

Citación bibliográfica: FAVARON PEYÓN, Pedro Martín. «Netebaon joi: la semiótica cósmica shipibo-konibo». *América sin Nombre*, 32 (2025): pp. 16-32, <https://doi.org/10.14198/AMESN.27536>

Netebaon joi: la semiótica cósmica shipibo-konibo

Netebaon joi: the Shipibo-Konibo cosmic semiotics

PEDRO MARTÍN FAVARON PEYÓN

Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú

pfavaron@pucp.edu.pe

 <http://orcid.org/0000-0002-1985-1679>

Fecha de recepción: 04/05/2024

Fecha de aceptación: 21/06/2024

Resumen

El presente artículo plantea una reflexión semiótica desde una perspectiva shipibo-konibo, de la Amazonía peruana. Desde la comprensión de los sabios amerindios, todos los seres vivos (tanto del mundo sensible como suprasensible) participan del lenguaje; aunque cada especie lo hace de manera diferente, existe la posibilidad, incluso, de entablar diálogos entre las diversas formas de vida. Este artículo propondrá que la figura de los dueños espirituales (llamados *ibo* en la lengua shipibo), ocupa un rol fundamental en este dialogismo cósmico y, por eso, pueden ser entendidos como mediadores semióticos. Aunque estas reflexiones amerindias no se suelen plantear de manera explícita, son rastreables en ciertos enunciados cotidianos, así como entre las concepciones narrativas y las prácticas de los médicos visionarios de este pueblo amazónico. Estos enunciados y prácticas permiten reflexionar sobre una semiótica cósmica indígena, la cual, a su vez, vehiculiza nociones ontológicas amerindias que divergen del paradigma naturalista moderno. Sin embargo, sí es posible hallar ciertos vínculos con algunas proposiciones de la ciencia contemporánea (en particular, de la biología) que permiten empezar a trazar un modo distinto de comprender el lenguaje humano y la naturaleza comunicativa del cosmos.

El autor declara que no hay conflicto de intereses.

© 2025 Pedro Martín Favaron Peyón



Este trabajo se comparte bajo la licencia de Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY-NC-SA 4.0):
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>.

Palabras clave: semiótica amerindia; antropología lingüística; shipibo-konibo; cosmo-semiótica; biosemiótica; dueños espirituales.

Abstract

This article presents a semiotic reflection of the Shipibo-Konibo indigenous nation of the Peruvian Amazon. From the perspective of the Amerindian sages, all living beings (both in the sensible and suprasensible world) participate in language; although each species does so in a different way, there is even the possibility of establishing dialogues between the various forms of life. This article will propose that the figure of the spiritual masters (called *ibo* in the Shipibo language), occupies a fundamental role in this cosmic dialogue and, for this very reason, can be understood as semiotic mediators. Although these Amerindian reflections are not usually stated explicitly, they can be traced in certain everyday statements, as well as in the narrative conceptions and practices of the visionary doctors of this Amazonian people. These statements and practices allow us to reflect on an indigenous cosmic semiotics, which, in turn, conveys Amerindian ontological notions that diverge from the modern naturalist paradigm. However, it is possible to find certain links with some propositions of contemporary science, and in particular biology, that allow us to begin to trace a different way of understanding human language and the communicative nature of the cosmos.

Keywords: Amerindian semiotics; linguistic anthropology; Shipibo-Konibo; cosmo-semiotics; biosemiotics; spiritual masters.

Introducción

Desde la perspectiva indígena, el lenguaje no parece ser una facultad exclusiva de los seres humanos. Si bien se reconoce que la lengua shipibo-konibo (*non joi*) es una de las características de la humanidad legítima (*jonikon*), esto no implica que los humanos seamos los únicos seres que se comunican con un sistema de signos que, al menos desde la perspectiva de cada especie, parece ser articulado y suficiente para sus necesidades expresivas y sociales. Las nociones de que los distintos seres vivos están integrados en un continuo semiótico, en una suerte de comunicabilidad cósmica de la que cada especie participa desde sus capacidades y características lingüísticas, parecen haber sido compartidas por buena parte de las naciones amerindias; y la antropología, desde el siglo XIX, ha dado cuenta de ellas, señalándolas, casi siempre, como uno de los rasgos más resaltantes de la supuesta «barbarie primitiva» de estos pueblos. Esto ha sido así porque uno de los hitos de la modernidad hegemónica proviene de la separación cartesiana entre seres humanos y animales y plantas; esta separación «se basa explícitamente en la capacidad de mantener una conversación» (Salmon, 2016, p. 55 [traducción del autor]). Es decir, para Descartes, en líneas generales y de manera algo simplificada, aquello que separa a los seres humanos (portadores de alma) y a los animales (seres concebidos como casi máquinas), es

el lenguaje. Por lo tanto, la convicción de que solo los seres humanos comunican, porque solo nosotros tenemos alma y consciencia, ha ocupado un lugar preponderante a la hora de marcar la supuesta evolución ontológica de las sociedades europeas y modernas frente a las demás naciones del planeta¹.

Para las concepciones ontológicas de la nación shipibo, en cambio, las plantas y los animales participan de ciertas formas de lenguaje y, gracias a ello, conversan con los miembros de sus especies y forman comunidades, de manera semejante a como lo hacemos los seres humanos. Aunque una afirmación como la precedente rara vez es formulada de manera explícita en la cotidianidad de las «comunidades nativas», esta comprensión amplia de las facultades comunicativas es fácil de rastrear en las narraciones ancestrales (*moatian joi*). Como sucede en el arte verbal de otros pueblos indígenas, el corpus de relatos orales shipibo-konibo «incluye varias historias en las que los personajes son animales a los que se les atribuye la facultad de hablar y razonar como personas» (Zariquiey, 2018, p. 236). No es que estos seres sean gente de la misma manera como lo somos nosotros, pero sí tienen facultades que nos asemejan. A partir de la interpretación de las acciones narrativas de los relatos antiguos, se desprende que la racionalidad (*shinan*) y el habla (*joi*) no son prerrogativas humanas, sino atributos compartidos por gran parte del conjunto existencial. La antropología amazónica reciente ha concluido, a partir de constataciones similares, que «el mundo mítico está impregnado por un trasfondo de subjetividad continua, un flujo comunicacional que implica a todos los existentes» (Fausto, 2008, s/p [traducción del autor]). En el espacio-tiempo primordial en el que tienen lugar las narraciones ancestrales (Favaron, 2017), los diversos seres se encontraban menos diferenciados entre sí y compartían una condición vital semejante; todos participaban de una subjetividad consciente y hablaban una lengua compartida.

