario Túpac Amaru). Mientras militaba fue capturada por la policía en Yurimaguas. Ellos la torturaron y violaron, de manera que enloqueció. No se sabe cómo logró retornar a Achual Tipishca.

[1270] Sonido producido por el machete cuando corta un arbusto.

Pesca			
Para tejer o reparar, *yauki,* las redes de pesca.	X	X	X
Pesca colectiva	X		
Construcción de casa			
Recolección de hojas (de irapay, shapaja).	X	X	
Tejido de las hojas para el techo de la casa.	X	X	
Cargar las ponas, *patiwa,* batidas en el bosque hasta la casa.	X		
Sacar ripia, *yumitsara.*	X		
Traslado de los horcones, *iwatata*.	X		
Construcción de canoa			
Tumbar un tronco de árbol	X		
Construir la canoa	X		
Trasladar la canoa cerca al agua	X		

Los grandes predadores: el chamán (serpiente acuática) y el gran pescador (caimán)

En el espacio fluvial enmarcado por lagunas, dos especies de animales sobresalen por su capacidad predadora: la anaconda negra, *muiwatsu tsunin* y el caimán, *yakari*. Estos seres acuáticos remarcables en sí mismos, socialmente son usados para designar a los grandes hombres kukama. El chamán, *tsumi*, encarnado por la serpiente acuática es, de lejos, el más fuerte y más poderoso, *w+kan*, en términos de fuerza física. Luego, vienen los grandes guerreros, pescadores y cazadores simbolizados por el caimán. *Ipurakari* es un término kukama que designa estas tres funciones. Los chamanes, *tsumi*, personajes notables acumulan en sí mismos las tres cualidades de grandes guerreros, grandes cazadores y grandes pescadores, ya que son el banco de los dueños del lago. Esto no implica que un gran guerrero, cazador y pescador sea necesariamente un chamán. Ahora vamos a describir la actividad del gran pescador porque entre los kukama no existe una especialización estricta.

Un trabajo precedente denominado *ipurakari* literalmente 'gran pescador, cazador, guerrero, experto en la manejo del arpón (fisga) o en el arte de matar' es una categoría que engloba todas las actitudes depredadoras del *ethos* masculino. Antiguamente esta acepción marcaba y diferenciaba al gran guerrero sobre las aguas. Los kukama fueron descritos como los grandes corsarios de los ríos: Bajo Pastaza, Bajo Marañón, Bajo Huallaga y Bajo Ucayali (Figueroa, 1986, p. 175). Actualmente, este término designa

a un hombre que por su talento, audacia, conocimiento, sagacidad y experiencia en la pesca sobresale del común de los hombres (Rivas, 2000, 2003 y 2004b). *Ipurakari*, cuestiona la visión occidental que opone las actividades de cazador, de pescador o de guerrero. La etnología amazónica ha analizado estas tres funciones sin cuestionar los vínculos que existen entre ellas[1271] (Pétesch, 2000, p. 223).

Para entender la relación que une, en el pensamiento de un kukama, el gran pescador, *ipurakari*, al gran caimán, *yakari,* analizaremos el sentido de la palabra *ipurakari*. Podemos segmentar el término en: *ipu-r-*(*y*)*akari*. El lexema *ipu* aquí refleja el ruido (como el del trueno). El sufijo *-ra* es un locativo; y *yakari* es un préstamo del tupí , *jacaré*. *Ipurakari* da cuenta del caimán en su acción de cazar con toda la violencia que es capaz de hacer. Este animal, predador por excelencia, tiene la particularidad de capturar sus presas desplazándose ágilmente bajo el agua. El siguiente mito que da cuenta del caimán, *yakari*, nos permitirá comprender los atributos sociales que los kukama le atribuyen:

M12. El caimán, *yakari*

Antiguamente el caimán era un ser humano que gustaba hacer frente a los otros animales para probar su fuerza, encontrar comida, y ropa. Su piel doble rayada[1272], nadie igualaba porque ninguna espina lograba penetrar. Era el hombre más fuerte, el luchador más valiente. Ningún pez, como el paiche y el manatí, lo podía igualar en pelear. A uno y otro de sus amigos desafiaba para ver quién era más valiente. Cierta vez, el caimán al ver al tapir, sachavaca, dijo:

—«Oye, hermano tapir, veamos quien es el más fuerte. Usted es un animal grande, muy valiente, más alto y más fuerte que yo. Yo soy chato. Usted vas a jalarme para ver quién gana *¿usted o yo?*».

Y, luego de contar uno, dos, tres dijo:

«Ya, Tapir, sachavaca, ¡jálame!».

El caimán nadó hacia la profundidad de la cocha y se prendió en el barro, *chirintsuma,* ¡*channn!* Hacía fuerza parece un palo. El tapir, sachavaca, se levantaba y ¡nada! Luego, cansado de tanto forcejear, sin fuerza, quedó muerto sobre la orilla de la tahuampa. El caimán le vio rebalsar muerto y dijo:

—«¡Soy valiente!».

[1271] Desde un punto de vista naturalista, el arqueólogo Leroi-Gourhan, 1945, pp. 69-95, no opuso jamás las tres actividades de pesca, caza y guerra. Más tarde, en un famoso artículo, Pierre Clastres, 1981, pp. 188-190, criticó esta postura de Leroi-Gourhan que no tenía, según él, una base social. Los kukama y otros pueblos indígenas de la Amazonía, más bien, dan razón a Leroi-Gourhan.

[1272] En analogía a la piel de escamas escalonadas.

> Así en sus andanzas mató muchos animales. En el fin del mundo, se transformó en la canoa de nuestro Señor Jesucristo. Por eso parece idéntico a una canoa. Y ¿por qué le ha transformado en canoa? Porque es un animal que rebalsa, tiene la piel doble porque antes fue madera doble.
>
> Miguel Caritimari Arirama, 55 años, Achual Tipishca, 2003.

Un gran pescador kukama tiene una vida análoga a la de un caimán porque el hombre despliega la misma habilidad, la misma fuerza y se desplaza como el reptil. En el M6, el caimán es representado como el ser más fuerte y belicoso, que a toda costa desea probar su fuerza con los otros animales. Se expresa que los hombres bajo la influencia del masato o del aguardiente, durante una fiesta o en los trabajos colectivos, acostumbraban retarse cuerpo a cuerpo para demostrar su fuerza física y ver quién era el más fuerte. Se dice que tradicionalmente los hombres peleaban empujándose hombro a hombro ayudándose con los brazos. Ganaba aquel que lograba tumbar al otro a tierra. Juan de la Cruz Murayari (2004, pp. 18-19), menciona a Salvador Waykama como el último curaca[1273] de Achual Tipishca. Para acceder al cargo, un sábado de gloria de 1932, realizó pruebas de «lucha libre» y venció a cuantos lo retaron para el curacato. Para ser curaca, el hombre se sometía a numerosas pruebas. Para ello debía poseer fuerza física, agilidad, ser valiente en todo concepto, y ser trabajador (pescador y agricultor) porque debía mantener hasta tres mujeres, pero rara vez más. También debía estar dotado de inteligencia, astucia, nunca debía ser soberbio ni arrogante, ni abusivo, es decir era el guardián de los mejores valores [...]. Todo lo cual lo hacía digno de respeto y obediencia.

El caimán tiene una piel muy gruesa y áspera que protege contra las inclemencias del medio (espinas, picaduras de insectos, frío, etc.), del mismo modo la piel del pescador es tan gruesa que estoicamente soporta las picaduras de los infernales insectos (por ejemplo, los mosquitos o zancudos), que proliferan en el ecosistema fluvial. También, los hombres consumen ciertas partes del caimán para obtener sus cualidades. Él ingiere sus testículos para ser viril; extrae el humor acuoso de los ojos del caimán y se frota la córnea para adquirir ojos de lince en la noche. Pues, el caimán tiene fama de tener unos ojos penetrantes que brillan en la noche, lo que atrae a sus presas.

La forma alargada de su cuerpo simboliza el arquetipo de embarcación que utilizan los seres del bajo mundo, yacuruna y sirena, para desplazarse sobre el agua (ver R4). Implícitamente evoca la capacidad del hombre kukama de construir su canoa y desplazarse sigilosamente, como si fueran un solo cuerpo. Las crónicas mencionan

[1273] 'Cacique'.

a los kukama como los grandes canoeros de la Alta Amazonía. Durante la creciente del río salían en canoas armadas para hacer la guerra a sus vecinos (Figueroa, 1986; Osculati, 2000, p. 184; Veigl, 2006, p. 122).

La presencia de caimanes en un lago indica la abundancia de la fauna acuática. En cualquier lago de la región también se puede encontrar a un kukama que pesca. La práctica constante de la navegación les da la maestría total de este arte. El kukama pasa la mayor parte de su vida desplazándose de un lugar a otro sobre una canoa, en busca de presas necesarias para su subsistencia, es decir pescando, actividad principal por la cual obtiene prestigio (Rivas, 2004b). Los kukama pescan y cazan en tres espacios de preferencia: los comederos o colpas, *eyutupa*[1274], literalmente 'lugar para comer'. El primer lugar y el más importante en el lago, *eyutupa +patsu*, comedero en las lagunas. Se refiere a un lago donde hay diversidad de plantas y animales acuáticos. El segundo se sitúa en la tierra, *eyutupa tuyuka,* comedero de tierra, o *tewepan,* saladero, designa un sitio de tierra salada en el bosque y donde la fauna terrestre (incluyendo las aves) acuden a lamer. Y, por último, en los árboles, *eyutupa +w+rati*, comedero de árboles, que puede reenviar a un árbol frutal o los 'palos viejos' podridos del aguajal, *m+r+tipan,* donde manadas de loros o guacamayos acuden a comer.

Para el kukama el agua es nutricia. Excepcionalmente, se va al bosque para cazar con escopeta (sobre la caza ver Rivas, 2000 y 2003). La carne (*mitayo*) que el hombre aporta diariamente para el consumo familiar se dice *ipira,* literalmente 'pescado', término que incluye la carne. Se dice que para pescar (o cazar) el hombre debe tener hambre, si no, no encontrará pescado o animales de caza. Su prestigio es proporcional a la cantidad y calidad de sus presas. Si ha logrado capturar peces que solo abastecen su unidad residencial, el hombre entrará sigilosamente a casa. Y si en su trayecto una persona le pregunta por pescado, responderá que no tuvo suerte o que nada cayó en su red. Su mujer o hija irá discretamente a recoger los pescados de la canoa del puerto. Pero, si la pesca fue abundante, por ejemplo, ha capturado un cardumen de peces o si ha logrado capturar un gran pez, la(s) presa(s) se exhibe(n) en la comunidad. Después de reservar una parte para el consumo familiar, un fragmento se distribuye a los vecinos, y una gran parte se guarda para la venta en el mercado. Si persiste el éxito en la pesca, puede despertar celos, especialmente de los chamanes, que en venganza pueden tratar de hacerle daño. Entonces, el pescador tendrá que recurrir a un chamán para purificar su cuerpo y poner su protección, *arkana*, contra las amenazas externas. Presentamos un canto cuyo objetivo es tener suceso en la pesca:

[1274] *Eyu*, 'comer', 'maduro' (listo a ser consumido); *tupa,* 'lugar'.

C14. Canto para pescar[1275]
Ikara Wayti, *Wayti*, *Wayti*

1. *Ai naninkuara p+t+ma ra kuatiara, ini yapatini paritsara*	1. Es así quizás que nosotros escribimos con el cigarro, así vamos a invitarle (que venga con su poder).
2. *Ai muipurakana, yapatini paritsarakana ra mui ura mama ruratsintanamuki*	2. Ahí las víboras, vamos a invitar a la madre de la serpiente para que esté con nosotros y tener su poder.
3. *Wayti, wayti, waytik+rakana*	*3. Wayti, wayti,* pequeños *wayti.*
4. *Ai mui, mui, ipiramuikana, yapatini paritsara*	4. Ahí la víbora, víbora, peces de las víboras, vamos a invitarles.
5. *Yapatini chapunita tana p+tsa tuwampura*	5. Vamos a perfumar agradablemente nuestra red grande.
6. *Tanakuaratsui*	6. De todos nosotros.
7. *Tana chapunitamukinanikuaratsui*	7. Con solamente todo nuestro perfume.
8. *Tana p+tsa tuwanka*	8. A nuestra red grande.
9. *Ipira muipura*	9. Pez (que) ha sido serpiente.
10. *Ipira ritsimak+ramukinani*	10. Pez con solamente un poco de mucus.
11. *Tana chapunita tana p+tsa tuwampura*	11. Nosotros impregnamos nuestra red resistente de un olor agradable.
12. *Wayti, wayti*	12. *Wayti, wayti*
13. *Tana p+t+ma kuatiaran tatatini*	13. Nuestro cigarro escribe con el humo.
14. *Tana kurupa mai*	14. Nuestro espíritu del cigarro.
15. *Kumitsarimukinani*	15. Con solamente la palabra.
16. *Tana tsapu, tana p+tsa tuwampura*	16. Nosotros soplamos nuestra red resistente.
17. *Tana* «*red*»[1276] *chirank+ra*	17. El nombrecito de nuestra «red»
18. *Uni, uni maik+rakanamuki*	18. Agua, con los espíritus del agua.
19. *Rana yapatini paritsara ipira*	19. Ellos van a invitar a los peces.
20. *Raepe yapanawatsu yara ruramuki kanayarimukinanikuaratsui*	20. Ahí continúa corriendo con su dueño «Canayari» más rápido que todos.
21. *Ai Guillermo Arimuya*	21. Ahí Guillermo Arimuya[1277]

[1275] Este canto fue presentado en un trabajo anterior (Rivas, 2000, pp. 201-205).

[1276] Término en español.

[1277] Nombre del espíritu-maestro.

22. *Uni, uni maikana yapatini*	22. Agua, espíritus del agua van
23. *Ipira maikanamukiranakuaratsuri*	23. En el tiempo (no existían) que el espíritu del pez.
24. *Tana kumitsawatsu yarakana*	24. Hablamos mucho a los dueños.
25. *Yakarik+ra na chapunita,*	25. El caimancito su olor agradable,
26. *Raepe mui ipu*	26. Ahí el ruido de la serpiente
27. *Tsapu +ts+ma puraki kumitsamuki*	27. El soplo de la anguila se desliza con su palabra.
28. *Tana yakarik+ra*	28. Nuestro caimancito.
29. *Wayti, wayti, wayti chirakana ururiyanu*	29. *Wayti, wayti, wayti*, los *ururis* colocan sus nombres
30. *Mariri, mariri*	30. *Mariri, mariri*
31. *Ra mama kamat+a*	31. La leche de la madre.
32. *Ra mama chapunita*	32. El olor agradable de la madre.
33. *Rakana chapunita rutsari*	33. Para aquellos se van a perfumar.
34. *Tana p+tsa tuwampurakamuki ipirakana*	34. Pero con nuestra red resistente los peces.
35. *Ururyanu kumitsamukinanikuaratsui*	35. Con la palabra de los ururis
36. *Mariri, mariri*	36. *Mariri, mariri*
37. *Tsacampite, tsacampite, tsacampite*	37. *Tsacampite, tsacampite, tsacampite*
38. *Tsacampite rutsarini*	38. *Tsacampite* qui va caminando
39. *Ai parana tsap+ta mirinkuaratsui*	39. Ahí, de la fuente del río (donde el río termina vengo con mis maestros),
40. *Ni mari ni mari ni*	40. *Ni mari ni mari ni*
41. *Kurupa mai ipitiu*	41. El hedor del espíritu del cigarro (del bajo mundo)
42. *Chapunita, chapunita, chapunita*	42. Perfume, perfume, perfume
43. *Rutsarini, rutsarini, tana p+tsampu*	43. Va, va nuestra red
44. *Chapunita ipiraku*	44. Olor agradable (atrae) el cardumen de peces.
45. *Ipirakana yumatsarikamukinanikuaratsui*	45. Únicamente con el juego de los peces
46. *Mariri, mariri, mariri*	46. *Mariri, mariri, mariri*
47. *Fiuuu*[1278]*, fiuuu*	47. *Fiuuu, fiuuu*

José Curitima Sangama, Lagunas, Bajo Huallaga 1997, citado en Rivas, 2000.

[1278] Soplo, shingureo, que termina el canto para que la palabra poderosa del chamán siga su objetivo.

Todo chamán tiene espíritus-maestros que pertenecen a chamanes fallecidos. Estos son presentados bajo la forma de serpiente acuática, *mui mama,* que habita en la cabecera del río (C14, estrofa 39). En el canto, el chamán establece una alianza con Canayari y Guillermo Arimuya (apellidos kukama) (C14, estrofas 20, 21), madres, dueños o guardianes de los recursos acuáticos que él invita, y les ruega de dar sus peces al pescador. Él coloca en el corazón de la red, gracias al espíritu del tabaco, *kurupa mai*, (C14, estrofa 41) y al canto, elementos que atraerán a los peces. Estos son el mucus de la serpiente, el olor agradable del caimán (C14, estrofas 25, 28), el soplo de la anguila (C14, estrofa 27), el olor agradable de la mishquipanga[1279], *tsakampite*. Para los kukama, los peces dependen siempre de su madre, la serpiente de agua. De su cuerpo emana una leche perfumada que atrae y les alimenta, es el mucus de la serpiente.

Mariri es una formula clásica en los cantos kukama que da cuenta del canto *ikara.* El chamán termina su canto con un soplo prolongado, *epeyu* (shingurea), *fiuuu,* para que el canto tome su impulso.

Un pescador tiene muchos secretos que utiliza para garantizar una buena pesca. Uno de ellos es que el pescador debe arrancar una escama a la madre del paiche, hazaña singular porque ningún arpón puede perforar el caparazón del paiche constituido de escamas muy duras. En el futuro bastará que con dicha escama frote su arpón para poder picar los paiches que desee. Otro secreto, durante el inicio de la vaciante del río, el hombre va al bosque inundado, tahuampa, a capturar la mojarra fasaquillo[1280], *tsarakura ipira,* unchala pez (no id.), remarcable por sus saltos característicos en la superficie del agua. Se dice que se la encuentra cuando «nos quiere». Después de capturar una hembra y un macho, se procede a secarlos. El pescador andará con los pequeños pescados en el bolsillo para tener buena suerte en la pesca. Y, por último, el hombre utiliza los dientes del manatí, del delfín o de la boa como amuletos[1281], *taya*, para amansar a los animales y poder pescarlos o cazarlos. Cuando un hombre mata un manatí, introduce su mano en la boca del animal para ver si encuentra un diente suelto que guardará para sí. O, ausculta los intestinos para ver si puede encontrar una piedra, *itaki*. El diente del manatí atraerá solo individuos de la misma especie. Los dientes del delfín y de la boa son utilizados para atraer toda suerte de presas, también para seducir a las mujeres. Los dientes pueden ser portados como collar, en el bolsillo, o

[1279] En kukama, *kurimaka* (*Cyphomandra sp*.). Planta cuyas hojas aromáticas son utilizadas en la *patarashca* (ver anexo 5). Sus hojas son también usadas como pusanga.

[1280] También se pueden utilizar estos pescados para atraer el amor o tener suerte en el negocio. En estos casos se extrae el ojo derecho de la hembra y del macho, y se colocan en el perfume que uno utiliza. El líquido debe ser cantado por el chamán.

[1281] Después de extraer el diente se debe abstener de comer sal, manteca, ají y cebolla, además debe realizar una abstinencia sexual.

en la topa de la soga del arpón. Los dientes del delfín sirven además como filtros de amor, pusanga. Una vez muerto el animal, se extrae un diente incisivo y otro molar, los cuales van a servir para atraer, amansar a las mujeres. El hombre coloca los dientes en el perfume que utiliza para «andar jalando hembras».

Un pescador fisga, arponero, debe cuidar su cuerpo evitando ingerir ciertas especies o partes de sus presas que lo contagiarán o perjudicarán sus instrumentos. Él evita comer el pez mañana me voy[1282], *matayu* (ver tabla 6). También el espinazo, las tripas y las médulas de los huesos del manatí o del paiche, para que la soga del arpón no se troce. Asimismo, no come las vejigas natatorias de la gamitana[1283], del zúngaro[1284], o del dorado[1285]; tampoco la lengua del paiche o la grasa del pecho de la gamitana que parece serrucho, para que mientras navega la canoa, el remo, o algún palo no suene y los peces huyan por el ruido. Se abstiene de comer el rabo del paiche para que no lo malicie y los ojos para que no lo distinga de lejos. También, evita comer el espinazo, los huesos y la cabeza del sajino, para que no le haga daño (shingure), para que cuando vaya a cazar al monte, los huesos de su cuerpo no suenen «*trac*», y el animal malicia y corre.

Interrupción del trabajo: la lluvia, *amana*

Entre los kukama, como en otros pueblos autóctonos, si durante cualquier actividad cotidiana individual o colectiva, una fuerte lluvia cae repentinamente, inmediatamente se da por terminada la(s) actividad(es) que realiza(n). Si la lluvia es de corta duración, el trabajo se paraliza[1286] hasta que calme. Si algún participante durante la tregua renuncia a prestar su mano de obra, puede hacerlo sin recibir una censura social. Actitud que se explica porque la lluvia porta los espíritus malos *maitsankara*, que son responsables del enfriamiento del cuerpo y de la enfermedad.

Mientras estaba en el velorio fúnebre de una mujer adulta en Arahuante, comenzó a llover. Un hombre mayor se acercó a decirme que sabía un canto kukama para conjurar, *epeyu,* (shingurear) a la lluvia y se vaya por otro lado. Lo siguiente es lo que grabé:

[1282] *Tetragonopterus argenteus*.

[1283] *Colossoma macropomun*.

[1284] *Brachyplatystoma juruense*.

[1285] *Brachyplatystoma flavicans*.

[1286] Este comportamiento es panamazónico. Mientras fui docente en el Programa Formabiap, si amanecía lloviendo, todos los alumnos (de doce pueblos indígenas) se quedaban en el albergue y no asistían a las clases. Además, esta conducta forma parte de la idiosincrasia loretana. En Iquitos o en cualquier poblado amazónico, si amanece lloviendo, algunas personas se abstienen de ir a trabajar hasta que el aguacero termine.

C15. Canto para hacer correr a la lluvia
Ikara yapanata amana

1. *Tsuni yatipa na warika,*	1. Negro sube el ventarrón
2. *Tsuni na tsakua,*	2. Negro tu pubis
3. *Pararakana na tsakua,*	3. Tus vellos púbicos son raros
4. *T+ma tipa na uti?*	4. ¿Es que no tienes vergüenza?
5. *Shuuu, shuu, shuu amana ukua, shuuu*	5. *Shuuu, shuu, shuu* que la lluvia se calme, *shuuu*
6. *Shuuu, titina na kurata awarindi, shuuuu*	6. Solito, tomas aguardiente, *shuuuu*
7. *Nuk+ra ikua nankurata titina, fiuuuuuu*	7. Porque eres mezquino, bebes solo *fiuuuuuu*[1287]
8. *Amana churata ta wira,*	8. La lluvia reduce tu pene.

El canto establece una relación entre el pene, *wira,* y la serpiente de agua, *muiwatsu*[1288], en el cielo. El color negro del vello púbico, *tsakua*, (C15, estrofas 2 y 3) es análogo a las nubes negras y densas de la lluvia. El aguardiente, *awarindi,* (C15, estrofa 6) es metonimia del agua del río que la serpiente de tanto tomar sola, motive desear orinar. Entonces, la gran serpiente, *muiwatsu*, aparece en el cielo produciendo una lluvia de corta duración, *mui kuaruka* 'orina del arcoíris', que es su esperma. Pasada la lluvia, la serpiente desaparece en el cielo, como el pene se reduce después de haber eyaculado. A través del canto se espera dar vergüenza a la serpiente de mostrar su falo impunemente, con el fin de que no llueva.

Para los kukama la lluvia está vinculada al sentimiento contrito y a las lágrimas de una persona. Ellos diferencian tipos de lluvias. Primero, a una gran tormenta con relámpagos, truenos y vientos la llaman *amanapan watsu*, 'lluvia grande', y es temible, porque está directamente asociada a los «espíritus de los abuelos» que a través de ellas se desplazan sobre la tierra para hacer daño (C16). Después, una lluvia pasiva se denomina *amana tsawi*, 'lluvia gris', pues las nubes densas del cielo emanan gotas finas constantes y persistentes en el tiempo que se prolonga todo el día. Un aguacero, también es conocido como *warmi lluvia* 'mujer lluvia', por analogía a la actitud de una mujer molesta con el marido, a quien «friega» perspicazmente todo el día y no lo deja laborar en paz. Al igual, la llovizna no permite trabajar a la persona. Una lluvia denominada hombre es aquella que viene con fuerza e inmediatamente después cesa.

[1287] Soplo largo y extendido del chamán que transmite su energía.

[1288] Entre los wampis del Perú, *panki*, 'la gran serpiente de agua', fue el pene descuartizado de un Shuar (Nacionalidad Huambisa, 1999, II, p. 580).

Y, en fin, una lluvia pasajera se llama «verano lluvia», o «espanta flojo», porque esa persona apenas siente las gotas de una lluvia, inmediatamente concluye el trabajo que estaba realizando y retorna a casa.

Los kukama tienen varios indicadores para saber cuándo una lluvia se avecina o concluirá. Así, si se sueña con una persona muerta; si escucha el canto del ave mariquita (no id.), o cuando el coro coro[1289] llora con mucha pena, o si el coto *ak+k+,* amanece cantando; o durante la merma del río, en las playas, se observa una congregación de gallinazos, *urupu*[1290], bañarse o danzar[1291], dando giros en el cielo; todos estos elementos auguran la inminencia de un aguacero. De lo contrario, el canto de la unchala*, tsarakura*[1292] augura el fin de una lluvia.

Con el fin de evitar que una lluvia caiga y arruine un trabajo individual o grupal, los kukama realizan algunas prácticas, por ejemplo, el dueño de un trabajo colectivo se abstiene de ser el primero en probar el masato. Frente a una tempestad que se adviene, un pescador en su faena o el realizador de una minga, cogerá un cigarro mapacho, mirará las densas nubes del cielo y comenzará a fumar conjurando (shingureando) con el humo para que la lluvia se retire a otra parte, como se observa en el siguiente canto:

C16. Canto para cesar una lluvia
Amanawatsu ikara

1. *Shuuuu, shuuuu, shuuuu tsatsa rupenan kaitini yapana fiuuuuu*	1. *Shuuuu, shuuuu, shuuuu*[1293], de lado corre, el mono blanco[1294] *fiuuuuu*.
2. *Shuuuu, shuuuu, shuuuu*, *tsatsa rupenan ayapana awakana ra umipuka.*	2. *Shuuuu, shuuuu, shuuuu*, él corre de lado cuando mira gente.
3. *Ria amana yapanutsu kaitini ia.*	3. Así, la lluvia va a correr como el mono blanco.
4. *+w+tuwatsu uripuka rana ikara ikian.*	4. Aquí los espíritus se desplazan cantando en las tempestades.
5. *+w+tu irura na wapuru ipua +w+tu.*	5. El viento hace el ruido ensordecedor del vapor.
6. *+w+tuwatsu uripuka ipua wapuru ikian.*	6. Cuando se escucha el vapor, viene la tempestad.

[1289] *Mensembrinibis cayennensis*.

[1290] *Coragyps atratus*.

[1291] Los kukama tienen una danza denominada 'del gallinazo'*, urupu yaparachi*.

[1292] *Aramides cajanea*.

[1293] Soplo largo y extendido del chamán que transmite su energía.

[1294] Según los kukama, el mono blanco, *kai tini* (*Cebus albfrons*), se traslada con el cuerpo de costado para poder impulsarse entre las ramas de los árboles. Además, nunca corre sin mirar el objeto de su preocupación.

7. *Urinka uri ipua, rikua rana ikarura ikiaranan.*	7. Es así que cantan en el fragor de la tormenta.
8. *Fiuuu, fiuuu, fiuuu ats+rikarupe na murukata.*	8. *Fiuuu, fiuuu, fiuuu*, vamos a desviar la ruta del barco.
9. *Na wapuru +rati, fiuuu +rairiwiwatsupu*	9. Se va a desviar, *fiuuu* con un gran remolino.
10. *Ta murukata na wapuru +rati ats+rikarupe!*	10. ¡Te voy a enviarte de vuelta adonde tú vienes, vapor!
11. *Fiuuu, fiuuu, fiuuu.*	11. *fiuuu, fiuuu, fiuuu.*
12. *Ats+rikarupe nutsu! Fiuuuu*	12. ¡Vuelve adonde tú vienes *fiuuu*!

Roberto Canaquiri Tapayuri, 62 años, Tamarate, 2004.

En el canto, la lluvia es conjurada, *epeyu,* «maldice» (shingurea) con el mono blanco, *kai tini,* para que ella se vaya. Se dice que cuando el mono blanco ve gente en el bosque emprende una huida corriendo de costado y sin dejar de mirarla. A similitud, la lluvia va a huir de lado y no afectará a la persona que hace el encanto. Se asocia la tempestad a los espíritus ancestros, que también dicen «demonios», «espíritus malos», «brujos» que andan en este mundo acompañados de fuertes vientos, *+w+tu watsu*. En el canto, la tormenta se identifica con el barco vapor —símbolo de la serpiente de agua— por el ruido que produce su giro en el río. De lejos, se sabe que una tempestad se aproxima, por el sonido estruendoso que las gotas de lluvia producen al caer sobre la cobertura de los árboles. Entonces, uno debe refugiarse en un lugar seguro, si no se mojará de forma inminente. Además, tanto la tormenta como el barco vapor, tienen en común la producción de grandes olas a su paso. En el canto, en sentido figurado, la tormenta se desvía con un gran remolino que va a encargarse de virar la ruta del barco.

Los kukama aplican algunos ritos propiciatorios para hacer venir una lluvia durante la extracción de madera. Se necesita de lluvias estruendosas para hacer crecer el agua y transportar los troncos de madera en las quebradas del monte alto. Se dice que se puede producir una lluvia si se coge y baña a un motelo, *yawati*, quelonio de tierra que nunca se moja porque tiene una casa que lo protege. Otra práctica consiste en disparar un tiro con la escopeta o golpear a la puka-lupuna[1295], árbol donde reside el dueño del bosque y este de cólera manda lluvias torrenciales porque no tolera el ruido.

[1295] Los kukama tienen un miedo terrible a este árbol brujo. En la actualidad se observan pocas especies en las comunidades porque los comuneros los han vendido a precios módicos (en 2004 pagaban más o menos 15 dólares por cada tronco). Si bien lo económico es un punto importante por considerar, también lo son lo simbólico y lo sociocultural, pues eliminar una puka-lupuna es una manera de impedir la brujería entre ellos, ya que a través de estos árboles uno se venga y mata (ver R26, R27 y R32).

Capítulo 11
Los viejos, *iukan*

El término *iu'kan*, 'vejez', posee una homofonía aproximativa con *iu´n*, 'amarillo-marrón' [1296]. Este color amarillo, *iu'n*, simboliza una persona que ha llegado a la madurez y se opone al color verde, *+k+ratsu,* 'fresco, tierno', que encarna la infancia. Podemos preguntarnos con Pierre Clastres[1297] si *iun* no podría estar asociado con la tradición endocaníbal de los tupí-kukama, que tenían la costumbre de ingerir los cadáveres de sus parientes, expresando que «mejor era entrar al estómago de un pariente o amigo, que servir de alimento a la tierra negra» (Wilkens de Mattos, 1984). El acto de incorporar a un ancestro está en vigor entre los kukama: el chamán ingiere simbólicamente los espíritus-maestros de los ancestros.

Entre los kukama, toda persona de la G + 2, es abuelo o abuela. Los kukamiria del Huallaga dicen *ami.* Los kukama del Ucayali y del Marañón, *amui* (FF, MF); o abuela, *nai* (FM, MM). El término *ami* o *amui* tal cual es usado, por ejemplo, en *ami wiju*, 'viejo abuelo', es un término de apelación y es retomado en los cantos para referirse a un ancestro. Los espíritus antepasados o espíritus-maestros que el chamán incorpora son los que actúan durante una sesión de curación. Para designar a los viejos se utiliza también *wiju*(*a*) del español viejo, vieja; papa *tua*[1298], literalmente 'padre grande o abuelo'; o entre bromas 'palo viejo' (ver R78); o *tua*, adjetivo aumentativo. Como lo hemos descrito, la palabra de un abuelo es reiteradamente citada en los cantos *ikara* de

---

[1296] *Iu'kan* es prestado probablemente del castellano viejo; *-kan* es un sufijo kukama que marca el estado. *I'un*, que por lo general se traduce por 'amarillo', marca de la madurez. De hecho, este color no coincide exactamente con el valor cromático que se le atribuye en francés. La hipótesis según la cual *i'un* compartiría la misma etimología que *iyu*, 'comer', es admisible a pesar de la posición del acento tónico. La concepción kukama que he observado asocia *iu'kan*, *i'un* e *iyu*, 'vejez', 'madurez' (amarillo) y 'comer'.

[1297] Se afirma que existió una práctica similar entre los guaraní que «hacen de su estómago la sepultura última de sus compañeros». Entre los tupí-aché del Paraguay el canibalismo permite neutralizar la venganza del muerto, no ser caníbal es condenarse a la muerte: «Los Aché comen el cuerpo de sus muertos, y esto impide a las almas de penetrar en el de los vivos» (Clastres, 1972, pp. 321, 333, 335).

[1298] Los omagua apelaban así a los espíritus-maestros del chamán (Girard, 1958, pp. 181-182).

las sesiones chamánicas. En este contexto se establece una relación de sangre simbólica entre el(los) abuelo(s) espíritus y el(los) nieto(s), que son el chamán y sus asistentes. Los espíritus de los antepasados, ancestros del chamán se prolongan sobre la tierra transformándose en la gran serpiente, *muiwatsu,* que prevalece de manera hegemónica sobre la sociedad. Se dice que la serpiente es atraída por la sangre. La incorporación de los maestros ancianos por el chamán reenvía a la perpetuidad de la sangre que manifiesta la inmortalidad de tales seres. Por último, en el discurso kukama de 1SGM de G + 2, para decir: «Soy viejo», él dirá *tamui,* término que no difiere de *Tamoi*, 'abuelo' (Combès, 1992, p. 254), gran héroe creador de la sociedad tupinambá (Métraux, 1928, p. 24).

Los términos abuelo, *ami,* o, *amui,* y abuela, *nai,* sirven de base para dar cuenta de la G + 3. En el primer caso tendrá *amitu*[1299], literalmente 'abuelo grande' o *amui wiju* 'abuelo viejo' (FFF, MFF); o en el secundo *naitu*[1300], literalmente 'abuela grande' (FFM, MMM) o *nai wiju* 'abuela vieja'.

El envejecimiento, *tuaputsu,* del cuerpo de una persona se manifiesta por el cambio de color de sus cabellos. Tener los cabellos blancos indica la decrepitud de la persona y la proximidad de la muerte. La misma concepción se aplica a la casa cuyo estado físico se manifiesta por el techo de la casa, *ukatsa,* cabellos, hojas de la casa. Tradicionalmente, los kukama mantenían sus cabellos para conservar su color negro y brillante. En la mañana, se untaba el cabello y el cuerpo con el jugo de la genipa (huito o jahua) verde, y luego por la tarde se iba a bañar (ver M5). Una vez, en Tamarate escuché a un viudo lamentarse de sus cabellos blancos que eran el pretexto del rechazo de matrimonio por parte de mujeres viudas que temían enviudar pronto.

Tener los cabellos blancos significa que el cuerpo está débil, flaco o seco. El cuerpo es enjuto y encorvado[1301], el rostro pálido, la piel del cuerpo es arrugada. La mayoría de las personas de edad se quejan de la deficiencia de su vista[1302]. Muy a menudo se ven afectados por la catarata. Ellos pierden sus dientes, *tsa+man,* sin dientes, lo que implica un cambio en su régimen alimentario porque apenas pueden comer productos suaves.

[1299] *Ami*, 'abuelo', *-tu* sufijo apócope de *tua*, 'muy'.

[1300] *Nai*, 'abuela', *tua*, 'muy'.

[1301] Un adulto, para evitar ser jorobado(a) de viejo(a), observa una práctica: cada vez que acarrea el plátano de la chacra a la casa, debe inmediatamente liberarse de la soga o cuerda que suspende el racimo sobre la espalda.

[1302] En este caso se cura los ojos con unas gotas de la savia de la liana paujil chaqui o del jugo de limón o del fruto de la chambira tierna (una gota por ojo). Un adulto, para evitar la catarata, si encuentra las plumas del ave coro coro en el bosque, inmediatamente se frota los ojos con ellas y luego las tira en el mismo lugar donde las encontró para que tenga efecto.

Después de la menopausia, la mujer tiene los senos caídos y secos, ella puede sufrir de enfermedades como consecuencia de sus embarazos.

Después de haber trabajado toda su vida (pesca, agricultura, recolección, extracción de madera, etc.) al ritmo del río[1303] en una atmósfera saturada de agua, el frío entra al cuerpo, *tsukuara ts+r+*. La artritis y otras dolencias comienzan a abrumar al anciano. Dolores en las articulaciones manifestados como dolor en los huesos, *kapik+ri*, se hacen sentir. Para «botar el frío» del cuerpo, la parte afectada se fricciona con la manteca[1304] de animales acuáticos considerados fuertes como la boa, el caimán, la anguila, el delfín, o el motelo. También se ingiere productos considerados cálidos como el ácido de colmena o la miel de abeja (en algunos casos mezclados con jengibre[1305]) y las cortezas de árboles vegetales (ver anexo 5) maceradas en aguardiente, tal como un anciano relata:

> R65. Hasta ahora yo tomo mis vegetales. Muchos me ven:
>
> —«¡Este viejo! Viejito, pero madruga a su chacra. ¡Qué vegetal habrá tomado ese viejo! Por eso es así».
>
> A la hora que descanso recién mi cuerpo siento rendido, con dolor, pero yo no le hago caso. En la madrugada mi cuerpo me está doliendo, tomo mi vegetal vamos me voy a bañar al agua, ya no siento nada otra vez. Mi cuerpo siento parece un jovencito, verdaderamente ágil para cualquier trabajo, para la pesca no siento nada, afilo mi machete vamos estoy yendo otra vez (a la chacra). Así yo les he educado a mis hijos.
>
> Pablo Caritimari Murayari, 66 años, Achual Tipishca, 2004.