Ahora bien, buena parte de las narraciones cosmogónicas o «míticas» de las naciones indígenas, narran la pérdida de esta condición vital debido a distintas transgresiones o separaciones. Es decir, se relatan los sucesos que produjeron la transformación de este espacio-tiempo de semejanza, y de cierta indefinición, y que dieron paso a que los seres adopten las apariencias, las actitudes y los hábitos que muestran actualmente. En otras palabras: los relatos «mitológicos» suelen dar cuenta de los procesos de «producción de discontinuidades entre las especies, entre las colectividades humanas, entre el cielo y la tierra, entre el día y la noche, entre la tierra seca y el agua, diferencias que, combinadas, constituirán el mundo tal y como lo conocemos»

1. Es conveniente reconocer la existencia de debates y divergencias internas al pensamiento moderno, tanto en sus expresiones fundacionales como en las derivas actuales. Existen importantes excepciones en el desarrollo de la filosofía llamada «occidental» ante las propuestas cartesianas; además, estas mismas derivas cartesianas presentan aperturas, contradicciones y diferencias que deben ser atendidas con prudencia.

(Fausto, 2008, s/p [traducción del autor]). Las mutaciones suscitadas (que son, justamente, aquello que compone el vuelco y drama narrativo de buena parte del arte verbal indígena) promovieron la diferenciación de las especies, de los tiempos (día / noche, pasado / presente) y de los espacios (tierra / agua, sensible / suprasensible). Sin embargo, ese espacio-tiempo primordial no ha sido cancelado del todo, ya que la historia no se concibe (desde la percepción amerindia del tiempo) como una flecha lanzada hacia adelante y cuya carrera sigue una dirección cancelatoria de lo anterior. El espacio-tiempo de las narraciones ancestrales todavía subsiste como mundo (*nete*) suprasensible, al cual es posible acceder en ciertos estados expandidos de la percepción. Los sabios shipibo (*onanyabo*), en sus sueños y visiones, pueden todavía hablar con diversos seres, que, no siendo humanos en un sentido pleno, aparecen con figuras antropomorfas y emiten mensajes lingüísticos. Esto daría cuenta de que, desde la perspectiva shipibo-konibo, existe una semiosis cósmica, es decir, que todos los seres vivos se comunican con los miembros de su propia especie. Además, desde esta perspectiva, las fronteras onto-lingüísticas no son infranqueables, sino que es posible que seres de distinta «naturaleza» dialoguen entre sí.

El espacio-tiempo de las narraciones ancestrales persiste como mundo suprasensible en cierta continuidad con el nuestro (*non nete*); gracias a distintos desplazamientos espirituales y visionarios, aún es posible engarzarse a él. Asimismo, las cosmogonías amerindias conciben que buena parte de los seres vivos (entre los que se incluye el Sol y otros astros celestes, las piedras y los ríos, las montañas y las plantas, así como las distintas formas de vida que en castellano denominamos, de forma general, como animales) todavía preservan cierto nivel de consciencia reflexiva y de capacidad comunicativa. Es decir, a pesar de las diferenciaciones existenciales de las que dan cuenta las narraciones ancestrales, todos los seres vivos conservan, al menos en parte, su condición existencial primordial, y algunas de las facultades que los hacían semejantes a nosotros. Desde las perspectivas amazónicas, la «variedad de seres con consciencia, cultura y lenguaje propios es ilimitada e incluye tanto a seres bióticos como abióticos, desde animales y plantas hasta piedras, fenómenos atmosféricos, astros, palabras» (Duchesne 2022, s/p). Cada especie tendría, según esta racionalidad, sus propias formas de comunicación (*joi*) y configuraciones culturales (*axebo*) particulares; y, al interior de sus comunidades, los seres se perciben entre sí de forma semejante a como nosotros nos percibimos entre nuestros parientes (*kaibobo*), es decir, como *gente*. Los cuerpos serían solo vestimentas (*chopabo*) que cubren el espíritu (*kaya*) que anima a cada ser vivo. Aquello que, desde la antropología amazónica, se llama espíritu, no hace referencia a una entidad completamente metafísica, sino que se trataría de un cuerpo antropomorfo, hecho, al parecer, de una materia más sutil que la visible. En este sentido, todos los seres vivos tendrían una apariencia espiritual humana. Se trataría, según Viveiros de Castro (2015), de «una intencionalidad o subjetividad formalmente idéntica a la consciencia humana,

materializable, por decirlo de algún modo, en un esquema corporal humano oculto bajo la máscara animal» (p. 198 [traducción del autor]). Es este íntimo sustrato espiritual de los seres vivos, el que participa de la semiosis cósmica; tener espíritu podría ser entendido, entonces, como poseer potencial comunicativo.

La distancia entre nosotros y el resto de la existencia no es una suerte de abismo ontológico insuperable. En un sentido indígena, lo humano no se opone a un cosmos inanimado e irreflexivo, gobernado por meras leyes mecánicas y matemáticas; participamos, en cambio, de un flujo vital de consciencia y comunicación, que nos liga a todo lo existente. «Los no humanos, como animales, plantas y espíritus, se perciben a sí mismos como humanos (con forma humana o humanoide); también poseen las mismas capacidades de interioridad, es decir, la misma o similar facultad de oír y comprender» (Brabec, 2023, p. 117 [traducción del autor]). La diferencia del ser humano con el resto de la existencia no se fundamenta en la suposición (compartida por buena parte de la modernidad hegemónica) de que solo nosotros poseamos lenguaje y consciencia; lo que nos hace diferentes es que, dentro de un cosmos consciente y dialógico, los humanos tenemos particulares formas de lenguaje y de racionalidad, a las que consideramos, por supuesto, como mejores y más legítimas (*kikin jakon*) que las de los demás, pero no como atributos exclusivos. La diferencia, por lo tanto, entre nuestra consciencia y lengua con la de los otros, sería de grado, más que algo esencial.