Para vivir tan viejo como la tortuga se come su corazón. Pues, cuando se la mata y abre el caparazón, su corazón continúa latiendo. Además, este quelonio terrestre tiene la reputación de «no saber morir», ser fuerte ya que difícil se enferma, anda en el barro y nunca sufre bajo la lluvia. Cuando un tronco de árbol cae sobre él, se ríe: «*Ja, ja, ja*», porque sabe que saldrá airoso del percance, ya que se considera más fuerte que el tronco. Así, esperará su descomposición con mucha paciencia, alimentándose de lo que encuentra bajo tierra. Solo si se trata del ubo, *akaya*[1306], árbol que 'nunca muere',

[1303] Ver el calendario de actividades productivas (Rivas, 1996, 2000 y 2003).

[1304] Cuando se utiliza el órgano de un animal con fines terapéuticos, se extrae la materia o sustancia del cuerpo que se necesita y el resto se bota al agua para que tenga efecto; en ningún caso debe ser consumida. La grasa del animal es extraída por exposición solar y conservada mezclándola con un poco de aguardiente.

[1305] *Zingiber officinale*.

[1306] *Spondias mombin*.

el quelonio se pondrá a llorar, porque el tronco es duro y difícilmente se pudre; aunque los animales lo hocen, vuelve a rebrotar.

El privilegio de la edad, es el conocimiento y saber hacer las cosas por la experiencia. Los viejos transmiten las tradiciones; aconsejan *iakuaramuki*[1307], enseñan la prudencia, la razón. Se les consulta para que dé un diagnóstico, *iakuararatsuri*. Ellos prestan atención a la conducta de sus hijos. Se les pide que se hagan cargo del cuidado de los jóvenes para adquirir las habilidades positivas que les permitirán insertarse favorablemente en la sociedad. Sustituyen a los padres mientras trabajan cuidando a sus nietos (ver R52 y R53). Ciertas mujeres, a menudo las mayores, aún recuerdan del papel de su abuela en la organización de su matrimonio. En algunos casos excepcionales, se ha observado que una abuelita ha transmitido su lengua kukama[1308] al nieto.

A pesar que pueden contar con la ayuda de sus parientes, las personas mayores desean permanecer autónomas. Ellas no quieren salir de su casa. En las comunidades de estudio, 8,9% de unidades residenciales (27 de las 303) eran habitados por parejas de ancianos o por personas viudos(as) acompañados de algún(os) nieto(s). Una persona anciana continuará nutriéndose del producto de sus actividades, ya que posee su propia chacra, va a pescar con anzuelo, etc. Ella estará disponible para los niños en las tareas ordinarias. Además, se esmerará por ayudar a los parientes, pero se cansará rápido al caminar o trabajar.

A los 60 años es *wiju tuan,* muy viejo, entonces es dispensado de las tareas comunales. Más viejo(a) deviene dependiente y pasa a la tutela de uno de sus hijos(as) o nietos(as) quien(es) vela(n) y ayuda(n) para su sustento. En este caso camina con ayuda de un bastón, su cuerpo cambia de humor, come con ayuda, excreta y orina en su pantalón, son fumadores, narran sus experiencias pasadas, son olvidadizos, rabiosos y penosos, dan herencias a sus hijos, son soñolientos y, por último, se enferma gravemente.

[1307] Segmentando la palabra *iakuaramuki* tenemos: *ia*, 'corazón'; *kuara*, 'en su conjunto'; *muk* , 'con'.

[1308] Es el caso del profesor bilingüe Pascual Aquituari del programa Formabiap (2007-2008), quien gracias a su abuela habla la lengua kukama. Un especialista kukama de la misma institución para burlarse de él, decía que hablaba como mujer.

Capítulo 12
La enfermedad, *aikuan*, y la muerte, *umanu*

Aunque la enfermedad, *aikuan,* literalmente 'el saber o conocimiento de alguien'[1309] (Rivas & Murayari, 2022), que alude a una persona o ente que tiene el control, que sabe provocar o comunicarse con otros entes de la naturaleza para causar la enfermedad, y la muerte, *umanu*, difieran en el léxico, tienen muchos puntos en común. Así, a una persona gravemente enferma se le denomina *awa aikuan umanari,* 'gente enferma (que) va a morir', ya que ha perdido las tres facultades que caracterizan la vida: la palabra, *kumitsa,* el comer, *eyu*, y el caminar, *uwata*.

Entre los kukama, una persona que está gravemente enferma (sea por mordedura de víbora, sea por haber sido aplastada por un árbol, etc.), se dirá que posee «mal de espíritu», que tiene «mal de gente», que es víctima de brujería o de una maldición[1310]. Todas estas expresiones están relacionadas con el mal, *aitse*, vocablo polisémico que significa, según el contexto, 'pervertir', 'destruir', 'ser malo', 'ofender', 'ruina', 'prejuicio', 'brujería', 'daño', 'dolor material o moral'. Otras acepciones son: persona mala, cruel, envidiosa, colérica, que maltrata físicamente; y todavía: mala suerte o nefasta; e incluso tristeza, pena, dolor; hechizar. Esto significa claramente que *aitse* es el resultado del trabajo de un chamán.

El chamán malévolo, *aitsen*, maldecirá, *epeyu,* a través del soplo o salivajo, flema que tiene en la garganta (ver R66). En el escupitajo se encuentran numerosos elementos peligrosos que poseen el poder de curar o de lastimar. El dardo (virote) puede ser cualquier animal, una estaca, un grillo, una espina, etc., todo esto puede ser virtual, aunque a veces se encuentran uno de estos objetos reales en el esputo. Se pueden emplear las cabezas de víboras venenosas o las lancetas de la raya. Pude observar durante un trabajo colectivo de rozo que los hombres mataron víboras ponzoñosas (jergones *yararaka*), y les cortaron las cabezas que pusieron secar. Estas son utilizadas como amuletos, trofeos, para defenderse contra el ataque de espíritus. También, se

[1309] Una idea similar la tienen los tukano (Reichel-Dolmatoff, 2017, p. 135).

[1310] En castellano regional se dice chitaneado.

pueden usar para proteger la chacra contra los robos. Es suficiente prender la cabeza seca de la serpiente y de hacer morder las huellas del ratero para hacerle daño. Es lo mismo con sus vestimentas o sus cabellos. Él comenzará a tener dolores o a tener los ojos inyectados de sangre, a sangrar por la boca u por los oídos. Otra forma de hacer daño es coger la ropa de una persona y sepultarla en un cementerio. Ella enfermará, enflaquecerá, tendrá dolor de cabeza, fiebre y perderá el apetito.

Algunos signos corporales revelan si una enfermedad está a punto de ocurrir. También ciertos sueños pueden ser anunciadores de enfermedad y de muerte. Características inesperadas en la cocción de alimentos puede predecir problemas de salud de uno mismo o de los parientes; asimismo, el comportamiento paradójico de algunos animales. Igualmente, el cielo puede prestar a algunas interpretaciones. Palpitaciones, por ejemplo, de los labios o de los ojos, augura que se va a mirar a una persona enferma grave o se va a llorar el fallecimiento de un familiar. Algunos sueños[1311] anticipan la enfermedad o la muerte de la persona o de un familiar. Si durante la cocción de una sopa de pescado o de carne del monte, la carne sale cruda o se observa rajas de sangre en el líquido; o, si el arroz luego de cocinar sale crudo, inmediatamente a la mujer la embarga una tristeza y desesperación quejándose: «¡Ay, Dios mío!», porque anuncia la muerte de un familiar. Los animales considerados mal agüeros como el gallinazo, *urupu*[1312], cuando vuela en bandadas dando giros alrededor de la casa es que un miembro de dicha casa va a morir. Si la chicua[1313], cuyo canto anuncia buena o mala fortuna, de cantar triste «*ti, ti, ti*» o «*chachai*, *chachai*» augura la muerte de un familiar. Si el huancahui, *wankawi*[1314], llora cerca de la casa o en el cementerio pronostica una muerte. En este caso se mata al ave y extrae su corazón[1315] para conocer el sexo de la persona cuya muerte está pronosticada. También, si el tuhuayo, *kuakuayu*[1316] canta «*chuiiii, chuiii*» en el patio o encima del techo de la casa consideran un infortunio de muerte. Si se encuentra a la iguana machaco, *yukuraru mui*[1317], o al paucar machaco, *yapu mui*[1318], con el cuerpo enroscado revolcándose como bola, es señal ineludible de la muerte de un familiar. Si el sapo, *kururu,* entra y canta en la cama de alguien «*tururu, tururu*», esta persona morirá. Si en la noche escucha cantar al tunchi playa, *piripiri*[1319],

---

[1311] Para más detalles ver el apartado «Espíritu blanco, *tsawa tini*» de este capítulo.

[1312] *Coragyps atratus*.

[1313] *Piaya cayana*.

[1314] *Herpetotheres cachinnans*.

[1315] Si encuentran pelos enroscados será mujer, si tiene poco pelo será hombre.

[1316] *Nyctidromus albicollis*.

[1317] *Spilotes pullatus*.

[1318] *Drymarchon corais*.

[1319] *Haploxypterus cayanus*.

«*fin fin fin*», ave pequeña que habita en las playas, el alma de la persona moribunda incorpora en el ave para recorrer sus pasos y canta anunciando su próxima muerte.

Los viejos antiguos comienzan a llorar cuando observan en el cielo, *kuarachikuara,* unas señales blancas, sea al amanecer o al atardecer, *umanun p+,* literalmente 'camino del muerto', iridiscentes, similar al arcoíris, ya que anuncia la muerte de un familiar. Si durante el curso de este fenómeno óptico se observa tres colores diferentes sea al alba o al atardecer, indica que la víctima será un hombre. O, si ella sucede cuando el sol se oculta y cuatro colores están presentes, denuncia que será una mujer. Manifiestan que este fenómeno natural es la vía del muerto que recorre el mundo para llegar al otro mundo. Una vez que la persona es sepultada la señal desaparece.

La curación, *mutsanaka,* de la enfermedad

El verbo *mutsanaka*, curar, se descompone en a) *mutsa*, 'besar', 'chupar', 'absorber', 'tragar', 'lamer'; b) *-ta*, factitivo. Según Espinosa, también contiene a la *atinga mutsu*[1320], pez cuyo nombre que deriva de *mutsa*, 'chupar' y marca un rasgo propio de su comportamiento, ya que se alimenta absorbiendo la sangre de su presa. Según Espinosa, *mutsana* da cuenta de toda sustancia medicinal aplicada en o sobre el cuerpo de una persona o animal (1989, p. 152). Toda curación implica la extirpación del cuerpo extranjero y se comprende por qué, por ejemplo, las gentes expresan que las hojas trituradas colocadas en cataplasma sobre la parte afectada del cuerpo «van a chupar» la enfermedad, o por qué el chamán chupa físicamente a su paciente para extraer los cuerpos extraños que lo colonizan.

Toda enfermedad es curada por el exterior y por el interior. Por la palabra o el canto *ikara*, del chamán; y además por aplicaciones externas: emplastes (de hojas, greda, etc.), ahumado (de hojas, pieles, cerdas, huesos, espinas de pescado, pelos, etc.), baños o limpiezas corporales, baños a vapor (hojas). Se puede también curar con alimentos, bebidas, humeadas, olores. Cuando alguien enferma se recurre a las terapias populares (ver R69 y R70) o a las pastillas de farmacia que venden en las bodegas locales (como la antalgina) para tratar la enfermedad.

Cuando alguien va a extraer el vegetal o matar un animal para utilizarlo como remedio, debe hacer una dieta alimenticia (sal, grasa, ají, etc.) y no tener relaciones sexuales, si no los productos serán ineficaces. En la madrugada, la persona va al bosque sin conversar con nadie. Antes de extraer una parte del árbol vegetal (corteza, resina, raíz, etc.) fuma un cigarro mapacho y humildemente le ruega: «Abuelo te voy a sacar tu corteza, tus hojas, tu raíz, etc., porque tú eres buen doctor vegetalista». A cambio,

[1320] *Symbranchus marmuratus*.

coloca unos cigarros o un poco de aguardiente al pie del árbol. En el caso de un animal, una vez muerto, se extrae la parte del cuerpo que se necesita (huesos, aceite, sangre, uña, etc.) y se bota el resto del cuerpo para que la sustancia o materia a utilizar pueda ser efectiva.

Si los remedios (vegetales, animales) no hacen ningún efecto, la persona recurrirá a un chamán. De tratarse de una grave enfermedad, el chamán internará a la persona en su casa y la aislará inmediatamente de la gente hasta su restablecimiento. Los kukama hacen una analogía entre una persona enferma y un lago remontado (C2), ambos tienen en común estar aislados del resto. Un hombre narró que cuando estuvo enfermo, su cuerpo se enfrió, su cabello creció tanto y se empiojó de la tal manera que «parecía no tener familia». En la estación fría, durante la creciente, existe muchos peces en los lagos remontados[1321], ellos son los piojos de la sirena. A un moribundo, nadie desea cortarle el cabello[1322] porque de sanar, la persona que realizó el corte será quien muera. Durante el tratamiento, la persona que está cerca del enfermo para ayudarlo y hacer la cocina debe realizar prescripciones en función de la enfermedad, la abstinencia sexual será necesaria, por eso puede tratarse de una púber o una demasiada vieja para las relaciones sexuales, pues «su olor y sudor ayuda a sanar».

El chamán a través de su discurso da los elementos bases para que el sujeto comprenda la enfermedad. Por su parte la persona al identificarse con ella, reinterpreta y recrea la palabra del chamán. Pues, la persona no solo es capaz de sentir la enfermedad, sino que la reconoce en varios aspectos: la ubica en su vida (es biográfica) y reacciona frente a la enfermedad propia o ajena. A menudo, la enfermedad es el resultado de un problema psicosocial, no es mi intención entrar en esta problemática, las historias que siguen serán más heurísticas:

R66. Mi señora Hermelinda Pereira, en paz descanse, se enfermó al chupar caña en mi chacra [...]. Su tío Salvador Murayari Curitima, «Waria»[1323], le ha hecho daño. Él con su cigarro escupió sobre el afrecho de caña: «¡*Ahhh, chuccc!*»[1324]. A la semana, a mi señora le empezó a doler su dentadura [...]. Ese tiempo, el pez estaba saliendo de la cocha de Tipishca, tremendos boquichicos[1325] he agarrado y luego hice subir a mi

---

[1321] Un lago remontado, lago enfermo. En este contexto puede compararse con el pelo lleno de piojos de un enfermo en cuarentena.

[1322] Solo se podrá cortar los cabellos o vellos (barba o bigote) del enfermo cuando el chamán lo dé de alta, porque lo considera curado.

[1323] *Waria*, dale dale (*Calathea allouia*), es el sobrenombre del chamán Salvador Murayari Curitima.

[1324] Sonido emitido cuando se expectora y expulsa el salivajo.

[1325] *Prochilodus nigricans*.

payol[1326]. Ahí estaban mi suegro, mis dos cuñados don Wilfredo y don José Lorenzo, la mujer de Wilfredo Pereira, y mi suegra me dice:

—«Mira, papá Roque, ¿cómo vas a trabajar? La cara de Hermelinda está demasiada hinchada. ¿Cómo vamos a hacer?, ¿Puedes mandar a poner una inyección?».

—«Ya la he llevado donde el tío Salvador. Él la ha chupado y sacado tremendos virotes. Igual nomás (está), parece que él mismo le ha hecho daño. Por fin de ver mejoría de Hermelinda, le he dado un terno, pantalón, camisa, calzoncillos, víveres, más jabón, y todavía cada chupada me ha cobrado 10 soles, diez chupadas 100 soles le he hecho agarrar», le digo a mi suegra.

Era 28 y 29 de Julio por la noche, mi mujer viendo que no podía comer y soportando el dolor de muela, llorando me pide:

—«¡Ay, no! Roque, anda busca al tío Antonio, este dolor me va a matar».

—«No llores hija, ahora voy a buscar al tío Antonio».

Vamos voy donde mi primo Pedro Navarro Pizarro, en paz descanse, quien al verme me dice:

—«Hola Roque ¿qué deseas?».

—«Bueno, Pedro he venido a verte, ¿ha venido el señor Antonio Curitima?».

—«Sí Roque, el viejo 'Turushuco'[1327] recién está volviendo. ¿Para qué (lo buscas)?», me dice.

—«Puta, estoy queriendo pedirle el favor de ver a mi Hermelinda, está enferma, bien grave. Su boca está hinchada, siete días no puede comer», le digo.

—«No me digas, don Roque. Oye, cuidado va a morir tu señora Hermelinda, ¿vas a dejar morir una buena mujer, gorda, simpática?», me dice.

Entonces, le digo:

—«Mira, don Pedro, quiero que me des crédito, a cuenta de unos 200 o 500 kilos de barbasco[1328], pero me vas a dar gente para ir a sacar».

—«Ya, ningún problema Murayari, contigo Roque cualquier cosa, porque sé que tú tienes barbascal».

—«Ya vuelvo, voy a traer al viejo».

Era las nueve de la noche, vamos me voy a su casa y llamo a su mujer Rosa Pereira, la tía de mi mujer:

—«Tía Rosita, ¿dónde está tu viejo? Yo he sabido que el tío Antonio Curitima cura».

[1326] Generalmente, cuando un marido retorna de pescar, deja los pescados en la canoa. La mujer o sus hijos se encargan de trasladarlos a la casa. En este caso, el marido ejecuta dicha tarea porque la mujer está enferma.

[1327] Sobrenombre del chamán que es una especie de pez. Por lo general, los hombres se tratan entre sí con apodos.

[1328] *Lonchocarpus* que produce la rotenona.

—«Se ha ido al baño[1329], ahora va a venir sobrino, siéntate», me dice.

A los cinco minutos, él aparece:

—«…Rosa, Rosa, Rosa, dame 5 soles, voy a tomar trago donde Navarro».

—«Ya vuelta vas a ir tomar. Su marido de la sobrina Hermelinda ha venido a conversar contigo», dice su mujer.

Como estaba borracho:

—«Yo voy si sabes pagar. ¿De quién eres su hijo?».

—«Mi abuelo se llama Mariano Murayari que le llaman "Llausa"[1330]», le digo.

—«Ah carajo, su nieto del viejo "Llausa". Pero, tu abuelo Mariano Murayari sabe, es "banco", él chupa».

—«No tío, más confío de usted porque él va a querer que la lleve a su casa[1331]. Yo quisiera que tú mismo (la veas). Allá vas a comer una gallina en vez de sopa de pescado (timbuche). Te voy a pagar tío, no te preocupes, ese mismo rato te voy a dar algo».

Su señora le dice:

—«Vamos, viejo, a ver a la sobrina Hermelinda».

—«Ya, primero ambos (vamos a tomar) trago donde Navarro», me dice.

Vamos, pasamos donde Pedro Navarro.

—«¿Hay trago don Pedro?».

—«¡Pucha! Ya se ha terminado don Roque».

—«Vamos, amigo Navarro, no me mezquines ambos tragos».

—«No hay 'Turushuco', pisco nomás hay».

—«Entonces, dame tres botellas de pisco, más seis cajetillas de cigarrillos (marca) Aviación, a cuenta de barbasco».

De la casa de Pedro Navarro salimos tomando. Está yendo conmigo llevando su botella abierta.

—«Ambos tomar nuestro trago sobrino Murayari».

—«Ya tío».

—«Ambos salud» [...].

Su pantalón corto tahuampita[1332].

La casa de mi suegro estaba en el puerto, mi casa al lado. En eso, él llama a mi suegro:

—«Masha[1333], "Chapo negro"».

Mi suegro se llamaba Pereira, su apodo era «masha Chapo».

[1329] En realidad, al monte, a hacer sus necesidades.

[1330] Sobrenombre de su padre.

[1331] Para curar los chamanes internan a los enfermos en su casa y los cuidan.

[1332] Palabra que alude a 'sucio', 'viejo' y 'roto'.

[1333] «Cuñado», término que los hombres usan comúnmente para llamarse entre ellos.

—«¿Qué es "Turushuco"?», dice.

—«Vamos a tomar trago, ambos curar a la sobrina Hermelinda».

Ese rato, a mi cuñado Germán Pereira le mando:

—«Anda llama a la tía Rosa que venga. Aquí vamos a dar de comer al tío Antonio Curitima» [...].

El entra en mi cuarto. Mi mujer estaba quejándose: «*¡hum hum hum, ayauu, auuuu!*».

—«Alao! ¿Qué ha pasado wawa sobrina Hermelinda? Vamos a ver su cuerpo, ambos (fumar) cigarro. A ver, apoya a la sobrina».

Su mujer Rosa ha abierto la cajetilla de cigarro y nos dio a cada uno un cigarro.

De lejos nomás la ha mirado y pulsado porque era buen «médico», buen «banco». Pero, borracho estaba soplando:

—«*Fiuuuu*, *fiuuuuu.* Yo curar, ambos curar a la sobrina, *jajjajjajja*, *ja*, *alao* sobrina Hermelinda. Sabes, tu tío Salvador Murayari Curitima te ha hecho daño, te ha "chonteado", ha escupido el afrecho de caña que has chupado*, ¡afffff!*[1334], *¡shhhhh tutttutttu!*»[1335]. De ahí ha empezado, ocho gusanos de caña a ambos lados, con eso ha hecho daño a su sobrina Hermelinda. «*¡Jamm!*», me dice.

Al instante él sabía.

—«*¡Puta!*, pero yo le he buscado a él, tío, cuánto he gastado, le he dado dos pantalones, dos camisas, un bivirí, un calzoncillo. Después, 100 soles le he hecho agarrar, le he pagado adelantado por fin de ver mejoría. Me ha cobrado 10 soles cada bocado de chupada, tío».

Ellos continuaron tomando trago:

—«Ahora voy a chuparle, a cantar *ikara*».

Estoy escuchando. Cuando él la ha chupado, no ha pegado su boca (al cuerpo), de lejos nomás.

—«Ahora, voy a sacar gusanos»— dice.

Apenas ha apegado su boca para que le pueda jalar: «*¡tu tu tututtttuutt tut!*, *¡afffff!*». Le ha sacado un suri de caña, le ha colgado, vamos le ha quemado. A ver voy a chupar otra vez: «*¡Tu tu tututtttuutt tut!, ¡afffff!*», le ha sacado otro, de este tamaño, le quema en la candela. Otra vez, fuma su cigarro:

—«*¡Tut!, ¡afffff!* A ver sobrina Hermelinda», le empieza a agarrar de acá:

—«¡*Tu tu tututtttuutt tut!, ¡afffff!*». Otro gusano.

Otra vez le chupa igual: «*¡tu tu tututtttuutt tut!*, ¡*afffff!*» a la candela.

De aquí, le agarra de arriba, le ha sacado uno, dos, tres. Después de acá, otra chupada «*¡tu tu tututtttuutt tut!*, *¡afffff*» Así suri de aguaje le ha sacado!

[1334] Sonido de extracción de la saliva. En este caso se extrae el dardo.

[1335] Sonido de expulsión de la saliva. En este caso se expulsa el dardo.

Después ha sacado uno chico. Otra vez:

—«Aquí hay otro, *¡tu tu tututtttuutt tut!, ¡afffff!* A la candela», le ha reventado.

De ahí, la ha chacapeado, cantado, echado alcanfor con (harina de) yuca:

—«Con eso vas amanecer tranquila sobrina Hermelinda, mañana ambos ir a mi puesto Puerto Victoria, Huallaga. Vamos a tomar ayahuasca, ahí voy a hacer tener vergüenza y se va a entender conmigo el masha[1336] Salvador Murayari Curitima, "*Waria*"».

Entonces, yo le pregunto:

—«¿Cuánto me vas a cobrar, tío?».

—«Ahí vamos a arreglar, papá Roque».

Al amanecer del siguiente día, la he llevado al Huallaga y me ha contado en detalle:

—«Sobrino Roque, yo no quisiera que estés mandando a curar a la sobrina a ningún brujo porque legalmente su tío Salvador, su tío Julio Murayari Cipriano, hermano de su madre, esos te envidian cuando tú te vas a tu chacra, y la sobrina Hermelinda es una mujer trabajadora. Ella trabaja con Ud. limpiando tu barbasco, cultivando tu chacra, yucales y siembra sus maíces, sandías. De envidia le han hecho daño a la sobrina [...]. Así es sobrino Roque, tenga cuidado», me dice el viejo Antonio Curitima que en paz descanse.

Por eso, yo he querido balear a mi tío Salvador Murayari, tenía cinco cartuchos, yo he ido:

—«Carajo, nunca más quiero que me hagas venganza tío Salvador, porque yo te voy a hacer tiro al blanco».

¡Puta! la gente miraba, el Agente Municipal con el Capitán y los policías varayos[1337] me han seguido, el Teniente Gobernador me ha llamado:

—«No hagas cojudeces, don Roque».

Al capitán y al segundo policía, he dicho:

—«A ustedes no les duele su cuerpo, porque no les interesa quieren salir a favor de ese desgraciado».

Así diciendo, les he dejado. Total, mi suegro dice:

—«No hagas esas cosas».

Hasta mi padre, antes que muera, ha salido a favor del primo. De esa manera he salido de Achual Tipishca, y aquí (en referencia a Iquitos) mi señora ha venido a morir. No me ha querido cobrar. Al viejo le he dado una cría de chancho, después media docena de gallinas, una tarrafa y un arrastrador (tipos de redes de pescar). En su bolsillo le he puesto 150 soles.

—«¿Tanta plata tienes?»

—«Tío, a mí me gusta francamente pagar, has sanado a ella».

Desde ahí he empezado a odiar a don Salvador Murayari que era mi tío.

Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

[1336] Vocativo de «cuñado».

[1337] Término del castellano regional que significa el bastón de mando.

A continuación, presento otro relato que difiere al anterior. La misma persona narra la enfermedad del padre que durante su juventud no cumplió los años de una promesa[1338] que había hecho durante la fiesta de Corpus Christi. A cambio del cumplimiento de su voto, debía salir disfrazado y flagelarse el cuerpo con el cuero de manatí[1339], durante la festividad. El castigo infligido por los «espíritus de Corpus Christi» fue que caiga enfermo hasta ocasionar su muerte. El siguiente relato narra todos los procedimientos que Roque (hijo) estableció con varios chamanes para curar al padre:

R67. «Tu abuelo es "banco"», me dice (un chamán lamisto).

—«Sí», le digo.

—«Tu abuelo es buenazo [...] y ahora de tu padre. Hace 23 años que está enfermo. No es hechicería, tu padre no ha cumplido su promesa para 24 años. Tu padre salía disfrazado para Carnaval y Corpus Cristo».

(En estos días, un grupo de hombres) salían de la iglesia a la plaza. (Ellos) chancaban vidrio y con el cuero del manatí se golpeaban la espalda, pura sangre escurría, esta chupaban y lamían[1340]. Solo siete años, mi padre ha seguido esa religión que salía para Corpus Cristo. De esa manera, mi padre ha enfermado. Los demonios «cuerpo y alma» le seguían [...]. Entonces, yo le mando a curar donde mi abuelo Mariano Murayari. En el puerto de Huampaní[1341], cuando el viejito incorporaba, los demonios le golpearon la espalda con un terrón de tierra: «*Tann, tannn, tannn taaanmmmmn*».

—«¡*Aaay!*» grita.

A mi abuelo botan abajo. Silencio. Al costado se ríen: «*Ja ja jaa ja*» (en referencia a los espíritus).

—«¡*Puta,* maligno creo!».

—«*Fii fii fiiiii ffii!*».

(Los espíritus pueden distinguirse por su vapor blanco). Blanco nomás. Como mi padre tenía su escopeta, agarró tres cartuchos y carga su arma, «*trac, trac*».

—«Ahora quiero verlos».

Al maliciar que ha agarrado retrocarga, desaparecieron. Y de abajo, del emponado, «*blamm blammm*», se levantaba. Al rato en el puerto oímos otra vez, y he disparado:

[1338] La práctica consiste en demandar a un santo que conceda un deseo. A cambio, el solicitante se compromete a ser el organizador de una fiesta religiosa, o como en nuestro caso, a participar en ella durante varios años (para más detalles ver Regan, 1983, II, pp. 77-100).

[1339] Los kukama-kukamiria del Bajo Huallaga recuerdan este ritual que los hombres realizaban en los últimos días de la Cuaresma. Ellos se flagelaban la espalda con un látigo hecho del cuero del manatí hasta provocar una hemorragia; luego iban a bañarse en aguas frías. Métraux menciona una práctica similar entre los omagua «que practicaban la flagelación ritual con un látigo de cuero del manatí» (1928, p. 264).

[1340] Una práctica similar ha sido descrita por Requena en 1792 (citado en Stocks, 1981, p. 79).

[1341] Nombre del caño que desemboca en el Huallaga y es la entrada a la comunidad Achual Tipishca.

«*Paaaa*, *paaaa*, *paaa*», tres tiros seguidos. Silencio. Al poco rato oímos atrás de la cocina de la casa:

—«Ricardo Murayari, has creído que tu hijo nos va a matar».

Yo no tenía miedo, mientras dormía en mi cuarto se iban a picarme con palo. A su segunda mujer, mi madrastra, que estaba echada al lado de mi padre, le golpearon su pierna «*paaamm*». Después, se reían en el patio. Entonces, yo llamo a mi hermano:

—«Mira hermano, mañana vamos a traer ajos sacha y con eso aquí vamos a quemar ají».

Por más que en diez partes del puerto se quemó ají, no tenían miedo, pasaban. A veces, a las cuatro de la mañana, reían: «*Ja ja ja*» golpeando sus manos. Cuando tenía 20 años de enfermedad, me hicieron soñar:

—«Todavía no creas que tu padre va a morir».

Cuando mi abuelo ya no ha podido curarle, he buscado a otros médicos, a mis tíos Salvador Murayari y a Julio Murayari, dos hermanos. Ahí he llevado a mi papá:

—«Tío, quiero que me hagas un favor de ver a mi padre, su primo, tal vez ustedes entre dos le pueden levantar».

Hasta ellos han tenido miedo. De ahí le he llevado a Yurimaguas, busco a un balsacho[1342], José Isidro Huansi:

—«Hermano es demás, no voy a poder curar a tu padre, está sentenciado entre medio de los demonios», me dice.

Entonces, paso a Lamas, los lamistos me dicen la misma cosa:

—«¡Es demás, vas a gastar tu plata inútilmente!».

De ahí, media vuelta a Tipishca. Mi padre todavía comía, andaba. En eso, por primera vez a Tipishca llegan dos gringos de Yarinacocha. Don Antonio, se llamaba el gringo, su señora Catalina, sus nombres conozco, pero no podía agarrar sus apellidos. Al gringo le llevo a ver a mi padre, le toma foto en medio monte con un pantalón viejito:

—«Oh hermano Ricardo, mira amigo, usted sufrir esa enfermedad años. Yo tengo pastillas traídas de Estados Unidos. Vas a tomar tres veces al día [...]».

¡Ufff, tenía cajas de pastillas, baúl lleno! De verás le dio veinte pomos de pastillas. Entonces, viendo la cosa seria, yo le digo al gringo:

—«Mister, yo quiero llevar a mi padre a Yarinacocha»

—«Ningún problema Murayari, inmediatamente voy a pedir que el avión venga».

El avión llega a Tipishca y nos hemos embarcado el gringo, mi padre y yo. El gringo me ha recomendado a un viejito chama[1343] y me dice:

—«Aquí vas a llegar, a descansar Murayari, voy a conversar con el maestro».

[1342] Término que designa a los kichwa-lamistas del Alto Huallaga.

[1343] Sobrenombre de los pano-shipibo del Ucayali.

Esa noche, el chamán se concentra y me dice:
—«Mira amigo Murayari, tu eres huallaguino[1344], tu padre va a morir, tiene solo 22 días de vida. Antes que muera llévale a tu pueblo, aquí vas hacer gasto. El día que le sepulten le van a llevar "cuerpo y alma"», me dice.
A los cinco días, el gringo ha venido nuevamente de Yarinacocha:
—«¿Y cómo es Murayari?», me dice.
—«Mi padre tiene 20 días de vida, ya está jodido, le ha pulsado bien».
Y, sucedió conforme el chamán ha dicho.

Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

Los relatos R66 y R67 precisan que la enfermedad de un miembro de la familia moviliza a todos los componentes de ella e incluso a toda la comunidad. En el primer relato, la familia de la mujer presiona al marido para que se ocupe de ella. En la segunda narración, los hombres de la familia intentan curar al padre. Cuando una persona cae enferma, la familia acude a un chamán pariente (R66 y R67). Si él no logra curarlo, la familia se aproximará al chamán de mayor prestigio en la comunidad (como el caso de Antonio Curitima en el R66). Si persiste la enfermedad, la familia irá a consultar a un chamán de otro grupo. En R67, el hijo acompañó a su padre para que consulte a un chamán lamista y después a un shipibo (chama).

En principio, en cualquier sesión de curación, el chamán para incorporar a sus espíritus-maestros y curar, solo necesita aguardiente y fumar unos cigarros que el paciente deberá aportar (R66). En el R66 el marido de la enferma —que más tarde se convertirá en chamán— demanda a la mujer del chamán a participar en la sesión como auxiliar. Una vez que el chamán incorpora los espíritus de los abuelos, su mujer, o su asistente, interviene para dialogar con ellos y transmitir la solicitud del paciente; en ciertos casos los espíritus-maestros hablan directamente a los pacientes. Al inicio de la sesión el chamán toma el pulso del paciente. Se narra que un gran chamán solo con ver al paciente a una distancia sabe qué enfermedad tiene (R66). En el R66, precisa el nombre del chamán que ha dañado a su pariente por celos. Se debe remarcar que la acusación es agenciada por un chamán rival. Fue suficiente que el chamán escupiera sobre un bagazo[1345] de caña que una mujer masticó para que ella enfermara. El mal es simbolizado por dardos, virotes, que un chamán propulsa en su saliva. Para aliviar el dolor, el chamán chupa la zona infectada y otras partes del cuerpo para extraer los agentes patógenos. El chamán descubrirá el tipo de enfermedad en función de la

[1344] Persona que ha nacido en el río Huallaga.

[1345] Restos de la caña de azúcar cuyo jugo se ha extraído por masticación y succión.

forma de la saliva. En general, escupe un insecto, cosificación de la enfermedad. En el R66 estos son los gusanos de la caña de azúcar y los de la palmera de aguaje. También puede escupir objetos afilados que ha puesto previamente en la boca. Una vez una mujer chamán kukama en Lagunas, después de ver y chupar partes de mi cuerpo, expectoró y me hizo ver su saliva dándome a entender que había extraído el mal a través de ella.

El R67, es interesante porque, a diferencia de lo que pasa en el R66, el paciente sufre una enfermedad cuyo origen está ligado al no respeto de un voto o promesa hecho a Corpus Christi. Aparentemente, este caso va más allá de la ideología común del daño, *aitsen,* cuyo responsable es el chamán. Pero veremos que Corpus Christi se comporta como un chamán y tiene la facultad de hacer el bien y el mal al mismo tiempo. Se dice que los espíritus de Corpus Christi[1346] son responsables de su enfermedad, que ellos han perseguido al enfermo durante años, y que al morir lo llevan en «cuerpo y alma» (ver R75). Vemos aquí una recuperación de elementos cristianos por la ideología indígena.

Toda curación posee un costo que la familia del paciente debe pagar al chamán sea en especies, objetos (vestimenta, red de pescar, radio, etc.), sea en servicios[1347] o aún en productos (pescados, plátano, yuca, animales domésticos como gallina, chancho, etc.), sea en dinero en efectivo por la ayuda dada al paciente (R42, R47 y R66). Un chamán me explicó que, de lo cobrado, la mitad es para él y la otra servía para pagar a sus 'espíritus-maestros'[1348] que han realizado la curación. Además, recalcó que, si el paciente no paga, los espíritus-médicos se molestan con el chamán banco y de cólera pueden abandonarlo. Se registró el caso de Lino Curitima, chamán kukama de Lagunas, con quien sus espíritus se molestaron y ya no querían curar porque no cobraba a sus pacientes. Los espíritus demandan que el chamán banco beba y fume por ellos[1349]. Por su prestación, el chamán recibe un trato especial. En el R66, el chamán y su mujer son invitados por la familia del paciente a comer sopa de gallina, en vez de la

[1346] Los kukama celebran diferentes festividades católicas a lo largo del año. En efecto, durante Carnaval y el día de Corpus Christi, un grupo de hombres, básicamente adolescentes, se disfraza de maicucos, literalmente 'espíritus diablos'. En la actualidad esta fiesta no se practica más que en grandes pueblos, como en Lagunas y Arahuante. Este grupo de hombres invierten su humanidad al disfrazarse de diversos animales (monos, coatí, aves, e incluso al *yacuruna*, etc.), o cambiar de sexo (mujer embarazada, homosexual o una vulva, etc.). Salen a la calle para asustar o divertir a la gente. Esta celebración es una variante de culto *yurupari* extendida entre muchos pueblos indígenas de la Amazonía.

[1347] Por ejemplo, en varias ocasiones, remarqué que cuando el chamán invitaba a su minga, la gente aporta su mano de obra a cambio de los servicios prestados o venideros.

[1348] Lo mismo se da entre los arawak-wayuu, donde el chamán reclama importantes recompensas materiales porque sus espíritus las exigen (ver Perrin, 1997, pp. 128, 129, 171).

[1349] Los espíritus permanecen entonces en un cuerpo caliente.

común sopa de pescado, timbuche. Es una situación que algunos aprovechan, como el dueño de la bodega[1350] que ofrece pisco en vez de aguardiente.

A lo largo del R66, se comprende las relaciones de broma entre los hombres que se apelan por sus apodos. El chamán de mayor prestigio es apodado Turushuqui (ver sobrenombre, Hombre 22). Al abuelo del chamán Roque Murayari es llamado Llausa (ver sobrenombre, Hombre 15), y su suegro es denominado Chapo negro. El chamán malévolo en la historia es designado como *Waria*, literalmente 'dale-dale' (ver historia Hombre 21).