Los seres no-humanos se comunican entre sí en una lengua compartida. Cada comunidad juzga sus códigos de manera similar a como nosotros apreciamos los nuestros. Esta concepción ontológica hace posible concebir al cosmos en términos de relacionalidad: al compartir el flujo semiótico, no podemos imaginarnos como absolutamente autónomos del resto de la existencia. «No solo los humanos tienen voz: también la tiene el viento, el árbol, el jaguar, el espíritu de los muertos. Todos ellos pronuncian y esperan ser comprendidos» (Brabec, 2023, p.103 [traducción del autor]). Debido a que es necesario entrar en relación con diversos seres para nuestra subsistencia (el ser humano necesita depredar animales para comer y rozar árboles para hacer chacras o canoas, por ejemplo), y dado que estos otros seres no son ajenos a la semiótica, los diálogos entre las especies también son inevitables. Este artículo se interesa por dar cuenta de cómo se dan estas conversaciones entre seres diferentes, con distintas capacidades cognitivas y comunicativas, pero vinculados por la coparticipación en el espíritu.

En un primer momento, el presente texto se centrará en la identificación de ciertos enunciados relativamente cotidianos en los que la lengua shipibo-konibo muestra una ontología implícita que concibe al resto de seres como portadores de lenguaje y de voluntad consciente. Se resaltarán distintas formas de relación verbal con seres diversos, que van desde las nutrias de río a los árboles de mango, del humo de la candela hasta el Sol y la lluvia. A continuación, se tratará de establecer, a partir de

las prácticas de los médicos visionarios (*onanyabo*) de la nación shipibo-konibo, una conceptualización de los dueños espirituales de las plantas, entendiéndolos como «mediadores» semióticos que permiten el diálogo entre los humanos y los vegetales medicinales. Estas reflexiones nacen a partir de un trabajo de campo prolongado entre la nación shipibo-konibo, realizando entrevistas informales a distintos miembros de este pueblo amerindio (llevadas a cabo, principalmente, en la zona central del río Ucayali y las comunidades en las orillas del lago Yarinacocha). Asimismo, mis reflexiones se entretajan con las observaciones y elaboraciones conceptuales de distintos investigadores que han tratado temas similares a los de la presente investigación, ya sea entre los shipibo-konibo o entre otras naciones indígenas de la región. Las conclusiones que cierran este artículo trazan vínculos con investigaciones antropológicas y biológicas que tendrían similitudes, desde un marco de enunciación evidentemente distinto, con concepciones semióticas y cosmogónicas compartidas por buena parte de la nación shipibo-konibo.

Dialogismo cósmico

Las nutrias amazónicas de río viven incluso en lugares tan próximos a la ciudad de Pucallpa, y con altos niveles de contaminación y depredación, como Yarinacocha. En shipibo se conocen con el nombre de *neino* a las nutrias grandes, y en el castellano regional se les llama lobo de río; las más pequeñas son llamadas *bonsin*. Se considera que los *neino* son seres con un alto grado de consciencia y con una fuerza espiritual considerable. Es más, se les atribuye una potencia y deseo sexual implacable; muchos pobladores de las comunidades shipibo-konibo afirman que los espíritus de las nutrias pueden desprenderse de sus cuerpos y, con forma humana, aparecen en los sueños de hombres y mujeres para tener sexo con ellos. Cuando eso sucede, la persona que ha sufrido el ataque onírico puede enfermar, ya que su cuerpo se llena con los aires (*niwebo*) que despiden el cuerpo espiritual de la nutria y que son nocivos para nuestra salud; el alma de la persona ultrajada, además, puede ser raptada y llevada a vivir en el mundo acuático (*jene nete*), lo que causa que la víctima pierda vitalidad y ánimo. Además de ello, desde esta visión, las nutrias poseen un temible saber ligado a la brujería: portan en sus cuerpos una suerte de virotos invisibles (*yoto*) que pueden lanzar sobre sus víctimas cuando así lo deseen. Una frase que, con diferentes variantes, es relativamente común escuchar cuando se convive en una comunidad shipibo, dice: «Neinonra mia yotoai», que se traduce como «la nutria te puede virotear».

En una ocasión, el médico visionario Wesha Beso me dijo [conversación personal, abril 2019], que a las nutrias no les gusta que las llamen *neino*, ya que encuentran que este nombre es muy ofensivo: «Es como cuando los mestizos nos llaman chama y a nosotros nos molesta, igual pasa cuando las llamamos *neino*». Por eso, según

Wesha, no es bueno pronunciar la palabra *neino* en voz alta, ya que una nutria nos puede escuchar y, al molestarse, nos lanzaría sus virotes. Las nutrias, por lo general, son consideradas seres hostiles e irritables, que se ofenden con facilidad. El médico debe tratar con ellas, sin embargo, cuando su paciente está siendo atacado; debe pedirles que se alejen y dejen a la víctima en paz. En esos casos, siempre siguiendo el testimonio de Beso, hay que dirigirse a ellas con el nombre de *nai ewa joni*. No resulta fácil traducir este etnónimo al castellano, aunque con cierta libertad poética podría decirse que designa a «la gente desobediente que se hundió en el mundo del agua cuando el cielo se desplomó» (Chonon Bensho, 2023, p.172); es posible que se trate de las personas que, según una de las narraciones ancestrales más conocidas por los antiguos shipibo-konibo, fueron castigadas por el Inka con un diluvio (*jene ewa*) (Favaron, 2017). Más allá de los posibles orígenes de estos seres, lo innegable es que, desde una concepción bastante expandida entre la nación shipibo-konibo, las nutrias pueden entender las palabras que los humanos emitimos y reaccionar ante ellas con hostilidad. Por lo tanto, y siguiendo la recomendación de Wesha, hay que tener cierto recato lingüístico y cuidarnos de no ofenderlas, llamándolas con nombres que ellas consideran denigrantes.

Las nutrias no son los únicos animales a los que se les atribuye la capacidad de decodificar, al menos, algunos enunciados humanos; la lista se expande, en buena medida, a casi todos los seres vivos. Además de ello, se considera que algunos animales también pueden comunicarnos mensajes e, incluso, anticipar sucesos futuros. Por ejemplo, según el investigador Albert Maroto [conversación personal, julio 2023], algunos ancianos shipibo le han comentado que el roedor conocido en el castellano regional como *konokono*², y que en shipibo se llama *teraka*, tiene el potencial de anunciar la lluvia (*oi*). El nombre regional de este animal es onomatopéyico, ya que se afirma que el canto de este roedor suena algo así como «konokonokono». Maroto me comentó que, en una ocasión, mientras caminaba por el bosque con un viejo cazador, este le contó que, cuando se escucha el sonido del *teraka*, los seres humanos le pueden preguntar si va a llover. Cuando se hace la pregunta y el animal, a continuación, emite su canto característico (que según los shipibo suena algo así como «terekatata»), se asume que el roedor está respondiendo de manera afirmativa y, por lo tanto, lloverá; si, en cambio, no se le escucha después de la pregunta, es que no caerá la lluvia. Por lo tanto, el *konokono* no solo es capaz de decodificar un enunciado, sino que puede responder a una pregunta emitiendo un sonido que podemos interpretar. El *konokono* parece además tener una habilidad especial (incluso superior a la de los humanos) para pronosticar los sucesos climáticos, lo que pondría de manifiesto su refinada capacidad para «leer» los signos de la «naturaleza»;

2. El *konokono* recibe el nombre científico de *dacyilomis peruanus*.

es decir, se trata de un ser que percibe e interpreta ciertos indicios atmosféricos para, a partir de ello, llegar a conclusiones.

El *konokono* no es el único animal que puede anticipar sucesos futuros. Se considera que el canto o el comportamiento de ciertas aves puede anunciar eventos que aún no han acontecido. Por ejemplo, se afirma que el búho (*popo*) tiene dotes oraculares: según Chonon Bensho [conversación personal, enero 2016], cuando el canto de esta ave tiene una coloración más alegre (*raro*), anuncia que al día siguiente llegarán a nuestra casa visitas con buenas intenciones; en cambio, cuando su trino es triste y lastimero (*onis*), anticipa que sucederán desgracias en la familia, e incluso que algún pariente puede morir. Asimismo, cuando vemos un picaflor (*pino*) que se acerca a nuestra casa, también es dable interpretar que pronto recibiremos a un visitante que nos alegrará con su presencia. Esto daría cuenta de que, para la ontología amerindia del tiempo, el futuro tiene una suerte de realidad potencial que es posible anticipar mediante ciertas habilidades psíquicas. Determinados comportamientos de las aves serían índices de algo que, potencialmente, puede ocurrir; el ser humano que se mantiene atento a los mensajes de los pájaros, puede conocer lo que vendrá.

Ahora bien, no solo los diversos tipos de animales manifiestan consciencia, afectividad y capacidad dialógica, sino que también algunas plantas lo hacen. Por ejemplo, cuando un árbol de mango no da fruto, se dice que está resentido (*notsi*): la falta de fruto no es atribuida (al menos no meramente) a la carencia de nutrientes en el suelo, o a una posible enfermedad de la planta, sino a su estado anímico. Cuando esto sucede, según Panshin Same [conversación personal, mayo 2014], es necesario levantarse en la madrugada y con la ropa interior que se ha usado durante la noche (y que contiene aún el calor del cuerpo), se debe golpear el tronco del árbol, diciéndole: «ani mankoa imawe, jakon, bata, kokoti kupi», que puede traducirse como «¡haz brotar mangos grandes, buenos, dulces, porque quiero comer bastante!». Luego, no se puede volver a usar el calzón o calzoncillo con el que se golpeó al árbol, sino que hay que ponerlo en algún hueco entre las ramas y dejarlo ahí. La condición ontológica de posibilidad de este acto, bastante cotidiano por lo demás, es la concepción de que el árbol posee la capacidad de entender el lenguaje humano y de modificar su acción debido a la fuerza de la palabra (en conjunción con la performatividad no-verbal del acto ritual). Una planta resentida (*notsi*) muestra un aspecto empobrecido; es común escuchar, en cambio, que una planta está alegre (*raroshaman*) cuando crece frondosa, tiene espacio y muestra buen aspecto.

También los cuerpos celestes pueden responder a ciertos enunciados humanos. Por ejemplo, Albert Maroto ha recogido entre sus informantes la afirmación de que, antiguamente, cuando el cielo se nublaba y amenazaba lluvia, se podía decir algo como: «Papa Bari, wiso tari jopewe, joshin tari sawawe», lo que se traduciría como «Padre Sol, ¡quítate la túnica negra, ponte la túnica roja!». El hecho de que se considere al Sol como un padre (*Papa Bari*), evidencia que no es imaginado como

una mera esfera de hidrógeno y otros elementos en combustión, que prodiga su luz y calor de forma mecánica; las reflexiones amerindias entablan con él una relación afectiva, en la que se le reconoce generosidad y se le prodiga agradecimiento. Maroto también ha recogido la siguiente expresión: «Bari bari jowe», que se traduce como «Sol, Sol, ¡ven!». Ambos enunciados tienen un carácter imperativo (-*we*) y se dirigen directamente al Sol. La palabra humana, entonces, tendría el potencial de alzarse hasta la profundidad del cielo (*naishaman*) e influenciar en el comportamiento de los fenómenos celestes. Aunque no se exprese de manera explícita, en las reflexiones indígenas hay una clara consciencia sobre un flujo semiótico de dimensiones cósmicas.

Además de ello, es común escuchar en las comunidades nativas que uno de los atributos propios de los antiguos *meraya* (sabios visionarios que, debido a sus largos procesos iniciáticos en aislamiento, alcanzaron una fuerza espiritual, psíquica y lingüística mayor que la de los actuales iniciados) era la capacidad de alejar las nubes negras de tormenta con el humo de su pipa (*shinitapon*) o con su simple soplo (*xon akai*), juntando las manos y expandiéndolas luego. El soplo del *meraya* (ya sea utilizando el humo del tabaco o no) manifestaría la fuerza de su pensamiento (*koshi shinan*) y la potencialidad de reconfigurar anímicamente la existencia material, alterando el curso de los sucesos «naturales». La comunicación, en este caso, no necesitaría de la palabra humana (*joi*), sino que la realizaría solo del soplo, el cual surge desde el corazón (*jointi*) y transmite la intención (*shinan*) del iniciado a las nubes, haciéndolas cambiar de dirección y evitando que se desplome la tormenta. Al parecer, entonces, lo que puede influenciar sobre el resto de seres no es el habla en sí misma, sino la fuerza del corazón con que la palabra es pronunciada o con la que surge el soplo. Se trataría, por lo tanto, de una fuerza espiritual y psíquica capaz de dialogar con la conciencia del cosmos, para así alterar ciertos sucesos. Si la conciencia humana, mediante enunciados o prácticas rituales, tiene el potencial de afectar a la «naturaleza», es porque esta participa de una suerte de pansiquismo semiótico que, cuando se tiene la fuerza necesaria, somos capaces de activar.