Tratamiento y sanación de picadura de víbora

Existen algunos ritos para evitar el más grande peligro mortal que puede sufrir una persona: la mordedura de una serpiente venenosa. Durante una excursión en el bosque, es común que una persona fume cigarrillos para protegerse de una mordedura de serpiente. Otra práctica, aunque menos común, es frotar los pies, los tobillos y las pantorrillas con la manteca de la iguana[1351], *yukuraru*, cuyo olor ahuyenta a las serpientes. O se come el plátano cocinado[1352] del día anterior para que cualquier serpiente tenga miedo. Si caminando, un hombre encuentra una serpiente venenosa, *karutatara mui*, tales como: cascabel[1353], *tsui tini*, «cola blanca»; el jergón[1354] *yararaka*; la naca-naca[1355], *nakanakari*; el loro machaco, *ruru mui*, «loro serpiente»; o el shushupe[1356], *tsurukuru*; inmediatamente el hombre ataca a matarlo para que en el futuro otras serpientes tengan miedo de él. Cualquier serpiente considera al hombre como su homólogo y su peor enemigo. Si una de las serpientes antes mencionadas logra morderlo o si se cruza en su camino, debe proceder a eliminarla[1357]. De tener éxito presagia buen augurio ya que la persona saldrá airosa del percance. Asimismo, la persona aplica un secreto, se tragará un pedazo del seso o simplemente un poco de su carne que inmunizará contra el veneno. También se puede extraer la hiel y se adhiere a la herida. Si la víbora logra

---

[1350] Una pequeña tienda donde se encuentran productos elementales.

[1351] *Iguana iguana*. La *iguana* es conocida por ser predadora de serpientes, por eso los asháninka la matan y de su piel confeccionan unos brazaletes que utilizan en los tobillos, en el brazo o antebrazo como protector contra las mordeduras de víboras.

[1352] En castellano regional se dice inguiri.

[1353] *Xenodon severus*.

[1354] *Bothrops atrox*.

[1355] *Micrurus spp*.

[1356] *Lachesis muta*.

[1357] Solo en el caso de la afaninga*, mui tsuni,* 'serpiente negra' (*Clelia clelia*), que es ofiofaga, considerada madre de las serpientes, es una buena señal, ya que de morder a una persona nunca más en su vida una víbora la va a morder.

huir, se dice que ella irá a recluirse enroscándose sobre sí misma, enseguida se someterá a una dieta que la hará enflaquecer. En este caso, su veneno será más eficaz y la muerte de la víctima intervendrá. Si el reptil logra escapar se considerará que se trata de una hechicería.

Si una persona ha sido mordida por una serpiente[1358], inmediatamente un miembro de la familia irá a recoger la liana sacha jergón, *mui +w+ra*[1359], árbol serpiente. Existe una homonimia porque la textura de la liana es similar a la piel de una serpiente. Diciendo: «¡Lárgate jergón!» flagela lentamente la parte afectada por la mordedura. A continuación, le dan de beber jugo de caña mezclado con unas gotas de orina para impedir que el veneno se propague por todo el cuerpo. Para las mordeduras de serpientes se apela al chamán. No todos los chamanes extraen el veneno de la serpiente. Cuando lo hace, el chamán mastica unas hojas de tabaco y con el afrecho en la boca, chupa el veneno. Para hacerlo bien, la sangre extraída será enterrada bajo el tronco del sanango[1360], *tsananku*.

Enseguida, la persona será recluida en su casa construyendo un cerco especial de manera que se la aísle de los otros miembros de la familia y de la comunidad. Durante nueve días, sea a la salida de la estrella del amanecer: Venus, *manaukuru,* o al atardecer cuando se escucha el canto de los grillos, el chamán va a extraer el tronco del jergón sacha, y unas hojas de sanango por la parte donde entra o se oculta el sol. Después, la herida se lava con el jugo cocido y tibio de las hojas de sanango. Luego, coloca el rizoma y unas hojas de tabaco en un batán y los machaca con una piedra hasta extraer el jugo. Esta masa se aplica en cataplasma sobre la parte afectada. Esta chupa el veneno y cada vez que seca se cambia por otro. Si durante el tratamiento, el huancahui canta sobre la cumbrera de la casa es una buena señal. Su canto presagia 'señal de alegría' ya que el enfermo va a sanar.

Durante el tratamiento, el chamán y los parientes del enfermo no pueden hacer ruido, ni reír, ni corretear al lado del enfermo. Además, está prohibida la visita de una mujer embarazada o que esté amamantando, o de una persona que haya mantenido recientemente una relación sexual porque tienen el humor fuerte y renueva los dolores. De lo contrario, la víbora, conocida por ser bien celosa, se embravece porque el veneno será excitado por los fluidos, y el enfermo empieza tener un fuerte dolor[1361] y a botar

---

[1358] Entre los tupí-aché del Paraguay si un hombre sobrevive a la mordedura de una serpiente venenosa es considerado un chamán, *paje*, porque tiene algo en sí mismo que hace ineficaz la acción del veneno (Castres, 1972, p. 268).

[1359] *Dracontiun loretense*.

[1360] *Bonafousia undulata*.

[1361] La misma idea se encuentra entre los ribereños de la comunidad Puerto Alicia del río Momón (Menget, 2007, pp. 114-115).

sangre de los dientes, los ojos, la nariz y de las heridas, y se puede morir. La serpiente es conocida por atraerle la sangre. La víbora muere, si las personas que tratan al enfermo cumplen con la dieta alimenticia. Ellos se abstienen de comer la sal, el ají, la manteca, «peces con muela», «peces con flema», «peces que apestan»[1362], «animales que escarban»[1363]. Solo ingieren: «Peces que retroceden», *ipira chikuarapupe*[1364], los «peces que chupan»[1365], el plátano derecho asado con la cáscara (carante), bebida sin dulce y sin fermentar. El paciente no debe ir a defecar sin cubrir la herida para que el mal olor no cruce el tratamiento. Se postula que los malos olores son patógenos. El chamán considera que el paciente está fuera de peligro cuando desaparece la hinchazón de la herida, el dolor disminuye y mueve con facilidad las piernas y los dedos del pie; esto se debe porque las mordeduras de serpientes implican generalmente las piernas.

Celebración de sanación, *ichimata aikuan,* 'sacar (al) enfermo'

La única ocasión que los kukama se pintan el cuerpo con jagua, *yanipa*[1366], a la manera tradicional, y lo exhiben sin temer una sanción social, es durante el rito denominado *ichimata aikuan,* literalmente 'sacar (al) enfermo' o 'sanación'. El chamán da de alta al enfermo junto a sus discípulos, los parientes del paciente y otros enfermos, y celebran de alegría de ver al paciente sano, mediante un baño o limpieza en el río. Ritual que Stocks (1981, pp. 50, 146) menciona como una práctica tradicional, es decir el «*sine qua non* de la identidad kukamiria». De hecho, el rito continúa. En el Bajo Marañón lo llaman «la arcaneada», porque el chamán se encarga de colocar al que estuvo enfermo un icaro fuerte para que esté protegido. Incluso es practicada por los kukama-kukamiria que habitan en Iquitos. Se trata de una ceremonia celebrada por el chamán con el fin de reintegrar a la sociedad a una persona que estuvo gravemente enferma, de manera especial el caso de un sufrimiento de mordedura de una víbora ponzoñosa, para que la persona nunca más vuelva a tener dicha dolencia. Los participantes en el ritual de curación serán protegidos también.

El chamán comunica a un pariente que el paciente está fuera de peligro y puede retornar a casa. Esto interviene cuando el chamán observa que el paciente puede sentarse, pararse, caminar, conversar animado y comer alimentos. Entonces, los

---

[1362] En kukama *ipira ipitiu,* tales como el yahuarachi, el tigre zúngaro o la mota.

[1363] Como la gallina, el majás, el añuje o el chancho.

[1364] Como el acarahuasú, el tucunari, ver C17, estrofas 9, 11, 12, 13.

[1365] En kukama *ipira pituka kum+rapu*, como el boquichico, la sardina o la lisa negra.

[1366] *Genipa Americana*. Una situación inversa se produce entre los tupí-araweté, que no se pintan el cuerpo si la persona cae enferma (Viveiros de Castro, 1996, p. 449).

familiares del enfermo pueden decidir[1367] de organizar la fiesta de la sanación. En esta ocasión todo el mundo agradece a los espíritus-maestros. La familia del paciente invitará a los familiares de la comunidad a esta fiesta. Ellos contratan a un músico que sepa tocar los instrumentos de viento: la flauta[1368], *tiyama*, y la rondadora, *yupana*, que acompañará el canto del chamán durante toda la celebración.

Para realizar el ritual, según el caso, el padre, los hermanos o los hijos del paciente, van a pescar o cazar para traer las presas, pescado o carne, también irán a comprar botellas de aguardiente. Las mujeres preparan la comida y abundante bebida de masato. Asimismo, la familia aporta al chamán una piedra, un trozo de madera de topa, una cesta, un pate, unos frutos verdes de genipa (jagua o huito), unas ramas de ishanga[1369], una soga o un bejuco del monte. La mujer del chamán, se encarga de rallar, extraer y cocinar el extracto del jugo del huito verde hasta que quede un líquido concentrado que se utilizará para pintar el cuerpo del paciente y todos los participantes. La familia del paciente decora la casa del chamán[1370]. En los casos graves, la familia limpia el patio de la casa.

A partir de las 8 o 9 de la noche, los invitados llegan en pareja a la casa del chamán. Ellos portan aguardiente, cigarros y agua florida. Todo se entrega a la mujer del chamán. La ceremonia comienza con un canto interpretado por el chamán y acompañado por el músico. En medio de la casa los huéspedes cogidos de la mano forman un círculo y danzan al compás de la música. Entonces, el chamán va a buscar al paciente que se encuentra recluido en la cama y lo coloca en el centro del círculo donde se encuentran los familiares quienes alegres le dan la bienvenida. Todo el mundo empieza a bailar con él toda la noche. Al amanecer, el paciente tomará con una mano la cuerda o liana[1371], símbolo de la víbora, y con la otra al chamán. El paciente arrastra la cuerda y junto con el chamán pasan cerca del círculo y cada vez que pasa cerca de los danzantes, ellos la azotan con rabia y golpes de palos. El objetivo es hacer huir a las serpientes venenosas y que nunca se acerquen. Inmediatamente después el bejuco y los palos serán tirados. También, los familiares limpian el patio de la casa del enfermo con el fin de hacer correr las víboras y nunca más se acerquen.

Enseguida el chamán agarra el brazo de la paciente restablecida y, cantando y soplando con el humo del cigarro mapacho la conduce al patio de la casa. Desde ahí

[1367] La organización de una fiesta es cara, algunos se abstienen.

[1368] En castellano regional dicen pífano.

[1369] *Urera sp*.

[1370] En Iquitos, la puerta de entrada de una casa de un chamán kukama fue decorada con las hojas trenzadas de la palmera shapaja, *chipati*, donde se colgaron unos globos de colores.

[1371] *Cissus sp*. *Kururu ichipu,* 'liana del sapo'.

irán al puerto del río, cocha o quebrada[1372]. Los asistentes que acompañan al chamán envían bocanadas de humos de cigarros para difundir el olor. Antes de entrar al agua, el chamán soplará humaradas de cigarro al agua y después golpeará la superficie para alejar animales dañinos como la raya. Después, todos los participantes entran al agua y hacen una rueda colocándose al medio el chamán, su mujer y el enfermo curado. Este es bañado por el chamán y su mujer. Se cree que el espíritu maestro de la serpiente de agua transformada en barco, se encarga de llevar la enfermedad lejos. En la ribera, el músico continúa tocando su flauta acompañado de algunos discípulos del chamán que fuman cigarros esperando que el maestro y el curado suban. Después del baño, todos retornan a casa y se cambian de vestimenta. Inmediatamente, una vez más, los invitados forman un círculo y, en medio, el médico y el paciente se colocan frente a frente. El chamán fumará y cantará para poner su protección, *arkana,* al cuerpo. Él le soplará el vértice, la espalda, el pecho, los dedos, las palmas de las manos, los brazos, los pies y los dedos de los pies (ver C18, estrofas 30, 31 y 32).

Cuando el chamán termina de cantar, su mujer coge el jugo del huito verde, *yanipa*[1373]*,* y con un palo pequeño pinta los pies y tobillos del curado con unas rayas onduladas, símbolo de la serpiente. A veces, ella pinta también una cruz sobre la espalda, la nuca, el pecho y la frente (ver foto 20). Luego, hace lo mismo sobre el cuerpo del chamán. Acto seguido, ella hará lo mismo a los asistentes con el fin de protegerlos del mismo daño (ver fotos 18 y 19). Enseguida, la mujer del chamán fumando un cigarro corta la punta de los cabellos del curado y va a enterrar al pie del horcón de la casa, percibido como el 'corazón de la casa' y que ningún viento puede moverlo, así el enfermo será fuerte y no volverá a enfermar.

El chamán soplará la piedra y la madera de topa, a continuación, colocará al paciente de manera que pondrá un pie sobre la piedra y el otro sobre la madera de balsa. Este va a danzar en esta postura. El pie mordido por la serpiente coloca sobre la piedra, el otro en el pedazo de madera de balsa, para que el pie sea ligero como esta madera. La piedra da fuerza al paciente y no sea cobarde, además absorbe todo el mal y promueve la longevidad. Se dice también que ella nunca muere, ni enferma, que vive dentro del agua sin erosionarse, protegida con las huamas y la flema del agua. La intención de la danza es propiciar la ligereza y el dinamismo para que el mal espíritu *maitsankara* se retire. Cierta vez, S. Pereira me ha dicho que, para reponerse de una

[1372] Tradicionalmente se colocaban piedras, una detrás de otra, a la distancia de un paso, sobre las cuales caminaba el curado; ahora a veces utilizan plástico. En algunos casos el ritual se realiza en el patio de la casa del enfermo, donde el chamán procede a bañarlo. En Tamarate, para finalizar el ritual de una mordedura de serpiente, la curandera colocó una canasta con un pate sobre la cabeza de la joven curada y procedió a bañarla con agua almacenada en un balde.

[1373] *Genipa Americana*.

enfermedad grave, mientras que él estaba aún muy débil y sintiéndose con desgano, celebró este ritual y manifestó que: «Engañando, engañando, danzaba profesora». De hecho, él engañaba a su enfermedad fingiendo que no existía para exorcizar su mal.

Con las hojas de la ishanga blanca[1374], el chamán flagela suavemente el cuerpo del paciente. Así él barre simbólicamente la enfermedad. También puede utilizar las hojas del achiote, *ruku*[1375], que apesta y protegerá el cuerpo contra el mal de los muertos, mal aire, *maitsankara*. Y, en fin, rociará al curado con el agua florida. Cuando el espíritu-maestro incorpore en el cuerpo del chamán declarará qué brujo hizo daño al paciente. A continuación, procede a despedirse del rehabilitado. El espíritu-maestro y el paciente expresan su tristeza de distanciarse.

Sobre el emponado se coloca unas hojas de plátano sobre las cuales se colocan la carne, la yuca y los plátanos cocinados. Después de comer, los participantes abrazan al curado y se despiden.

Foto 18. Mujer e hija después de la fiesta de sanación

[1374] *Urera caracasana*.

[1375] *Bixa Orellana*.

Foto 19. Los pies pintados

Foto 20. Una cruz en el cuello y espalda

Fuente: Roxani Rivas Ruiz, 8 de Octubre, 1997.

A continuación, presentamos dos cantos de sanación, *ichimata aikuan,* «sacar (al) enfermo». En el primero, la chamán canta para dar de alta a una persona que ha sufrido una mordedura de víbora (C17) y en el segundo para una persona que tuvo una enfermedad grave (C18):

C17. Canto huancahui (*Herpetotheres cachinnans*)
Ikara wankawi

1. *Wankawi, wankawi* (bis)	1. Huancahui, huancahui
2. *Chiriri wankawi* (bis)	2. *Chiriri* huancahui
3. *Chalala wankawi* (bis)	3. *Chalala* huancahui
4. *Pañuelo wankawi* (bis)	4. Pañuelo huancahui
5. *Camalonga wankawi* (bis)	5. Camalonga[1376] huancahui
6. *Pelo blanco wankawi* (bis)	6. Pluma blanca huancahui
7. *Watapia wankawi* (bis)	7. Rozo[1377] huancahui
8. *Akarawatsu wankawi* (bis)	8. Acarahuasu[1378] huancahui
9. *Chikuarara perata akarawatsu* (bis)	9. El acarahuasú retrocede utilizando su aleta caudal.
10. *Tukunari wankawi*	10. Tucunari huancahui.
11. *Tukunari chikuara, chikuara perata tukunari*	11. El huancahui retrocede, tucunari retrocede con su aleta caudal.
12. *Tukunari wankawi chikua*	12. Tucunari huancahui retrocede.
13. *Chikuara perata tukunari, tsaru wawank+ra*	13. Retrocede con su aleta caudal el tucunari, olor/sabor/espíritu de la criaturita.
14. *Tsa ichimatutsu tsaru wawank+ra*	14. Te voy a levantar así con su olor/sabor/espíritu de la criaturita.
15. *Wankawi tu lentepura*	15. Pero tus lentes, huancahui.
16. *Wankawi tu yak+chirapura takachankatutsu*	16. Huancahui, pero voy a poner tu sombrero.
17. *Corbata blanca wankawi*	17. Corbata blanca huancahui.
18. *Casaca de wankawi, «saco negro» wankawi*	18. Plumaje del huancahui, saco negro del huancahui.
19. *Espalda wankawi, bota de wankawi*	19. Espalda del huancahui, botas del huancahui.

[1376] Semilla de *Srychnos sp.*

[1377] En castellano regional dicen huatapeo o huatapia, palabra onomatopéyica del sonido que se produce al cultivar las hierbas de la chacra.

[1378] *Astronatus Ocellatus*.

20. *Tsaru wawank+ra taka tsa ichimatutsu,*	20. Te voy a levantar con su olor/sabor/espíritu de la criatura.
21. *Awa tsarum+runkuarataka tsa ichimataka, tsaru wawank+rutsu* (bis)	21. La mujer cuyo hedor se elimina, así va su olor/sabor/espíritu de la criaturita.
22. *Tsaru wawank+ra tsa ichimata*	22. Te voy a levantar con el olor/espíritu de la criaturita.
23. *Puraki tinitaka turuturuka, tsaru wawank+ra mui tsai,*	23. En anguila blanca que sacude, los dientes de la víbora del olor/sabor/espíritu de la criaturita.
24. *Nanintaka tsai itikata, tsaru wawank+ra*	24. Así los dientes botamos, con su olor/espíritu de la criaturita.
25. *Puraki tininanintaka turuturuka kapikiri*	25. La anguila blanca así va a sacudir el dolor.
26. *Mui kapikiri purutsu tsaru wawank+ra*	26. El dolor de la víbora se va, con su olor/espíritu de la criaturita.
27. *Tsaru wawank+ra tururukutsu*	27. El olor/espíritu de la criaturita sacudirá.
28. *Puraki tininanintaka tururuka tsaru wawank+ra*	28. La anguila solamente blanca sacude, olor/sabor/espíritu de la criaturita.
29. *Kapikiri tutsu, mui kapikiri, tsaru wawank+ra*	29. El dolor pasará, el dolor reumático de la víbora, olor/espíritu de la criaturita.
30. *Ikuataka tsa ichimatutsu, wawank+rutsu*	30. Yo voy hacer conocer aquí (que) yo (le) haré sacar, criaturita.
31. *Ikuataka, itaki tininanintaka tsa p+nurita, tsaru wawank+ra,*	31. Yo voy hacer conocer aquí la piedra blanca; yo utilizo la ishanga[1379], olor/espíritu de la criaturita.
32. *Itaki itikatsenu kapikiri, kapikiri, tsaru wawank+ra*	32. Se siente a la piedra expulsar la enfermedad reumática, la enfermedad reumática, olor/espíritu de la criaturita.
33. *Itaki, nanintaka p+nurita, tsaru wawank+rutsu*	33. La piedra, es así que con la ishanga va a ir, olor/espíritu de la criaturita.
34. *Ap+wa*[1380] *tininanintaka tsa p+nuritanutsu, tsaru wawank+ra*	34. Así en la topa blanca, las ishangas van a ir, olor/espíritu de la criaturita.
35. *Itaki tini, botak+ra, t+ma p+tak+ra kapikiritsenu,*	35. La piedra blanca, las botitas, para no tener dolor reumático en los piececitos.
36. *Ikuataka tsa p+nuritanutsu, apewak+rar+wa, tsara wawank+ra*	36. Yo voy hacer conocer aquí (que) yo utilizaré las ishangas, encima de la topita, olor/sabor/espíritu de la criaturita.

Julia Murayari Huaicama, 68 años, Tamarate, 2004.

[1379] *Urera sp.*

[1380] *Ochroma lagopus*.

El chamán canta el nombre del huancahui para expulsar el veneno de la víbora del cuerpo del paciente y dominar el mal. El huancahui es una especie de gavilán cuyo régimen alimenticio consta principalmente de serpientes. El canto se evoca, por onomatopéyica, dos especies de víboras que come el huancahui. *Chiriri* por el sonido que produce el cascabel, *tsui tini*[1381]; y *chalala* por el que emite el jergón, *yararaka*[1382]. En el tiempo, del otro mundo, el Señor, *yara,* dejó olvidando su cinturón y lo ha soplado, shingureado: «Así vas a andar comiendo sapos y mordiendo a las personas», y se transformó en víbora, *mui*.

A lo largo del canto, por medio de metáforas en castellano regional, se describe el comportamiento del huancahui frente a las víboras y se apela a diferentes partes constitutivas de su morfología. Así, tenemos: pañuelo, pelo blanco, corbata blanca alude al cuello blanco del huancahui. La expresión, tus lentes, da cuenta de los ojos grandes y agudos del ave que se compara con los lentes, gracias al cual distingue una presa de lejos. Los términos: plumaje, espalda, saco negro, huatapeo[1383], bota, gorra constituyen una secuencia del comportamiento del ave durante la lucha que sostiene con el reptil. Se dice que el ave abre las plumas negras de sus alas, enseguida comienza a saltar para provocar a la víbora que pique en falso. Así, las alas son como un «saco» que protegen el cuerpo del ave contra la mordedura del reptil. El conflicto entre ambos animales produce un ruido similar al *watapeo* «golpe del machete sobre los arbustos» que se realiza al despejar las hierbas de una chacra. Luego, el ave tanto forcejear y hacer jugar, logra extenuar a la víbora. Entonces, la ha dominado, y con las garras de sus patas captura la cabeza del reptil y lleva a comer. El secreto del huancahui es que solo ingiere la serpiente, pero deja la cabeza.

Tsaru wawank+ra es una palabra clave del canto. *Tsaru* designa el olor, el sabor o el espíritu de los entes mencionados en el canto que el enfermo incorporará simbólicamente para permitir la sanación. *Wawank+ra,* literalmente 'criaturita', reenvía a un infante cuyo cuerpo por principio es limpio y puro, en oposición a los adultos cuyo cuerpo está sucio por el intercambio de fluidos corporales de las relaciones sexuales. También se evoca a la camalonga, planta alucinógena, y al acarahuasu y tucunari, peces que se caracterizan por su conducta atípica, ya que frente a un peligro nadan hacia atrás, *chikuara perata*. Esta técnica pondrá a realizar el huancahui para amansar, hacer retroceder la hinchazón de la mordedura y hacer desaparecer el dolor inducido. A la anguilla blanca, *puraki tini*, para que su descarga eléctrica sacuda y elimine el veneno

[1381] *Xenodon severus*.

[1382] Vocablo tupí (*Bothrops atrox*).

[1383] En castellano regional se dice huatapeo o huatapia; onomatopeya en relación con el ruido producido por el machete que corta lagunas plantas.

de la serpiente y por consecuencia el dolor. El color blanco entre los kukama tiene una connotación de efecto positivo en la curación.

El siguiente canto está destinado a curar a una persona gravemente enferma:

C18. Canto para sacar (al) enfermo
Ikara ichimata aikuan

1. *Shu.u.u.u.u.u.u.u..u.u.u.u.u.u.u.u.u.*	1. S*hu.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u..u.u.u.u.*
2. *Wata, wata, wata, wata, wata, wata, wata,*	2. Pléyades, pléyades, pléyades, pléyades, pléyades.
3. *Wata, wata, wata, wata, wata, wata, wata,*	3. Pléyades, pléyades, pléyades, pléyades, pléyades.
4. *Wata, wata, wata, wata, wata*,	4. Pléyades, pléyades, pléyades, pléyades.
5. *Nanimpuratsuitipa ta ichima tsaru, tsaru, yarakunia*	5. Pero es así que yo expulso al espíritu, la amante del espíritu.
6. *Nantipa rana yumatsari ururi?*	6. ¿Es así quizás que ellos retozan, los *ururis*?
7. *Nanintipa tana capa, capaturi? Tana tsaku tsawi tinikuaratsuitipa? Rana kumitsakuaratsui*	7. ¿Es así nuestra capa, esta? ¿Es nuestro saco la bruma blanca? dice él.
8. *Nanintipa tana awa yatsukata na utsari?*	8. ¿Es así quizás que tu yendo la gente va a bañarse?
9. *Tana tsar+wa rana iyak+ra utsari tsaru, tsaru yarakunia aki*	9. Nuestra alegría, va el espíritu de su corazoncito, el espíritu de la amante entra.
10. *Makatipa brujukana aputa capawatsu yututinkanatsurin?*	10. ¿Dónde los brujos peligrosos molestan (delante de) la gran capa (que protege el cuerpo)?
11. *Tana kurupa maikuaratsuin*	11. Nuestro cigarro del 'bajo mundo'.
12. *Raepe rana shararanta*[1384] *ururinkanatsurin*	12. Allí ellos hacen sharango como los espíritus primordiales (*ururi*).
13. *Ay ini papa kumitsapuratsuri!*	13. Ahí antes nuestro Padre, ¡pero qué palabra!
14. *Ay ini muntu kumitsakuaratsuri!*	14. Ahí antes nuestro mundo, ¡pero qué palabra!
15. *Rana yumatsari ururin*	15. Ellos conducían el espíritu primordial (*ururi*).
16. *Uni +k+rankuaratsuitipa rana yatsuka?*	16. ¿Ellos se bañan en agua fresca?

[1384] Sharango o sharanguito, instrumento de cuerda usado por los quechua andinos.

17. *Nanintipa tana tsar+wa na iyak+ra utsari, tsaru yarakunia aki?*

17. ¿Es que nosotros vamos alegrar tu corazoncito, entra la consorte del espíritu?

18. *Wata, wata, wata, wata, watak+ratipa tsuri?*

18. ¿Pléyades, pléyades, pleyadecitas de tiempos antiguos?

19. *Ay ini mundo chitsapuratipa?*

19. Ahí nuestro mundo, pero ¿cómo estaba?

20. *Rana ts+tsuk+ratipatsuri ts+r+ ini mundo piruara, rana yumitsari yuti*

20. Sus estrellitas enfrían la piel (la superficie) de nuestro mundo; ellos jugando viven.

21. *Ikiá, ini mundoar+wakuaratsui ta uwatata watsu utsarin, tsaru yarakuniak+ra*

21. Aquí, por encima de todo nuestro mundo (la) hace ir lejos, entra la consorte del espíritu.

22. *Nantipa rana yakichiru tinikuaratsuri? Rana tsaku tsawi tinikuaratsui*

22. ¿Antes (portaban) un sombrero blanco? Ellos calientan la bruma blanca.

23. *Nanintipa tipuputa ta ikarak+ratipa?*

23. ¿Es solamente para hacer ruido que yo canto?

24. *Nanintipa tana tsar+wan iyak+ratipan tsaru yarakunia?*

24. ¿Es solamente (por) la alegría de tu corazoncito, la consorte del espíritu?

25. *Nukapurakuaratsuitipa rana yumitsari yututinkanatsuri?*

25. ¿Antes, pero en toda tu casa, ellos están jugando?

26. *Nanintipa rana yumatsari?*

26. ¿Es que ellos juegan?

27. *Tana kurupa maikuaratsui*

27. Todos los espíritus de nuestro cigarro.

28. *Raepe tsar+wa na iyak+ra ururi tsaru, tsaru yarakuniak+ratipa ra?*

28. Allí, el espíritu *ururi* alegra tu corazoncito, la consortecita del espíritu?

29. *Nanintipa ini papa kumitsakuaratsuitipa tsar+wa na iyak+ra ururi?*

29. ¿De qué manera la palabra de nuestro padre alegra, ella, lentamente tu corazoncito?

30. *Tana chiruruta na utsari p+ta +atikuaratsuri*

30. Antes tú seguías los rastros de nuestros pies.

31. *Na ap+tir+wa kuaratsuri*

31. Antes en tu corona.

32. *Na puwa +atikuaratsuri*

32. Antes en los dedos de tu mano.

33. *Tana tsar+wa na iyak+ra*

33. Nosotros alegramos tu corazoncito.

34. *Makatipa brujukana aputa capawatsu yututink+ra ti?*

34. ¿Dónde los brujos peligrosos van a molestar (delante de) la gran capa que cubre (hasta la) nariz?

35. *Tuyuka tini waina trajek+ra yututi, tana trajetan yututi*

35. Vamos a poner la tierra blanca, trajecito de la mujer, nuestro traje vamos a poner.

36. *Tana atseruta tsuk+ratipa tsaru, tsaru, tsaru, tsaru yarakunia?*

36. ¿Es que nosotros hacemos de acero (para proteger) el espíritu de la carnecita, espíritu, espíritu, la consorte del espíritu?

37. *Maritipa yumatsari?*	37. ¿Qué juegan?
38. *Nanintipa puraki mamak+ra tururukan tsu kapikiri?*	38. ¿Es solamente la madrecita de la anguila que sacude el reumatismo?
39. *Nantipa makatipa ini mundo? Mundo kumitsapuratsui?*	39. Pero la palabra de nuestro mundo, ¿qué es? ¿Dónde está?
40. *Nanintipa rana shararananta, shararanta ururin? Nanintipa rana yumatsari?*	40. ¿No hacen ellos solamente que la sharanga, el canto del *ururi*? ¿Es que solamente ellos juegan?
41. *Nantipa papa Santiago Curitima yakuruna kukamak+ratipa?*	41. ¿Es que papá Santiago Curitima (es un) yacuruna gentil kukama?
42. *Ichima ran tsuk+ratuka tsarupuratsuri*	42. Lo que salió muy pequeño cuerpo, pero era el espíritu.
43. *Tana kurupa maikuaratsuri raepe rana yumatsari*	43. Antes nuestro cigarro del bajo mundo, ahí ellos se divierten.
44. *Nantipa papa Mariano Karitimari kukamak+ratí wallakinuk+ratipa tsaru tsar+wa ururin rana?*	44. ¿Es así quizás el padre Mariano Caritimari, kukamiria del río Huallaga (cuyo) espíritu alegran los *urirus*?
45. *Makatipa brujukana aputa kapam+ra nantipa tsuk+ra ti?*	45. ¿Dónde los brujos peligrosos dudan de esta manera delante de la capa solamente (con) el cuerpito?
46. *Na tsuk+ratipa pichka arkanak+rapupe tana capatata?*	46. ¿Tu cuerpecito utiliza las cinco protecciones de nuestra capa?
47. *Tana tsaku tsawi tinikuaratsui*	47. Nuestra fuerza en la neblina blanca.
48. *Nanintipa tana arkanata yututink+rati, ai tsaru? Tsaru yarakunia*	48. ¿Es así que nosotros continuamos todavía un poco a proteger, así el espíritu? La consorte del espíritu.
49. *Na uka tsarupuratsui, tana tsar+wa ururinkanatí*	49. Pero con el espíritu de tu casa, nosotros alegramos a los *ururis.*
50. *Makatipa rana tsukuara kaniuwatsum+ra, aywawatsi yututinkanati*	50. ¿Dónde su cuerpo débil, continua a deteriorarse?
51. *Pichka arkanak+ratsui, nantipa tana arkanata na tsuk+ra?*	51. Con cinco protecciones, ¿es así que protegemos tu cuerpito?
52. *Nantipa papa Santiago Curitima tsar+wa tana iyak+ra?*	52. ¿Es así como el padre Santiago Curitima alegra nuestro corazoncito?
53. *Papa Mariano Caritimari*	53. Padre Mariano Caritima.
54. *Papa Fachin Antuak+ratí*	54. Padre Fachin Andoacito.
55. *Nanintipa rana kurupa maikuaratsuitipa?*	55. ¿Es así con el espíritu de nuestro cigarro?

56. *Papa Fachin Antua Huituya intink+ratipa tsaru tsar+wa na iyak+ratipa?*	56. ¿El espíritu del indiecito Padre Fachin Andoa del Huitoyacu alegra nuestro corazoncito?
57. *Makatipa brujukana aputa capa yututink+ratsuri?*	57. ¿Dónde los brujos peligrosos continúan a molestar (delante de) la capa (que protege el cuerpo)?
58. *Nantipa rana shararantua ururin? Na uka tsarukuaratsuri, tana tsar+wa yututi*	58. ¿Cómo va hacer un gran sharango, el *ururi*? Antes en el espíritu de tu casa, nosotros alegres habitamos.
59. *Nantipa tsaru, tsaru? Yarakuniak+ratipa ururinkan?*	59. ¿Es así el espíritu, espíritu? ¿de los consortecitos *ururis*?
60. *Shu..u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.*	60. *Shuu.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u.u*[1385].

Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

El canto establece una analogía entre el cuerpo humano y la tierra (para más detalle ver anexo 3). Se menciona reiteradamente a las Pléyades, *wata*[1386], o *wata ts+tsu,* literalmente 'estrella que anda, pasea' o 'estrella del año'. Entre los kukama, la reaparición de las Pléyades, interviene a mediados de junio por el eje donde aparece el Sol. Ellas marcan el cambio de estación. La máxima creciente dará lugar a la vaciante del río, época de la fertilidad de la tierra. La gran serpiente provoca los ciclos climáticos estacionales: el frío y la creciente; lo caliente y la merma (ver primera parte); el chamán posee el poder de modificar la térmica del cuerpo. Él puede hacer penetrar lo frío húmedo, es decir el mal, *aitsen,* expresado por la enfermedad, la muerte. O, lo caliente seco, asociado al bienestar, *tsar+wa*.

A lo largo del canto se menciona a los ururis que en el mito de origen se los presenta como seres primordiales caníbales de cuyas cenizas aparecieron todas las plantas medicinales en esta tierra. Ellos cantan usando el instrumento sharanguito, pequeña guitarra.

En el ritual, la mejor protección, *arkana,* es la de los espíritus abuelos del chamán, invocados por el término *papa*, padre o abuelo en la vida cotidiana. *Papa* ha partido del otro mundo para entrar en este a fin de curar y proteger. En el canto, el chamán menciona a tres espíritus-maestros: al yacuruna kukama Santiago Curitima (C18, estrofas 41, 52), a Mariano Caritimari huallaguino kukamiria y al 'murato' (Kandoshi) Fachín Andoa del Pastaza del Huitoyacu. Ellos se desplazan de un lugar a otro

[1385] Soplo largo y continuo del chamán que transmite la energía.

[1386] En castellano regional se dice 7 cabrillos. Su aparición en la región de Loreto se vincula al «Frío de San Juan» (24 de junio).

incorporando aves (R21 y R59). Ellos se encargan de rastrear las andanzas del enfermo para detectar dónde y cómo ha adquirido el mal y quien es el agente patógeno (R21). El diagnóstico permite elegir el canto adecuado. Los espíritus-maestros se encargan de cuidar, de proteger, de rastrear el mal. Comienzan por el pie, *p+ta +atikuaratsuri*, pasan a las manos, *pua +atikuaratsuri*, suben lentamente hasta el vertex, *ap+tir+wa*. El chamán, incorporado por los espíritus-maestros, sopla en cada punto. En contacto con el cuerpo del paciente, él revive las circunstancias de su pasado y descubre la situación que ha permitido al mal entrar en el cuerpo del paciente.

Por el canto *ikara*, y el espíritu del cigarro, los espíritus-maestros defienden contra los brujos que han hecho daño. Este canto, como los otros, describe un ritual de curación. El paciente es bañado en agua fresca para expulsar el mal (C18, estrofas 8, 16), así animan *tsar+wa*, el corazón del enfermo, produciendo el sentimiento de estar protegido dejando atrás el malestar de tristeza.

En el canto *ikara ichimata aikuan*, que venimos de presentar, se invocan ciertas entidades para que ellas protejan, *arkana*. Primero nombra al sereno, *tsaw+*, fenómeno atmosférico ligado a las Pléyades en el mito (para más detalle ver Rivas, 2000 y 2004a). Se dice que cuando las Pléyades reaparecen en el cielo, en la madrugada, el ave tarahui mira, siente y llora por sus hermanos, las Pléyades. Estos orinan el rocío para que él no sufra de calor en la tierra. A similitud, el chamán colocará metafóricamente el rocío, *tsaw+,* en el cuerpo para calmar, enfriar y apaciguar la enfermedad. Para la protección *arkana* del cuerpo utiliza los vocativos «capa o gorro blanco», el «traje blanco de la tierra». Otra defensa, es la anguila mama, *puraki mama*[1387]*,* que sacude cualquier mal a través de sus descargas eléctricas, como ya hemos visto en C17.

Durante todo el tratamiento el chamán y el enfermo evitan el contacto con el olor, sabor y espíritu de la mujer, es decir abstenerse de relaciones sexuales porque el cuerpo emana un olor fuerte que los espíritus-maestros del chamán no gustan. De darse el caso, ellos podrían retirar su misión terapéutica. El tratamiento del chamán sería entonces estéril.

El chamán y la muerte

Morir, *umanu,* designa, además, el surgimiento de fiebre, hasta su punto de ruptura, cuando el paciente expira, y se extingue. *Umanuta* significa 'matar'.

Mientras realizaba mi primer trabajo de campo en el caserío Pumacahua del Bajo Ucayali (enero-junio de 1992), la primera cosa que pude constatar entre los kukama es el potencial letal que se reconoce al chamán. En esta época, un joven murió

[1387] O *puraki tini*.

repentinamente al concluir el servicio militar obligatorio (SMO). Durante el velorio cuando pregunté de qué había muerto, las personas, con un gesto de levantamiento de hombros se limitaron a responder que no sabían. Más tarde, poco antes del entierro, probablemente debido al efecto del aguardiente, un hombre declaró que la muerte del joven no había sido natural, sino la venganza de un brujo. Respuesta considerada extraordinaria en el habla de un kukama. Este tipo de propósito raramente se profiere delante de un extranjero, como lo era yo en este caso. Los kukama son todo lo contrario a una sociedad homeostática, se presentan al igual que otras sociedades tupí guaraní enfocadas en su conexión con el otro (Viveiros de Castro, 1986), de manera que su abertura hacia el exterior es normal. Ellos desean mostrarse a sí mismos la imagen de haber adoptado perfectamente la cultura occidental que les fue propuesta. A continuación, presento algunos relatos donde interviene el chamán y la muerte.

R68. Mi bebito murió a los 3 días de nacido. Murió con «mal de gente», con «hechicería». Ese médico Miguel Murayari, en paz descanse, me lo ha muerto. Una vez cuando estaba embarazada de mi hijito, él me pidió un pescado tucunari que mi esposo había traído y yo no le quería dar. Yo también quería comer, era mi antojo. De mi casa ha salido diciendo:

—«Si, así vas a estar fameando teniendo hijos, picando te van a dar de comer».

Mi hijo ha nacido lindo, tranquilo. Tres días después ya no quería mamar, tenía fiebre y se ha muerto llorando.

María Pisco Inuma, 51 años, Achual Tipishca, 2004.

R69. Mi hijo de 14 años ha muerto de brujería. Era 28 de julio, en pleno sol, mi hijo estaba desfilando en la plaza. Y mi hija viene:

—«Mamita, no sé qué debe tener Julio, le duele su estómago a mi hermanito».

El viene con las manos agarrando su vientre:

—«¿Hijito, qué tienes?». Pregunta la madre.

Silencio. Mi hijito cansado, nada decía, la boca cerraba. Mal de gente, pobrecito mi hijo. Yo dándole de tomar antalgina azucarada, cuando no era una enfermedad simple. Remedio vegetal nada le hacía. Yo lloraba mirando a mi hijito, ¿qué para hacer? Dos «médicos» le han hecho daño, don Gerardo Olórtegui que ya está muerto y el otro era Murayari, se han vengado y muerto a mi hijito por trago. Yo dije a mi viejo:

—«Vamos a mandar a tratar a mi hijo».

Ese tiempo mi viejo era cojudo, sentado. Mi hijo ha tenido tres días de enfermedad y se ha muerto con dolor de estómago. Cuando va a morir me ha dicho:

—«Mamita voy a morir por el trago. Por media botella voy a morir mamita. Fulano es».

Rosa Huaicama Curitima, 57 años, Achual Tipishca, 2004.

R70. Mi hijo joven se ha ido de contingente a Yurimaguas —a prestar su SMO[1388]— al ejército. Total, la hija de don P. Murayari quien era brujo, se largó siguiendo a mi hijo. De aquí fueron dos contingentes junto con mi hijo, N. Huaicama y J. Yahuarcani. Por el varadero de Santa María de Shitari han violado[1389] a la joven y su calzón botaron al gramalotal. Mi hijo nada la había hecho. Mientras cuidaba a su hijo varoncito, los otros estaban maltratando a su mamá. En Yurimaguas, mi hijo salió inepto, ya no se fue al ejército y ha vuelto. Y su papá, médico brujo, le habrá seguido, derecho ha culpado a mi hijo:

—«Mi hijo la ha hecho así, mi hijo la ha hecho largar. No tiene nada, va a pagar», ha dicho.

De veras, a mi hijo no le ha hecho demorar y le ha muerto. Su oído le dolía, la fiebre no podía calmar.

—«De aquí nomás me va a matar mami», decía.

De ahí, ya vuelta su estómago. Con toda clase de remedio le hemos curado, ni así mi hijo ha sanado. Ha sanado, otra vez le ha yapado. La segunda vez, mi hijo ya no ha vivido. Acabado por su poto. ¡Qué no va acabarse su poto, cómo cagaba! Hemos tenido que cavar la tierra debajo del emponado, ahí mi finado cagaba. Ya me hartaba tocar su caca. Su cuerpo nomás le cobijaba. Así mi hijo ha muerto.

Edita Murayari Huaycama, 64 años, Achual Tipishca, 2004.

R71. En una minga de tumba de árboles de G. Yahuarcani, los hombres habían derribado muchos. Solo quedaba uno. Había cuatro hombres alrededor de la aleta del tronco intentando tumbarlo. De repente, vino un fuerte viento y el palo se movió y fue a caer sobre uno de los hombres, partiéndole la piel y la tibia de una pierna. Inmediatamente, los hombres hicieron una camilla de palos con la cual cargaron al hombre a su casa. En la noche, el hombre murió. Esa muerte no fue natural, sino trabajada. Días antes, el finado se quejó que alguien entraba a su chacra a robar sus plátanos. Decidió saber quién era y muy temprano se fue a su chacra platanal para cuidar y espiar. Resulta que encontró a A. Murayari, 'médico' de la comunidad que robaba su plátano. El dueño de la chacra le dijo:

—«¡Si fueras mujer qué cosa te haría en este momento! ¡Llévate nomás ese plátano!».

[1388] Servicio Militar Obligatorio.

[1389] En este caso expresaron *pichanquear*, vocablo del castellano regional para referirse a la violación que perpetran varios hombres a una mujer.

Eso no le gustó al «médico», quien una vez que le hizo olvidar se vengó de él a través de otros médicos.

Wilfredo Pereira Murayari, 64 años, Achual Tipishca, 2004.

R72. Mi hermana se ha muerto entrando a una chacra curada. Nosotros, su marido y otras personas estábamos surcando de Lagunas y en el patio de un tambo había un algodón que tenía bastantes flores secas. Ella subió del puerto al tambo y dijo:

—«Voy a coger ese algodón para hilar y hacer una pretina».

Ella ha traído el algodón a Tamarate. Resulta que se ha enfermado. Por todo su cuerpo le ha salido ronchas, ampollas. Total, la chacra del puerto estaba cantada (icarada) para que el ladrón caiga en la trampa y se muera. Mi hermana no subió a robar sino por el algodón. Por culpa del ladrón ella ha caído en una chacra curada y se murió. Así los brujos hacen, como saben cantos *ikaras*, curan la chacra donde la gente roba.

Nelson Carihuasayro Yahuarcani, 44 años, Tamarate, 2004.

R73. Mi papá se fue al Pastaza con mi hermano Federico. Volviendo, en Laguna ha comprado algunas cosas. Surcó hasta el pueblo Santa Gema. Eran más o menos las nueve de la noche, como querían avanzar se metieron a una palizada y la corriente desvió la canoa. Mi papá era viejito, el sueño le venció y la canoa se volteó. La corriente llevó todos sus bienes: su arpón, la retrocarga de don Roque Murayari[1390]. Por suerte mi papá se salvó al agarrarse de una soga de la palizada. Hizo un suspiro largo porque estaba ahogándose. Mi hermano suspendido se aferró a una rama y a la canoa. De ahí, haciendo modo con un remo y una tangana regresaron. Acá, apenas una semana el viejo estuvo tranquilo, sano. Después, empezó un profundo dolor en su estómago, sentía como un palo en su barriga. Mi padrino Salvador, curandero, chupaba a mi padre en vano. Nos ha dicho que está hechizado y que iba a morirse. Más le curaba, más se embravecía. Mi papá no podía sanar y en agonía dijo:

—«Le están haciendo daño por la escopeta que ha hecho virar. Por eso le están matando. El tubo del cañón de la escopeta ha puesto en su vientre».

Y en mí delante se ha muerto [...]. Los «médicos» saben curar «hechicería» que los curanderos mandan al muerto. [...] Al morir mi papá, nosotros mi hermano Israel, don Esteban Tapayuri, don Murayari, don Artemio Iriarte, hemos ido a curarle en el lago. Antes que el muerto se enfríe, hemos sacado la huella de la planta del pie y el pelo de la corona de la cabeza. Además, hemos llevado su ropa, papa blanca[1391],

[1390] Chamán banco, de Achual Tipishca.

[1391] Un tubérculo (no id.).

patiquina[1392] y hemos capturado un sapo grande. Se sabe que cuando algún enfermo está hechizado, en un envase se tapa al sapo y se le sentencia diciendo:

—«Si tú no ruegas por este enfermo, tú vas a ser el que va a morir, castigado en calabozo».

Al sapo hemos cruzado una espina en el pecho, en su culo hemos puesto la patiquina, la «papa» en su corazón y lo cosimos. Le hemos hecho tomar resina de catahua, y envuelto con la ropa. Eso hemos ahumado. El secreto es que si el sapo revienta va hacer efecto, si no nada has hecho. Cierto es, cuando estamos ahumando al sapo, él reventó «*poccco*», descuartizado, chocó al «médico» que hizo daño a mi papá. Al siguiente día, estamos de pena enterrando a mi papá, en Puma Isla estaban trayendo al muerto, un «médico curandero», hechicero vengativo que no curaba a nadie. Yo pregunté:

—«¿Cómo se ha muerto?»-

—«Se ha muerto con la barriga hinchada. No podía defecar. Su culo estaba jodido, le han curado su mitayo».

—«¡Ah ya, es este!».

Él se ha muerto igual a mi papá. Nosotros le hemos curado bien, nosotros queríamos también vengar.

Segundo Pereira Huaycama, 64 años, Achual Tipishca, 2004.

La historia de muerte de una persona variará según el narrador. Su edad, sexo, personalidad y proximidad con la víctima producen diferentes discursos. Entre los kukama una historia de muerte implica necesariamente a un chamán, salvo si el fallecido es muy anciano.

Es el mundo de abajo, responsable de la muerte. Un vínculo con este mundo es indispensable. En consecuencia, el chamán interviene obligatoriamente. La sospecha se porta automáticamente sobre él. Si su culpabilidad es improbable, él podrá sin duda nombrar al culpable.

Las narraciones 67 a 73 cuentan las circunstancias de muerte y la reacción de la familia del difunto. El chamán consultado para conocer el origen del mal interrogará al espíritu *tsawa* del moribundo. Se entenderá respuestas como: «Mamita voy a morir por el trago. Por media botella voy a morir mamita. Fulano es» (R69); o: «Le están haciendo daño por la escopeta que ha hecho virar. Por eso le están matando. El tubo del cañón de la escopeta ha puesto en su vientre» (R73). Cuando la muerte es súbita, que no había sido anticipada, ella es aún más inquietante. Se llamará al chamán que incorporará al espíritu *maitsankara* del difunto (R78).

[1392] En kukama *aniu* (*Xanthosoma sp*.).

El chamán puede vengarse directamente de una ofensa como en el R68, R69 o R71, o si uno de sus parientes es concernido R70, o por celos, R66.

Él puede ser pagado para matar, R42, R72.

Él puede también hacer daño involuntariamente. Se ha visto que todo chamán trabaja con buenos y malos espíritus-maestros, cada uno conserva su propia identidad y autonomía de acción. Los malos espíritus-maestros no obedecen (R58). Cuando el chamán hace el mal, son sus malos espíritus que desobedecen, él amenaza expulsarlos. Para ejemplificar, narro un caso registrado de un padre de familia que tenía una bodega[1393] en Achual Tipishca. En cierta ocasión, un chamán fue a comprar y beber aguardiente. Luego de cierto tiempo el bodeguero le negó continuar vender licor. Al cabo de unos días, el hijo del bodeguero cayó enfermo. El padre atribuyó una venganza del chamán por haberle negado el licor. El bodeguero y sus hermanos fueron a amenazar al chamán que si no curaba inmediatamente al hijo lo iban a estropear. Afortunadamente, el chamán lo sanó con el tratamiento otorgado. El R69 es comprensible a la luz del caso que acabamos de mencionar.

El R66 y R73, ilustran el cuestionamiento del chamán culpable del mal y las consecuencias que esto puede tener para él.

Los chamanes tienen una continua movilidad. El R74 nos muestra las circunstancias de la fuga de uno de ellos. Cuando ellos no huyen, su reputación creciente les conducirá a ir a ejercer su arte cada vez más lejos. Ellos residen habitualmente en el límite del territorio de la comunidad.

El R74 que a continuación presentamos ilustra el caso de un chamán de Achual Tipishca[1394] a quien se atribuyen varias muertes. Estas acusaciones lo han conducido a la continua expulsión de los pueblos y de la ciudad donde residía:

R74. Pedro Antonio Murayari Curitima, es mi primo, natural de Achual Tipishca. Tomaba ayahuasca con Don Antonio Curitima (†), padre de «Camaleón»[1395]. Aprendió cuestión de «medicina» con su suegro Tuisima, que en paz descanse, viejo que sabía pura cuestión de hechicería y maldad. Él ha quedado heredero de toda su curación. Si le mezquinabas una cosa hacía daño, todo quería regalado. En Achual Tipishca ha «*comido*» a varias criaturas. Por ejemplo, ha matado a la hija de mi cuñado

---

[1393] Una pequeña tienda donde se encuentran productos básicos.

[1394] En esta comunidad se relata la expulsión de varios chamanes. Tenemos que a J. Manihuari Murayari, nacido en Achual Tipishca, a quien lo obligaron a huir de dicha comunidad porque estaba haciendo daño a la gente. Ahora habita en la comunidad Puma Isla.

[1395] Sobrenombre del chamán José Curitima Sangama que actualmente reside en Lagunas.

Miguel, al hijo de don Gregorio, a la hija de 14 años de Augusto Olórtegui. Al hijo de Julio Murayari que seguía colegio, porque este le ha mezquinado pescado. Él le ha conjurado (shingureado): ¡*pufff*! escupiendo hacia los pies. [...] Don C. Caritimari me ha contado en mi casa:

—«Primo, don Pedro Antonio posee una fama, se fue de Tipishca matando gente. De repente ha hecho daño a mi hijo».

—«El abuelo va a pulsar a tu hijo, primo».

El «abuelo Santiago Curitima», yacuruna, le ha pulsado y dicho:

—«Mira, papa Shesha[1396], este varón no está sufriendo enfermedad[1397]. Voy a rastrear en tu casa y por dónde has andado»[1398].

Total, ahí el escucha a César Caritimari que ha ido a Tipishca. En su visión observó que Pedro Antonio ha hecho daño al hijo de César porque este había muerto un paiche y no quiso dar la mitad de la cabeza a Pedro Antonio, sino un pedazo de carne. De esa manera, regresó hablando. Y le ha hecho pisar con el hueso y flema del paiche, con eso está dando asco a tu hijo. El espíritu abuelo que trabaja conmigo, le ha curado. Ahora el hijo come tranquilo. Eso a don César Caritimari ha amargado y resentido:

—«Primo, si yo le encuentro en alguna parte, le voy a tirar bala».

Por eso, César ha llamado por teléfono a su hermano Pablo de Tipishca y ha preguntado por don Pedro Antonio Murayari.

—«Él no está acá, hermano. ¿Dónde estará? De Tipishca se ha ido a vivir al Urituyacu[1399]. De ahí le han hecho correr y se ha ido a Iquitos. De ahí le han hecho correr a Indiana»[1400].

De esa manera, Pedro Antonio en ninguna parte puede vivir tranquilo, vive corrido. Luego, su hermano José Murayari que vive en Nauta me ha contado:

—«Primo, mi hermano se va a vivir por todos lados. En ningún caserío puede vivir tranquilo porque dicen que es un gran brujo que hace maldad. Mata gente. Primero ha estado en Requena[1401]. De ahí le han hecho correr y ha vuelto a Urituyacu. Ahí no le han querido ver ni un día, han disparado al aire. De esa manera se ha embarcado en bote y se ha ido a vivir en Puerto Victoria[1402] donde vivía el padre de José Curitima. Al dueño del terreno no le ha gustado porque Pedro Antonio iba a coger todas sus frutas para que venda. El dueño le ha hecho correr nuevamente. ¿Dónde será su paradero? No se sabe».

Roque Murayari Arirama, 72 años, Achual Tipishca, 2008.

1396 Diminutivo de César.

1397 Alude al mal de gente.

1398 El chamán buscaba la causa del problema del hijo en la vida del padre.

1399 Bajo Marañón.

1400 Bajo Amazonas.

1401 Bajo Ucayali.

1402 Lugar que se encuentra a la entrada de Achual Tipishca, Bajo Huallaga.

Tabla 21. Número de muertes según las edades

Etapa CCNN	Parto *Uwarita*	Verdecito *+k+ratsenk+ra*			Niño(a) *+k+ratsen* 2-12 años	Joven *Kunumi* 12-20 años	Adulto *Aipan* 20-40 años	Viejo *I'un* 40 -	N° Total hijos/ madres
		0-15 días	15 días-1 año	1-2 años					
Achual Tipishca	6 1.3%	13 3%	34 7.9%	24 5.6%	19 4.4%	4 0.9%	3 0.7%	-	431/61 7.1
Tamarate	4 1.1%	12 3.3%	47 13.1%	11 3.1%	17 4.7%	2 0.6%	3 0.8%	1 0.2%	359/47 7.6
Arahuante	9 1%	10 1.1%	45 5%	16 1.7%	34 3.8%	4 0.4%	4 0.4%	1 0.1%	900/157 5.7
Total	19 1.1%	35 2,1%	126 7,5%	51 3,0%	70 4,1%	10 0,6%	10 0,6%	2 0,1%	1690/265 6.4

Fuente: censo realizado entre abril y junio de 2004.

El velorio, *rana kuemata irua tsawa,* 'ellos amanecen con el alma de un familiar'

> Todas estas naciones lloran á sus muertos cantando con tonadas lúgrubes y tristres y refiriendo las cosas que en vida hacían. Antes que mueran, cuando están ya de riesgo, si el enfermo es principal, le han de ver [...]. Y todos pidiéndole que no se baya, ni se muera, como si estubiera en su mano. Acaba una tropa su racionamiento; entra otra, y hace lo mesmo, y así se ban sucediendo. A todo esto está el moribundo muy serio y callado, y aunque sea el dolor muy vibo, lo demuestra poco [...]. Luego que expira comienza el llanto, á que acuden los vecinos, y todos juntos levantan una confusión de lastimosos y desentonados alaridos y gritos [...] (Figueroa, 1986, p. 287).

Bien sea al momento de la muerte, en el velorio fúnebre, antes de clavar y encerrar el cadáver en el ataúd, o antes de colocar el ataúd en el nicho, los parientes y aliados llevan a cabo la expresión más fuerte de sentimientos de aprecio hacia el finado. Ellos le recuerdan los buenos momentos vividos juntos, hecho llamado en antropología la *salutation larmoyante*.

Apenas se declara la muerte de una persona, la mujer y consanguíneos del muerto (madre, hija o hermana), suele(n) arrojarse encima del cuerpo del difunto y llorar desconsoladamente. Ellas son las obligadas de mostrar el dolor de la familia por la muerte del pariente. Seguidamente los familiares proceden a prender velas[1403] en la

[1403] A la muerte de una señora en Arahuante, inmediatamente pregunté a los comuneros cuál es el comportamiento adecuado que una persona debe tener en estos casos. Me aconsejaron que uno debe

cabecera de la cama del difunto. Durante toda la velada se encienden numerosas velas y un pequeño mechero[1404] (ver foto 32).

A mediados de junio de 2004, en la comunidad Tamarate, a medianoche, desperté por el barullo de los lamentos desgarradores de una madre. Ella lloraba la pérdida de su pequeña hija de apenas 8 meses, fallecida en casa de la mujer chamán, curandera. Probablemente, desde entonces en la comunidad ninguna persona pudo dormir ya que los llantos profundos, agudos y lastimeros se prolongaron toda la madrugada. Antes del amanecer, se escuchó el martilleo del panteonero[1405] que fabricaba el ataúd para trasladar a la pequeña a la comunidad vecina, pues los padres residían en Vista Alegre (comunidad anexa de Tamarate). La muerte de la pequeña me fue narrada de la siguiente manera: Un día antes, los padres al ver que el estado de su hija, hospitalizada en el centro de salud de Arahuante, no mejoraba con la medicina occidental, la sacaron del lugar y llevaron a internar en la casa de la curandera. Pero, desde su entender, llegaron demasiado tarde.

Cada vez que una persona muere, se produce una movilización general de la gente en la comunidad que difunde la mala noticia. Los policías o varayos[1406] de la comunidad van de casa en casa pidiendo óbolos para el velorio fúnebre. Parientes y vecinos apoyan según sus medios, sea con dinero, azúcar, pan, aguardiente, gallinas, etc. Luego, se van a la casa del finado a velarlo durante 24 horas.

El cuadro fúnebre siempre es el mismo. Los parientes consanguíneos o cónyuge se encargan de limpiar el cuerpo del difunto y lo visten[1407] como si fuera a ir a una fiesta. Luego, en la parte central de la casa, sobre una mesa o dentro del ataúd, el cadáver

enviar velas a la familia del muerto. Pude comprobar efectivamente que es lo que todo el mundo hace. Cuando fui comprar unas velas a la bodega del pueblo, no pude efectuar la compra porque todas se habían agotado. Respecto al uso de las velas, es necesario remarcar que entre los tupinambá «es el fuego el principal medio de lucha contra *Aygnan* y los peligros del camino que el muerto debe recorrer: todos los cronistas han remarcado el uso constante de la llama para protegerse de los demonios, tanto en el curso de la vida como de la muerte…» (Combès, 1992, p. 164). Entre los guaraní-kayová el fuego sobre la sepultura de los adultos es esencial. El muerto se manifiesta, a veces a los supervivientes, por unos gritos, lágrimas o de otra manera. El fallecido, ñeeguê, necesita luz. Entonces, una persona va al cementerio a alumbrar una vela o un fuego sobre su tumba (Schaden, 1974, p. 133).

[1404] A menudo, una lata de aluminio y una mecha que se remoja interiormente en un líquido inflamable.

[1405] Palabra del castellano regional de Loreto que viene de «panteón» y designa al hombre que se encarga del entierro. Cada comunidad tiene al menos un responsable para este trabajo.

[1406] Es un término del castellano regional que deriva de vara, y alude a los hombres que portaban el bastón de mando y fueron responsables de la ley y el orden en un centro poblado en la época de las misiones jesuitas. Antes se tocaban las campanas del caserío. En la actualidad estos hombres están bajo la tutela del teniente gobernador y del presidente comunal.

[1407] Veigl relata que también se solía cubrir el cuerpo con la hamaca en que la persona expiró (2006 [1768], p. 234). Costumbre registrada entre los tupinambá del Brasil (Combès, 1992, p. 164). La tradición manda que sea enterrado con las vestimentas que utilizaba en vida, ya que ningún heredero las reclama.

es depositado de manera que todos puedan verlo. Solamente cuando se trata de una autoridad importante de la comunidad, el velorio tiene lugar en la casa comunal o en la escuela, espacios que permiten la acogida a todos los miembros del grupo residencial. En general, una casa tiene una sala y divisiones internas de paredes de ripas de madera que delimitan los cuartos. Al morir un miembro de la familia, se desarman las divisiones internas de los cuartos. De manera que da lugar un espacio cuadrangular grande donde se desarrolla la velada del difunto. Es lo que observé en el velorio de una señora de Arahuante y otro en el barrio central de Lagunas. En el caso de la pequeña niña de Vista Alegre, que narramos antes, su cuerpo se cubrió con una sábana y colocaron dentro de un ataúd abierto puesto en medio de la sala. En la cabecera del ataúd brillaba la luz tenue de una lámpara hecha de un tarro vacío de leche. El cuerpo de la anciana difunta de Achual Tipishca envolvieron con una sábana que ella utilizaba en vida y en la cabecera se colocó una cruz con el nombre y la fecha de su muerte, y había velas prendidas sobre la cruz y el ataúd.

Alrededor del féretro se colocan unas sillas o bancos de madera para los acompañantes. Como ya se ha mencionado, es obligación de los familiares y los vecinos de la comunidad acompañar al cadáver toda la noche. Si no el difunto se aparece en sueños y reclama al amigo o al pariente por qué no fue a velarlo. Todo asistente lleva una vela que enciende y coloca en la cabecera o alrededor del ataúd. También, puede darse el caso que algunas mujeres coloquen flores al costado del cuerpo.

En la velada fúnebre, la división sexual del espacio es comúnmente practicada. Las mujeres y niños se agrupan al interior de la casa, cerca de la cocina, los hombres se colocan al exterior, alrededor de la puerta o en el patio de la casa formando pequeños grupos de tres o cuatro personas. Los consanguíneos de sexo masculino (hijos, nietos, padre) se encargan de circular entre los hombres, un vaso y una botella de aguardiente que va de mano en mano, y cigarros. Unos conversan fumando, y otros pasan su tiempo, concentrados, jugando cartas sobre una mesa, una silla o sobre el emponado[1408] de la casa. Debido a la dificultad de estar sentados largo tiempo, algunos ancianos suelen amarrar su hamaca entre las columnas de la casa, y echados sobre ella acompañan al difunto(a).

En el velorio de la anciana evocada más arriba, una comunera regaló una gallina a la hija de la finada. Con la ayuda de la esposa del hermano y una prima, ella mató tres gallinas y ellas prepararon un caldo con yucas y plátanos cocinados que dieron de comer, en la madrugada y en la mañana del día siguiente, a los acompañantes. Si, durante el velorio del cadáver, se produce una lluvia con rayos y truenos, la gente

[1408] Hecho de la palmera pona (*Socratea exorrhiza*).

comienza a murmurar que la persona murió embrujada o de mal de gente. Si por el contrario es un día soleado su muerte fue natural.

En los velorios que participé (ver fotos 19-24), la madre sobresale del tumulto porque lleva una toalla o un trapo sobre la cabeza con el que cubre el rostro cada vez que se lamenta y llora lastimosamente. Durante el gimoteo se encarga de narrar todos los recuerdos de las acciones buenas que el hijo(a) muerto(a) realizó en vida. Luego, ella pide perdón por todas las palizas que ella y su padre le dieron. El padre, en silencio, se limita a escuchar las remembranzas de la esposa e intenta aliviar el dolor ingiriendo el aguardiente que circula. De tratarse de la muerte de uno de los padres, las hijas serán las encargadas de manifestar el dolor y el afecto que sienten por su partida. Durante mi estadía en Achual Tipishca (2004) falleció una anciana, quien tenía su unidad residencial propia al costado de la hija. El marido de la mujer no deseaba velar a la suegra en su casa, sino en la de la anciana[1409]. Pero, al final su mujer se impuso y se realizó en su casa. En el velorio, cada vez que la hija mayor, sentada en una esquina de la sala, comenzaba a llorar, se cubría la cabeza y la cara con una toalla pronunciando desconsoladamente: «Mamita, mamita…». Por su parte, un hijo de la anciana, cuando estuvo en estado etílico, intermitentemente solía llorar de manera sutil. Al respecto, la gente murmuraba que la misma mujer debido a la larga agonía de su madre, en dos oportunidades anteriores la habían dado por fallecida, dejó escapar otro tipo de sentimiento: «¡cuándo ya se muere esta vieja!». Debido a los cuidados y atenciones que ella o su marido estaban obligados a realizar diariamente. Por cierto, alguna gente opinaba que la anciana estaba prácticamente abandonada.

Foto 21. Velas sobre el ataúd

Fotos 22 y 23. Mechero sobre el ataúd

[1409] Esta anciana residía sola.

Foto 24. Velada de una criatura

Foto 25. Lamento de madre
Foto 26. Jugando cartas y tomando
Foto 27. Acariciando al bebé

Fuente: Roxani Rivas Ruiz.

De vez en cuando, a lo largo de la reunión, algunos acompañantes se acercan al cadáver y con afecto lo tocan, le conversan y lloran. Las palabras son entrecortadas de compasión y dolor por su ausencia. En el velorio de la niña en Vista Alegre, algunas mujeres y niños se juntaron alrededor del ataúd. Con sus manos, ellas acariciaron con ternura el cuerpo de la criatura y comenzaron a llorar. En la tarde, más o menos a las 3 p.m., el animador dio un discurso para que los familiares parientes se despidan del difunto. Un aire de tremenda desolación rondó en la casa, todos los asistentes, básicamente las

mujeres y niños rodearon el cadáver y se despidieron del muerto. En el caso del velorio de la anciana en Achual Tipishca, los animadores cristianos de la comunidad dieron unas palabras de despedida al difunto y de consuelo a la familia doliente, tanto en la noche como antes de ir a enterrarla.

Una mayor intensidad de dolor se manifiesta hacía un adulto finado[1410]. Probablemente para persuadir a su espíritu *maitsankara* que se apiade de ellos y no los lleve consigo. Se tiene miedo del espíritu del difunto que podría tomar venganza si él se sintiera maltratado durante su funeral. En efecto la muerte de un adulto de la comunidad provoca una profunda emoción porque el espíritu *maitsankara*, no deseando la muerte, se sentirá agredido. El término +*tsuwatsu*, gran miedo, es equivalente al concepto de *pakrya*, angustia, de los tupí-aché. Es cuando el corazón late como si estuviera cara a cara con un jaguar o cuando se asimila la muerte de un pariente. El miedo es entonces paralizante. Es el último grado de consternación: el miedo a la muerte (Clastres, 1986, pp. 236-237). Una segunda acepción, sin embargo, próxima a la primera, da cuenta de una enfermedad infantil llamada +*tsu*, susto, es cuando el espíritu *tsawa* sale del cuerpo. Solo el chamán es capaz de reintegrarlo.

En la comunidad San José del Samiria del Bajo Marañón, en octubre de 2000, durante el velorio fúnebre del presidente comunal, cerca de las 4 p.m., poco antes del entierro, observé varias parejas de hombres embriagados que estaban abrazados entre sí, de manera que el cuerpo de uno era el sostén del otro e impedía caer al suelo, y viceversa. Estos fueron a pararse frente al cadáver, y a través de gestos arrebatados de los brazos acompasados por pataletas, entre gritos y gemidos, ellos recordaron las aventuras vividas con el difunto y expresaron el profundo dolor que sentían por su muerte.

El párroco de Lagunas me narró el caso de una mujer casada residente en un caserío cercano de Lagunas, que llegó al funeral de su padre cuando estaban por enterrarlo en el cementerio. Desesperadamente, ella se arrojó sobre el ataúd y pidió ver a su padre. Después de llorar y acariciar el cuerpo, comenzó a recitar su vida pasada junto a él. Solo después de realizar este ritual ha sido posible enterrar el cadáver. Un caso similar se produjo con una anciana de Achual Tipishca en mayo de 2004. Los familiares la velaron durante tres días en la espera de la llegada del último de sus hijos[1411] que residía en Lima. Desde el primer día, la gente que velaba comenzó a quejarse que el cadáver

[1410] El espíritu de una criatura no puede matar, porque le falta el espíritu *maitsankara,* agresivo y vengador.

[1411] Era un dirigente nacional de la Conap. En dos oportunidades anteriores vino de Lima y retornó a la misma ciudad cuando su madre se recuperó. Para realizar la ruta fluvial de Yurimaguas a Achual Tipishca, la primera vez alquiló un deslizador. Entonces se encargó de difundir que para el velorio de su madre iba a poner bastante trago y comida. Y dejó encargado a sus familiares de no enterrarla hasta que él estuviera presente. Esta vez fueron a recogerle al Huallaga en peque-peque.

emanaba un olor insoportable. De manera que uno de los hijos y el yerno tuvieron que empaquetar el ataúd con plástico.

Al finalizar el velorio fúnebre, muchos hombres tienen un fuerte estado etílico[1412], de manera que es difícil encontrar varones dispuestos a cargar el cadáver al cementerio.

El cementerio, *pantium*

El cementerio es percibido como el pueblo o la ciudad de los parientes fallecidos donde el muerto se acompaña de sus parientes. De lo contrario, el alma *maitsankara* vive solo y triste sin persona con quien conversar. En 1997, en Iquitos, escuché a una mujer kukama narrar que el hermano de su padre enfermó gravemente en el hospital de Iquitos. De manera que fue evacuado, acompañado de un hermano, de emergencia a Lima donde murió. La familia estaba realmente apesadumbrada que el pariente yaciera solitario en Lima, ya que no tenían el dinero necesario para traer el cuerpo de retorno. Así que el hermano decidió cercenarlo y traer sus restos en un maletín. Solo así pudo ser enterrado en el cementerio de Iquitos junto a sus familiares. Sobre el mismo tema, relato la versión de un chamán sobre el entierro del padre:

R75. Cuando mi padre murió, le velamos dos días y dos noches. Su ataúd estaba bien hecho y le han sepultado al lado de mi madre. Y la familia que se iba a la chacra, vieron su ataúd boca abajo, todo hueco, sábana botada, a mi padre le han cargado con todo el cuerpo (en alusión a los espíritus).

Mi madre me ha hecho soñar:

—«Hijo Roque, ¿por qué has enterrado a tu padre a mi lado?, ¿Has pensando que yo voy a andar con él? A tu padre no le encuentro. ¿Dónde estará? ¿A qué infierno le habrán llevado? Nunca has de ver a tu padre. Ni yo, ni tu abuelo Mariano, ni tu abuela María le ve. Ninguno de sus hermanos le ve».

De esa manera, en el cementerio hemos quemado la tela que lo cubría, su almohada y su sepultura. Mi padre no puede ser incorporado. Siempre le pongo su responso. Cada año mando a rezar su nombre (en el Día de Todos los Santos). Claro que yo siempre me acuerdo de él, por algo él me ha hecho hombre. A veces yo digo a mis hijos:

—«El día que muera, Uds. no van a sentir por mí, pero yo si siento por mi padre. Aunque mi padre me paleaba, me castigaba, yo no puedo olvidarme de él».

A veces, para 'Todos los Santos', yo tomo ayahuasca. Entonces, llamo, incorporo a mis bisa-abuelos, abuelos, tíos, suegros, les veo. Pero, mi padre no está con ellos. Solo mi

---

[1412] En Lagunas (marzo de 2004), durante el velorio de una profesora kukama, observé a un hombre embriagado de tal manera que perdió el control de su cuerpo y cayó a tierra rompiéndose la frente.

madre aparece sola. Desde que se ha muerto no le sueño. Yo tenía su fotografía, pero mi último hermano que está en Tarapoto le ha llevado.

Roque Murayari Arirama, 68 años, Achual Tipishca, 2004.

En febrero de 2001, en San Martín de Tipishca del río Samiria, en el Bajo Marañón, acompañaba a una familia al entierro de un niño de 12 años. En el cementerio un hecho imposible de pasar desapercibido era que el lugar estaba colmado con tantas cruces y montículos de tierra entre sí que daba la impresión de no caber un ataúd más. Sin embargo, en ese momento se hizo un lugar para el féretro del niño. Frente a esta situación, me escabullí entre los acompañantes e interpelé al presidente comunal con el afán de hacer una observación pertinente. Recomendé a viva voz que era necesario agrandar el cementerio. De inmediato, uno de los presentes respondió categóricamente: «No es bueno que el cementerio sea grande, los muertos sienten una gran atracción por los vivos». Palabras que calaron dentro de mí. Desde entonces, me propuse a asistir a los funerales para aclarar el sentido de dicha afirmación y ver si entre los kukama existía una constante sobre el tamaño y el estado de otros camposantos.

En mayo de 2004, en el cementerio de Achual Tipishca, volví a observar sepultar un ataúd sobre otro. Mientras colocaban el ataúd de una anciana en el hueco de la tierra, entre el cúmulo de tierra zanjada sobresalía un biberón de plástico[1413]. Para que el hecho no pasara desapercibido, el padre de un alumno se encargó de decirme: «Mira, una criatura estuvo antes en el mismo lugar». Más tarde, cuando acompañaba a G. Murayari a su casa, al pasar por el cementerio, me aclaró: «Aquí los muertos están uno sobre otro. Pues, el secreto para que las muertes se detengan y no aumenten es tener un cementerio pequeño. Por eso, hace tiempo que no hay muertos en Achual Tipishca». Hay que remarcar que el actual cementerio de Achual Tipishca, se encuentra en un estado de descuido y más de una vez ha sido reubicado. El anterior se ubicaba a la entrada del puerto a la comunidad, donde en la actualidad está la cancha de futbol. Cada vez que la gente cultiva el lugar, encuentra cerámica o «las semillas de los muertos» en referencia a los huesos del cuerpo.

[1413] Hecho que evidencia que se entierra a un muerto con sus objetos más preciados. Entre los tupinambá del Brasil, «en la fosa se depositan su hamaca, sus armas y sus herramientas, alimentos» (Nobrega, 1844a, p. 93; Magalhaes de Gandavo, 1887, p. 111; citados en Combès, 1992, p. 164).

Algunas pequeñas comunidades del Bajo Huallaga, como Tamarate[1414] o Vista Alegre[1415], llegan al extremo de no contar con un cementerio fijo o declinar a tener uno. Así, en la primera, el camposanto es pequeño y se entierran solo a niños. Este se ubica a una hora a pie yendo por un camino remontado que nadie transita. El lugar se inunda durante la creciente del río y está prácticamente abandonado ya que se sitúa en una restinga[1416] al otro lado del río. Por esta razón, los adultos son sepultados en Arahuante. En la segunda, el cementerio[1417] de hecho, una tumba colectiva, tenía una superficie aproximadamente de tres metros cuadrados que daba la impresión de ser un punto insignificante abierto en el bosque (ver fotos 26 a 28). El camino que lo conecta al centro poblado estaba en mal estado y distante a treinta minutos de caminata.

Foto 28. Llevando a la criatura

Foto 29. En el cementerio

[1414] Debido al cambio del curso del río Huallaga y al concomitante proceso de muerte del lago, Tamarate es una comunidad cuya localización ha cambiado dos veces consecutivas durante los últimos años y la población ha buscado situarse siempre aledaña a un lago. Por esta razón, la gente expresa que no tiene cementerio fijo. En el caserío antiguo, tuvieron un cementerio donde cerca de casi 50 personas, entre niños y adultos, han sido enterrados. Debido a las reubicaciones les queda lejos ir para este cementerio. Además, como el lago está remontado, es difícil el acceso. Durante la creciente, el caño que da acceso al camposanto es obstruido por plantas acuáticas, palos atravesados y varados, lo que hace que su acceso sea aún más difícil para llevar allí un muerto. En la merma, el camino se seca y se debe realizar una hora de caminata para llegar a la restinga. Ellos disponen de otro cementerio, pero cada año el río lo rellena de tierra, por lo que el lugar queda al centro y vuelve casi inaccesible.

[1415] Comunidad anexa de Tamarate, en el Bajo Huallaga.

[1416] Parte del bosque que rara vez se anega durante las inundaciones.

[1417] Junio de 2004, Bajo Huallaga.