Los dueños semióticos

Chonon Bensho me ha contado [conversación personal, junio 2016] que su abuelo, Ranin Bima, un médico *onanya* de grandes conocimientos, conversaba con los árboles (*jwibo*) antes de talarlos. Por ejemplo, si necesitaba un árbol de *katawa* amarilla (*panshin ana*) para hacer canoa (*noiti*), antes le explicaba al vegetal (hablando en lengua *shipibo*) que lo estaba cortando porque necesitaba la madera para hacer su embarcación, tanto para pescar y sustentar a su familia, como para visitar a sus parientes. Al hablarle con respeto, el espíritu del árbol aceptaba la tala y donaba su madera. La ontología amerindia considera que, si uno tala el árbol sin pedir

permiso, el dueño espiritual (*ibo*) de la especie talada podría lanzar un ataque sobre el depredador imprudente y enfermarlo (*kopia*). Antes de pasar a mayores reflexiones, una primera que surge, a mi entender, es la siguiente: ¿cómo sería posible que un árbol aceptara su propia muerte, si se trata de un ser vivo que, como casi todo lo viviente, responde a una ineludible voluntad de continuidad vital? Lo que se afirma entre la mayoría de sabios visionarios con los que he podido conversar, es que la comunicación, en este caso, no se establece solo con el árbol concreto que se va a talar, sino que ante todo se dialoga y se pide permiso al dueño de la especie. Si bien se considera que toda planta tiene cierto nivel de consciencia semiótica, sería el dueño espiritual de la especie quien posee una mayor capacidad para entender la palabra humana y responder a los ruegos que se le dirigen. Asimismo, es el dueño quien tiene la potencialidad de atacar y enfermar a quien tala el árbol sin antes establecer el protocolo correcto.

Aún hoy, cuando un *onanya* quiere utilizar una determinada planta medicinal (*rao*), es necesario que el sabio explique al dueño de la especie para qué está cortando la planta o extrayendo parte de la corteza de un árbol. Por ejemplo, cuando una persona quiere conocer los saberes medicinales de un determinado árbol al que se considera portador de gran sabiduría, es necesario que se acerque con cuidado reverente y respeto (*onsatanti*). Según Xanex Xeka [conversación personal, octubre 2016], se debe cortar con machete un pedazo de corteza por el lado del tronco que da hacia donde el sol amanece (*bari pikotai*) y otro del lado que da hacia donde el sol se oculta (*bari jikiai*). Mientras se hace, hay que explicar al dueño del árbol que la persona busca adquirir su saber medicinal (*onan*), y se le ruega que le enseñe para llegar a ser un gran médico, que transmita sus conocimientos, que lo purifique con sus aires perfumados (*inin niwe*) y le otorgue sus defensas espirituales (*panati*). En algunos casos, los médicos dejan un poco de tabaco como señal de agradecimiento. Luego, el *onanya* remojará la corteza y tomará el agua impregnada con la fragancia vegetal; a partir de entonces, comenzará con los ayunos y abstinencias de la «dieta» iniciática (*sama*) para aprender la medicina de la especie que se ha ingerido. Durante todo el proceso, se afirma que el «dietador» (*samatay joni*) tendrá sueños especialmente intensos; y que, luego de varios meses de «dieta», soñará con el dueño espiritual de la especie, quien se le aparecerá con forma humana y le transmitirá sus conocimientos (Chonon Bensho, 2023).

El término dueños espirituales (*ibo*) hace referencia a una categoría fundamental de las cosmogonías amerindias, común a varias naciones. «Hasta donde yo sé, todas las lenguas amazónicas poseen un término –históricamente, bastante estable– que designa una posición que implica control y / o protección, engendramiento y / o posesión» (Fausto, 2008, s/p [traducción del autor]). La noción de dueño es fundamental para las reflexiones shipibo-konibo; el término es polisémico y puede ser aplicable a diferentes contextos. Es posible, por ejemplo, ser dueño de un hacha,

de una chacra o de una casa. En las otras lenguas pano «se emplean términos muy parecidos para designar al dueño-patrón» (Fausto, 2008, s/p [traducción del autor]). *Ibo*, por lo tanto, es una categoría relacional, ya que da cuenta del vínculo jerárquico que un sujeto establece con determinados objetos o seres. «En todos estos casos, la categoría define una relación entre un sujeto y un recurso: el propietario es el mediador entre este recurso y el colectivo al que él o ella pertenece» (Fausto, 2008, s/p [traducción del autor]). Es decir, cualquiera que quiera hacer uso de un «recurso» que no le pertenece, tiene que establecer un vínculo dialógico con el dueño y solicitar su permiso; no se puede, por lo tanto, realizar una expropiación prepotente, sino que es necesario establecer una negociación, para así obtener, de manera legítima, el permiso de utilizar lo que en principio es propiedad de otro.

Para los propósitos de esta argumentación, interesa, sobre todo, explorar la categoría de *ibo* en tanto dueños espirituales de las plantas medicinales. Estos dueños, entonces, serían los «mediadores» (para usar la terminología propuesta por Fausto) que permiten el vínculo, en términos legítimos, entre los *onanyabo* y la fuerza (*koshi*) de las plantas. Al tratarse sobre la «propiedad» de seres que, como las plantas, son considerados vivos, portadores de sensibilidad y de consciencia, estos dueños espirituales no ejercen sobre ellas un dominio como el que se tiene sobre una herramienta (como un machete); la injerencia se da en términos más cercanos al del cuidado filial. No en vano, en el castellano mestizo de la Amazonía peruana, se les llama «madres» o «padres». En este sentido, «los dueños controlan y protegen a sus criaturas, siendo responsables de su bienestar, reproducción y movilidad» (Fausto, 2008, s/p [traducción del autor]). Los dueños insuflan su aliento protector sobre las plantas y les donan vitalidad (por eso es que, con justeza metafórica, puede llamárseles «padres» y «madres»); la vida de las plantas no solo depende, por lo tanto, de las condiciones ambientales en las que están enraizadas, sino también de un halo vital. Los dueños quieren y protegen a sus plantas como nosotros queremos y protegemos a nuestros hijos.