Fotos 30 y 31. Haciendo una fosa y tomando aguardiente

Foto 32. Enterrando a una anciana en Achual Tipishca

Fuente: Roxani Rivas Ruiz.

Un kukama de Lagunas, aclaró el enigma del entierro de los cuerpos en una pequeña superficie al relatarme que, durante las grandes epidemias de gripe, sarampión, viruela, etc., la población moría a mares en Lagunas. Las gentes desesperadas con tanta mortandad comenzaron a enterrar los cadáveres primero uno sobre otro. Luego, cuando no hubo lugar para uno más, utilizaron las tierras del bosque adjuntas al cementerio, pero sin talar los árboles. Así, el mensaje explícito a los muertos era claro, no se disponía de más espacio para ellos. Al mismo tiempo lograban protegerse de ellos.

Sabemos así que, si los cementerios son pequeños, esto se hace a propósito, porque los muertos serán menos atraídos por los vivos. Todo esto indica una cierta desconfianza hacia los muertos, lo que tiene como consecuencia una disminución de las muertes en el seno del grupo, dicen ellos. Lo ideal sería disponer de un cementerio lo más pequeño posible para que «los muertos no jalen a más vivos». En consecuencia, se piensa que el hecho de agrandar el espacio del cementerio propicia mayor número de muertes. Por esta razón, los habitantes de ciertas comunidades ignoran el tamaño de su cementerio y se rehúsan a agrandarlo (ver foto 29). O, como en Achual Tipishca lo tienen en estado de abandono. Además, es un espacio que provoca la mala suerte, al igual que uno evita en lo cotidiano pasar cerca, especialmente si la persona tiene hijos pequeños.

En Vista Alegre, luego de escuchar la misa dada por el encargado de la iglesia adventista, los padres se retiraron automáticamente a casa y se abstuvieron de ir al entierro a enterrar a su pequeña niña, conducta prescrita para evitar que sus hijos pequeños sigan muriendo. Fueron solamente al cementerio personas que no tenían ningún lazo consanguíneo con la niña. Durante el camino, los hombres que cargaban

el ataúd fumaban y tomaban aguardiente. Una vez allí, excavaron, rezaron y enterraron el ataúd. En Arahuante, mientras enterraban a una señora, a las criaturas hicieron pasar sobre el hueco de la tumba para evitar el 'choque del aire' de la difunta. Después de tapar el féretro, los acompañantes cogen un poco de tierra y tiran al cadáver, señal que expresa que todavía no quieren morir.

Toda comunidad tiene un panteonero que emplea a veces una canoa vieja para hacer el ataúd de un adulto. A veces, también, para enterrar al muerto, se utiliza un palo largo, con el cual coloca y consolida la tierra alrededor de la fosa. Este palo tiene virtudes oníricas, pues anuncia la inminente muerte de alguien. Si una persona sueña que hace harina de yuca, o que un caballo le persigue y pisotea, pronostica el fallecimiento y el entierro de un familiar o de la misma persona. Hay una similitud entre el hecho de remover la fariña con un palo largo para que cocine a fuego lento, y el hecho de remover y golpear la tierra con el palo para enterrar a una persona. La tierra granea igual que la fariña. Además, la fariña se remueve en la blandona[1418] como se derrama la tierra encima de la sepultura. Y, por último, todo muerto hincha la barriga como cuando uno come la fariña. En el caso del caballo, el sonido de sus pisadas en tierra es análogo a los golpes del palo «*cham, cham*» que se dan sobre la tierra cuando se recubre la tumba.

El duelo, *yam+marin*[1419], la pena

> El luto general de estas naciones es tresquilarse el cabello de sus cabécas (Figueroa, 1986, p. 287).

La muerte de un miembro de la familia, motiva un cambio de residencia al interior de la comunidad (puede ser de un barrio a otro) o a otra comunidad. Pedro Caritimari expresó que al morir su hija abandonaron su casa por la pena que todos sentían. Una vez que la desarmaron, llevaron todos los materiales (maderas, crisnejas[1420], pona[1421]) y volvieron a armarla en otro barrio. Otro padre manifestó que ante la muerte consecutiva de sus primeros cinco hijos «por mucha envidia. Entonces había muchos brujos en Tipishca». Él y su mujer fueron a residir a Shapajilla (Bajo Marañón). Una vez

[1418] Nombre regional de un recipiente aplanado y grande hecho de calaminas de zinc sobre el cual se cocina la fariña sobre el fuego. Tradicionalmente, se usaba una cazuela de barro denominada *putari uwayu*, 'tostadora'.

[1419] *Yam+ma,* 'triste'; *-ri,* sufijo que en este caso indica la difusión, sobre, alrededor; *-n,* sufijo nominalizante.

[1420] Castellano regional de Loreto que designa las hojas de palmeras irapay, trenzadas sobre un palo de madera de la palmera pona, utilizado para construir el techo de una casa. Algunas comunidades kukama como Arahuante se han especializado en la fabricación y venta de crisnejas en el mercado de Yurimaguas.

[1421] Palmera (*Socratea exorrhiza*).

que el pariente es sepultado, los familiares dolientes abandonan la unidad residencial y se van a residir a la casa de un familiar. Por ejemplo, en Arahuante un viudo y sus hijos fueron a residir a la casa de una de las hijas casada que se encargó de atenderlos. A continuación, presento la narración de una mujer que relata cómo el espíritu del suegro, un chamán de gran reputación, hizo que los hijos abandonaran la casa en la cual estaban habitando:

R76. En la casa de don Antonio Curitima vivía su hijo mayor, Alejandro, quien no quería dejar la casa del padre. Él tenía muchos hijos. Eldibrando y sus mujeres estaban en la misma situación. Él quería vivir en su casa con su hijo menor. Alejandro siendo mayor no quería salir (de la casa), él aumentaba sus hijos. Mi cuñado «Camaleón», Germán, mi marido y yo decidimos salir de la casa. Él decía a su vieja:

—«Yo no quiero que mis hijos menores salgan, yo quiero que el mayor salga hacer su hogar para criar sus hijos. Él tiene montón de hijos. Mis hijos menores me están dejando porque el mayor no quiere salir».

El viejo no quería que sus hijos fueran a vivir lejos. Puro ellos (en referencia a los Curitima) han hecho su caserío. José tenía su casa apegada a la del viejo. De don José venía don Germán. De don Germán había unos Pereira que ahí vivían, y nosotros más abajo. Y, cuando nosotros hemos vivido aparte, cada uno en su casa, el viejo muere. Total, cuando se ha muerto no les ha dejado dormir. ¡Bruto! Cómo en «cuerpo y alma» les alcanzaba con cualquier cosa que encontraba: tusa, toronja, plato viejo, palo. Don Alejandro de miedo hacía funcionar su radio bien fuerte. Por debajo del emponado «*socc*, *socc*», les picaba con un palo. Se iba a levantar el mosquitero de sus viejas «*pocccc*», parece que estuviera con cuerpo. A quien más fastidiaba era a su mujer legítima, a la querida no, y a su hijo el huinsho Eldibrando, se iba a levantarle. Eldibrando no tenía cuarto propio, a pesar de que la casa era grande, ellos amarraban solo su mosquitero. Ahora, (su mujer) doña Melita estaba recién embarazada, escuchaba:

—«Mira, Eldibrando, otra vez está viniendo. Negro» decía.

«*Poc poc poc*» les iba a mover su mosquitero, «*ploc*» abajo. Eldibrando bien cobijado, Melita se levantaba y tenía que salir a amarrar su mosquitero otra vez. A veces, le veían negro, estaba yendo con su cigarro prendido. Una de sus cuñadas dice:

—«Yo si no salgo, yo me acurruco con mi marido».

En Naranjal, yo tenía mi chacra de yuca y el finado también dejó su yucal. Mi suegra me dice:

—«Vamos a traer yuca».

—«Vamos, ya pues», le digo.

Mi tía (cuñada del finado), mamá de Custodio, llevó una tremenda cesta. Mi suegra y mi hijo nos vamos a la chacra por tierra. He salido a Naranjal. De ahí hemos salido a tomar agua en la laguna. Yo había sembrado camote morado, así grueso (estaba) en mi chacra. Mi tía sacó camote morado, llenecito trae su yuca. Estábamos regresando, mi

Bruno, el muchachito iba adelante, mi tía detrás, yo le seguía y mi suegra al final. Mi tía juntaba congompe y colocaba encima de la cesta. Después de una lluvia, siempre se encuentra caracoles. Entonces, mi suegra me dice:

—«¿Quién estará viniendo?».

Un tal Jorge Soplín vivía en el lago.

—«Soplín estará viniendo, vamos».

Cada cual cargaba su cesta. Total, esa alma nos viene a alcanzar en el monte alto «*pracco*», con tierra le alcanza a mi hijito y a mi tía «*sacco*» por su tras ya vuelta. A nosotros no.

—«¿Qué es mami?», dice mi Bruno.

—«Es tierra, hijito».

Yo no tenía miedo, ni mi suegra. Porque a nosotros no nos estaba dando miedo, sino a mi tía. Mi tía sentía su cabeza turbada, se resbaló:

—«Así su cabeza siente, de gritar», dice ella.

Mi suegra dijo:

—«¡Ay no! Tanto no nos das pena. No nos hagas así viejo ¿por qué le haces así a tu nieto?».

Tres veces, cuando ya vamos a llegar a una purma[1422] le ha alcanzado otra vez a mi tía. En la noche no les ha dejado dormir. Ellos vieron la sombra del difunto.

—«¿Quien ya vuelta está viniendo por el camino?», pregunta mi suegra.

Total, él era. Mi suegra le ve de frente cómo ha subido la escalera «*ran ran ran*». Parece que estuviera con cuerpo. Pero, no había nadie.

—«¡Vete, carajo!». Dijo uno de los miembros de la casa. Por allá, en la cocina escuchan: *talán.*

—«¿Qué pues es?», pregunta mi suegra.

Ella ya sabía, tal vez el viejo finado está buscando comida. Más tarde de la noche se ha ido a mover el mosquitero de su hijo Alejandro:

—«¿Por qué tanto me aborreces, papi?, ¿Por qué no te vas a hacer a los que te han muerto? A ellos hágales así. No a nosotros, papá. Tú debes de saber quién te ha muerto».

De esa manera, a los 8 días de la muerte de mi suegro, sus hijos: el viejo don José «Camaleón» y don Alejandro, han desarmado la casa dejando solo la cocina. Ellos se han repartido los horcones y eso cada uno ha utilizado para hacer su casa. De esa manera, don Alejandro ha hecho su casa. El muchacho Eldibrando ha vivido con nosotros un tiempo, hasta que se fue al ejército. Mi viejo es bueno, las dos viejitas, su madrastra y mamá, vivían conmigo porque su nuera no era conforme. La primera mujer de don José, no conversaba a sus suegras, las miraba parece que fueran sus enemigas. Eso a las viejitas no les gustaba. ¡Cómo se ha rabiado porque sus hijos han

[1422] Chacra abandonada cuya vegetación se encuentra en un proceso de regeneración natural.

> desarmado su casa! Más bien hubieran dejado la casa para que ahí viva solo. Así uno de sus sobrinos que ha tomado purga ayahuasca ha dicho. Así ha sido su tunchi[1423] de mi suegro finado, bien malo. Pero, a nosotros en nuestra casa, no nos ha fastidiado.
>
> Zenovia Manihuari Murayari, 58 años, Achual Tipishca, 1997.

El tiempo de reclusión del esposo o la esposa sobreviviente (una semana o más) en la casa de un pariente consanguíneo dependerá de la manifestación del espíritu *maitsankara* del finado. Entre los kukama, durante este periodo, el espíritu se manifiesta de manera opuesta al carácter que tuvo en vida. Si ella fue muy activa y locuaz, tendrá un espíritu calmo y la gente no siente ni escucha. Pero, si la persona fue callada y tranquila, su espíritu será perturbador y molestará, lanzando terrones de tierra u objetos de la casa a los parientes vivos (ver R67 y R76). Además, se toma en cuenta cómo murió la persona. Si ella ha tenido una larga agonía, no va a molestar más a los vivos, ya que su espíritu tuvo tiempo de recorrer los sitios que frecuentaba en vida. De lo contrario, una muerte intempestiva vaticina que incomodará a los vivos. El peor caso se considera el de una persona ahogada, cuyo espíritu se siente y escucha en su casa, silba, tira bolos de agua, llama a los familiares, etc. En el sitio donde se ahogó arrastra su cuerpo en el agua. Tal fue el caso, del presidente comunal de San José del Samiria (noviembre de 2000), de quien vecinos y familiares expresaban que su alma *maitsankara* no les dejaba en paz. En la noche, la gente se abstuvo de deambular cerca de su casa. La viuda y sus hijos fueron a residir con un familiar a tres casas de la suya. Un mes después, la gente comenzó a hablar que su espíritu *maitsankara* estaba guardián de una laguna.

Cada persona tiene diferentes medios a su disposición para controlar un mal espíritu *maitsankara.* Se puede alejar por medio de objetos: cuchillo, tacarpo[1424], machete, espejo, etc.; disparando con una escopeta en dirección del ruido (ver R67), con la ayuda de olores, etc. Por ejemplo, mientras participaba en un trabajo colectivo, minga, sembrando granos de arroz en una chacra donde predominaban palos y hojas recién quemadas, de repente una ráfaga de remolino de viento, *+w+tu iriwakawatsu,* comenzó a girar arrastrando consigo el polvo y las hojas secas en la chacra. Inmediatamente, un hombre gritó alertando a todos: «¡Cuidado[1425], el wayra muyuna[1426]!» e instintivamente tiró su tacarpo[1427] para golpear al vendaval fugaz. La conmoción y el susto ocasionado

[1423] Uno de los espíritus de la persona conocido con el nombre de *maitsankara* entre los kukama.

[1424] El tacarpo es un instrumento puntiagudo de madera que se usa para sembrar granos.

[1425] «¡Cuidado…!». Interjección de aviso ante la proximidad de un daño o de un peligro de amenaza.

[1426] Del kichwa, literalmente 'torbellino'. En kukama se dice *wara chirana*.

[1427] En kukama *yat+katata*, o también *yat+katara*, un tipo de tacarpo, palo largo especial para sembrar granos.

por el hombre se comprendía porque: «Hace 3 meses, un hombre murió así. Un inmenso *wayra muyuna*, que parecía remolino del agua y sonaba como el viento, levantó la hojarasca reseca de la tierra de la chacra unos metros de altura. El hombre quedó desmayado y enfermó hasta morir» (Víctor Murayari, Achual Tipishca, 2003). Luego, me explicaron que según los viejos el wayra muyuna, también conocido como espíritu del sol, *kuarachi rana mai,* es la fuerza del sol y en medio del aire viene su madre que hace daño (chontea, virotea) a las personas. Este fenómeno se produce cuando el sol quema. El calor ocasiona un viento que eleva las hojas secas de los árboles brujos (como: sararana, cahuapuri, ayahuasca, puca lupuna, lupuna) mientras uno trabaja la chacra. Es una de las formas que el 'espíritu médico' del chamán[1428] se venga por envidia. El chamán sopla del tabaco e invita al sol para que con su fuerza mande su *wayra muyuna* sobre la tierra y mate a la persona que desea hacer daño. Simbólicamente, es el espíritu de la serpiente acuática lo que da vuelta y a cualquier persona que agarre, le hace mal, da dolor de cabeza y fiebre.

Otra forma de hacer correr o de alejar al espíritu *maitsankara,* tunchi o maligno que molesta, es imitar el silbo del mono, buscar y caminar con un pedazo de isana, o morder el botón de la camisa y persignarse en la frente, o fumar un cigarro mapacho, etc. Para ahuyentar de la casa al espíritu *maitsakara*, el chamán con un cigarro canta y sopla a la residencia. Luego, con unas ramas del huingo, *kuya*[1429]*,* o del achiote[1430], *ruku,* cuyas hojas apestan, comienza a barrer o palear alrededor del patio de la vivienda riñéndole: «Sal de la casa, no nos molestes, lárgate a tu cuerpo en el cementerio». Además, coge una bola de tierra, canta al espíritu y se va a botar al agua. También, queman ají junto con objetos de plásticos (llantas, bateas de plástico en desuso, zapatos viejos, etc.) en la ribera del lago (ver R67), o prenden fuego alrededor de la casa o de la chacra cuyo mal olor trasciende fuerte, pica los ojos y ahuyenta a los espíritus del agua, de manera que estos no suben a tierra.

[1428] En este caso se incluye la mala intención de personas que pagan al chamán para vengarse.

[1429] *Crescentia cujete*.

[1430] *Bixa Orellana*. Los kukama acostumbran sembrar el achiote en la chacra o huerta de la casa para que esté protegida. Los omagua llaman al achiote, *lushu* (Girard, 1958, p. 171). En tupí-guaraní dicen *uruku*. Entre los tupí-*tapirapé* pintan el cabello del cadáver con una gruesa camada de *uruku*, durante los preparativos de un funeral (Wagley, 1943, p. 9).

Foto 33.
Velada de «7 días»

Foto 34.
Velada de «7 días» para colocar la cruz

Foto 35. Los familiares colocan la cruz sobre el ataúd

Fuente: Roxani Rivas Ruiz, Arahuante, 2004.

Para que el espíritu *maitsankara* del finado les deje en paz y se distancie gradualmente, la familia realiza por lo menos tres veladas*:* a los siete días, al mes y, por último, a los seis meses o un año. En todas las veladas, los familiares y los vecinos se reúnen en la casa de la familia del fallecido. Los hombres beben aguardiente y conversan amablemente. Las mujeres con sus hijos en el regazo se sientan en oposición a los hombres. La Velada de 7 días consiste en velar la cruz que se va a colocar sobre la tumba del difunto. Por la mañana, la familia del fallecido recibe a la gente en la sala principal de la casa. En el medio predomina una cruz, que tiene impreso el nombre, la fecha de nacimiento y

de deceso del fallecido(a). Cada asistente que arriba, prende una(s) vela(s) sobre o alrededor de la cruz. Durante una Velada de Cruz que asistí, al medio día, los familiares de la difunta sirvieron a los asistentes un plato de sopa de gallina con yuca. El momento de ir al cementerio para colocar la cruz sobre la tumba va a depender de los dolientes. El caso que observé, antes de partir al cementerio, el animador católico principal de Arahuante junto con dos ayudantes se colocaron frente a la cruz y cantaron canciones cristianas. Antes de partir, las mujeres que amamantaban echaron Agua Florida a sus pequeños niños. Todos fuimos juntos al cementerio a colocar la cruz sobre el ataúd de la finada. En cuanto a la Velada del mes, se realiza para recordar al difunto y consiste en «velar su ropa». Si fue un hombre se vela su pantalón (al interior de este va su calzoncillo), y camisa. Si fue una mujer se vela una blusa (adentro va su sostén), y la falda (que esconde su ropa interior). Además, se coloca su foto sobre la mesa. Como telón de fondo de la mesa, en la pared cuelgan un manto negro donde sobresalen las figuras blancas de una gran cruz, los huesos de un esqueleto, una paloma que vuela en el cementerio (ver fotos 36 y 37).

En cuanto a la última velada, la de medio o un año, se celebra para que la persona «bote el luto», y los familiares y amigos se despidan del difundo. La familia prepara masato, compra trago y busca un sacristán quien va a rezar con cantos hasta la medianoche que dará su rezo final. Al fondo de la sala, en la pared se cuelga un lienzo que tiene el mismo diseño que las que describimos anteriormente y se coloca una mesa con la foto del fallecido. Enseguida sigue la danza «para desatar» y sacar el manto colgado de la pared. De ahí se entona la música, el viudo(a) se pone una camisa negra encima de una blanca para bailar. Mientras baila se saca su luto, la camisa negra, la cual hace flamear como un pañuelo, y luego la bota por cualquier dirección como una cosa inútil. A este gesto se llama «botar el luto» o en castellano regional luto casharina. Al terminar la danza *chimaichi*, empieza la música bailable. La fiesta continúa hasta el amanecer, los familiares invitan comida y continúan bailando hasta terminar todo el trago y masato. Este rito permite a la persona viuda volver a tener pareja. Cuando una persona se reúne por segunda vez se dice *urarika,* 'repetir', 'está juntándose, reuniéndose otra vez', y esto ocurre generalmente con otra de su misma condición (viudo con una viuda o viceversa).

Foto 36. Velada de seis meses

Foto 37. Velada de las ropas de un muerto

Fuente: Roxani Rivas Ruiz, Lagunas, 1997.

Una persona del mismo sexo del viudo le corta el cabello. Ella corta únicamente las puntas de los cabellos si se trata de una viuda y los pelos de la corona si es un viudo. Además, le cortan las uñas de los dedos. Los cabellos y las uñas se entierran sobre el horcón de la casa con el fin que el cónyuge sobreviviente no se enferme y el finado(a) no le moleste. Este rito ayuda que la persona no quede calva. Luego, la viuda se recluye en la casa y realiza una dieta de una semana. Una mujer de su misma condición la asiste y prepara de comer, con el fin que ella se porte bien, sea sexualmente calma y viva tranquila. En general, se cree que el viudo(a) debe guardar luto[1431], entre medio o un año. Tiempo durante el cual la persona debe respetar una dieta alimenticia, no debe ir a fiestas ni bailar, y abstenerse de tener relaciones sexuales. Ya que, el sobreviviente en sí mismo(a) lleva el espíritu del difunto, algunos señalan específicamente que está situado en el órgano sexual, ya que entre bromas se habla de «pene o vagina vengador(a)», que no le deja, da vuelta alrededor de él. Por principio todo muerto es vengativo de manera que, si la persona sobreviviente vuelve a reunirse a los pocos meses, el difunto de cólera jalará al nuevo cónyuge y nuevamente volverá a enviudar. Además, si la persona sobreviviente no dieta sexualmente, olvida pronto al marido y se «bota» a la calle deseando tener consorte, entonces tendrá mala suerte en su trabajo.

La gran mayoría de los viudos(as) anhelan volver a reunirse para tener una pareja como compañía que les ayude en el trabajo de la chacra. A la muerte del cónyuge, un hombre se percibe más desvalido que una mujer. En razón de la residencia patrilocal, el viudo se queda en su comunidad y tendrá una vida sufrida, como un huérfano porque «no tiene mujer que le sirva». De ahí, la expresión «el hombre sin mujer no vale nada».

[1431] Si los familiares no hacen luto, el fallecido se enterca, porque va a seguir sufriendo.

Si él no tiene una hermana, madre o comadre, cada vez que regrese de trabajar tendrá que cocinar para sí mismo y sus hijos. De hecho, un padre sin mujer no es igual a una madre sin marido. Una madre cría los hijos con la ayuda general de los hombres[1432] y mujeres. Dependiendo del contexto, una viuda puede retornar a vivir a la casa de los padres, de un hermano o de uno los hijos(as) adultos, donde ella va «olvidar/pasar su pena» hasta tener o no otro marido. En Arahuante, los hijos adultos de una viuda no le permitían tener marido. Ellos se encargaron de distanciar y aburrir a los pretendientes de su madre. Una de las hijas adultas se quejaba de la actitud egoísta de sus hermanos diciendo: «Como ellos no sienten, no les importa. ¿A ver si estuvieran en la situación de mi madre no van a querer tener alguien quien los acompañe?».

Pocas viudas fueron unánimes en manifestar no desear tener nuevamente marido. Una de ellas fue el caso de la viuda de un chamán cuyo nuevo estatus de mujer chamán le permitía tener independencia y acceso a los servicios de mano de obra para realizar las actividades en su chacra, y además de recibir obsequios y dinero por su trabajo de curandera. A continuación, presento sus palabras sobre la percepción de su estado social:

> R77. Yo no pienso tener nuevamente marido. Otro marido ya no, suficiente él que he tenido. No vivía mala vida con mi marido. Él ha sido un hombre bueno, no ha sido mal borracho. No. Peor voy a traer un hombre malo, borracho, no. Yo estoy viviendo tranquila, trabajando. Yo misma cultivo mi chacra. Nadie me fastidia, «tal cosa ven a hacer», como nuestro primer marido. Todos me dicen para tener marido. No quiero ni un poquito, ni mi hijo, ni mi yerno me pueden entregar, ¿acaso ellos me sirven? Yo mismo me sirvo sola, por eso estoy curando, con lo que me pagan yo compro mi kerosene, mi jabón, etc. [...]. Yo soy como abuelita. Me voy a las fiestas a gustar lo que bailan, no a bailar. Si hay velada (religiosa) me voy a danzar para que Diosito me ayude, como dicen, el santito. Cuando mi marido estaba vivo, yo bailaba alegre viéndole, así andaba. Yo vivía tranquila con él.
>
> Julia Murayari Huaicama, 68 años, Tamarate, 2004.

La Fiesta de Todos los Santos, *chamura kuashi*, tiempo de los muertos

Entre los kukama, la celebración cristiana del Día de Todos los Santos (1° de noviembre) y el Día de los Difuntos (2 de noviembre), es muy importante. Es el momento para que un familiar consanguíneo recuerde a un pariente muerto. A fines de octubre e inicios de noviembre, se inicia la creciente del río que viene acompañada de constantes

[1432] En estos casos a veces entra en juego un intercambio sexual.

lluvias. La primera creciente de noviembre, los kukama denominan *chamura uni*, 'agua de los muertos'. Según los antiguos, faltando una o dos semanas para «Todos los Santos», los espíritus blancos, *tsawa,* de las personas finadas, *am+ra,* que habitan en el cielo comienzan a hacer llover para poder descender a tierra y recibir el responso de los familiares. Se dice que los difuntos, al tener el cuerpo etéreo, *+w+tu* 'aire, viento, aliento', utilizan las gotas de las lluvias como si fueran soguillas para sujetarse a ellas y así poder trasladarse del cielo a la tierra y viceversa[1433]. Por esta razón, si comienza a llover durante el velorio fúnebre, dicen que el espíritu blanco, *tsawa,* ha dejado a sus parientes sobre la tierra, de lo contrario él se encuentra todavía deambulando en la tierra dando susto a la gente. Durante la creciente del río, sobre todo durante los aguaceros, es un tiempo de reflexión personal, donde especialmente los viejos se dedican a pensar o recordar, *yakuarara*, con tristeza a los parientes muertos. El catolicismo ha modificado aquí la concepción que los kukama se hicieron, y algunos se hacen todavía, de la escatología animista, en vigor en esta sociedad, donde la práctica chamánica es omnipresente.

Llamada de las almas de los parientes, *tsapuki irua tsawapurakana*

R78. Antes las viejitas creían en el médico o el brujo. Una vez, el hijo de una viejita murió. Ella quería saber cómo y porqué su hijo se ha muerto. Tenía un cuñado brujo. Entonces, le dice a su nuera que vivía todavía con ella:

—«Hija, mañana vamos a ir donde tu tío, vamos hacer llamar a tu marido finado. Vamos a saber cómo se ha muerto, qué ha tenido».

—«Viejo, para irnos allá, vete a picar unos boquichicos[1434] para llevar su ahumado. De repente se ha muerto de hambre».

El viejo se fue y trajo cuatro boquichicos. Entonces, a su nuera dice:

—«Julia vas ahumar esos boquichicos y asar plátano maduro. Después, cocina maduro para llevar su chapo[1435]. Esa alma va a querer tomar. Luego, para irnos y hacerle llamar vamos a comprar cinco botellitas de trago».

Llegó la tarde y se van a decirle al brujo:

—«Cuñado tal vez tu puedes hacerme un gran favor de llamar a mi hijo, quiero preguntarle si tal vez con enfermedad o con otra cosa se ha muerto».

[1433] Michel Perrin ha remarcado que entre los arawak-guajiro, *Wayuu*, existe una relación incontestable entre la lluvia y los muertos (1976, pp. 178-185). A diferencia de este grupo, donde «[...] *Juyá* —la Lluvia— no es más que los goajiro muertos desde hace mucho tiempo» (p. 179), entre los kukama, la lluvia es el medio de transporte de los muertos para venir del otro mundo a este.

[1434] *Prochilodus nigricans*.

[1435] Bebida hecha de plátanos maduros cocinados y batidos en agua.

Entonces, el brujo dice:

—«Ya cuñada ahora agarro mi cachimbo»[1436].

Empezó a fumar, sopla al aire y luego dice:

—«Cuñada voy al mosquitero, ahí ustedes van a conversar con los espíritus que vienen».

Al rato, era las siete de la noche, después que ha fumado su cigarro se va a su cama. De un momento a otro oye lo que el espíritu llega moviendo el mosquitero y viene a saludar a los que están afuera. Entonces, la viejita saluda al espíritu:

«*Papatu*[1437], buenas noches», le dice.

El espíritu contesta:

—«¡Ah, ah, cuidado palo viejo, ah, ah! Bueno, ¿qué cosa quieren conmigo?, ¿qué cosa necesitan?».

—«Hemos venido acá donde mi cuñado y estamos haciéndote llamar para que nos hagas el favor de traer su espíritu de mi hijo. Queremos saber cómo ha muerto, qué enfermedad, o de repente le han hecho daño. Eso queremos preguntarle».

—«¡Ah! muy bien, entonces ahora mismo me largo. Me esperan un momento».

Nuevamente el espíritu salió. No demora ni diez minutos y regresa trayendo al espíritu del hijo finado de la señora. Entonces:

—«Señora, aquí está ya tu hijo», le dice.

—«¿Hijo, estas aquí?», dice la señora.

—«Sí, mamita».

—«Bueno, hijito hemos venido a preguntarte, ¿cómo te has muerto hijo?, qué has tenido, tal vez una enfermedad o ¿te han hecho venganza?».

—«No mamita, yo me he muerto de hambre», le dice.

—«¡Ah ya! Muy bien. Aquí hemos traído hijito, tal vez quieres ahumado».

—«Haber mándenme».

Le dan esos cuatro ahumados, más maduro asado. Él ha comido. Entonces, le dice tal vez hay algún chapo. Bueno y le han dado[1438] [...].

Víctor Yuyarima Chota, 68 años, 8 de Octubre, 1997

[1436] Pipa de madera de los chamanes.

[1437] Segmentando tenemos: *papa* 'padre'; y *tu,* diminutivo de *tua* 'grande'. Entonces literalmente tenemos 'padre grande'.

[1438] El relato continúa. Cuando el chamán expresa «¡Ah, ah, cuidado palo viejo...», significa que mira (desea) a la joven viuda. De hecho, el relato termina cuando el espíritu del hijo finado (incorporado en el chamán), después de comer, pide a la mujer del difunto que entre al mosquitero —se sobreentiende que para tener relaciones sexuales—. En 2001, vi representado este relato por profesores y alumnos kukama en la escuela de San Martín de Tipishca (Bajo Marañón) como una parodia del apetito sexual de los chamanes.

C19. Canto para llamar al espíritu de alguien
Ikara chira awa tsawa

1. *Ssss, ssss, ssss, ssss, ssss, ssss, ssss, ssss, ssss.*	1. *Ssss, ssss, ssss, ssss, ssss, ssss, ssss, ssss, ssss*[1439].
2. *Ikuantua Kawate tsita ini.*	2. Gran doctor *Kawate*[1440] nosotros te queremos.
3. *¡Tsañuri!*	3. ¡Ven!
4. *Tsita +m+ntsarakanamuki, +p+tsa m+t+ri* (3 veces).	4. Necesito conversar con Ud., a medianoche (3 veces).
5. *Ssss, ssss, ssss, ssss, ssss, ssss, ssss,*	5. *Ssss, ssss, ssss, ssss, ssss, ssss, ssss.*
6. *Na tsawa uchima na tsukuaratsui, tsañuri.*	6. Espíritu sal de tu cuerpo y ven hacia mí.
7. *Tsita +m+ntarakanamuki.*	7. Quiero conversar con Ud.
8. *Tsukuri irurura awa* (3 veces).	8. Boa trae a esa persona (3 veces),
9. *Ssss, ssss, ssss, ssss, ssss.*	9. *Ssss, ssss, ssss, ssss.*

A fines de octubre, unos días antes de la celebración de la fiesta de «Todos los Santos», los adultos de cada familia compran cigarros, aguardiente y las abuelas confeccionan las ropas de los muertos. Luego, van a la casa del chamán para «llamar a los difuntos familiares». En el centro de la casa, el chamán tiempla un mosquitero (R78), y coloca, sobre una mesa, las ropas de los difuntos de forma ordenada. Los adultos se sientan alrededor, entonces el chamán entra al mosquitero y comienza a cantar *ikara* para incorporar los espíritus de las personas fallecidas. Esta fase es conocida como bajada o llamada de los muertos. Cada familiar reconoce a su pariente fallecido por su particular forma de hablar y ellos comienzan a conversar con él recordando su vida. Los espíritus blancos, *tsawakana*, son alegres y los espíritus negros *maitsankarakana*, aparecen tristes porque ellos se quedaron en la tierra, vagando por su mal comportamiento en vida. Estos espíritus, por medio de sueños o incorporaciones del chamán, se comunican con sus parientes y manifiestan cómo se encuentran en el otro mundo y con quienes están. Además, el espíritu negro demanda lo que necesita para ser salvado y que en el responso se hable bien de él para ser aceptado en el cielo. Al final, el pariente le entrega simbólicamente sus ropas al finado para que se mude y caliente. Expresan que, en la madrugada, ellos vienen desnudos (sus mudas viejas fueron destruidas por los

[1439] Soplo largo y extendido del chamán que transmite la energía.

[1440] Nombre del principal espíritu con el cual el chamán trabaja.

fuertes vientos y la lluvia) de frío y de hambre. El ritual se termina cuando todos los participantes han hablado con sus parientes muertos. Y se desmonta el mosquitero[1441].

El canto fúnebre, responso, **rimutsuma**

Todo adulto tiene deber de recordar a sus parientes muertos que vienen a visitarlos el día de «Todos los Santos». Esto se expresa en el esmero que pone la mujer (madre o hija) de preparar la comida preferida del pariente fallecido, ya que es lo que más extraña de la vida. Por esta razón, cada vez que una persona muere, su espíritu de hambre deambula por la cocina y hace sonar las ollas.

El 1° de noviembre, día de Todos los Santos, se celebra el día de los ángeles. Unos días antes, los espíritus blancos, *tsawa,* de los niños descienden del cielo. Cada mujer que tuvo un hijo pequeño muerto, coloca a la entrada de la puerta de su casa una mesa sobre la cual destacan tortillas de yuca asadas, meo (preparadas el día anterior), dulces, huevos, golosinas, etc. Los niños se juntan y divididos en grupos recorren las calles de la comunidad gritando: «ángeles, ángeles[1442]», y luego van entrando casa por casa para comer las golosinas.

El 2 de noviembre es consagrado a los espíritus *maitsankara* de los adultos finados, *yapai mariata irua tsawapurakanam,* vamos a rezar al espíritu de nuestro pariente muerto para recordar sus buenas acciones. Al amanecer, cada familia, marido, mujer e hijos se van al cementerio[1443] llevando la comida preferida: humitas[1444], mazamorra de plátano o de arroz, sopa de gallina, pango de pescado, frutas; y bebidas: botellas de aguardiente, lo que más gusta a los difuntos varones, jugo de plátano maduro y de masato. Todo se coloca en hojas de plátano sobre la tumba del fallecido. El animador

---

[1441] Este ritual fue observado por el profesor bilingüe kukama Tenninson Murayari, en la misma fecha, en la comunidad San Antonio del Bajo Marañón.

[1442] Este ritual es una influencia cristiana. Entre los ortodoxos, como lo menciona Mauss, es denominado *Koliada:* «Los niños disfrazados van de casa en casa pidiendo huevos y harina y nadie se atreve a negárselos» (1971, p. 173). En nuestro caso, lo importante es ver cómo los kukama lo han recreado y dado un significado en sus prácticas.

[1443] En la actualidad, la Iglesia católica no tiene un local en Achual Tipishca. Roque Murayari me comentó que antes, la gente se concentraba en la Iglesia. El día de la festividad, un sacristán tocaba las campanas de la Iglesia toda la noche. La gente acudía a ella llevando frutas (maduro, caña, piña, sandía, guaba), huevo, trago, etc. Los participantes sostenían una cuerda que estaba colgada y, divididos en dos grupos, medían sus fuerzas tirando de ella. El grupo que tenía más fuerza llevaba las ofrendas. Todos gritaban y se divertían. El «responso de los difuntos» consistía en que el sacristán y su ayudante andaban de casa en casa rezando las ropas colocadas sobre las camillas. Había tantas ropas y velas prendidas como muertos registrados en cada unidad residencial.

[1444] Al parecer la humita (del kichwa *jumint'a*) es una comida de origen andino. Básicamente consiste en una masa de maíz ligeramente sazonada con aceite que se envuelve en las hojas de maíz y finalmente se cocina en agua en una olla al fuego.

católico de la comunidad se coloca frente a la comida e inicia su discurso mencionando el nombre del fallecido. A continuación, procede a rezar el *Padre Nuestro*, *Dios Salve María*, el *Credo*, etc. Para finalizar, rememora las buenas acciones que el difunto realizó en vida. El mal espíritu *maitsankara* se queda en la tierra, rechazado y odiado por la gente. El responso es la manera de los familiares de apaciguar los espíritus negros *maitsankara* y que estos no fastidien a sus parientes. Según los padres, los niños escuchan fascinados los discursos, aquello les incentiva a comportarse bien y que sean obedientes, estudiosos, ayuden a los compañeros, y sobre todo a respetar a los mayores.

El animador bendice la comida en homenaje al difunto e invita a los familiares a comer y a beber en nombre del fallecido. Va de una tumba a otra realizando el responso a cada difunto en presencia de su familia. En la tarde, los adultos de la comunidad, hombres y mujeres alegres y en estado etílico, están a la espera de la caída de una lluvia, fenómeno atmosférico necesario para que los espíritus bien vestidos y satisfechos, retornen al cielo. Entre bromas, expresan que algunos finados varones de tanto tomar trago se quedaron durmiendo borrachos en la calle y ya no lograron subir con el aguacero. Por esta razón, cuando llueve a los tres o cuatro días después de la festividad, entre sonrisas dicen que es la lluvia rezagada para que los espíritus puedan regresar al cielo.

Los espíritus de la persona

Hemos visto que, desde la perspectiva de los kukama, la persona está constituida de dos espíritus: *tsawa* y *maitsankara*, que son respectivamente las sombras blanca y negra que el cuerpo proyecta al interceptarse con la luz solar o con un lamparín en la noche. Ellas son los *+w+tu,* 'aire, soplo, aliento, viento'[1445]. A continuación, presento los atributos y funciones de cada uno.

Espíritu blanco, *tsawa tini*

El espíritu o sombra blanca, *tsawa tini,* aparece en el cuerpo al momento del nacimiento y se afianza específicamente luego de la atribución del nombre. Por eso, los padres tienen especial cuidado al elegir el nombre de la criatura, que por lo general la retoman de una persona considerada «buena gente», *iran awa*. Entre los kukama, el color blanco, *tini,* contiene todas las cualidades deseadas del buen vivir y a lo largo de la vida de la persona, este espíritu va a encargarse de estimular, acumular e incentivar las buenas acciones o cualidades positivas deseadas como ser trabajador, *kamatawara*; convivial,

[1445] Los arawak-machiguenga tienen la misma ideología. El alma se concibe similar a un viento (Baer, 1994, p. 354).

kuratatura; invitador, *paritsawara*; madrugador(a), *w+rakawara*; conocedor, sabedor, enseñador, *ikuatatara*; conversador, *+m+ntsaratua*; mitayero, cazador, pescador, *ipurakarin*; agricultor, *kuwara*; bondadoso, bueno, *iran* o *eranan*; etc.

Los kukama designan con un mismo término el acto de dormir y soñar *uk+r+ara*. Mientras la persona duerme, el espíritu sale del cuerpo y entonces se produce el sueño. Es cuando este espíritu comienza a andar por la tierra. Ella recorre los lugares que durante el día frecuentó y también suele viajar a lugares lejanos y desconocidos, conversar con algunos familiares, realizar diferentes actividades, tener luchas o conflictos. Además, el espíritu puede salir del cuerpo por efectos de sustancias alucinógenas (ayahuasca, toe, tabaco o aguardiente, etc.). A través del sueño o la visión que produce un alucinógeno, puede razonar, ver cómo anda un familiar que se encuentra lejos de casa. Por ejemplo, si un padre desea saber el comportamiento del hijo(a) ausente de la comunidad toma ayahuasca con el chamán y por medio del mareo verá su proceder.

Al igual que otros pueblos amazónicos, los kukama no separan los acontecimientos del sueño de los de la realidad, de manera que el primero tiene una influencia directa en la vida cotidiana[1446]. Cierta vez, en Tamarate, al cruzarme en el camino con una pareja que residía en Arahuante[1447], les pregunté las razones de su visita. La mujer se limitó a responder que estaban consternados yendo a ver cómo se encontraban los padres del marido que habitaban en la comunidad, ya que la noche anterior este había tenido mal sueño. A través de los sueños, los kukama expresan que se puede ver o saber la intencionalidad de la gente[1448]. Por ejemplo, si alguien sueña con una persona, para saber si esta es favorable o no al soñador, debe observar al día siguiente del sueño si todo va bien sea en el trabajo (pesca/caza, agricultura, etc.) o con su familia, de ser el caso, la persona soñada será considerada como bien intencionada, y guarda el recuerdo del significado de la persona para toda la vida. Cada vez que sueñe con dicha persona saldrá a pescar o cazar o sabrá que una buena noticia está en marcha. Pero si, por el

[1446] El hecho ha sido remarcado por Thevet entre los tupinambá: «Ellos creen que todo lo que ven en sueño debe acontecer en la realidad» («*acreditam que tudo o que vêem en sonhos deve, na realidade, acontecer*») (citado en Fernandes, 2006, p. 514 y por Nimuendajú, 1978, p. 56, quien da ejemplos concretos entre los guaraní-apapokúva).

[1447] A remo, de Arahuante a Tamarate, río arriba son medio día en la merma; y en la creciente tres horas. En el sentido contrario, río abajo son cuatro horas a remo en la merma y una y media horas en la creciente.

[1448] Los wampis del Morona comparten la misma ideología. Mientras realizaba trabajo de campo en la comunidad San Juan del Morona (marzo de 2006), tuve como informante al padre de un alumno, reconocido como *muún* «gran hombre, viejo con una larga experiencia», de gran influencia y prestigio en la zona. A la semana de nuestro encuentro, aquel decidió ir al bosque a tomar *ayahuasca*. A su retorno se acercó para decirme que podía confiar en mí, solo que me daba el siguiente consejo: «¡Debes aprender a obedecer!». Tradicionalmente entre los jíbaro, antes de conversar y realizar acuerdos con una persona debían fumar o tomar tabaco por la nariz para purificar el cuerpo. Nunca iban de frente hacia la persona, sobre todo si tenía gran prestigio.

contrario, el soñador tiene dificultades, o si en la pesca encuentra solo animales malos o dañinos como una víbora, un jaguar o delfines, en el futuro al soñar con esta persona se abstendrá de ir a la pesca o realizar trabajos (Rivas 2003). La persona que soñamos, por lo tanto, tiene poder sobre el soñador. Antes de presentar los sueños y su vaticinio entre los kukama, es necesario aclarar que las interpretaciones varían según el significado que se les atribuye en su vida diaria. Algunos sueños tienen un cierto consenso:

> [S1]. Si en el sueño la persona ve las pisadas de la taricaya[1449] o de charapa en la playa, anuncia la muerte de un adulto. Si una madre sueña que recolecta los huevos (pueden estar rotos) del nido, anuncia la muerte de un hijo(a) pequeño.
>
> [S2]. Si ve un pescado grande sea una carachama negra[1450], un paiche[1451], un caimán, un manatí[1452], un saltón[1453] o un zúngaro[1454] echado, o al motelo[1455] anuncia mala suerte. El soñador verá a una persona enferma, flaca sin poder levantarse o un cadáver. O tendrá un atraso en su vida. Para los kukama, ciertos animales, básicamente los animales acuáticos que hemos mencionado, tienen una analogía con un cuerpo humano enfermo. La carachama y el motelo cuando enflaquecen tienen la barriga enjuta. También, el motelo es de mal augurio por su vínculo con la serpiente, *mui*. En efecto, desde la perspectiva kukama, tiene la capacidad de transformarse en serpiente.
>
> [S3]. Si ve al jaguar del agua, *yanapuma*, designa mal de gente, o anuncia que alguien amenaza y quiere agarrar el espíritu *tsawa* de la persona. Es un animal del bajo mundo portador de mal augurio.
>
> [S4]. Si ve sal pronostica que la persona va a llorar la muerte de un familiar. Pues, la sal y las lágrimas tienen la propiedad de ser húmedas. Cuando la sal se enfría, se dice que se derrite y lagrimea.
>
> [S5]. Soñar objetos punzantes como el cuchillo, un machete, aguja(s), una tijera, una flecha o una raya cuyo rabo punzante pica como una flecha, augura una hechicería, alguien amenaza y quiere picar o matar a un familiar. También, en la vida de este mundo, la persona debe tener cuidado cuando utiliza instrumentos cortantes, ya que se puede cortar, destrozar o picar el cuerpo.

1449 *Podocnemis unifilis*.

1450 *Pterygoplichthys multiradiatus*.

1451 *Arapaima gigas*.

1452 *Trichechus inunguis*.

1453 *Brachiplatystoma filamentosum*.

1454 *Brachiplatystoma juruense*.

1455 *Geochelone denticulata*.

[S6]. Si ve al insecto sanguijuela o callo-callo*, maparite,* que sube por el cuerpo, indica que la persona está hechizada. La sanguijuela es un insecto vinculado al 'bajo mundo', forma parte del cuerpo de los yacuruna (ver R7, R33).

[S7]. Si el hombre mete el dedo en la vagina de una mujer, pronostica que va a cortarse el cuerpo con un instrumento cortante como el machete o el hacha, pues la 'vagina corta'. La vulva es descrita como un órgano partido en dos del cual fluye sangre. Por su forma y secreción de sangre tiene una analogía con un corte o una herida sobre la piel.

[S8]. Si una mujer ve huevo(s) de gallina podrido(s), augura un mal en la vagina o el útero. El huevo y el vientre/útero tienen una analogía de forma y función en la gestación. Por lo tanto, soñar con un huevo podrido sugiere mal del vientre o del útero de la mujer. Reiteradamente hemos visto que el vientre o útero es percibido como un huevo.

[S9]. Si ve un anzuelo o realiza una pesca con anzuelo, debe tener cuidado porque predice la mordedura de una víbora. Hay una analogía de forma entre el anzuelo y los dientes de una serpiente, e indica que la persona puede sufrir el mordisco de una víbora ponzoñosa.

[S10]. Si ve un cementerio o un enterramiento, o entra a un hueco, predice la muerte por venganza de gente.

[S11]. Si la persona se separa de su pareja, augura que va a enviudar.

[S12]. Perder un diente molar, augura que uno de sus padres o abuelos va a morir. Si el diente es incisivo será uno de los hermanos.

[S13]. Si muda una ropa negra, es que va a morir. El color negro está vinculado a la noche, a la muerte y a la energía negativa, tal como la venganza, propio del espíritu *maitsankara*.

[S14]. Si navega sobre una canoa o se baña sobre aguas negras o turbias de un lago, o anda con el cuerpo dentro de un barranco, augura una enfermedad/muerte de mal de gente. En caso que esté junto a un familiar o cónyuge augura la muerte de un familiar o que va a enviudar.

[S15]. Si ve una tempestad con rayos, es señal de la amenaza de un chamán.

[S16]. Si conversa con otra y de repente esta cambia de carácter o se convierte en animal, anuncia la muerte de un familiar o de una persona conocida.

[S17]. Si ve una canoa anuncia una lluvia.

[S18]. Soñar con un familiar fallecido pronostica grandes vientos o lluvias, ya que los espíritus se trasladan del cielo a la tierra y viceversa por intermedio de estos fenómenos atmosféricos. Puede que el viento tumbe la casa o que la persona soñadora se va a mojar en una tempestad.

[S19]. Soñar con una persona barbuda augura que va a llover.

[S20]. Si carga un panero con plátano o yuca, vaticina que debe ir a la pesca/caza ya que traerá cargando bastante carne o de pescado.

[S21]. Cargar un racimo de plátano, va a cazar sajino[1456].

[S22]. Si el hombre saluda con la mano a una señora gorda de edad, es que va a cazar un tapir[1457].

[S23]. Si el hombre sueña que abre una maleta o un baúl, predice que va a cazar un animal grande al cual va a partir las piernas.

[S24]. Si sueña que pela las cáscaras de yucas y las coloca en la canasta para hacer el masato, significa que el hombre va a realizar una pesca de cardumen de peces. Las yucas peladas y el cardumen de peces tienen una analogía por el color blanco de la piel. Durante la migración de los cardúmenes de peces blancos suelen identificarse por el color blanco brillante de la piel.

[S25]. Si el hombre ve una madera rebalsando en el agua, pronostica la pesca de un paiche.

[S26]. Si carga los frutos del aguaje[1458] o del pijuayo[1459], señala fracaso o atraso de un trabajo, o que ella va a empobrecer al agotar sus reservas. El aguaje y el pijuayo son palmeras que suelen echar frutos estacionariamente una vez al año, y todos sus frutos maduran y caen al suelo al mismo tiempo. Lo mismo va a acontecer con el dinero, o tendrá una pobre cosecha.

[S27]. Si ve bastante pescado en la cocina de la casa anuncia una borrachera.

[S28]. Si está alegre, canta, baila o escucha música por la radio, augura que va a tener algún atraso. Es un sueño de inversión de orden.

[S29]. Si llora de pena, es que se va a alegrar.

[S30]. Si le ataca un jaguar o un perro ladra, augura que tendrá una pelea.

[S31]. Si ve candela, va a tener un susto o la gente va a hablar mal de ella.

[S32]. Si ve ají es que tendrá un disgusto, se va a rabiar con la familia. El ají tiene la propiedad de quemar como el fuego.

[S33]. Si ve un mono, anuncia un robo. Un mono domesticado es travieso cualquier cosa que ve, agarra y lleva.

1456 *Tayassu tajacu*.

1457 *Tapirus terrestris*.

1458 *Mauritia flexuosa*.

1459 *Bactris gasipaes*.

[S34]. Si pesca con *tarrafa* o con una red, augura una lluvia. En lo cotidiano cuando el hombre va a pescar con tarrafa, se moja con el impacto que la red hace en el agua, al igual hace la lluvia cuando cae a torrentes.

[S35]. Si un perro le muerde la mano, augura la visita de un familiar o la de un amigo a quien va a saludar con la mano.

[S36]. Si extraen del cuerpo isangos[1460], o le buscan sus piojos, o si desgrana el maíz o el arroz, son sueños fructíferos ya que augura buena suerte en cualquier actividad (pesca, agricultura, etc.) o negocio que emprenda. El arroz es para obtener mucho dinero.

[S37]. Si ve una víbora, es traición de la pareja o de una persona. Toda serpiente representa un falo. Además, tiene como comportamiento distintivo ser traicionera, ya que solo muerde a una persona cuando no la ve, de lo contrario huye. Por esta razón, soñar con víbora connota traición de la pareja o en un negocio que se emprenda. Si una víbora intenta morder o sigue al soñador, se interpreta que una persona ajena está intentando seducir a la pareja. Si ella enrosca o muerde el cuerpo del soñador es que está gozando a la pareja.

Generalmente los vaticinios de los sueños se pueden clasificar en buenos sueños, *eran,* y malos sueños, *aitsen*. Los sueños *eran* pronostican abundancia de bienes materiales o productivos, fertilidad en el trabajo, alegría en el hogar, etc. Por el contrario, los sueños *aitsen* son portadores de mala suerte, desgracias, sobre todo la muerte de un familiar. En este caso, los kukama proceden inmediatamente a curar un mal sueño para que el vaticinio no se cumpla. Por ejemplo, la persona soñadora va a escupir una piedra cuidando que ninguna persona la vea.

Para comprender los sueños, es necesario conocer la interpretación social y cultural que se tiene de los elementos puestos en escena en el sueño. Las sociedades vecinas pueden compartir el mismo sistema hermenéutico del sueño[1461]. De hecho, la interpretación del elemento o del fenómeno presente en el sueño está en relación homóloga a la representación consciente del elemento o fenómeno. Sin embargo, los términos se pueden invertir. Más allá de la interpretación de los sueños, nos interesa remarcar la relación directa de los malos sueños con el bajo mundo. El mal sueño augura enfermedad, muerte, mala suerte y está en relación con el espacio acuático cuya cualidad es ser frío y oscuro. En el sueño, el acto de matar, de vengarse o la muerte de

[1460] Ácaros muy pequeños de color rojo. Ellos viven en la hierba donde el ganado pasta y cuando se pisa encima, entran en el cuerpo o se adhieren a la piel donde pueden vivir durante varios días provocando un molesto picor.

[1461] La interrelación entre los pueblos implica intercambios de bienes simbólicos. Pueden compartir un sistema mantico y una exégesis del sueño. Por lo tanto, los sueños 12, 29, 33 y 36, tienen los mismos significados entre los kukama y los shipibo (Leclerc, 2003), incluso en los mestizos de la Amazonía peruana.

la persona está directamente relacionado con la predación, del cual la pesca es el vector principal. En los malos sueños, la posición del hombre se invierte y ocupa el lugar de la fauna acuática, de manera que soñar con pescados, quelonios acuáticos, manatí o delfín muerto que se mata, anuncia la muerte inmediata del soñador, de un pariente consanguíneo o aliado.

El hecho que el ser humano tenga un alma idéntica a la fauna acuática, se explica por el mito del Diluvio que ocasionó el fin del mundo (ver M1 y M2), de manera que la tierra se invirtió y los primeros seres de la tierra, los yacuruna, fueron a parar abajo. Ellos suben a la tierra para tener una relación de alianza predadora con un ser humano —en este caso hacen daño ocasionando la muerte o enfermedad—, o una relación de intercambio (presas de animales acuáticos) contra la posibilidad de incorporar la persona para que sea su banco o compadre. Ciertas entidades (sanguijuelas, lobo del agua o yanapuma) o fenómenos atmosféricos (como las lluvias, rayos) se relacionan con los espíritus-maestros o son los medios de trabajo del chamán.

Antes de fallecer, el espíritu blanco *tsawa,* de una persona está apagada y al sentir próxima la muerte comienza a pensar en su pasado y a recorrer todos los lugares (sea ciudades, caseríos) que ha frecuentado en vida y se encarga de dar señales de su próxima muerte a los familiares. Los kukama creen que ciertas personas, además de los chamanes, tienen la capacidad de mirar súbitamente el espíritu de una persona que está por morir o simplemente que salió del cuerpo. Por ejemplo, si un familiar está de viaje, el espíritu de la persona que va a morir se transforma en cualquier animal, se acerca a una cierta distancia, trata de detenerle o engañar al familiar viajero, este intenta matarlo, pero no puede. Cuando el viajero está despierto no sabe nada, pero cuando duerme los espíritus conversan por medio del sueño. Al morir la persona, si es una criatura, es un angelito cuyo espíritu blanco es puro y sin pecado, de modo que de frente va al cielo a ser ángel de Dios. En el caso del espíritu blanco, *tsawa tini,* de un adulto va a residir al cielo y nunca más retorna a la tierra[1462]. En el cielo, el espíritu blanco *tsawa* da cuenta a Dios de las malas acciones del espíritu negro *maitsankara.*

Espíritu o sombra negra, *maitsankara*

Hemos visto que el espíritu *maitsankara* sigue un proceso de integración en la persona y se manifiesta en la pubertad cuando el cuerpo logra su máximo desarrollo fisiológico, y se manifiesta principalmente a través de los huesos, *kanuara*, en especial en la tibia *kai*. Por esta razón, una criatura o el niño(a) tiene solamente *mai*, mientras que no tiene *maitsankara*. Así pues, podemos decir que se relaciona a la madurez sexual, que

[1462] Ver el apartado «La Fiesta de Todos los Santos…» de este capítulo.

se expresa en la capacidad del cuerpo de procrear a través de las relaciones sexuales cruzadas, al tener «al otro en sí mismo», estado del adulto.

El alma *maitsankara* es conocido también como *tsawa tsunin,* sombra negra, mal espíritu, espíritu maligno de la persona, porque concentra todas las cualidades negativas (desde una perspectiva cristiana está llena de pecados) y por lo mismo incita a realizar malos actos, *aitsen,* a lo largo de la vida. Sin intención de enumerar las acciones y los comportamientos mal considerados, sin embargo, hay que destacar que la sociedad kukama desaprueba todo lo que contraviene las reglas del intercambio colectivo.

Mientras la persona está viva, este espíritu nunca sale del cuerpo. Se limita a defender el espíritu blanco *tsawa* cuando el espíritu negro de un fallecido lo quiere agredir, conflicto que origina las pesadillas. Al morir la persona, este espíritu queda castigado[1463] a residir sobre la tierra, y deambula recorriendo los lugares que anduvo en vida. En el caso de tratarse del espíritu de un chamán, expresan que este es castigado por tener dardos o yachay en su cuerpo, y debe dar sus dardos (virote) o conocimiento a una persona. El espíritu negro, entre el común de los mortales, se queda a habitar principalmente en su sepultura, penando y llorando, como guardián de los restos o cenizas del cuerpo: pelos, huesos, sangre, uñas, dientes, etc. Los cuida celosamente, de manera que puede hacer daño o matar a cualquier persona que maltrate sus restos. Entre los kukama es común que las personas expresen ver al espíritu *maitsankara* 'cuerpo y alma' como un «bulto blanco o negro» de forma humana, con el rostro borroso e incompleto, y va a cierta altura del suelo, arrastrando los pies: «S*shhh, shhhh*», o todavía se lo siente porque emana un olor similar al de la vela. Tanto en el día o la noche este espíritu realiza diferentes actividades: trabaja su chacra[1464] (tumba, siembra, cultiva) y luego desaparece sin que el lugar sea realmente transformado. Es sin embargo más perceptible cuando cuida el maizal porque se le escucha gritar y golpear con un palo para ahuyentar a los loros. El transporta el plátano o leña, pesca, recolecta, caza, etc. Algunas veces, estos espíritus hacen daño a las personas cuando son fastidiados en su recorrido nocturno.

La casa es el lugar donde una persona ha permanecido más tiempo en vida. Es por eso que una vez en la sepultura, cansado de llorar por su suerte, irá a su residencia a molestar a los familiares, sobre todo a aquellos que guarda algún resentimiento, sea porque no fue a velar su cuerpo, sea porque alguna vez ha sido despreciado o para

[1463] En el lenguaje cristiano, se dice de él que está «lleno de pecados [y] debe pagar la cuenta de sus faltas».

[1464] Cuando una persona muere entre los pano-nahuas de Serjalí sus chacras son inmediatamente quemadas. Es remarcable la rápida incorporación de la horticultura en este grupo «cazadores-recolectores» de tradición. La horticultura constituye ahora una de sus principales actividades productivas, pero presenta un problema, porque ellos cultivan generalmente sobre suelos pendientes de las riberas del río, que son expuestos a la erosión (para más detalle ver Rivas, 2007a).

vengarse de algún mal trato recibido en vida. Cuando se siente agredido, ataca a sus agresores y puede hacerles morir de miedo, a veces ataca sin motivo. Es por eso que este espíritu es rechazado y vilipendiado.

Reiteradamente, a lo largo de esta sección, hemos visto que este espíritu, a través de «su aire o viento» hace daño a los niños, que sufren de *maitsankara kanupari,* literalmente 'contagio del espíritu negro de un muerto'. Él suele hacer ruidos: puede silbar, llamar a gritos, conversar, llorar, tocar «*tum, tum, tum*». Él puede también tirar pequeños trozos de tierra, de palos o de cosas; picar con palos por la rendija del emponado de la casa (ver R67, R76); comer alimentos o ir a tomar agua (agarra su pocillo, está tomando «*shaaaa*»); mover árboles, la casa, la cama, derribar el mosquitero; esconder algún objeto; dar cosquillas; no deja dormir. También, el mal espíritu puede transformarse en cualquier animal, se presenta imitando su grito. Si la persona ha tenido relaciones sexuales con un consanguíneo, al morir se convierte en runamula, híbrido hombre y mula que bota candela por la boca, o en *awara* literalmente 'zorro' en guaraní, de cara amarilla y cuerpo colorado.

El espíritu *maitsankara* buscará un ser humano o no-humano en la cual encarnarse. Se apreciará entonces que el espíritu de un anciano se ha reencarnado en el cuerpo de otro porque él poseerá su fisonomía y compartirá rasgos morfológicos con él (alto/chato gordo/flaco, los ojos, la cara, nariz, la boca, los labios, el pelo, cachete, las uñas, la mano); o porque tiene las mismas formas de actuar, de correr, de saltar, de comer, de dormir o poseerá la misma voz, etc.

Conclusión

El título de este libro, *La serpiente, madre del agua. Chamanismo acuático entre los kukama-kukamiria*, resume todo el contenido del mismo, pues alude a la institución central religiosa del chamanismo como un «hecho social total» (Mauss, 1971), ya que los *ikara,* 'palabra/canto', enunciados en los rituales, se presentan como depositarios privilegiados de la memoria colectiva y como salvaguardas de la lengua kukama. Los chamanes son los seres emblemas de la identidad colectiva, tutelares de la medicina vegetal-animal, intermediarios a través de la palabra con los entes del entorno, marcadores de la geografía del espacio fluvial, entes constitutivos y transformadores tanto del cuerpo como de la persona, etc. Es decir que, de manera holista, establecen una red de interrelaciones funcionales que entrelazan todos esos planos (Lévi-Strauss, 1995, p. 24) y nos permiten conocer la sociedad de los kukama-kukamiria en relación a su territorio ancestral fluvial. Aunque el chamanismo haya sido abordado por los antropólogos en casi todos los pueblos de la Cuenca Amazónica, la especificidad de los kukama-kukamiria estriba en que dicha institución es acuática, marcada por el ecosistema fluvial.

El primer problema que los kukama-kukamiria plantean a cualquier investigador es elegir desde qué lengua registrar y (d)escribir: si a partir de la lengua originaria kukama, que se encuentra «seriamente en peligro»[1465] de desaparecer, ya que la sociedad cuenta con pocos hablantes, o si a partir del castellano regional, instaurado hoy en día como lengua materna. Por diversos avatares, elegimos ambas opciones, intuyendo que lengua y cultura están entrelazadas. Cada lengua abría posiciones diferentes de un fenómeno social, pero complementarias: el kukama se entrelazaba firmemente con la tradición kukama y el castellano regional con el modernismo. Así, las lenguas kukama y castellano regional nos abrieron diferentes significados que complejizaron y complementaron nuestra mirada sobre su cosmología del mundo. Cada lengua ha construido su propio campo semántico y transmite diferentes mensajes sobre el

[1465] https://bdpi.cultura.gob.pe/lenguas/kukama-kukamiria#:~:text=

espacio, la taxonomía de la fauna y flora, la percepción de la persona, etc. Un ejemplo de ello es que los kukama suelen designar, en castellano regional, cocha remontada a un lago que está por transformarse en monte, ya que en su superficie abundan diferentes especies de plantas o hierbas acuáticas. Seguidamente, en kukama, el mismo lago es denominado *ipatsu aikankuara*, literalmente 'conjunto de lago enfermo'. Ahora bien, sabiendo que «enfermedad» en kukama alude al conocimiento de alguien, también puede traducirse como 'conjunto de lago embrujado por el saber o conocimiento de alguien', lo que le da agencia al espacio.

Narrar desde la lengua indígena tupí-guaraní-kukama ha implicado registrar y traducir la palabra/canto de los chamanes siendo consciente del estrecho vínculo del idioma con el espíritu del pensamiento único sobre su entorno. Nuestra etnografía, construida desde la palabra de los chamanes kukama, cuyo canto o silbido (soplo) es el medio por excelencia para trascender en lo sociocultural, nos ha permitido acceder a la lengua kukama. El chamán es, pues, garante de la tradición y continuidad de la lengua que instrumentaliza particularmente a través del canto en lengua kukama, de la cual él es el conservador. La sesión chamánica de curación es el único contexto de enunciación de la palabra/canto kukama de los chamanes, que da su significado y prestigio al locutor. Así, tenemos que la lengua kukama da toda su «eficacia simbólica» al canto (Lévi-Strauss, 1995). En los cantos, el papel de la palabra de los «grandes abuelos» o «ancestros» kukama es fundamental, por ser ellos los conocedores de las fuerzas del mundo animista circundante donde cada ente del medio tiene su particularidad y, por lo tanto, una forma de relacionarse a través de la palabra, de los gestos y de actos rituales. En este sentido, el tiempo de los ancestros kukama se diferencia del «tiempo de los ancianos» de los Piro, quienes tienen una vida «asocial» en el monte y carecen de civilización por no tener las «cosas legítimas» de los blancos (Gow, 2020, pp. 95-96). Los chamanes kukama para certificar que los «espíritus abuelos ancestrales» entran efectivamente en su cuerpo durante el ritual ceremonial, refieren que ellos no hablan el idioma kukama en la vida cotidiana, pero cuando incorporan a sus espíritus, ellos cantan en kukama «bien derecho», es decir 'sin equivocarse'. Es a través de él que los espíritus de los abuelos se manifiestan y demuestran su poder/saber. El idioma kukama es el habla y conocimiento exclusivo de los «ancestros abuelos» y de los grandes chamanes, demuestra conocimiento y justifica el poder. Ella se sacraliza porque los chamanes son los principales usuarios. El prestigio del chamán es directamente proporcional a la cantidad de cantos kukama que posea. La lengua sobrevive principalmente gracias a ellos, ya que los kukama hablan el castellano regional, que se ha convertido en la lengua de uso y también vehicular. Un chamán que no cante en kukama no se considera de gran prestigio. La apertura al mundo de la sociedad kukama-kukamiria es pues ponderada por el conservadurismo encarnado por el chamán. Él ha sabido apropiarse

de los elementos del modernismo, que ha utilizado para fortalecer su posición y que usa para perennizar la tradición kukama-kukamiria. Asimismo, la lengua indígena nos situó en la antropología clásica, que la usa como herramienta privilegiada para comprender y explicar la aprehensión del mundo. En muchos casos esta tarea rayó en lo titánico, por lo difícil de la traducción y la comprensión semántica de ciertos léxicos polisémicos en kukama que implicaban diversos campos de análisis. Asimismo, porque los cantos muchas veces son enunciados en una lengua compleja, no clara, diferente a la lengua hablada vinculada más a la creatividad discursiva e historia del chamán (Déléage, 2009, p. 7).

Registramos en castellano regional historias de vida y relatos de origen proporcionados por sabios comuneros, porque durante la vida cotidiana jamás se escucha el idioma kukama. Al respecto, concordamos con la sentencia que Taylor (1993, p. 574) hizo a Gow (1991): si se analiza la sociedad indígena solo desde el castellano, se adopta una lengua «pobre», adecuada a la empresa de borrar las características resaltantes —y, por tanto, distintivos— de la cultura «tradicional». Pues, el castellano regional, por su propia agencia histórica de poder, inclina la balanza desde la percepción de la sociedad regional dominante en/sobre los pueblos indígenas. Tales fueron los casos, por ejemplo, de la descripción etnohistórica de los mismos kukama-kukamiria realizada por Stock (1981), vistos como «nativos invisibles» o de los piro-arawak cuyas bases distintivas de organización social tradicional devinieron por la historia en 'ex-piro' o 'gente mezclada' a través del parentesco con otros grupos aledaños (ver Gow, 1991). En la década de 1980 ambos antropólogos llamaron la atención sobre la situación de los pueblos indígenas ribereños que, debido a su ubicación geográfica, han recibido mucha influencia de la sociedad regional y se presentan como comunidades «destribalizadas», «aculturadas», es decir, muy occidentalizadas, teniendo poco atractivo de estudio para los antropólogos. Gow (2020 [1991]) desde el castellano regional aborda la descripción de los Piro enfatizando lo que la gente dice y hace. Por su parte, Stocks (1981) adscribe a los kukama-kukamiria de muchas formas: «campesinos», «cholos», «nativos» o «indios». En la red de interconexión entre pueblos indígenas facilitada por los ríos, los kukama ahora son vistos por otros grupos sociales (mestizos u indígenas) como «mestizos ribereños», «wiracocha» o «indios blancos». A partir del trabajo de educación intercultural del Formabiap, iniciado precisamente en 1988, las comunidades kukama-kukamiria del Bajo Huallaga y del Bajo Marañón se autoadscriben como indígenas, reconociendo su herencia cultural y los derechos vinculantes de los pueblos indígenas. Lamentablemente no ocurre lo mismo con las comunidades kukama del Bajo Ucayali.

Gracias a la lengua kukama se ha podido demostrar aquí que, bajo la «fachada blanca/mestiza», la cultura tradicional sigue viva. Además, desde la perspectiva de la

lengua indígena, nuestra mirada y descripción se inclinó a situar comparativamente a los kukama-kukamiria dentro de su conexión sociocultural tupí-guaraní, más que desde el influjo regional de los pueblos vecinos. Así, mis observaciones han estado orientadas por los trabajos de etnólogos especialistas de la Amazonía, especialmente por los tupinólogos franceses clásicos como Alfred Métraux, y Pierre y Hélène Clastres. De hecho, el tono y escritura de este libro se inspira de Pierre Clastres (1972, 1974), de quien me considero una humilde seguidora. Ahora mismo, que actualmente está en disputa la pertenencia de la lengua kukama a la subfamilia tupí-guaraní (Cabral, 1995), el sustrato del léxico tupí es indiscutible. Algunos léxicos kukama presentados evidencian su relación con sus ancestros tupinambá (ver Métraux, 1928a, 1928b, 1973; Clastres, 1975; Combes, 1992) u otros pueblos tupí-guaraní como los arawatê (Viveiros de Castro, 1986), parakanã (Fausto, 2001) o los aché (Clastres, 1972).

La primera parte, denominada «La serpiente acuática: transformando el espacio fluvial», remite al ser de mayor relevancia simbólica religiosa del espacio fluvial de la sociedad kukama-kukamiria. Se describe a la serpiente en su papel generador y transformador del espacio acuático al cual ella pertenece en su profundidad y movimiento. Otros ya han descrito la importancia de la serpiente. Es el caso de Pierre Déléage en *Le chant de l'anaconda: l'apprentissage du chamanisme chez les sharanahua* (*Amazonie occidental*), publicado en 2009. Asimismo, en la literatura se resalta su figura en los pueblos amazónicos en estrecha relación con el agua (ver entre los achuar o shuar, Mader, 1999; en diferentes pueblos amazónicos de Suramérica, Lévi-Strauss, 1976, 1979, 1986; Stoll, 2016), que va, incluso, más allá de lo panamazónico, al ser registrada en los pueblos indígenas de Norteamérica (Lévi-Strauss, 2003) o de lo temporal, pues la encontramos retratada en vasijas de sociedades costeñas muertas del Perú, como los nazca o pacasmayo, como un animal que transporta peces dentro de la cola o alrededor del cuerpo (Lévi-Strauss, 1995, pp. 293-295). Entre los kukama, la anaconda, gran serpiente acuática, es el ser que suscita el más grande respeto. El chamán, personaje central de la sociedad kukama, se identifica con la serpiente, de la cual él es la encarnación humana, y recíprocamente. Asimismo, la serpiente-chamán, indivisible al medio acuático, gobierna la vida y la muerte en este espacio. Todo procede directamente de ella, ya que controla todos los elementos: agua/aire, tierra/fuego. Él es serpiente, madre del agua (río, lagos, quebradas, lluvia), que transporta los recursos acuáticos; madre de los peces, etc. Ella se identifica con el arcoíris, interviene en la lluvia, vientos y el buen tiempo. Asimismo, fertiliza la várzea o suelos inundables.

Durante cientos de siglos, el territorio tradicional de los kukama-kukamiria ha estado predominantemente marcado por los grandes ríos. Por un lado, en la relación del ecosistema fluvial y la sociedad de los kukama, en general, y, por el otro, de los chamanes, en particular. En ambos se refleja la naturaleza simbólica de la adaptación

al medio ecológico del complejo fluvial (Reichel-Dolmatoff, 2017, p. 125). Al mismo tiempo, se describe un mundo paralelo que evidencia los elementos de su cosmología acuática, compuesta principalmente de seres ribereños: la sirena, madre de los lagos y de los peces; el delfín colorado; y los yacurunas, a los cuales domina la Serpiente de agua, demiurgo del mundo y representación superlativa del chamán, con lo que se establece la centralidad del mismo. Así, la tesis del determinismo ecológico primordial del ecosistema fluvial en lo sociocultural y lo político puede aplicarse muy bien a esta sociedad amerindia (ver Meggers, 1976, 2003). Mientras que generalmente los indígenas amazónicos son percibidos en su relación social con el bosque (Whitten, 1987; Erickson 1999, Belaunde, 2001), se ha comprendido a los kukama en estrecha relación con el mundo acuático o várzea alta (Morin, 1993, pp. 190-191) caracterizada por sus numerosos biotopos donde habitan; primero, en su relación con el río y luego con el lago. El río descrito como exterior, abierto y lejano. Expresa el rol eminente de los chamanes kukama en la configuración del mosaico regional de las relaciones inter-étnicas de la Alta y Media Amazonía que les da la sensación de fluidez y de impermanencia que se encuentra en sus creencias y comportamiento. A través de la figura del chamán como Serpiente de agua, se evidencia el influjo de este ser en la transformación incesante del medio fluvial ya que gracias a su serpenteo en constante movimiento sobre las tierras bajas va cambiando su curso y formando lagunas, aguas estancadas (bajiales o aguajales) o islas a su paso. Al lago, espacio interior, cerrado y cercano, se le ha asignado una función nutritiva y religiosa. El proceso de formación del chamán análogo a la formación de una laguna, ayuda a entender por qué las lagunas y sus recursos son parte conceptual del espacio tradicional y es reclamado como parte del territorio tradicional por parte de las comunidades kukama.

Por último, en la segunda parte titulada: «La serpiente acuática: transformando al cuerpo y a la persona kukama», primero reconstruimos qué es el cuerpo para los chamanes siendo voz popular que un chamán al morir busca un cuerpo donde reencarnar para volver a vivir. Enseguida, se presenta la influencia de los chamanes en las actividades ordinarias de los kukama-kukamiria. Esta parte de la crónica se organiza en torno a la influencia del chamán en la vida cotidiana a lo largo del ciclo de la vida de la formación de persona: nacimiento, parto, infancia, adolescencia, adultez y muerte. Cada elemento está vinculado al chamán que, por ser la encarnación de la serpiente, domina y gobierna la sociedad. Se relata, a través de «la voz de los kukama» o del propio chamán a través de sus diálogos o cantos siempre performativos. En cierto modo, los enlaces entre los ciclos sirven de marco a la imagen dibujada de la persona kukama como construcción social donde el chamán juega un rol importante. A excepción de los árboles brujos como la puka-lupuna donde cada persona puede hacer intervenir para conseguir venganza, el chamán tiene el poder de prevención y de curación. Este

poder se transmite en función de la capacidad de la persona, pero es más probable que se transfiera a un consanguíneo patrilineal. La competencia que se libran los chamanes limita, solo, este poder. El chamán tiene un lugar esencial en la sociedad. Él protege y cura. Él es el maestro de la naturaleza con la que mantiene vínculos consubstanciales incorporando los espíritus-maestros. Él protege y proporciona los medios de la depredación. Él cura, después de haber realizado el diagnóstico, soplando, aspirado y cantado, transformándose a medida que el proceso de incorporación de los espíritus-maestros se realiza. El chamán en su acto de curación hace intervenir a los espíritus que son utilizados según la situación que ocupa. Ellos le obedecen, pero también incorpora elementos prestados de las culturas con las que se ha puesto en contacto. Él pone en escena, a través de su canto, a personajes que el cristianismo ha importado. El chamán los utiliza de la misma manera que a sus espíritus.

Finalizo señalando que, a pesar de todo el trabajo invertido y expresado en este libro, no puedo reclamar el título «de gran especialista» de los kukama, equivalente al que recibió Gerardo Reichel-Dolmatoff entre los desana por su principal informante (1968). En efecto, durante la visita de un chamán kukama en Iquitos, mientras almorzábamos, mi madre le preguntó: «Don Roque, ¿cómo está su alumna?». «Ahí, sabe un poco, pero todavía no mucho». Siendo los kukama una sociedad en constante movimiento, desde el punto de vista del chamán, significa que uno debe inscribirse en esta dinámica, ya que los espíritus maestros están en continuo aprendizaje y, para comprenderlos, siempre es necesario perfeccionar el conocimiento del infinito devenir.