Los saberes que las plantas medicinales donan a los *onanyabo* durante las «dietas» iniciáticas, no provienen solamente de los principios activos del «reino» vegetal, sino de un flujo anímico que surge desde los mundos suprasensibles (*jakon netebo*) en los que habitan los dueños espirituales. Las plantas medicinales, entonces, tienen una vinculación con una potencia metafísica, de la que depende su vida, su capacidad curativa y sus enseñanzas. Mediante la toma o baño con plantas, y siguiendo la «dieta» de manera correcta, el «dietador» purifica y aligera su cuerpo; esto permite que su alma visionaria (*kaya*) se desplace cada vez con mayor facilidad y hondura en los mundos suprasensibles. Hasta que, cuando ha llegado al momento adecuado de su preparación, se le presentará el dueño espiritual de la especie dietada. Es posible entender que los dueños son «como hipérboles de las especies que representan o la forma antropomórfica a través de la cual aparecen a los chamanes» (Fausto 2008,

s/p [traducción del autor]). Por ejemplo, según Xanen Xeka, el dueño espiritual del *maxaman kawati* (árbol al que en castellano se le suele dar el nombre de «sachagarza»), es un hombre de piel blanca y camina con las manos atrás y de forma semejante a las garzas. No deja de ser significativo que, justamente, el nombre shipibo del árbol ponga énfasis en este modo de andar: *kawati* significa caminar con cuidado, guardando el equilibrio; el verbo se utiliza, por ejemplo, para designar la acción de caminar sobre un tronco delgado. *Maxaman kawati* significaría, entonces, «el caminar cuidadoso y guardando el equilibrio de las garzas»; y designaría la manera peculiar en la que camina el humano-garza. El antropomorfismo de este dueño tiene, al menos en cierta medida, una iconicidad semiótica: su cuerpo puede ser pensado como un signo que expresa las relaciones de la especie vegetal que regenta, con las garzas que prosperan en las orillas de los ríos y lagos amazónicos. Siguiendo este razonamiento, la sabiduría etnobotánica shipibo-konibo postula que, quienes «dieten» este árbol, adquirirán las destrezas para la pesca propias de las garzas.

Cuando el «dietador» sueña con el dueño de la especie, este le transmite sus conocimientos y le otorga la potestad de convocarlo mediante cantos medicinales (*rao bewa*), para recibir su asistencia durante las sesiones de curación. El *onanya* establece alianzas con todos los dueños de las especies vegetales que ha «dietado»; y gracias a estos vínculos, sus cantos podrán curar con las potestades medicinales de esas especies. Por ejemplo, un canto de Weshá Beso [que pude registrar en una sesión medicinal que tuvo lugar en San José de Yarínacocha, la noche del 19 de marzo del 2019], decía: «ayahuma netebo / ayahuma jonibo / rao neteshamabi / rao nete kepenkin», lo que puede traducirse como: «mundos [medicinales] del [árbol] ayahuma / humanos [dueños] del [árbol] ayahuma / profundos mundos de la medicina / [mi canto] abre el mundo de la medicina». El canto del *onanya*, entonces, se dirige a los dueños del árbol medicinal *ayahuma* (conocido en shipibo como *inoanxatan*, aunque en el canto citado se usa el nombre quechua); reactivando el vínculo que tiene con ellos mediante su canto, puede abrir los mundos medicinales de la planta *ayahuma* (es decir, los mundos suprasensibles de los que proviene la fuerza y las potestades curativas de este vegetal). De esta manera, el canto supera las distancias ontológicas y lingüísticas entre los seres humanos y los dueños espirituales. Los espíritus responden a la convocación del *onanya* y donan su medicina para curar al paciente. La fuerza medicinal del canto, su capacidad de remediar la patología que aqueja al cuerpo enfermo, proviene de las dimensiones metafísicas ligadas al vegetal. Son los propios dueños los que dan fuerza al canto del *onanya*. En las sesiones de curación el *onanya* actúa como un mediador que permite la vinculación entre los pacientes y los mundos medicinales. En este sentido, es semejante a los dueños espirituales de las plantas; podría decirse que, mediante las «dietas», el *onanya* se adueña, de forma legítima, de una soberanía semejante a la que los espíritus maestros ejercen sobre sus especies protegidas.

Reflexionando a partir de las prácticas curativas y semióticas de los *onanya*, parece ser que el diálogo entre los seres ontológicamente distantes tiende a incrementar su eficiencia cuando se da un ejercicio poético. Los cantos son un vehículo privilegiado para dialogar con los dueños de las especies vegetales y conseguir su asistencia. «Un mensaje oral con prosodia formalizada, ritmicidad o un cierto grado de melodización, posibilita que el mensaje atraiga la atención de seres no humanos» (Brabec, 2023, p.110 [traducción del autor]). Es decir, los mensajes que los *onanya* dirigen a los espíritus y con los que procuran ganarse su asistencia, tienden a darse mediante «técnicas sonoras» que permiten a los sabios amerindios cruzar las «fronteras [entre los diversos dominios ontológicos] de forma activa» (Brabec, 2023, p. 101 [traducción del autor]). Estas reflexiones implícitas en las propias prácticas poéticas de la medicina ancestral, permiten esbozar una reflexión shipibo-konibo que podríamos catalogar como cosmopoética. Lo poético aquí no es mera formulación estética, sino que debería ser entendido como una rítmica de la potencia, de la fuerza del pensamiento que emerge en la palabra cantada, y que permite tejer vinculaciones semióticas entre dominios diversos; lo cósmico entraña, en esta reflexión, la totalidad dialógica de la existencia. La cosmopoética amerindia es la expresión rítmica de la fuerza del pensamiento humano, que se entreteje con el flujo semiótico que recorre todo lo existente.

Cuando un «dietador» tiene la visión del dueño de una determinada planta, este, por lo general, le brinda un mensaje enunciado en una lengua que el ser humano tiene la capacidad de decodificar. El mensaje puede ser un buen augurio o, simplemente, confirmarle que ha adquirido sabiduría (por ejemplo: «mia riki onanya, moatian joni keska», lo que significa «tú eres un sabio, semejante a los antiguos»). Entonces, no se trata solo de un encuentro visionario, sino que el sueño del «dietador» implica también un ejercicio trascendente de la audición, que le permite escuchar los sonidos que se emiten desde los mundos suprasensibles. En estos casos, el diálogo con las plantas no se establece entre el ser humano y un individuo de la especie vegetal, sino que se da mediante «la mediación del dueño o madre espiritual de esos seres [...] Con frecuencia los dueños o madres espirituales asumen la forma y lenguaje humanos para comunicarse con las personas humanas, en especial los chamanes» (Duchesne, 2022, s/p). El dueño se comunica con el «dietador» en su propia lengua, para que este pueda entenderlo; esta lengua, capaz de ser compartida por seres pertenecientes a dimensiones ontológicas distintas, recuerda al habla que, en el espacio-tiempo primordial de las narraciones ancestrales, era compartida por todos los seres vivos: es posible que pueda ser conceptualizada como una lengua cósmica. Sin embargo, el «dietador» amerindio la percibe como cercana a su lengua materna. La sociabilización entre mundos ontológicos distintos se da, entonces, mediante una comunidad de signos compartidos. Es posible que el dueño, en este sentido, al actuar como «mediador» cósmico (ya que permite la vinculación semiótica de

los humanos y las plantas, y de los humanos con los mundos suprasensibles), sea una suerte de «traductor» que vincula la lengua primordial con la del «dietador». Es decir, el espíritu maestro, cuya lengua bien podría ser el habla primordial, utiliza la lengua del «dietador» para hacerse entender.

Las reflexiones de la nación shipibo-konibo afirman que cada planta, como individuo, participa de cierto nivel de potencialidad dialógica; sin embargo, esta es de un grado muy bajo (con respecto a las expectativas humanas) o, en todo caso, de una naturaleza radicalmente alterna a nuestro lenguaje. El espíritu rector de cada especie vegetal, en cambio, tiene una mayor capacidad comunicante, lo que le permite expresarse en palabras humanas. El dueño de una planta puede ser pensado como la consciencia semiótica de la especie. «El Dueño es, por tanto, la forma a través de la cual una pluralidad aparece como singularidad ante los demás [...] Más que un representante (es decir, alguien que ocupa el lugar de otro), el Dueño es la forma a través de la cual un colectivo se constituye como imagen» (Fausto 2008, s/p [traducción del autor]). Pero no solo como imagen, sino también como un ser con suficiente potencia dialógica como para emitir y decodificar mensajes verbales con otras especies. El dueño de una especie, entonces, es la expresión antropomorfa de las plantas que resguarda y a las que insufla vida; una suerte de arquetipo que expresa la conciencia colectiva de una determinada configuración de seres vivos, y que permite el vínculo semiótico de la especie con la humanidad. El dueño traduce la intención comunicativa no verbal de las plantas, en un código verbal perfectamente comprensible para los *onanya*. Los dueños, entonces, son seres suprasensibles que, manifestándose con forma y lengua humana ante la imaginación visionaria de los *onanya*, permiten el diálogo entre seres sensibles de características diversas. Este flujo semiótico se da a un nivel lingüístico, pero también mediante la traducción de procesos que podrían catalogarse de infra o supra lingüísticos. En el caso de la vinculación dialógica con los dueños de las plantas, los mensajes llegan al dietar traducidos, de tal manera que le resulten comprensibles. Esto no significa que la traducción haga desaparecer el código inicial, sino que la lengua cósmica es capaz de expresarse en códigos lingüísticos humanos, así como en otras formas de comunicación.

Conclusiones

Desde la perspectiva amerindia, el lenguaje humano, si bien tiene evidentes particularidades que lo distinguen de otras formas de comunicación, no puede ser pensado como algo completamente ajeno a la semiótica de la vida. Ni nuestra palabra, ni nuestro propio ser, ni aún nuestra consciencia, son ajenos al cosmos. Nuestro lenguaje es posible, justamente, porque surge desde una potencia comunicativa que es inherente a la existencia misma. Aunque resulta difícil que las ciencias modernas puedan validar las dotes oraculares de las aves o la existencia de los dueños

suprasensibles de las plantas medicinales, cada vez parece más evidente para los estudios biológicos contemporáneos que los animales poseen cierta capacidad de representación. También los estudios botánicos parecen ser cada vez menos tímidos a la hora de hablar de la inteligencia, la consciencia y la capacidad comunicativa de las plantas. Investigaciones como las del biólogo italiano Stefano Mancuso (2021) dan cuenta de que «la comunicación es un rasgo inseparable de la vida [...] La interacción con el resto de organismos en determinados momentos del ciclo vital es, pues, una necesidad ineludible que se manifiesta por medio de la emisión o la recepción de mensajes» (p. 58). Aunque cada miembro de un colectivo vegetal o animal «no disponga más que de un mínimo de información y de inteligencia individual, el grupo en su conjunto logra tomar decisiones correctas» (Mancuso, 2021, p. 151). Este autor no tiene reparos en hablar de una inteligencia colectiva que, mediante distintos modos de comunicación no verbal, permite a las especies tomar decisiones más eficientes y apropiadas de las que serían capaces de alcanzar de forma individual. ¿Resulta demasiado forzado postular cierta analogía entre los dueños espirituales y esta inteligencia colectiva?

Según Mancuso (2021), «la inteligencia es connatural a la vida, haya o no haya cerebro» (p. 21). Es decir, habría una suerte de pansiquismo que no necesita de la configuración cerebral para manifestarse, sino que surge desde la propia conjunción molecular y celular. La biología contemporánea, entonces, parece cada vez más dispuesta a aceptar lo que desde hace tanto han dicho las naciones amerindias: que todos los seres vivos participan de una forma de «lenguaje» o de capacidad comunicativa (si se quiere ser más cauto), además de poseer subjetividad. Algunos estudios de biosemiótica³ han llegado aún más lejos al afirmar que la célula posee «competencia semiótica» (Castro, 2006, p.474); asimismo, que la inteligencia y capacidad comunicativa de las células debe ser entendida como una forma de enjambre, lo cual nos devuelve a la hipótesis de la conciencia colectiva que surge a partir de la interrelación comunicativa. Esta noción extendida de la comunicabilidad, implica el reconocimiento de que los signos no solo se manifiestan en las lenguas humanas, sino que «estarían también presentes en términos psicológicos y en términos biológicos en la forma de comunicación no lingüística o no verbal» (Romero, 2020, p.789). Los signos parecen ser parte de todos los procesos existenciales.

Aunque es evidente que los saberes amerindios se expresan de una manera diferente a la biología contemporánea, resultan innegables las convergencias. Desde la perspectiva indígena tanto como desde la científica, la actividad semiótica sería un continuo que hilvana las diversas formas de existencia; las diferencias entre sistemas de comunicación serían de grado, de códigos, de medios y de complejidad,

3. «La biosemiótica es una rama especializada de la semiótica que está enfocada en el estudio de la comunicación en los sistemas vivos» (Castro, 2006, p.473).

pero no significan una discontinuidad ontológica. El lenguaje humano, desde esta concepción, estaría íntimamente enlazado, a pesar de sus particularidades, con «un proceso semiótico que emerge y circula en el mundo vivo de los no humanos» (Kohn, 2013, p.158 [traducción del autor]). Podría decirse, entonces, que «el lenguaje tiene raíces biológicas» (Romero, 2020, p.794). Es decir, si bien desde cierta perspectiva la lengua humana nos diferencia del resto de seres, desde la propuesta biosemiótica cabe entender que nos conecta con el dialogismo cósmico. Para la reflexión indígena, esta semiótica va más allá de lo biológico, ya que también los seres suprasensibles participan de ella.

Ahora bien, el hecho de que todo comunique (y que esta sea la base de posibilidad de nuestro lenguaje) no implica que todos los seres lo hagamos de la misma manera. Desde la visión shipibo-konibo, la propia existencia de los dueños de las especies, y la necesidad de que estos actúen como «mediadores», nos «impide inferir que la relación con los animales (y cualquier otro ser individual no-humano) pueda ser idéntica a la relación entre personas humanas propiamente» (Duchesne, 2022, s/p). Es decir, las reflexiones cosmogónicas shipibo-konibo (así como las de otras naciones amerindias) persisten atentas tanto a las continuidades comunicativas y ontológicas, como a las divergencias y discontinuidades. El espacio-tiempo de las narraciones ancestrales se transformó con el devenir: desde entonces, cada especie de seres es diferente de las demás, teniendo sus propias costumbres (*axebo*), sus propias formas de comunicación (*joibo*), sus propios hábitats (*jemabo*) y moradas (*xobobo*); así también, sus propios grados de conciencia, de capacidad comunicativa y una particular perspectiva sobre el cosmos. Pero, si desde la perspectiva shipibo-konibo es posible dialogar con el dueño espiritual de una planta, atender al mensaje oracular de un ave o ejercer una acción modificadora (mediante la palabra o el soplo) sobre la lluvia, es porque estas rupturas y diferencias no son dicotomías absolutas y deshilvanadas. Para que la comunicación sea posible debe existir, al menos, unas mínimas características compartidas. Los diversos seres del cosmos estamos entretejidos en un mismo telar comunicante; cada uno participa de ese telar de manera única e irremplazable, pero el sustento de nuestra diferencia existencial es, justamente, el flujo espiritual, semiótico y consciente del que todos abrevamos.

Referencias

- BRABEC, B. (2023). «How to Charge a Voice with Power? Transmuting Nonhuman Creativity into Vocal Creations in the Western Amazon». Halbmayr y Goletz (Eds). *Creation and Creativity in Indigenous Lowland South America*. Anthropological Perspectives. Oxford, 99-123. <https://doi.org/10.1515/9781805390077-006>
<https://doi.org/10.2307/jj.5501151.8>

- CASTRO, Ó. (2006). «Aspectos biosemióticos de la consciencia. En búsqueda de los signos de la vida y su referencia a la consciencia como principio teleonómico». *Pensamiento*. 62 (234), 471-504.
- CHONON BENSHO & FAVARON, P. (2023). *Non onan shinan: los mundos medicinales y la sabiduría de una familia shipibo-konibo*. CAAP y Pakarina. Lima, Perú.
- DUCHESNE-WINTER, J. (2022). *El pensamiento amerindio es un humanismo*. Cosmografías. <https://www.cosmografias.org/post/el-pensamiento-amerindio-es-un-humanismo?fbclid=IwAR09bQ8YsXMqH7e2VbEWoSYcpAYBbuy5B6TfK-Ye8Q8PKKncB4tZS1zvu6p8>
- FAUSTO, C. (2008). «Too many owners: mastery and ownership in Amazonia». *Mana* 4. (2), (s/p). http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132008000100001
- FAVARON, P. (2017). *Las visiones y los mundos: sendas visionarias de la Amazonía occidental*. CAAAP y UNU. Lima, Perú.
- KOHN, E. (2013). *How forests think. Toward an Anthropology beyond the Human*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/california/9780520276109.003.0006>
- KOHN, E. (2016). «Thinking with thinking forests». Charbonnier, Pierre, Gildas Salmon & Peter Skafish (Ed). *Comparative Metaphysics. Ontology After Anthropology*. Rowman & Littlefield. London, 181-199.
- LEIBNIZ, G.W. (1982). *Escritos filosóficos*. Editorial Charcas.
- MANCUSO, S. (2021). *El futuro es vegetal*. Galaxia Gutenberg. Barcelona, España.
- PAZ, O. (1998). *El arco y la lira: el poema, la revelación poética, poesía e historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ROMERO, J. (2020). «Biosemiótica: hacia una teoría general de los signos de la naturaleza humana y no humana». *Signa*, 29, 787-805. <https://doi.org/10.5944/signa.vol29.2020.23408>
- SALMON, G. (2016). «On Ontological Delegation. The birth of Neoclassical Anthropology». CHARBONNIER, Pierre, Gildas Salmon & Peter Skafish (Ed). *Comparative Metaphysics. Ontology After Anthropology*. Rowman & Littlefield. London, 41-60.
- TAMBIAH, S. (1968). «The Magical Power of Words», *Man*, New Series, 3 (2), 1-33. <https://independent.academia.edu/ZePequeno> <https://doi.org/10.2307/2798500>
- ZARIQUIEY, R. (2018). *Etnobiología del pueblo kakataibo. Una aproximación desde la documentación de lenguas*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://doi.org/10.18800/9786123173944>