Anexos

Anexo 1
Mitos

M13. El origen del shansho, *waturia*, y de los zancudos

Antiguamente, los *shanshos*, *waturia*, han sido *ta+rapurakana*[1466], 'peones, obreros' de nuestro Señor Jesucristo. Eran tres hermanos sin nombre, huérfanos de padre y madre. Todos los días andaban necesitados de un lugar a otro, sin trabajar. Entonces, se encontraron con nuestro Señor Jesucristo quien les dice:

—«Bueno jóvenes, ¿qué hacen andando ociosos y sin trabajo? Yo les voy a dar buen trabajo. Vamos a ir a trabajar por el río Marañón, vamos a enderezar el río que está curvo. Hay que llevar víveres, embarquen esos baúles».

Entonces, los tres hermanos se animaron y embarcaron los baúles en el bote de Nuestro Señor Jesucristo. Ellos se encargaban de remar, uno de los hermanos era el popero, los otros dos los proeros, y Jesucristo conducía (la barca), sentado en medio de la canoa. Nuestro señor Jesucristo donde había una curva decía:

—«Remen la canoa por la derecha».

Con su poder revisaba los ríos, si había una curva, botaba una tierra boleada adelante y entonces el río se enderezaba. Una tarde, nuestro señor Jesucristo dice:

—«Bueno muchachos, aquí vamos a quedarnos y pasar la noche», y subió al monte.

Ellos sentían hambre y el más atrevido dice:

—«Hermanos, ¿por qué este señor no quiere para abramos el baúl y nos hace sufrir de hambre? Vamos abriéndolo de repente es arroz o cualquier alimento».

Al destaparlo salieron infinidad de insectos que pensaba poner en otro lugar, de repente en otro país. Entonces, le abren. ¡Puta! «*uffffff*»[1467], infinidad de *zancudos*, *tábano*,

[1466] *Ta+ra,* 'hijo de hombre'; *pura,* 'ha sido'; *-kana*, sufijo de plural.

[1467] Sonido onomatopéyico que denota una cantidad inmensurable.

shepshín, *moscas* empezaron a volar que entraron por la boca y se quedaron atorados en la garganta de los hermanos, de manera que no les daban vida. Al no poder respirar exclamaron: «¡*afffff*, *afffff*, *afffff*, *afffff*, *afffff*, *afffff*!». Nuestro Señor Jesucristo sabía que habían abierto las cajas y entonces les conjuró (shingureó):

—«*Shuuuuuu*, *shuu*. Así será tu canto, así andarán toda la vida, quedarán con la camisa sucia y la cara pintada. Así serán toda la vida, se convertirán en el ave shansho».

Y, empezaron a volar transformados en las aves *shansho waturia* gritando: «¡*afffff*, *afffff*, *afffff*!». Queriendo arrojar los zancudos en la garganta.

Miguel Caritimari, Achual Tipishca, 2004.

M14. Versión 2. «El tuyuyo Murayo» (*Jabiru mycteria*)

Antes, cuando nuestro señor Jesucristo andaba en este mundo era un joven mujeriego. En sus andanzas se encontró con el *tuyuyo murayu*, quien tenía una joven hija, a quien la pidió por mujer. El *tuyuyo* fue su suegro. Los dos eran «médicos» y se probaban por medio de sus *yachays*[1468] para ver quien sabía más. Ellos se envidiaban: «Yo sé más», «el otro sabe menos».

El *tuyuyo* trataba de joder al yerno. El señor Jesucristo tenía más poder que su suegro. El *tutuyo* no estaba tranquilo mientras no haga transformar al yerno. El suegro *tuyuyo* hizo una peonada de hombres y mujeres en la restinga de una *tahuampa* para hacer una chacra. Como dueño de la minga, se fue a buscar agua en una *tahuampa* para diluir el masato que estaba espeso. En la *tahuampa* había merma de agua, donde estaba toda especie de peces grandes y chicos. Mientras el suegro *tuyuyo* recogía el agua se cayó en él. Toda su canilla se profundizó en el barro del agua. El yerno, con su poder había hecho caer al suegro al agua.

El *tutuyo* dijo: «¡Ah, yerno, me estás probando! También yo te voy a probar si sabes como yo».

El *tutuyo* salió una desgracia del fangal, mojado y molesto regresó a la chacra. Entonces, a las 2 de la tarde, en el descanso, nuestro Dios fue el primero en regresar. El *tuyuyo* suegro, que cree saber, por el camino hizo aparecer *huicungos, murumuru*[1469] cuyas espinas largas no le picaban porque tenía mucho poder.

—«¡Ah, ya! mi suegro me está probando», dijo Dios.

[1468] Del *kichwa* 'estudio, sabiduría, conocimiento, saber'.

[1469] *Astrocarium murumuru*.

Y, empezó a botar su *llausa*[1470]: «*¡shuu, chaccc!* Muy bien, con las mismas espinas del huicungo que Ud. intentas hacerme daño, te voy a devolver en todo tu labio. «*Fiuuu*», así andarás para toda la vida», y le transformó. De esa manera, el *tuyuyo* tiene un pico largo lleno de espinas del *huicungo* y su pecho rojo son las gotas de sangre que salpicaron de las espinas de la flecha. Así se probaron el yerno y suegro.

Miguel Caritimari Arirama, 57 años, Achual Tipishca, 2003.

M15. Versión 2. El gran transformador: por qué el hombre trabaja

E hizo la gente de tierra:

—«Tú te vas a llamar así, Ud. así».

Y, a las personas que han quedado les han puesto otro apellido para que aparezcan diferentes apellidos. Así, el Señor les ha hecho vivir. No sé qué más contaba mi abuelito. Así era antes Jesús, andaba preguntando ¿qué cosa les faltaba? Él mismo hizo aparecer las plantas para sus alimentos. Cuando la gente se iba hacer su chacra y les hallaba rozando preguntaba:

—«¿Qué hacen?, ¿Para qué estás rozando?».

—«Estoy rozando para mi platanal».

—«Ya, regresa a la semana a ver tu chacra».

A la semana, el hombre encontró su platanal cuyos frutos estaba engordando.

Se fue por ay, donde otro:

—«¿Qué estás haciendo?».

—«Estoy rozando para mi sandial».

—«Amigo, regresa mañana».

Y, halló su sandial madurando. Luego a otro:

—«¿Qué estás haciendo?»

—«Estoy trabajando mi yucal»

—«Ven a la semana a ver tu chacra».

[1470] Del kichwa 'flema, saliva'.

E hizo aparecer un yucal.

—«¿Ud. amigo qué haces?».

—«Estoy haciendo mi piedral», contestó el pendejo:

¡Bruto, se fue a hallar una loma pura piedra, lo que él ha pedido! Él les hacía hablar. Luego, encontró a otro hombre:

—«¿Qué estás haciendo?, ¿para qué tumbas tu palo?»

—«Estoy haciendo para mi canoa amigo»

—«Ya, yo voy a tumbar este palo. Anda allá y espera para que hombrees tu canoa».

Total, «*brummm*», el palo empieza a caer y el hombre creyendo que le va a apretar se retiró, y el palo cayó «*pummmm*».

—«¿Por qué no has querido esperar tu canoa? Así van a vivir cortando sus palos.

Desde entonces, la gente vive cortando su palo y cavando para su canoa. Así el señor vivía en la tierra, cuando todavía no ha subido, dándonos todas las cosas que faltaba, él ha subido conjurándonos (*shingureándonos*), cómo vamos a vivir…

Zenovia Manihuari Murayari, 58 años, Achual Tipishca, 2004.

Anexo 2
El barco fantasma

En el río Amazonas,
existe un barco grande,
cubierto de plantas y
está por todas partes,
tripulado por espíritus
que navegan silenciosos.

Es el barco fantasma,
antiguo y misterioso.

Mucha gente es testigo,
de esto que les digo;
dicen que está lleno de tesoros,
que en sus bodegas hay comida,
y que en el mástil viaja un loro;

Pero no es un barco pirata,
tampoco un barco antiguo
que se lleva la balata,
es un barco fantasma
que navega para siempre,
paseando a sus tripulantes
y engañando a la gente;
cambiando billetes,
monedas y animales,
por escamas, hojas secas
y algunos tamales.

Es el barco fantasma,
antiguo y misterioso,
un barco maldito,
bastante horroroso.

Rafo Díaz (2008, p. 7).

Anexo 3
La tierra y la persona humana

La creciente del río y lluvias constantes es asociada a la muerte, al hambre y a las grandes penurias. Cuando llueve la garganta, *ururu* «cricoides», es susceptible de enfriarse y ella es sede del espíritu *tsawa*. Aquella se manifiesta por secreciones de fluidos incontrolables y abundantes por las orejas, la nariz, el ano, la vulva/el pene, la boca y la piel. Por ejemplo, una persona que tiene diarrea dirá que: «Le ha entrado el frío» o «le ha ganado el frío». Frente a una enfermedad catalogada de 'frío/aire', se evita las ingestiones de sustancias análogas húmedas o líquidas como las sopas, chilcano o mazamorras. Se cura absorbiendo alimentos secos para favorecer el equilibrio de la térmica del cuerpo.

Tabla 22. La tierra y el cuerpo humano

El mundo, *tuyuka* literalmente 'tierra'	Persona, *awa,* gentes, pueblo, ser humano, hombre
Tierra de arriba: este mundo	Gente de arriba: este mundo
Vaciante del río, *uni t+pa*	Cuerpo, *tsukuara*
Caliente, *tsaku*	*Tsawa,* 'espíritu', 'alma', protección del cuerpo ligado a la carne, al cuerpo y a la sangre. Tiene la función principal de sostener el cuerpo. Según el contexto algunas veces la ubican en el corazón *iya,* otras en la garganta o el pecho.
Abundancia	
Vida, *kak+ri,* 'fertilidad', 'reproducción', 'apareamiento'	
Día/sol/cielo *kuarachi*	Tiempo presente *ikia,* 'aquí, ahora'
Seco	
Calor	

Agua/aire

Tierra de abajo: primera tierra

El Diluvio Universal

Creciente del río, inundación *uni watsu,* 'agua grande'.

Frío, *ts+r+tsurin kuashi,* literalmente 'tiempo de frío'.

Húmedo

Lluvia, *amana*

Hambruna

Muerte/enfermedad

Noche, *+p+tsa*; la medianoche, *+p+tsaka tapiara*, literalmente 'noche salvaje o bárbara'.

Entrada/salida de las Pléyades, *wata ts+tsu,* 'estrella anda, pasea' o 'estrella del año en el cielo'.

Agua de los muertos, *chamura uni*

El rocío, *tsaw+*. Es el vaho de la serpiente de agua.

Planeta mama, *yut+ra mai,* 'espíritu del cometa'

Wayra muyuna o wara chirana, conocido como *kuarachi rana mai,* 'espíritu del sol'.

Gente del bajo mundo: awa *+p+pin tuyuka,* 'primera gente'.

La muerte

Tierra de abajo: primera tierra

Maitsankara, 'espíritu de los muertos', vinculado a los huesos (por ello que la reencarnación interviene). Tiene como asiento la tibia, *kai*. Tiene como función principal desplazar el cuerpo en el tiempo y el espacio.

Tiempo remoto, *+m+nampura, 'antes,* tiempo mítico*'*.

Anexo 4
Taxonomía de los vegetales y de los animales citados

Identificación taxonómica de los mamíferos[1471]

Familia *Sciuridae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Ardilla	*Kuti*	*Sciurus igniventris*
Familia *Dasypodidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Carachupa	*Tatu*	*Dasypus novemcinctus*
Carachupa mama	*Tatu mama*	*Priodontes maximus*
Familia *Dactylomys*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Cono-cono	*Kuku*	*Echimys cf. rhipidurus*
Familia *Myrmecophagidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Oso hormiguero	*Tamanu*	*Myrmecophaga tridactyla*
Tamandua	*Tamanu tini*	*Tamandua tetradactyla*
Familia *Bradypodidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Pelejo o perezoso	*A+*	*Bradypus variegatus*

[1471] Para identificar científicamente a la fauna terrestre y acuática, se han consultado los libros del Inrena, 2000, y el de Rolando Aquino y otros, 2001.

Familia *Cebidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Coto	*Ak+k+*	*Alouatta seniculus*
Choro	*Arawata*	*Lagothrix lagotricha*
Fraile, pichico o huasa	*Tsaimiri*	*Saimiri boliviensis*
Huapo	*Parawaka*	*Pithecia monachus*
Musmuqui, buri buri	*Yawituri*	*Aotus nancymae*
Mono blanco	*Kai tini*	*Cebus albifrons*
Mono negro	*Kai tsuni*	*Cebus apella*
Familia *Felidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Jaguar	*A+manta*	*Panthera onca*
Familia *Didelphidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Zorro, muca o zarigüeya	*M+kura*	*Didelphis marsupialis*
Familia *Procyonidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Coatí o achuni	*Kuwati*	*Nasua nasua*
Familia *Muridae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Ratón	*Tsanuya*	*Proechynus sp.*
Ratón del monte o sachacuy	*Tsanuya*	*Proechynus longicauda*
Familia *Erethizontidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Erizo o casha cushillo	*Kuwana yuwa*	*Coendou bicolor*
Familia *Hydrochaeridae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Ronsoco	*Kapiwara*	*Hydrochoerus hydrochaeris*

Familia *Agoutidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Paca o majás	*Paka*	*Agouti paca*
Familia *Dasyproctidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Añuje	*Akuti*	*Dasyprocta fuliginosa*
Punchana	*Akuti p+tani*	*Myoprocta acouchy*
Familia *Cervidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Venado colorado	*+tsuwatsu p+tanin*	*Mazama americana*
Venado	*+tsuwatsu*	*Mazama gouazoubira*
Familia *Tayassuidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Huangana	*Tayatsu*	*Tayassu pecari*
Sajino, pecari	*Taitatu*	*Tayassu tajacu*
Familia *Tapiridae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Tapir o sachavaca	*Tapira*	*Tapirus terrestris*
Familia *Mustelidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Manco	*+rara*	*Eira barbara*
Tigre o lobo del río	*Yawarapana tsuni*	*Pteronura brasilensis*
Nutria	*Yawarapana miri*	*Lutra longicaudis*
Familia *Delphinidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Delfín rosado	*Ipiraw+ra p+tanin*	*Inia geoffrensis*
Delfín negro	*Ipiraw+ra tsuni*	*Sotalia fluviatilis*
Familia *Trichechidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Vacamarina	*Yuwara*	*Trichechus inunguis*

Identificación taxonómica de los peces

Familia *Arapaimidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Paiche	*Iwatsu*	*Arapaima gigas*
Familia *Characidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Gamitana	*Tamak+ch+*	*Colossoma macropomum*
Mañana me voy	*Matayu*	*Tetragonopterus argenteus*
Colchón	*Kurupiruara*	*Astyanax sp.*
Palometa de quebrada	*Kuruwara*	*Myleus rubripinnis*
Palometa	*Wachitsa*	*Mylossoma sp.*
Piraña o paña	*Ipiri pewa*	*Serrasalmus sp.*
Paco	*Paku*	*Piaractus brachypomus*
Sardina	*P+tsap+tsa o kuandi p+tsa*	*Triportheus sp.*
Puca sábalo	*Tsawaru p+tanin*	*Brycon erythropterum*
Zorro challua de cocha	*Ipira m+kura ipatsu*	*Acestrorhynchus lacustris*
Familia *Cichlidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Bujurqui vaso	*Putu akara*	*Chaetobranchus flavescens*
Acarahuasú	*Akaratsu*	*Astronotus ocellatus*
Tucunaré	*Tukunari*	*Cichla monoculus*
Añashuyo	*Mapap+ra*	*Crenicichla sp.*
Familia *Doradidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Cahuara	*Waku*	*Pterodoras granulosus*
Rego rego	*K+ra k+ra*	*Platydoras costatus*
Turushuqui	*Kui kui*	*Oxydoras niger*
Familia *Loricariidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Carachama mama	*Iña mama*	*Acanthicus hystrix*

Carachama amarilla	*Kawitari*	*Hypostomus sp.*
Carachama	*Inia* ou *iña*	*Pterygoplichthys multiradiatus*
Shitari ou tilasho	*Kayata*	*Loricariichthys sp.*
Familia *Pimelodidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Cunchi mama	*Mañu mama*	*Zungaro zungaro*
Manitoa	*Kawitsuri*	*Brachyplatystoma vaillanti*
Cunchi toa	*Tua*	*Hemisorubim platyrhynchos*
Cunchi resbaloso	*Mañu +ts+ma*	*Pimelodella sp.*
Mota	*Muta*	*Callophysus macropterus*
Pez torres	*Anan+ra*	*Phractocephalus hemioliopterus*
Saltón	*Wara*	*Brachyplatystoma filamentosum*
Tigre zúngaro	*Kaparari*	*Pseudoplatystoma tigrinum*
Dorado	*Wara +un*	*Brachyplatystoma flavicans*
Doncella	*Tsuri*	*Pseudoplatystoma fasciatum*
Acha cubo	*Arawi*	*Sorubimichthys planiceps*
Achara	*Achara*	*Leiarius marmoratus*
Familia *Sciaenidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Corvina	*Wakupa*	*Plagioscion squamosissimus*
Familia *Apteronotidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Bufeo macana	*Ipirawira tsarapu*	*Sternarchorhamphus muelleri*
Familia *Anostomidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Sacha lisa	*Rak+*	*Rhytiodus microlepis*
Familia *Erythrinidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Fasaco	*Tar+ra*	*Hoplias malabaricus*
Shuyo	*Y+yu*	*Hoplerythrinus unitaeniatus*

Familia *Callichthydae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Shiruy negro	*Tsamata tsunin*	*Hoplosternum littorale*
Shiruy blanco	*Tsamata tini*	*Hoplosternum sp.*
Familia *Curimatidae*[1472]		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Ractacara	*Kumarata*	*Psectrogaster amazónica*
Ractacara larguncha	*Kumarata ipuku*	*Steindachnerina sp.*
Ractacara banderilla o Fortuna	*Awanitsa*	*Curimata vittata*
Ractacara amarilla	*Kumarata teweyun*	*Curimata cyprinoides*
Filo castro o Llambina	*+awarachi tsima +pikan*	*Potamorhina latior*
Yahuarachi flemoso	*+awarachi its+ma*	*Potamorhina altamazonica*
Familia *Ctenolucidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Timuco ou pez lápiz	*Timuku*	*Boulengerella maculata*
Familia *Hypophthalmidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Maparate blanco/grande	*Maparati tuan*	*Hypophthalmus marginatus*
Maparate delgado	*Maparati miri*	*Hypophthalmus edentatus*
Familia *Potamotrygonidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Raya	*Yawaw+ra*	*Potamotrygon motoro*
Raya mama o pampamuri	*Yawaw+ra mama*	*Potamotrygon sp.*
Familia *Rhamphichthyidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Macana colorada	*Tsarapu p+tanin*	*Rhamphichthys rostratus*
Familia *Soleidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico

[1472] Venenos sin dientes que se alimentan de plancton.

Pangaraya	*Aramatsa*	*Achirus achirus*
Familia *Prochilodontidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Boquichico	*Kirimata*	*Prochilodus nigricans*
Famille *Osteoglossidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Arahuana	*Arawana*	*Osteoglossum bicirrhosum*
Familia *Electrophoridae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Anguila	*Puraki*	*Electrophorus electricus*
Familia *Synbranchidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Atinga	*Mutsu*	*Synbranchus marmoratus*

Identificación taxonómica de los reptiles

Familia *Boidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Boa	*Tsukuri*	*Boa constrictor*
Boa verde	*Tsukuri +k+ratan*	*Corallus caninus*
Boa negra o Anaconda	*Tsukuri tsuni*	*Eunectes murinus*
Familia *Colubridae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Afaninga	*Mui tsuni*	*Clelia clelia*
Cascabel	*Tsui tini*	*Xenodon severus*
Familia des *Serpents*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Jergón	*Yararaka*	*Bothrops atrox*

Loro machaco	*Ruru mui*	*Bothrops bilineatus*
Shushupe	*Tsurukuru*	*Lachesis muta*
Familia *Elapidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Naca naca	*Nakanakari*	*Anillus scytale*
Familia *Alligatoridae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Dirindirin	*Yakari rana ou yakari yatsika*	*Paleosuchus trigonatus*
Caimán blanco	*Yakari tini*	*Caiman crocodilus*
Caimán negro	*Yakari tsuni*	*Melanosuchus niger*
Familia *Pelomedusidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Charapa	*Puka*	*Podocnemis expansa*
Taricaya	*Tarikaya*	*Podocnemis unifilis*
Cupiso	*Kumpitsu*	*Podocnemis sextuberculata*
Familia ***Testudinidae***		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Tortuga	*Yawati*	*Geochelone denticulata*

Otros animales acuáticos

Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Churo	*Machiraru*	*Pomacea maculata*
Camarón rojo	*Muti p+tanin*	*Macrobrachium sp.*
Camarón blanco	*Muti tini*	*Macrobrachium Amazonicum*
Cucaracha del agua	*Uni arawi*	
Cangrejo	*Wararu*	

Identificación taxonómica de las aves

Familia *Tinamidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Panguana	*Inamu*	*Crypturellus undulatus*
Familia *Phalacrocoracidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Cushuri	*Kuyu kuyu*	*Phalacrocorax brasilianus*
Familia *Anhingidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Sharara	*Arirama*	*Anhinga anhinga*
Familia *Ardeidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Puma garza	*Unuri*	*Tigrisoma lineatum*
Huapapa	*Wapapa*	*Cochlearius cochlearius*
Familia *Cociniidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Manshaco	*Yaw+ru*	*Mycteria americana*
Tuyuyo murayo	*Tuyuyu*	*Jabiru mycteria*
Familia *Anhimidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Camungo	*Kamiki*	*Anhima cornuta*
Familia *Falconidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Tatatao	*Tau tau*	*Daptrius americanus*
Huancahui	*Wankawi*	*Herpetotheres cachinnans*
Tibe mama	*Ati mama*	*Pandion haliaetus*
Familia *Cracidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Pucacunga	*Yakup+na*	*Penelope jacquacu*

Pava negra	*Yaku*	*Pipile cumanensis*
Paujil	*M+tu*	*Mitu tuberosa*
Familia *Aramidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Tarahui	*Karau*	*Aramus guarauna*
Familia *Psophiidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Trompetero	*Akunu*	*Psophia leucoptera*
Familia *Rallidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Unchala	*Tsarakura*	*Aramides cajanea*
Familia *Heliornithidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Pumpuna	*Pumpuna*	*Heliornis fulica*
Familia *Jacanidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Tuquituqui	*Tukituki*	*Jacana jacana*
Familia *Laridae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Tibe	*Ati*	*Phaetusa simplex*
Familia *Columbiformes*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Paloma	*P+katsu*	*Columba cayennensis*
Familia *Psittacidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Huacamayo	*Arara*	*Ara sp.*
Pihuicho	*Chiri*	*Brotogeris sp.*
Pihuicho de frente amarilla	*Akana*	*Brotogeris sanctithomae*
Loro	*Ruru*	*Amazona sp.*

Familia *Cuculidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Vaca muchacho	*Mai mai*	*Crotophaga ani*
Familia *Opisthocomidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Shansho	*Waturia*	*Opisthocomus hoazin*
Familia *Nyctibiidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Ayaymama	*Uruta*	*Nyctibius griseus*
Familia *Caprimulgidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Tuhuayo	*Kuakuayu*	*Nyctidromus albicollis*
Familia *Ramphastidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Tucán	*Piaki*	*Ramphastos cuvieri*
Familia *Picidae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Pájaro carpintero	*Chunaki*	*Celeus grammicus*
Familia *Icteridae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Paucarillo	*Yap+una*	*Cacicus cela*
Paucar negro	*Yap+una tsuni*	*Cacicus solitarius*
Familia *Thraupinae*		
Nombre común	Nombre kukama-kukamiria	Nombre científico
Suisui	*Tsui tsui*	*Thraupis episcorpus*

Anexo 5
Algunas plantas medicinales

Nombre L1 y L2 de la planta	Parte de la planta que se utiliza	Atributo social
Ayahuasca, *ichipu,* 'soga'	Corteza	Vegetal con madre. Para tener visión se cocina las juntas junto con las de la *chakuruna*. Se puede ver a un familiar lejano. El hombre va constantemente a tomar ayahuasca donde un curandero, al vomitar expulsa las impurezas del cuerpo. El espíritu del hombre será fuerte, valiente sin timidez, expulsa la pereza del cuerpo y la persona se vuelve trabajadora. Para que su alma y espíritu tenga fuerza.
Toe, marika	Hay dos tipos: el blanco *tini* y el colorado *p+tanin*	Vegetal «con madre». Para ser curandero o brujo. Para obtener visión y «saber» mediante sueños y curar el cuerpo.
Tabaco, *p+t+ma*	Hoja	Se toma el jugo *t+a* en la madrugada para ser trabajador(a) y bote su pereza.
Camalonga	Vegetal «con madre»	Para obtener visión y curar, «saber» a través del sueño y mareación. Para proteger el cuerpo de la brujería.
Ajos sacha, *k+wa*	Las raíces raspadas	12 o 15 años para un cuerpo salado y sin trabajo. Al niño(a) se lo baña con las hojas maceradas. Saca el «mal humor del cuerpo» y el animal no puede detectar la persona mediante el olfato. Vomita, limpia el estómago y bota la mala suerte. La persona se pone activa: trabajadora y madrugadora. Fortalece el cuerpo del hombre y hace pescador/cazador. Bota el frío (reumatismo) del cuerpo. Para no ser *afasi*, ni perezoso.
Chirisanango o *sanango, chiritsananku*	Raíz rapada	Bota el «frío» (reumatismo), limpia y fortalece el cuerpo haciéndole activo: madrugador(a), trabajador(a).

Chuchuhuasa(*i*), *chuchuwatsi*	Vegetal «con madre». La corteza es «amarga».	El joven vomita y elimina la enfermedad. Botar el frío del cuerpo (reumatismo). Para que sea fuerte, tenga los huesos duros como el tronco del árbol y sea trabajador. Previene la malaria.
Mururé, *tamamuri* (*Brosium sp*.)	La resina y la corteza macerada en aguardiente. La resina cura la artritis.	La corteza macerada en aguardiente se ingiere para botar el frío (reumatismo) y el «mal del cuerpo». Es una bebida afrodisiaca. Marea *tsaipura*. Se cura el cuerpo para cazar y también para ser sexualmente activo. Las mujeres embarazadas toman la corteza hervida para realizar un parto rápido o prevenir el sobreparto.
Remo caspi yapukita +wa	Vegetal fuerte y «amargo» *irawa*. Corteza	No enfermar de malaria. Purgante para botar la enfermedad. para la hechicería
Ipururo	La corteza se macera en aguardiente.	Para botar el frío (reumatismo) del cuerpo y atraer los peces.
Huacapurana	La corteza se macera en aguardiente.	Para curar de reumatismo y el dolor del hueso.
Ayahuma, *ukarari*	Frutos	Los frutos se friccionan en agua y luego se baña para purificar el cuerpo y ser cazador/pescador.
Cumaceba (Fam. *Cesalpinaceae*)	La corteza	La corteza macerada en aguardiente es empleada como bebida afrodisiaca.
Capinurí, kapinuri (*Maquira coriacea*)	La resina	Es un árbol cuya resina se usa como emplasto para curar hernia, dislocaciones o lisiaduras. También la utilizan para curar heridas internas. El extremo de las ramas al desprenderse tiene una forma parecida al miembro de un hombre, y por lo mismo se utilizan como amuleto afrodisiaco.
Tamara (*Tessaria integrifolia*)		Árbol pequeño que crece en bajial en los cantos de la quebrada o cochas, cuya corteza utilizan para curar el reumatismo.

Anexo 6
Abreviaturas, acrónimos y siglas

Acodecospat	Asociación Kukama de Desarrollo y Conservación San Pablo del Tipishca del Bajo Marañón
Adecop	Asociación de Desarrollo y Conservación del Puinahua
Aidecos	Asociación Indígena de Desarrollo y Conservación del Samiria
Aidesep	Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana
Aidesep-San Lorenzo	Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana. San Lorenzo
CAAAP	Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica
Capicuna	Coordinadora Autónoma de Pueblos Indígenas de la Cuenca del Nanay
Feconacadip	Federación de Comunidades Nativas Candozi del Pastaza
Fekubana	Federación Kukama del Bajo Nanay
Fedecoca	Federación Kukama-kukamiria
Formabiap-Aidesep-ISPL	Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana - Instituto Superior Pedagógico de Loreto (Iquitos)
ILV	Instituto Lingüístico de Verano
Inrena	Instituto Nacional de Recursos Naturales
ONG	Organización no gubernamental
PUCP	Pontificia Universidad Católica del Perú
UNMSM	Universidad Nacional Mayor de San Marcos
SMO	Servicio Militar Obligatorio
Oshdem	Organización Shuar del Morona
UNAP	Universidad Nacional de la Amazonía Peruana

Anexo 7
Glosario de términos del castellano regional

Acarahuasú	Préstamo al kukama *akara*, bujurqui (un pez); -huasu, *-watsu*, grande; literalmente 'bujurqui grande'. Fam. *Cichlidae*. Pez de escamas que habita en las cochas. Es un pez comercial por excelencia, su carne es muy apreciada por los loretanos.
Achiote	En kukama, *ruku*. Arbusto cuyo fruto se utilizaba tradicionalmente para la pintura corporal. Hoy en día se utiliza como condimento y sus hojas para fines rituales, p. ej. para alejar a los malos espíritus.
Achuni	Ver coatí.
Afasi	Préstamo al kukama, *akuatsi.* Designa a un hombre inepto e inútil en la caza y la pesca.
Aguaje	Palmera muy apreciada por sus frutos y larvas que proliferan en el tronco un mes después de haber sido tumbado.
Aguajal	Conjunto de palmeras de aguaje que crecen en zonas anegadas.
Aguardiente	Alcohol de caña.
Aguti	Ver, añuje.
Añuje	También aguti. Préstamo al kukama, *akuti*. Roedor diurno perjudicial a los sembríos. Es conocido por ser el «primer probador de las yucas». Su piel del añuje es colonizado por gusanos durante la creciente del río.
Aparina	Banda de tela utilizada para llevar al bebé en el pecho.
Arahuana	Préstamo al kukama, *arawana*. Para los kukama es un pez algo parecido en la forma al paiche. Los alevines se exportan como pez ornamental.
Arcana	Préstamo al kichwa, *harcana*, barrera. *Hark'a*, impedir, hacer obstáculo (Onffroy de Thoron, 1886). Lo que marca la protección.
Arrastradora	Red que draga el fondo. Ella arrastra todo: hojas, tierra, palos y peces. La utilizan sobre todo en las playas de los ríos cuando los peces surcan el río (entre agosto y setiembre) o en las lagunas no muy profundas
Atatau	Préstamo al kukama, *tau tau*. Ave negra y de ojos rojos cuya vista es aguda. Habita en el monte alto. Vive en pareja. Su carne es comestible.

Auquisho	Préstamo al kichwa, *auca*, literalmente 'salvaje, bárbaro, enemigo, adversario. Infante no bautizado'.
Ayahuasca	Liana utilizada por los chamanes para preparar una bebida alucinógena.
Bajial	Suelos inundables aluviales ubicados a orillas de los ríos y de las islas.
Balsacho	Término que designa a los kichwa-lamista del Alto Huallaga.
Barbasco	Planta cuya raíz contiene un principio tóxico llamado rotenona que los indígenas de la Amazonía utilizan para pescar.
Barreal	Tierra con humus que aparece en la orilla opuesta de una playa durante la merma del río. Aquí es donde se siembra arroz.
Bodega	Pequeña tienda de comestibles donde se encuentran productos de base. Bombo: Tambor
Boyero	Pescador que se encarga se sujetar y soltar los flotadores de las redes.
Bufeo	Delfín del río.
Búho	Ver, urcututo.
Cachimbo	Pipa del chamán.
Camungo	Ave ceniza que vive en las riberas de las cochas, y anda en pareja. Se alimenta de insectos que hay en las hierbas acuáticas.
Canero	Pez viscoso muy peligroso para los bañistas porque se introduce en cualquier orifico del cuerpo. Vive en los remansos de los cuerpos de agua turbia.
Caña brava	Planta abundante sobre las riberas. La caña tiene múltiples usos sea para construir barbacoas o tabladillos, cajas para transportar pájaros, cercos, flechas, etc.
Cañabraval	Conjunto de caña brava.
Caño	Canales naturales o quebradas que conectan a los lagos o depresiones interiores del terreno con los ríos.
Capihuari	Ver ronsoco.
Caracha	Sarna para los seres humanos, pero también para ciertos animales y, por extensión, cualquier erupción que produce picazón. Herpes, *riwi.*
Casabe	Ver meo.
Chacapa	Palo compuesto por un mango y en el otro extremo de hojas unidas entre sí, a menudo de caimito (arbusto), que los chamanes utilizan para cantar y frotar suavemente el cuerpo.
Chacra	Área del bosque cultivada.
Chambira	Especie de palmera cuya fibra es empleada en el tejido de las hamacas, bolsos, brazaletes, collares. Antiguamente se utilizaba para tejer las redes.

Chapo	Bebida hecha de plátano maduro hervido.
Charapa	La más grande tortuga de agua de la Amazonía.
Chicua	Ave cuyo canto presagia un acontecimiento bueno o malo.
Chicha	Bebida fermentada producida a partir del maíz.
Chimbitapa	Pipa del chamán.
Chonta	Cogollo tierno de algunas palmeras. También alude a una madera muy dura de una palmera que se emplea en la fabricación de armas.
Chontear	Acción de expulsar los dardos a menudo mágicos.
Chullachaqui	Madre del bosque. También Shapshico, Yashingo.
Cetical	Conjunto de árboles cetico que crecen particularmente sobre las riberas o las islas.
Coatí	Préstamo al kukama, *kuwati*. También achuni. Tiene una nariz larga que le permite osar y alimentarse de lombrices, aunque también come frutas. Acostumbra andar en manadas. El achuni se embravece cuando escucha ladrar un perro, se le enfrenta, muerde y puede matarlo.
Cocona	Planta de cultivo y también silvestre. Generalmente se la encuentra en las chacras remontadas, o sitios abandonados. En la medicina popular su fruto es usado contra la diabetes, colesterol y la presión alta.
Cocha	Palabra prestada al kichwa, cocha, lago. En la Amazonía este término se aplica para designar a todas las depresiones que recolectan agua. Generalmente un lago se forma por la modificación del curso del río.
Colpa	Salinas donde los animales vienen a comer y los hombres a cazar.
Creciente	Periodo de la creciente del río.
Crisneja	Hojas de palmera (especialmente de irapay) trenzadas sobre un palo de palmera pona usado para construir el techo de una casa.
Cumaceba	Árbol que crece en bajial cuya madera dura, pesada y resistente al agua. Tiene múltiples usos. Se utiliza para hacer el mango del hacha; para el chinto de la flecha; para hacer aguja y tejer las redes; para los horcones de las casas, etc. Tradicionalmente la madera se usaba para hacer la lanza donde se colocaban los arpones. Se usa también para fabricar la macana, asta de arpón, mazos, moledores, pipas grandes.
Cupiso	Tortuga de agua la más pequeña de la Amazonía.
Curaca	Cacique. Se trata de una función creada por las misiones coloniales y reconocido por las autoridades civiles republicanas.
Cushuri	Pato negro parecido a la sharara, pero con cuello corto. Vive en bandadas en las cochas. Es comestible.

Cutipa	Préstamo al kichwa, *kutipa*, oponer, contradecir. Significa según el contexto: contaminación, infección, adquirir la esencia de otra, etc.
Doncella	Ver suri.
Empate	Carnada de pesca.
Emponado	Nombre que recibe el piso confeccionado con la madera de la pona (palmera). El tronco es machacado hasta formar unas planchas que juntas se colocan de extremo a extremo para ser utilizadas como plataforma horizontal sobre pilotes en las casas de madera.
Fariña	Harina granulada de yuca.
Fisga	Término utilizado por los ribereños mestizos para denominar al gran pescador. Vocablo introducido en la época de las misiones. Su uso es frecuente en las crónicas.
Fundo	Espacio ganado al bosque dedicado a la horticultura y la ganadería.
Gramalote	Variedad de hierba que crecen en las riberas de los ríos.
Hojarasca	Ver sorrapa.
Huaca	Planta tóxica cuyas hojas anchas y largas se recolectan y transportan en un panero a la ribera de una quebrada o un caño donde se utilizan como veneno de pesca durante la merma del río.
Huacapú	Madera dura y resistente a la humedad. Se usa como horcón de la casa o postes para alumbrado. Es un árbol medicinal. Su corteza se macera en aguardiente y toma en la madrugada para purgar y también para curar el resfrío, reumatismo.
Huacamayo	En kukama, *arara.* Ave.
Huacrapona	Palmera cuyo tronco, rajado y batido sirve como piso de las casas en pilotes, y también como tarima.
Huama	Hierba acuática que prolifera en la superficie de los lagos.
Huancahui	Ave con ojos grandes, pecho blanco y alas negras. Es similar al gavilán y tiene la particularidad de alimentarse de víboras.
Huangana	Animal gregario cuya aparición intempestiva en los centros poblados rurales causa un alboroto. Emite un mal olor.
Huapapa	Variedad de garza grande nocturna que vive en las riberas de las lagunas. Es un ave bulliciosa considerada pescadora.
Huayhuashi	Ardilla.
Huiririma	Palmera cuyo tallo está cubierto de espinas y crece en las orillas de las cochas o de las quebradas. Sus frutos alimentan a los peces; igualmente se emplean como carnada en la caña de pesca para la captura de la gamitana, acarahuasú o paco.

Huito	Del kukama *yenipa*. También se llama jagua. Su fruto es utilizado para curar la bronquitis. El jugo verde del fruto es usado como colorante natural que se aplica sobre el cuerpo en ciertos tratamientos del chamán.
Humita	Del kichwa *jumint'a*, es una comida de origen andina. Básicamente consiste en una masa de maíz ligeramente sazonado con aceite y finalmente envuelta en las hojas de la mazorca y cocinada en una olla con agua.
Icaro	Préstamo al kukama, *ikara,* hace referencia a una canción, a un conjuro o a una invocación que utilizan los curanderos o chamanes en sus ritos de curación.
Incanto	Talismán que puede ser una piedra o un objeto que tiene la propiedad de cantar y de saber curar como el chamán.
Invierno	Período de la creciente del río.
Ipururo	Arbusto que crece en los bajiales, sobre todo en las riberas de las quebradas y cochas. Sus ramas tienen la propiedad de ser flexibles y resistentes, de ahí que a veces son utilizadas para armar trampas con anzuelos para capturar al paiche. Sus frutos se usan como cebo para anzuelear las palometas, lisas o sardinas.
Isana	Péndulo de la inflorescencia de la *caña brava* que sirve para construir los mangos de las flechas para pescar.
Isango	Pequeños ácaros de color rojo. Ellos viven en la hierba donde el ganado pasta. Se aferran a la piel y pueden dar picazones muy intensas.
Ishpa	Palabra prestada al kichwa *urine*.
Itininga	Liana del bosque similar al tamshi, pero poco resistente.
Jagua	Ver huito.
Jicra	Bolso tejido con las fibras de las hojas tiernas de la palmera chambira.
Lagarto	Caimán. Durante la vaciante del río, en los bajiales de las quebradas y cochas, los caimanes buscan lugares donde abundan palos y hojas secas para hacer sus nidos y depositar sus huevos, los cuales cubre con hojarasca. Durante todo el periodo de incubación, el caimán hembra se pone furiosa cuidando sus huevos con mucho celo hasta su eclosión (noviembre).
Loro	Ave que tiene varias variedades. Se caracteriza porque hace su nido en los troncos secos de los aguajes.
Lupuna	Árbol prominente que sobresale encima de toda vegetación por su corpulencia y amplia copa. Es importante como referente mítico
Llausa	Préstamo al kichwa, saliva.
Majás	También paca, picuro. Es un animal nocturno que acostumbra dormir en los huecos de tierra o de palos caídos. El cubre la entrada tapando con hojarasca para que sus depredadores no lo detecten fácilmente. El majás comparte la misma casa con la serpiente shushupe con quien cohabita.

Manatí	También vaca marina, yuhuara. El más grande mamífero acuático de la Amazonía que habita en las lagunas. Se alimenta de hierbas acuáticas (gramalote, raya balsa, huama, etc.) que crecen sobre la superficie de las aguas estancadas.
Mañacheo	Trabajo colectivo, minga, de corta duración.
Mapacho	Nombre del cigarro hecho localmente que se compra en el mercado.
Maparati	Pez sin escama que se alimenta de frutos. Hay diferentes variedades.
Maraca	Instrumento de música de percusión, fabricada con una especie de calabaza en cuyo interior introducen pequeñas semillas. Se asemeja a una sonaja.
Masato	Bebida que hacen de varias frutas: pijuayo, pan del árbol, de la cocona, de la calabaza pero principalmente de la yuca cocinada, machacada y mascada para la fermentación.
Mashear	Acción de un animal que se calienta al sol.
Machqui	Hijuelo del plátano.
Meo	Del kukama *meiu*, también casabe. Tortilla de yuca rallada y fermentada, ella se prepara de preferencia para celebrar el día de Todos los Santos y el 2 de noviembre.
Mijano	Migración de los peces río arriba por lo general para realizar sus funciones reproductivas.
Minga	Trabajo colectivo que concentra fuerza de trabajo y se caracteriza por ser recíproco, es decir cada participante espera recibir el mismo tipo de servicio cuando lo necesite.
Mitayo	Presa o pescado capturado por el hombre.
Mocahua	Pequeña olla de cerámica utilizada para beber.
Mojarra	Pequeño pescado.
Mota	De *muta* literalmente 'barba'. Hay varias variedades. Es un pez sin escamas que come los desperdicios en el río.
Motelo	Tortuga terrestre.
Mucura	Arbusto cuyas hojas son puestas a macerar en el agua del baño para botar la mala suerte, saladera, que se encuentra en el cuerpo. Existen dos variedades: el macho de hojas largas y la hembra de hojas redondas.
Muyuna	Palabra prestada al kichwa, remolinos en el río. También puede designar un movimiento de rotación rápida del aire, del agua, del polvo, del humo, etc.
Naca naca	Pequeña serpiente de vivos colores que habita en el agua. Es muy venenosa.
Ñejillal	Especie de hierbas acuáticas que crece en la superficie de los lagos.
Paca	Ver majás.
Païche	El pez más grande de agua dulce de la Amazonía. En Brasil es denominado pirarucu.

Palizada	Conjunto de palos y troncos de árboles que fueron desbarrancados de las riberas durante la creciente de los ríos. Estos logran agruparse y bajan al compás de la corriente del río.
Pampanilla	Ropa tradicional de las mujeres.
Pango	Todo alimento hervido en agua.
Panteonero	Originario del castellano panteón. Designa a un hombre que hace respetar todo el protocolo de gestión del entierro de los muertos. Cada comunidad kukama designa a una persona responsable de este trabajo.
Paña	Especie de pez que caracterizan por sus dientes afilados. También se conoce como la piraña.
Papaya	Planta muy apreciada por sus frutos.
Patarashca	Término kichwa, doblar. Es una técnica de cocción de alimentos que consiste en envolverlos en hojas y cocinar las brasas.
Pate	Recipiente que sirve para contener líquidos. Frecuentemente utilizaban el fruto una planta denominada tutumo, *kuya*.
Pelejo	Mamífero de movimientos lentos que se alimenta de las hojas. Por lo general se encuentra en las copas de los árboles. También se conoce como el perezoso, aï.
Peque-peque	Canoa o bote motorizado que se encuentra en todas partes.
Picuro	Ver majás.
Pihuicho	Pequeño loro utilizado como animal de compañía.
Pifana	Instrumento de música de viento labrado de una caña silvestre.
Pijuayo	Palmera cuyos frutos son muy apreciados.
Piripiri	Planta herbácea acuática que crece en la superficie de las cochas. También es el nombre de un ave.
Pishtar	Acto de componer y filetear los pescados.
Pomponcito	Del kukama, *pumpuna*, o yacu patito. Especie de pato que se encuentra en las riberas de las cochas. Es comestible.
Popero	Pescador que se sitúa en la popa, y comanda.
Pucuna	Cerbatana.
Purahua	Sobrenombre de la Gran Serpiente, madre del agua.
Purma	Suelo cultivado abandonado para regenerarse a su hábitat natural.
Pusanga	Filtro de amor.
Putuputu	Variedad de yerba acuática que crecen en aguas estancadas de las cochas.
Quebrada	Un afluente del río.

Quiruma	Tronco seco de un árbol.
Regatón	Comercian ambulante que se desplaza de comunidad en comunidad en peque-peque sobre el río. Ofrece productos de la ciudad (ropa, sal, aceite, etc.) a cambio de los productos locales.
Restinga	Suelo del bosque que raramente se inunda durante la creciente del río.
Ronsoco	*Kapiwara*, se alimenta de gramalote. Es el más grande roedor de la Amazonía.
Rozo	Acción de cortar las ramas de los árboles para ser quemados, y luego se planta.
Sacarita	Atajo que puede ser un caño o quebrada que conecta los dos extremos de un meandro acortando la ruta de la navegación durante la creciente del río.
Sachavaca	En kukama *tapir*. También tapira o vaca de monte. Es un animal fácil de ubicar porque deja sus rastros visibles en el bosque. Generalmente se lo encuentra cerca a los aguajales, cuyos frutos son su alimento preferido.
Shapingo	Madre del bosque. También shapshico, chullachaqui.
Shingurear	Soplar. El chamán silba, sopla, para concluir su trabajo. Shingurear es performativo, que tiene el sentido de: ¡ir! por ejemplo, se utiliza después de haber cantado a una persona.
Shirurear	Acción del pato cuando cava el barro en busca de alimento.
Shungo	Del kichwa *sunqu* que significa corazón. Designa también la parte más dura del tronco del árbol.
Sobreparto	Enfermedad *post-partum* de la mujer.
Sorrapa	Capa de hojas secas que se encuentran en el bosque. También dicen hojarasca.
Suisui	Ave frugívora de plumaje azul. Es un pájaro brujo.
Sumi	Del kukama, *tsumi*. Designa el gran chamán que se transforma en serpiente acuática.
Suri	Gusano que se encuentra en el tronco de la palmera derribada.
Sure	Especie de zúngaro, sin escama, que habita en cualquier cuerpo de agua. Para desovar comienza a migrar aguas arribas durante la vaciante del río.
Tacacho	Plato típico hecho sea de plátanos verdes, sea de la yuca cocinada o asada después machacada con un poco del jugo o aceite, a veces se acompaña de un pedazo de carne.
Tacarpo	Palo largo para plantar.
Tahuampa	Parte del bosque inundado durante la creciente. Várzea.
Tambo	Pequeña chozuela.
Tamshi	Liana, muy resistente a la tracción. Se utiliza como tal como cuerda para todo tipo de enlaces. También se utiliza en la fabricación de cestas y otros objetos de cestería.

Tangana	Poste largo utilizado para empujar la canoa en aguas poco profundas.
Tarahui	Ave cuyo canto anuncia la aparición de las Pléyades en el firmamento.
Taricaya	Tortuga acuática de menor tamaño que la charapa. Su carne y huevos son muy apreciados por los pobladores de la Amazonía.
Tarrafa	Red de pesca cónica maniobrado con la mano.
Taya	Todo amuleto de piedra, de dientes o de uñas, y tubérculos de plantas utilizados para la caza o la pescar.
Tinaja	Recipiente de arcilla que se utiliza para líquidos.
Tipishca	Masa de agua estancada, generalmente en forma de media luna, formada por un antiguo meandro. Conserva el mismo ancho que el original debido a que el meandro se transforma con cada nueva inundación. Más tarde se convertirá en un lago si el cuerpo del río cambia.
Taperiba	Del kukama, *tapir+wa*. Nombre que deriva de *tapir*. Árbol cuyos frutos tienen un olor intenso que aprecia el tapir o sachavaca. Los frutos se comercializan.
Tapira	Ver sachavaca o vaca del monte.
Templadora	Ver trampera.
Toa	Pez de cuero que habita en los lagos. Migra en el río para botar sus huevas durante la vaciante del río.
Toe	También floripondio. Con su flor se prepara un narcótico utilizado por los chamanes.
Topa	Balsa. Madera muy ligero que se utiliza para hacer balsas.
Trampera	Red de pesca. Es conocido bajo el nombre templadora.
Trocha	Sendero marcado a golpes de machete. También es el camino que se hace en el bosque inundado cuando se viaja en canoa.
Tucunari	Pez carnívoro con escamas. Para pescarlo con anzuelo, sujetan una tira de trapo rojo cerca del anzuelo. El carmín es el color que lo atrae.
Tuhuayo	Ave nocturna de plumas marrón. Él pone y encuba sin hacer nido. Se le escucha cantar solo en noches de luna.
Tunchi	Mal espíritu de una persona muerta. Es el espíritu *maitsankara* del kukama pero solo después de la muerte.
Tuqui tuqui	Ave pequeña que habita preferentemente en las riberas de las lagunas y se la observa desplazándose entre las hierbas acuáticas.
Tushpa	Fogón de la cocina.
Tuyuyo	Es la más grande garza que existe, de plumaje blanco. Se alimenta de peces. Hasta hace unos años solía encontrarse en las orillas de los ríos.

Urcututo	También búho. Ave nocturna de grandes ojos. Su canto anuncia que una mujer está embarazada y es objeto de superstición.
Vaca de monte	Ver sachavaca o tapira.
Vacamarina	Ver manatí.
Vaciante	Merma del río. También verano.
Velada	Velada mortuoria. Pero también, fiesta de la nocturna en honor a un santo en particular para el cumplimiento de un voto.
Verano	Merma del río.
Virotear	Acción del chamán que escupe los virotes, dardos que pueden ser virtuales.
Yachay	Del kichwa, estudio, conocimiento, saber hacer.
Yacu patito	También pomponcito o pumpuna. Especie de pato que se encuentra sobre las riberas del lago. Es comestible.
Yacuruna	Del kichwa, hombre del agua.
Yahuarachi	Pez que habita en las lagunas, pero migra hacia el río porque necesita del agua fría y torrentosa para reproducirse. Es un pez comercial.
Yanapuma	Puma negro en kichwa. Este ser mitológico es considerado como el jaguar del agua.
Yarina	Palmera cuyos frutos son abundantes y muy buscados. Sus hojas se utilizan para el techo de la casa. El fruto seco es llamado tagua, o marfil vegetal. Se vuelve tan dura que de ella se hacen botones u objetos decorativos.
Yashingo	Madre del bosque.
Yuhuara	Ver manatí.

Referencias

Agüero, Óscar (1994). *El milenio en la Amazonía. Mito-utopía tupí-kukama o la subversión del orden simbólico*. Quito: ABYA YALA-CAAAP.

Aidesep (2000). *El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas*. Lima: Formabiap, Aidesep y Telefónica.

Alegría, Ciro (1988). *La serpiente de oro*. Lima: Wiracocha.

Aquino, Rolando; Richard Bodmer & José Gil (2001). *Mamíferos de la cuenca del r*ío Samiria. Ecología *poblacional y sustentabilidad de la caza*. Iquitos: AIF-WWF, DK-Wildlife Conservation SOCIETY.

Baer, Gerhard (1994). *Cosmología y chamanismo de los matshiguenga (Perú oriental)*. Quito: Abya-Yala.

Baldus, Herbert (1970). *Tapirape: tribo tupí no Brasil Central*. São Paulo: Companhia Editora Nacional Universidad de Sao Paulo.

Barth, Fredrik (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Ciudad de México: FCE.

Belaunde, Luisa Elvira (2001). *Viviendo bien: género y fertilidad entre los airo-pai de la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP y BCRP.

Belaunde, Luisa Elvira (2005). *El recuerdo de luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos.* Lima: UNMSM.

Bellier, Irene (1991). *El temblor y la luna. Ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres mai huna*. Tomos I y II. Quito: Abya-Yala e IFEA.

Bellier, Irene (1994). Los mai huna tucano occidentales. En Fernando Santos y Frederica Barclay (eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*. Volumen 1. Quito: IFEA y FLACSO.

Britton, A. Scott (2005). *Guaraní Concise Dictionary*. Nueva York: Hippocrene Books.

Cabral, Ana (1995). «Contact Induced Language Change in the Western Amazon: The non Genetic Origin of the Kokama Language» (tesis de doctorado). Universidad de Pittsburgh.

Cadogan, León (1992). *Diccionario mbya-guaraní-castellano*. Asunción: Friedl Grünberg.

Chantre y Herrera, José (1901). *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español*. Madrid: [Imp. de A. Avrial].

Chaumeil, Jean-Pierre (1988). Le Huambisa défenseur. La figure de l'Indien dans le chamanisme populaire (région d'Iquitos, Pérou). *Recherches Amérindiennes au Québec*, *18*(2-3), 115-126.

Chaumeil, Jean-Pierre (1994). Los yagua. En Fernando Santos y Frederica Barclay (eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*. Volumen 1. Quito: IFEA y FLACSO.

Chaumeil, Jean-Pierre (1998). *Ver, saber, poder: chamanismo de los yagua de la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP.

Chaumeil, Jean-Pierre (2003). Ciudades encantadas y mapas submarinos: redes transnacionales y chamanismo de frontera en el trapecio amazónico. En Françoise Morin y Roberto Santana (eds.), *Lo transnacional, instrumento y desafío para los pueblos indígenas (pp. 25-49)*. Quito: Abya-Yala.

Clastres, Hélène (1975). *La terre sans mal: le prophétisme tupí-guarani*. París: Seuil.

Clastres, Pierre (1972). *Chronique des indiens guayaki: ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*. París: Plon.

Clastres, Pierre (1974a). *La société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*. París: Éditions de Minuit.

Clastres, Pierre (1974b). *Le grand parler: mythes et chants sacrés des indiens guarani*. París: Seuil.

Clastres, Pierre (1980). *Recherches d'anthropologie politique*. París: Éditions du Seuil.

Clastres, Pierre (1981). *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.

Clastres, Pierre (1986). *Crónica de los indios guayaquis. Lo que saben los aché, cazadores nómades del Paraguay*. Barcelona: Alta Fulla.

Clifford, James (1995). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

Combes, Isabella (1992). *La tragédie cannibale chez les anciens tupí-guarani*. París: PUF.

De la Cruz, Laureano (1999). *Descripción de los reynos del Perú con particular noticia de lo hecho por los franciscanos*. Lima: PUCP y BCRP.

Déléage, Pierre (2005). «Le chamanisme sharanahua. Enquête sur l'apprentissage et l'épistémologie d'un rituel» (tesis de doctorado). París, EHESS.

Déléage, Pierre (2009). *Le chant de l'anaconda: l'apprentissage du chamanisme chez les sharanahua.* Nanterre: Société d'ethnologie.

Descola, Philippe (1988). *La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique, dans L'anthropologie politique aujourd'hui*. París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Descola, Philippe (1996). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: Abya-Yala e IFEA.

Descola, Philippe (2004). Las cosmologías indígenas de la Amazonía. En Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.), *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA.

Descola, Philippe (2005). *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Díaz, Rafo (2008). *El pequeño bestiario amazónico*. Lima: Hipocampo Editores.

Erikson, Philippe (1994). Los mayoruna. En Fernando Santos y Frederica Barclay (eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*. Volumen 2. Quito: IFEA y FLACSO.

Erikson, Philippe (1999). *El sello de los antepasados: marcado de cuerpo y demarcación étnica entre los matis de la Amazonía*. Quito: Abya-Yala e IFEA.

Espinosa, Lucas (1935). *Los tupí del oriente peruano. Estudio lingüístico y etnográfico*. Madrid: Imprenta de Librería y Casa Editorial Hernando.

Espinosa, Lucas (1989). *Breve diccionario analítico castellano-tupi del Perú. Sección kukama*. CETA: Iquitos.

Faura Gaig, Guillermo S. (1962). *Los ríos de la Amazonía peruana*. Lima: Marina de Guerra del Perú.

Faust, Norma (1963). El lenguaje de los hombres y mujeres en kukama. *Peru Indígena*, *10*(22-23), 115-117.

Faust, Norma (1972). *Gramática kukama: lecciones para el aprendizaje del idioma kukama*. Lingüística Peruana 6. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

Fausto, Carlos (2001). *Inimigos fieis: historia, guerra e xamanismo na Amazonia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Fernandes, Florestan (2006). *A função social da guerra na sociedade tupinambá* (segunda edición). São Paulo: Globo.

Figueroa, Francisco de & Cristóbal de Acuña (1986 [1661]). *Informes de Jesuitas en la Amazonía, 1600-1684*. Compilación de Jaime Regan. Iquitos: CETA-IIAP.

Formabiap & Aidesep (2008). *La vida secreta de las plantas medicinales en los pueblos kichwa, kukama-kukamiria y tikuna*. Iquitos: Formabiap y Nouvelle Planete.

Geertz, Clifford (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Girard, Rafael (1958). *Indios selváticos de la Amazonía peruana*. Ciudad de México: Libro Mex Editores.

Godelier, Maurice (1986). *La producción de grandes hombres*. Madrid: AKAL.

Godelier, Maurice (1992). Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée. *Journal de la société des Océanistes*, *94*, 3-24.

Goldman, Irving (1968). *Los cubeo: indios del noroeste del Amazonas*. Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano.

Gonçalves Dias, Antônio (1858). *Diccionario da Lingua Tupy chamada lingua geral dos indigenas do Brazil*. Leipzig: Brockhaus.

Goulard, Jean-Pierre (1994). Los ticunas. En Fernando Santos y Frederica Barclay (eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*. Volumen I. Quito: Flacso e IFEA.

Goulard, Jean-Pierre (2009). *Entre mortales e inmortales*. Lima: CAAAP e IFEA.

Gow, Peter (1991). *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Nueva York: Clarendon Press y OUP.

Gow, Peter (1994). River People: Shamanism and History in Western Amazonia. En N. Thomas y C. Humphrey (eds.), *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Gow, Peter (2003). «"Ex-kukama": Identidades em Transformação na Amazônia peruana, en Mana, Estudios de Antropología Social» (tesis). Museo Nacional Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Gow, Peter (2020). *De sangre mezclada. Parentesco e historia en la Amazonía peruana*. Lima: Editorial de la Universidad Católica Sedes Sapientiae y SHARE Amazónica.

Gutiérrez, Choquevilca Andrea-Luz (2012). «Voix de "maîtres" et chants d'oiseaux. Pour une étude pragmatique de l'univers sonore et de la communication rituelle parmi les Quechua d'Amazonie péruvienne» (tesis de doctorado). Université Paris Ouest Nanterre La Défense.

Inrena-Instituto Nacional de Recursos Naturales (2000). *Plan Maestro de la Reserva Nacional Pacaya-Samiria*. Lima: Ministerio de Agricultura e Inrena.

Holguín, Diego G. de (1608). *Vocabulario de la lengua qquichua, 1608. Grammatica y arte nueva de la lengua general de todo el Peru, llamada lengua Qquichua, o lengua des Inca*. Lima: por Francisco del Canto.

Jiménez de la Espada, Marcos (1965). *Relaciones geográficas de Indias-Perú*. Tomo III (1738, 1889-1892). Madrid: Atlas.

Kalliola, Risto; Maarit Puhakka & Walter Danjoy (1993). *Amazonía peruana. Vegetación húmeda tropical en el llano subandino*. Turku: Paut-Onern.

Lagrou, Elsje (1998). «Caminhos, duplos e corpos. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa» (tesis). Departamento de Antropología da Facultad de Filosofia, Letras e Ciencias Humanas da Universidade de São Paulo.

Lathrap, Donald (1970). *The Upper Amazon*. Londres: Thames & Hudson.

Leclerc, Frédérique Rama (2003). «Des modes de socialisation par les plantes chez les shipibo-conibo d'Amazonie péruvienne. Une étude des relations entre humains et non-humains dans la construction sociale» (tesis de doctorado). Nanterre, Université Paris X.

Leroi-Gourhan, André (1945). *Milieu et techniques*. París: Albin-Michel.

Lévi-Strauss, Claude (1976). *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Lévi-Strauss, Claude (1979). *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Lévi-Strauss, Claude (1986). *La alfarera celosa.* Barcelona: Paidós.

Lévi-Strauss, Claude (1994). *El pensamiento salvaje*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Lévi-Strauss, Claude (1995). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.

Lévi-Strauss, Claude (2003). *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Lima, Tânia Stolze (2005). *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Instituto Socio-Ambiental-UNESP-NUTI.

Mader, Elker (1999). *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Malinowski, Bronislaw (1971). *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de la Melanesia. Descripción etnográfica de las relaciones eróticas y conyugales y de la vida de la familia entre los indígenas de las Trobiand (Nueva Guinea Británica)*. Madrid: Morata.

Maroni, Pablo; J. Magnin & Andrés de Zarate, A. (1988). *Noticias auténticas del famoso río Marañón (1738). Seguidas de las relaciones de los P.P.A. de Zárate y J. Magnin (1735-1740). Monumenta Amazónica*. Iquitos: CETA.

Massot, Emilie (2007). *De la parole avant le discours. Communication pré- et post-natale dans une comunidad campesina d'Amazonie péruvienne*. París: IHEAL y CREDAL.

Mauss, Marcel (1968). *Manuel d'Ethnographie*. París: Payot.

Mauss, Marcel (1971). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

Meggers, Betty (1976). *Amazonía: hombre y cultura en un paraíso ilusorio*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Meggers, Betty (2003). Fuentes naturales versus fuentes antropogénicas de la biodiversidad amazónica: La continua búsqueda del El Dorado. *Amazonía Peruana*, 28-29, 7-40. https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi28-29.76

Melià, Bartomeu (1991). *El guaraní. Experiencia religiosa.* Biblioteca Paraguaya de Antropología. Asunción: CEADUC-CEPAG.

Menget, Patrick (1979). Temps de naître, temps d'être: la couvade. En Michel Izard y Pierre Smith (eds.), *La fonction symbolique: Essais d'anthropologie*. París: Gallimard.

Métraux, Alfred (1927). *Migrations historiques des tupí-guarani*. París: Société des Américanistes.

Métraux, Alfred (1928a). *La civilisation matérielle des tribus tupí-guarani*. París: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Métraux, Alfred (1928b). *La religion des tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupí-guarani*. París: Librairie Ernest Leroux.

Métraux, Alfred (1963). Tribes of the Middle and Upper Amazon River. En Julian Steward (ed.), *Handbook of South American Indians. The Tropical Forest Tribes*. Maryland: Cooper Square Publishers.

Métraux, Alfred (1973). *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Madrid: Aguilar.

Moran, Emilio (1993). *Ecología humana de los pueblos de la Amazonía*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Morin, Françoise (1998). Los shipibo-conibo. En Fernando Santos y Frederica Barclay (eds.), *Guía etnográfica*. Volumen III. Balboa y Quito: Smithsonian Tropical Research Institute, Flacso e IFEA.

Murayari Pereyra, Juan de la Cruz (2004). *Cuentos tupí-guaraní amazónicos*. Lima: Servigraf San Pablo EIRL.

Nacionalidad Huambisa & Manuel García-Rendueles (1999). «Yaunchuk…». En *Universo mítico de los huambisas kanus (río Santiago), Perú*. Tomo II. Lima: CAAAP.

Nimuendajú, Curt (1978). *Los mitos de creación y destrucción del mundo como fundamento de la religión de los apapokuva-guaraní*. Lima: CAAAP.

Ochoa-Gilonne, Nancy (1992). El mito del diluvio y la creación de la división sexual entre los kanpopiyapi de la Amazonía peruana. *Journal de la Société des Américanistes*, *78*(2), 163-180.

Ochoa-Gilonne, Nancy (2007). «Entre plusieurs mondes. Les chayahuita de l'Amazonie péruvienne» (tesis doctoral). París, EHESS.

Ordinaire, Oliver (1988). *Del Pacífico al Atlántico y otros escritos. Monumenta Amazónica*. Iquitos: CETA.

Ortiz Rescanière, Alejandro (2001). *La pareja y el mito. Estudio sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima: PUCP.

Osculati, Gaetano (2000). *Exploraciones de las regiones ecuatoriales a través del Napo y de los ríos de las Amazonas. Fragmento de un viaje por las dos Américas en los años 1846-1848*. Quito: Abya-Yala.

Panet, Rose-France de Farias (2010). «I-MÃ A KUPÊN PRÃM!». Prazer e sexualidade entre os Canelas» (tesis de posgrado). Universidade Federal do Maranhão, São Luís.

Perrin, Michel (1976). *Le chemin des indiens morts: mythes et symboles goajiro*. París: Payot.

Perrin, Michel (1997). *Los practicantes del sueño. El chamanismo Wayuu*. Caracas: Monte Avila Editores Latinoamericana.

Pétesch, Nathalie (2000). *La pirogue de sable. Pérennité cosmique et mutations sociale chez les Karajá du Brésil central*. París: Peeters.

Pétesch, Nathalie (2003). Los kukama nacen en el Perú. Migración y problemas de identidad entre los kukama del río Amazonas. *Anthropologica*, *XXI*(21), 99-116.

Poeppig, Eduard (2003). *Viaje al Perú y al río Amazonas, 1827-1832*. Iquitos: CETA.

Regan, Jaime (1983). *Hacia la tierra sin mal. Estudio sobre la religiosidad del pueblo en la Amazonía*. Tomo I y II. Iquitos: CETA.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1968). *Desana: simbología de los indios tucano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo (2017). Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial. En Eduardo Restrepo, Axel Rojas y Marta Saade (eds.), *Antropología hecha en Colombia*. Tomo 1. Popayán y Bogotá: Universidad del Cauca e ICANH-ALA.

Renard-Casevitz, France-Marie (1991). *Le banquet masqué. Une mythologie de l'étranger chez les indiens Matsiguenga*. París: Lierre & Coudrier.

Renard-Casevitz, France-Marie (1993). Guerriers du sel, sauniers de la paix. *L'Homme* 126-128, *XXIII*(2-4), 25-43.

Renard-Casevitz, France-Marie (1999). Ideología machiguenga: entre lo local y lo global. *Anthropologica*, *17*(17), 21-62.

Renard-Casevitz, France-Marie (2004). *El Dios Yabireri y su cargado Yayenshi. Mito de fundación*. Lima: IFEA-Lluvia.

Rival, Laura (1998). Androgynous Parents and Guest Children: The Huaorani Couvade. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, *5*(4), 619-642.

Rivas Ruiz, Roxani (1993). «Kukamas o ribereños: seres sin rostro» (tesis de bachillerato). Lima, PUCP.

Rivas Ruiz, Roxani (1994). La mujer kukama del Bajo Ucayali: matrimonio, embarazo, parto y salud. *Amazonía Peruana*, 24, 227-242.

Rivas Ruiz, Roxani (1996). *Participación del hombre y la mujer kukama-kukamiria en las actividades productivas y sociales de apropiación y transformación de la naturaleza*. Iquitos: WWF-AID.

Rivas Ruiz, Roxani (2000). «Ipurakari. Los kukama-kukamiria en la várzea de la Amazonía peruana» (tesis de maestría). Lima, PUCP.

Rivas Ruiz, Roxani (2003a). *Diagnóstico para el manejo y conservación de la biodiversidad acuática en la Cuenca del Pachitea*. Lima: IBC.

Rivas Ruiz, Roxani (2003b). *Uwaritata. Los kukama-kukamiria y su bosque*. Iquitos: Formabiap, ISPL, Aidesep, WWF-AIF/DK.

Rivas Ruiz, Roxani (2004a). Aspectos de la cosmovisión kukama-kukamiria. *Amazonía Peruana*, 28-29, 189-206. https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi28-29.85

Rivas Ruiz, Roxani (2004b). *El gran pescador. técnicas de pesca entre los kukama-kukamiria de la Amazonía peruana*. Lima: PUCP.

Rivas Ruiz, Roxani (2004c). La pesca en dos pueblos de ríos andinos-amazónicos: asháninka y yanesha. *Archivos*. Departamento de Antropología cultural. Buenos Aires: CIAFIC. Tomo II.

Rivas Ruiz, Roxani (2004d). *Presencia del kukama en el castellano regional de Loreto, en De la cátedra al pueblo: José María Arroyo un agustino en la selva*. *Iquitos: Kanatari*, *XXII*(1050), 31 de octubre.

Rivas Ruiz, Roxani (2005a). *Atto Yerrmuen Cacachno. Los yanesha y la pesca*. Lima: IBC.

Rivas Ruiz, Roxani (2005b). *Ikanta Ishimajeita Ashaninka. Los asháninka y la pesca*. Lima: IBC.

Rivas Ruiz, Roxani (2006). *Diagnóstico: situación del pueblo Wampis del Morona, en Proyecto Morona Pastaza. Manejo de los recursos naturales de las cuencas de los ríos Pastaza y Morona*. Lima: Plan Binacional de Desarrollo de la Región Fronteriza Perú Ecuador-Proyecto Pastaza Morona-Cooperación República del Perú y República Federal de Alemania-Profonanpe-CAAAP.

Rivas Ruiz, Roxani (2007a). «Líneas de Base Social de los Pueblos Indígenas de la Reserva Territorial del Estado Kugapakori, Nahua, Nanti y otros, para la Implementación del Plan de Protección y Defensa de la Reserva» (documento interno). Lima: UNMSM-Indepa.

Rivas Ruiz, Roxani (2007b). «Proyecto Pastaza-Morona. Manejo de los recursos naturales en las cuencas de los ríos Morona y Pastaza. Situación actual de los pueblos indígenas achuar, kandozi, wampis y kichwas del Pastaza ubicados en la Provincia del Datem del Marañón» (documento interno). Lima: Plan Binacional de Desarrollo de la Región Fronteriza Perú Ecuador-Proyecto Pastaza Morona-Cooperación República del Perú y República Federal de Alemania-Profonanpe-CAAAP.

Rivas Ruiz, Roxani (2014). Kukama-kukamiria. Aves brujas. En Frederica Barclay Rey de Castro (eds.), *Lo que nos pertenece*: *patrimonios culturales de los pueblos indígenas* (pp. 157-183). Serie Construyendo Interculturalidad. Lima: Aidesep- Isepl-Formabiap.

Rivas Ruiz, Roxani (2016). *Prácticas de crianza en niños y niñas menores de tres años en los pueblos tikuna, yagua y kukama*. Lima: Ministerio de Educación, OEA, Fondo de Cooperación para el Desarrollo.

Rivas Ruiz, Roxani (2022). Reconociendo al río: gran serpiente acuática como ser vivo en la cosmología animista kukama-kukamiria de la Amazonía Peruana. *Amazonía Peruana*, 35, 89-114.

Rivas Ruiz, Roxani & Silvano Tenninson Murayari (2022). El saber popular en Loreto se impuso a la COVID-19. En Oscar Espinosa y Emanuele Fabiano (eds.), *Las enfermedades que llegan de lejos*. *Los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias del pasado y a la COVID-19*. (pp. 141-155). Colección Estudios Amazónicos 2. Lima: Fondo editorial PUCP.

Rivet, Paul (1910). Les langues guaranies du Haut-Amazone. *Journal de la Société des Américanistes*, *7*(1-2), 149-178.

Santos, Fernando (1994). *El poder del amor: poder, conocimiento y moralidad entre los amuesha de la Selva central del Perú*. Quito y Lima: Ediciones Abya-Yala y CAAAP.

Schaden, Egon (1974). *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*. São Paulo: EPU-EDUSP.

Steward, Julian (ed.) (1963). *Handbook of South American Indian*. Volumen 3. Nueva York: Cooper Square Publishers, INC.

Stocks, Anthony (1976). Notas sobre los autóctonos tupí del Perú. *Amazonía Peruana*, 1, 59-72. https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi1.43

Stocks, Anthony (1979). Tendiendo un puente entre el cielo y la tierra en alas de la canción. *Amazonía Peruana*, 4, 71–100. https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi4.235

Stocks, Anthony (1981). *Los nativos invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los kukamiria del río Huallaga, Perú*. Lima: CAAAP.

Stocks, Anthony (1983). Kukamiria Fishing: Patch Modification and Environmental Buffering in the Amazon Várzea. En Raymond B. y William T. Vickers (eds.), *Adaptative Responses of Native Amazonians*. Nueva York: Academic Press. Inc.

Stoll, Emilie (2016). La fabrique des entités: récits sur l'enchantement d'un riverain extraordinaire en Amazonie Brésilienne. *Cahier de littérature orale*. https://www.researchgate.net/publication/312277624_La_fabrique_des_entites_recits_sur_l'enchantement_d'un_riverain_extraordinaire_en_Amazonie_bresilienne

Surrallés I Calonge, Alexandre (1999). «Au cœur du sens. Objectivation et subjectivation chez les Candoshi de l'Amazonie péruvienne» (tesis doctoral). París, EHESS.

Taylor, Anne Christine (1993). P, Gow, Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia. *L'Homme*, *33*(126-128), 573-575. https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369675

Tessmann, Günter (1999). *Los indígenas del Perú nororiental. Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*. Quito: Abya-Yala.

Thoron Onffroy de (don Enrique) (1886). *Grammaire et dictionnaire français-kichua*. París: Ernest Leroux, libraire.

Tournon, Jacques (2002). *La merma mágica. Vida e historia de los shipibo-conibo del Ucayali*. Lima: CAAAP.

Uriarte, P. Manuel (1986). *Diario de un misionero de Maynas*. Monumenta Amazónica. Iquitos: CETA.

Valenzuela, Pilar & Agustina Valera (2005). *Koshi shinanya ainbo. El testimonio de una mujer shipiba*. Lima: UNMSM.

Vallejos, Rosa (2010). «A Grammar of kokama-kokamilla» (tesis doctoral). Universidad de Texas en Austin.

Vázquez, Francisco (1987). *El Dorado: crónica de la expedición de Pedro de Ursúa y Lope de Aguirre*. Madrid: Alianza.

Veigl, Francisco (2006). *Noticias detalladas sobre el Estado de la provincia de Maynas en América meridional hasta el año de 1768*. Monumenta Amazónica. Iquitos: CETA.

Vellard, Jean (1939). *Une civilisation du miel. Les Indiens Guayaki du Paraguay*. París: Gallimard.

Villarejo, Avencio (1988). *Así es la selva*. Iquitos: CETA.

Viveiros de Castro, Eduardo (1986). *Araweté: os deuses canibais*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Viveiros de Castro, Eduardo (2004). Perspectivismo y Multinaturalismo en la América Indígena. En Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.), *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA.

Wagley, Charles (1943). Xamanismo Tapirapé. *Boletim do Museu Nacional: Antropologia*, 3.

Wilkens de Mattos, Joao (1984). *Diccionario topográfico do departamento de Loreto na República do Perú (1874)*. Iquitos: IIAP y CETA.

Whitten, Norman (1987). *Sacha runa. Etnicidad y adaptación de los quichua hablantes de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Whitten, Norman Jr. & Dorothea Whitten (2008). *Puyo Runa: Imagery and Power in Modern Amazonia*. Illinois: University of Illinois Press.

Yaranga Valderrama, Abdon (dir.). (1973). *Dictionnaire quechua-français*. París: Université Paris VII.

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156 - Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Página web: www.tareagrafica.com
Teléfonos: 424-8104 / 424-3411
Se utilizaron caracteres
Adobe Garamond Pro en 11 puntos
para el cuerpo del texto
diciembre 2022, Lima - Perú

A través de la figura de la serpiente, madre del agua, se analiza la institución central religiosa del chamanismo acuático de los kukama-kukamiria, que expresa la triada identitaria entre la serpiente, el río y el chamán. La serpiente evidencia la especificidad sociocultural de un pueblo indígena de la Cuenca Amazónica vinculado y adaptado al territorio ancestral de los grandes ríos del ecosistema fluvial o várzea alta. La serpiente, indivisible del ambiente acuático, gobierna la vida y la muerte de este medio. A través de múltiples relatos, cuyo mediador es el chamán, vemos cómo los entes no humanos (astros, árboles, río, tierra, playa, peces, aves, etc.) expresan su interioridad e intencionalidad a los humanos mediante alianzas. De este modo, si se transgreden las pautas de convivencia entre humanos y no humanos, se trastocan las relaciones socioculturales y políticas entre ellos y, consecuentemente, desaparecen los recursos y se producen cambios atmosféricos, del curso del río o daños en la salud de las personas.

ISBN: 978-612-317-819-2

FONDO EDITORIAL PUCP

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica