

V CONGRESO DE INVESTIGACIONES LINGÜÍSTICO-FILOLÓGICAS

Lima, 6-11 de agosto del 2007

**Conferencia Plenaria**

**KOSHI SHINANYA AINBO, el testimonio de una mujer shipiba:  
una experiencia de colaboración intercultural**

Pilar M. Valenzuela  
Chapman University  
valenzuela@chapman.edu

El propósito de esta presentación es compartir la experiencia de construcción colectiva de la obra “Koshi Shinanya Ainbo: El Testimonio de una mujer shipiba”, de Pilar Valenzuela (recopiladora y editora) y Agustina Valera (testimoniante), publicada en el 2005 por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú. Este texto bilingüe shipibo-español recoge experiencias, conocimientos, tradiciones, opiniones, reflexiones de la ceramista shipiba Agustina Valera, cuyo nombre en su lengua étnica es Ranin Ama.<sup>1</sup>

Discutir y reflexionar acerca de la metodología empleada en la elaboración de esta obra puede resultar muy fructífero. Por un lado, nos encontramos ante una experiencia de colaboración entre personas provenientes de diferentes mundos culturales y cosmovisiones, que supo aprovechar las destrezas particulares que cada participante traía consigo. Además del carácter intercultural de esta obra, es necesario resaltar que se trata de un diálogo entre dos mujeres lo cual tendrá consecuencias importantísimas. Por otro

---

<sup>1</sup> En adelante también nos referiremos a Agustina Valera/Ranin Ama como la “testimoniante” o “protagonista” y a Pilar Valenzuela como la “editora” y/o “recopiladora”. Asimismo, se empleará la abreviatura KSA (Koshi Shinanya Ainbo) para designar a la obra en cuestión.

lado, se plantean cuestiones relativas a la producción escrita en una lengua indígena; aquí debemos considerar tanto aspectos prácticos que requieren un conocimiento gramatical de la lengua, como decisiones no exentas de opciones político-ideológicas, tales como la definición de conceptos propios de la cultura indígena y la necesidad de acuñamiento terminológico para hacer referencia a realidades del mundo no shipibo. La presente ponencia no pretende presentar esta experiencia como un modelo ideal a seguir, sino fomentar el debate acerca de los diferentes desafíos metodológicos, sociales, culturales y lingüísticos que surgen al emprender una tarea de este tipo.

### **1. El pueblo shipibo y su lengua**

Los shipibo o *Jonikon*, “Gente Verdadera”, son un pueblo indígena de la Amazonía Peruana, asentado mayoritariamente a lo largo del Río Ucayali y sus principales afluentes, en los departamentos de Ucayali y Loreto, entre los grados 6 y 10 de latitud sur y 74-75 de longitud oeste. Se trata pues de una de las últimas poblaciones ribereñas de los grandes ríos amazónicos (Tournon 2002:19), los *kikin Paro ibo* o “verdaderos dueños del Ucayali” (KSA, p. 141).

Con una población que sobrepasa los 30,000 individuos, los shipibo son de lejos el grupo más numeroso de la familia etnolingüística Pano, y el tercer pueblo más grande de la Amazonía Peruana, precedidos por los ashaninka (familia Arawak) y los aguaruna (familia Jívaro). En el pasado, los *Jonikon* se consideraban tres unidades étnicas distintas: *Shipibo*, los Monos Pichico; *Konibo*, los Anguila; y *Xetebo*, los *Rinahui*, tipo de gallinazo pequeño. En la actualidad, estos tres grupos constituyen prácticamente un mismo pueblo que se autodenomina “Shipibo”<sup>2</sup>.

Los shipibo se refieren a su idioma propio como *joikon* “lengua verdadera”, en oposición al español o *nawan joi* “lengua de los foráneos”. En el ambiente lingüístico también se conoce a la lengua como shipibo-konibo (en adelante también SK). La situación sociolingüística de las comunidades shipibas puede variar significativamente en

---

<sup>2</sup> Información etnográfica sobre los shipibo se ofrece en Eakin, Lauriault y Boonstra (1986), Morin (1998), Tournon (2002), entre otros. Una descripción gramatical detallada del idioma la encontramos en Valenzuela (2003), en tanto que Lauriault, Lorient y Day publicaron en 1993 un diccionario shipibo-castellano.

base a diversos factores tales como la distancia que las separa de un centro urbano hispano-hablante, la existencia de una escuela secundaria y la consiguiente presencia de profesores “mestizos”, su ubicación en la ruta fluvial Pucallpa-Iquitos, etc. Sin embargo, es posible hacer las siguientes generalizaciones: en las comunidades, la mayoría de los niños es monolingüe en la lengua indígena hasta que empieza a asistir a la escuela primaria, generalmente dirigida por un maestro del grupo étnico. Aunque es posible encontrar hablantes monolingües entre los mayores, especialmente entre las mujeres, la situación más común es el bilingüismo con diferentes niveles de dominio del español. En cuanto a los shipibo urbanos, los adultos así como los niños suelen hablar fluidamente el SK y también poseen un alto dominio del español. Sin embargo, el repertorio lingüístico de los niños y jóvenes nacidos y/o criados en la ciudad debe ser examinado más cuidadosamente. En resumen, se puede afirmar que con pocas excepciones los shipibo hablan su lengua étnica y que el SK sigue siendo transmitido como lengua primera a las nuevas generaciones, ya sea junto al español o de forma exclusiva.

Los shipibo exhiben fuertes **vinculos emocionales y funcionales con su lengua y cultura propias**, tanto jóvenes como adultos valoran y practican sus costumbres y hablan su idioma. Véase como ejemplo la práctica del tabú lingüístico según el cual un hombre no puede comunicarse directamente con sus suegros (Tournon 2002:201-202, Valenzuela 2003:17). Este apego a lo tradicional es notable teniendo en cuenta su alto grado de contacto con la sociedad envolvente. Es más, en general los shipibo no han internalizado el prejuicio de la sociedad dominante que los discrimina por ser indígenas; por el contrario, mantienen una actitud positiva frente a su lengua y no se avergüenzan de hablarla en la ciudad o en frente de los mestizos. Asimismo, las mujeres shipibas suelen mantener su vestimenta tradicional incluso al visitar las ciudades.

A la vez, los shipibo tienen **vínculos instrumentales hacia la cultura nacional peruana y la lengua mayoritaria**. El español es importante para el progreso económico, la defensa del territorio y los derechos propios, la participación en el mercado, los estudios superiores, la participación política, y en general la capacidad de desempeñarse en la sociedad envolvente. Existe pues una situación de **diglosia estable** entre los shipibo, en la que tanto la lengua indígena como el español tienen ámbitos distintos de uso (Trudell 1995). Esto se diferencia significativamente de lo observado en pueblos

amazónicos con un grado similar de contacto, en los que se ha optado por el reemplazo casi total de la lengua indígena en favor del español (considérese, por ejemplo, la situación de los vecinos Cocama y Cocamilla, Stocks 1981).

## **2. ¿Por qué surge Koshi Shinanya Ainbo?**

Inicialmente concebido por Pilar Valenzuela, el proyecto KSA tiene dos “gestoras”: “Este proyecto nace del espíritu de dos mujeres, una del vasto mar y otra del serpenteante río, que decidieron unirse para producir el libro que hoy les ofrecemos” (KSA, p. 27). Como se menciona en el Prólogo, Valenzuela es una lingüista peruana radicada en los Estados Unidos, especializada en idiomas de la familia Pano, en tanto que Valera es una mujer del pueblo shipibo, ceramista y dirigente de la comunidad de San Francisco de Yarinacocha. “La probabilidad que sus caminos se cruzasen era débil, pero es justamente de esto que surge la originalidad de su caminata conjunta, que ha sabido explotar la complementariedad que se perfilaba tras sus diferencias” (KSA, p. 21). Aunque no se trata de las únicas personas que participaron del proyecto, la contribución de estas dos mujeres constituye la esencia de la obra.

Una pregunta pertinente es la referente a las motivaciones de las co-autoras para emprender el proyecto KSA. Según la propia protagonista, Ranin Ama, su preocupación principal es llamar la atención a los jóvenes de su pueblo sobre la paulatina desaparición de la cultura tradicional shipiba y el avance del proceso de mestizaje. En segundo lugar, pretende que mediante su testimonio la “gente blanca” conozca las costumbres de los shipibo para así lograr una mejor convivencia.

Probablemente una tercera motivación de la testimoniante es la oportunidad única que le brinda KSA de hacerse oír por el mundo no shipibo hablando en su propia lengua. Si bien Ranin Ama era dirigente de su comunidad en 1998 cuando se inicia este proceso, le era difícil extender su liderazgo al ámbito regional debido a su escaso dominio del español. Esto la diferenciaba de otras lideresas shipibas, casi todas maestras bilingües de profesión, que poseían un buen manejo de la lengua dominante. Así pues, KSA le permitió expresarse en su idioma pero con el potencial de llegar al mundo hispanohablante.

En cuanto a las motivaciones de la editora, ésta se propone acercarse a una mujer proveniente de un mundo cultural muy distinto mediante el diálogo directo. Se trata de un intento por conocer a la mujer shipiba a través de su propia voz.<sup>3</sup>

“...quisiéramos contribuir al mejor conocimiento de la mujer indígena amazónica en general y de la mujer shipiba en particular; estamos convencidas de que la mejor manera de lograr este objetivo es dejando oír la voz de las propias protagonistas en forma directa” (KSA, p. 29).

La modalidad del testimonio se presta especialmente para este fin. Valenzuela menciona que se inspira en la “tradicción testimonial latinoamericana” (KSA, p. 27). Sin embargo, casi la totalidad de estas obras han sido escritas exclusivamente en español. Por este motivo es importante destacar que KSA sigue más bien el modelo de testimonio bilingüe que encontramos en “Gregorio Condori Mamani – Autobiografía” así como en “Nuqanchik runakuna. Nosotros los humanos. Testimonios quechuas del siglo XX” que fueran recopilados en lengua quechua y luego traducidos al español por los científicos sociales peruanos Valderrama y Escalante (1977, 1992). En los tres casos, el testimonio bilingüe surge como alternativa que permite a protagonistas indígenas la comunicación con el mundo de fuera (y también con otros indígenas) sin tener que adoptar el español.

La editora expresa también que el texto ha sido realizado “por sobretodo” pensando en el pueblo shipibo, “esperando que sirva de aliciente para la reflexión, el intercambio de conocimientos e ideas, y por qué no, también de entretenimiento” (p. 29). Asimismo, menciona de forma explícita el propósito de echar mano de sus conocimientos lingüísticos para “contribuir al desarrollo escriturario” de la lengua

---

<sup>3</sup> Vale destacar que al iniciarse KSA Valenzuela había alcanzado un conocimiento significativo de la cultura y lengua shipibas. Sin embargo, consideraba que al haber trabajado en educación intercultural bilingüe, donde tanto maestros como dirigentes suelen ser varones, su contacto con el mundo femenino había sido restringido. Valenzuela partía además de una experiencia importante en la Federación Popular de Mujeres de Villa el Salvador (FEPOMUVES) durante la segunda mitad de la década de 1980 que le permitió detectar de inmediato que no era posible entender y trabajar con las mujeres shipibas empleando los mismos parámetros de las organizaciones femeninas urbano-populares.

indígena. Es decir, lejos de abandonar el idioma shipibo para contar la historia de Ranin Ama y su pueblo, se aprovecha esta oportunidad para reforzar el uso escrito de esta lengua. Además del testimonio en sí, la dedicatoria, el índice y las palabras previas de las co-autoras están expresadas en shipibo y español. El apartado sobre las reglas de acentuación empleadas en el texto shipibo se encuentra solamente en dicho idioma.

Probablemente, la motivación con mayor potencial de alcanzar un impacto en el mundo académico es la posibilidad que KSA brinda a la “gente blanca” de acceder al mundo shipibo desde una perspectiva femenina (KSA:28, Déléage 2006). Como lo expresa Belaúnde (2005:20) son muy pocas las etnografías que otorgan a la mujer amazónica un rol protagónico activo y que examinan a fondo su punto de vista y sus experiencias personales. Por el contrario, se suele considerar de antemano que las mujeres amazónicas cumplen un papel subordinado en su sociedad, aun entre pueblos como los shipibo en los que la mujer ejerce considerable autoridad y goza de amplia autonomía. Este sesgo en el acercamiento a las relaciones de género se debería a una combinación de dos cosas: un rezago de la teoría de la alianza de Claude Lévi-Strauss (1969) que considera a las mujeres como objetos pasivos de los intercambios masculinos, y teorías feministas de los años setenta que postulan la subordinación femenina como un principio universal. Frente a la tendencia de considerar la subordinación femenina como un hecho universal, existe otro acercamiento general que trata de ver a la mujer amazónica como sujeto social activo, “como productora, depredadora y participante en intercambios por cuenta propia” (Belaúnde, op. cit., pp. 21-22).

Otro aspecto que dificulta la disponibilidad de estudios desde un punto de vista femenino tiene que ver con el menor acceso de la mujer a los recursos lingüísticos, es decir con el hecho que en sociedades minoritarias las mujeres suelen tener un menor dominio de la lengua nacional que los hombres (Piller y Pavlenko 2004). Es más, en ciertas sociedades amazónicas no es apropiado que una mujer sostenga conversación con un hombre que no pertenece a su entorno familiar, como sería el caso, por ejemplo, de un antropólogo varón (Belaúnde, 2005:20). En este contexto cobra mayor relevancia KSA, que como ya se mencionó fue originalmente producido en lengua indígena. Dejar oír la voz de la mujer shipiba implica en la gran mayoría de los casos el empleo de la “lengua verdadera”.

### 3. Condición Femenina de las Co-autoras y Universo Temático

Tal como ha sido mencionado anteriormente, aunque KSA es formalmente un monólogo la presencia de Valenzuela como interlocutora es evidente en la obra. KSA es pues “desde o principio, una obra escrita a quatro mãos” (Córdoba 2007). Este aspecto importante también lo pone de relieve Erickson en su Prólogo:

“No nos equivoquemos. Aunque el relato sea, desde la primera hasta la última página, el relato de una sola persona, el carácter dialógico de este libro se deja traslucir constantemente, y constituye sin duda, una de las claves de su éxito. Es cierto que Ranin Ama... afirma que las historias que ella cuenta están destinadas a los jóvenes de su comunidad.... pero mientras tanto, su discurso también se dirige, en filigrana, a su cómplice Pilar Valenzuela... Es por esto, no cabe duda, que el libro contiene tantos comentarios sobre las transformaciones recientes de la lengua y la cultura, tantas informaciones sobre la condición femenina y sobre todo, por supuesto, sobre las relaciones con los hombres”. (KSA, p. 21)

Además del carácter dialógico de la obra comentado en la cita anterior, es necesario destacar la condición femenina de las co-autoras así como el tipo de relación que se establece entre ellas; ambos definen el tono y la naturaleza de los contenidos de KSA:

“Lejos de sentir que escucha una lección monótona y moralizadora, el lector tiene la impresión de asistir a una conversación entre amigas, en donde predominan temas tales como los celos, la inconstancia masculina, los cánones de belleza masculina o femenina, o también las alegrías y las preocupaciones de la maternidad. Desde el punto de vista etnográfico, encontramos aquí una oportunidad rara de aprender sobre las prácticas del parto y el post-parto, el trato a los niños pequeños, la manera como es vivida la poliandria, la poliginia y la viudez. Aprendemos, entre mil otras cosas, que “los niños varoncitos no pueden tocar la arcilla, no vaya a ser que de jóvenes su pene se vuelva suave y fofo, tal como la arcilla”, o también que “al tener el primer hijo...no comamos piña para

que al dar a luz no sangremos mucho” Rara vez el bachinanani, la lucha ritual entre las mujeres que se tiran recíprocamente de los cabellos, ha sido tan bien descrito como aquí”. (KSA, p. 22)

Otro elemento importante de la obra en cuestión es que se evitó seguir un orden cronológico en la recopilación del testimonio de Ranin Ama; es decir, nacimiento, niñez, adolescencia, matrimonio, etc. Tampoco se partió de una serie de preguntas pre-establecidas a las que la testimoniante debía responder. Por el contrario, con días de anticipación se pidió a la protagonista que decidiera aquello que deseaba contar tanto a sus paisanos como a los lectores no shipibo de manera prioritaria. Así, la primera parte de KSA está basada en esta selección. El resultado fue bastante inesperado para la recopiladora. Ranin Ama inició su relato describiendo aspectos de su cultura tradicional, especialmente enseñanzas de sus abuelos. En esta primera parte destaca la descripción del *Ani Xeati* o ritos de pubertad femeninos, que incluye el controversial *Xebiana Tsekati* o ablación del clítoris. Aunque esta práctica tradicional es conocida entre los científicos sociales, se sabe que algunos pueblos indígenas optan por mantener cierta información confidencial. La recopiladora incluso dudaba si debía incluir una pregunta al respecto en sus intervenciones posteriores y, definitivamente, no hubiera planteado el tema desde el inicio de la obra como lo hizo la protagonista. Es posible que su colaboración previa con antropólogos pudiera haber guiado a Ranin Ama hacia la selección de temas tradicionales. Sin embargo, resulta obvio que para la protagonista los rituales del *Ani Xeati* constituyen un elemento central de su cultura y que el *Xebiana Tsekati* es un tema del cual se habla abiertamente en la sociedad shipiba. Es más, Ranin Ama lo menciona nuevamente en una sección posterior en la que distingue diferentes tipos de “mestizos” o comunidades castellano-hablantes:

“Hay mestizos que son del Ucayali, ellos conocen nuestra costumbre. Saben que antes extraíamos el clítoris, que les poníamos tablillas en la cabeza a los niños para aplanarles la frente, ellos lo saben. Existen también mestizos de la sierra, ellos no conocen nuestra costumbre”. (KSA, p. 180)



Más tarde en la obra, se incluyen respuestas a inquietudes planteadas por la interlocutora. Estas secciones posteriores se desarrollaron principalmente en base a preguntas, y fueron reorganizadas en el proceso de edición a fin de proporcionar una mayor unidad al texto.

El acercamiento a partir del testimonio de una mujer nos abre las puertas a perspectivas inesperadas, nos permite acceder a “uma visão privilegiada e única do mundo shipibo” (Córdoba 2007). Por ejemplo, en vez del relato de los Tres Incas o del Inca Miserable, nos encontramos en KSA con la menos conocida historia de la Mujer Inca que enseñó a las shipibas las tareas tradicionales propias de su género. Entendemos que una mujer no debe ser *yoashi* “mezquina”, pues fue debido a la falta de generosidad de algunas mujeres que la Inca y su esposo partieron hacia el Alto Ucayali abandonando a los shipibo. En vez de leer acerca de ideales abstractos encontramos que las normas sociales son puestas en acción y son presentadas a manera de vivencias personales, a veces en forma bastante conmovedora, acompañadas por una descripción de los sentimientos que embargan a las protagonistas.

Para los científicos sociales puede resultar muy fructífero examinar KSA con la finalidad de entender mejor las relaciones de género en la Amazonía. Es interesante observar que, similarmente a la mayoría de los estudios etnográficos recientes (Belaúnde 2005), KSA proporciona tanto información que parece sustentar la subordinación femenina en la sociedad tradicional shipiba así como elementos que matizan esta perspectiva de manera significativa.

Las mujeres shipibas parecen ejercer una influencia poco común entre las sociedades amazónicas (Trudell 1995:119). Ellas ocupan una posición dominante en la organización doméstica, y desempeñan un papel importante en la vida económica, política y social (Morin 1998:364). Por otro lado, Valenzuela (2003) llama la atención hacia la existencia del término shipibo *chichi*, el cual tiene dos significados, “abuela materna” y “autoridad suprema” (Loriot, Lauriault y Day 1993:163); este vocablo sugiere que la mujer cumplía una función preponderante en la sociedad tradicional. Valenzuela también se refiere a la existencia de narrativas tradicionales en las que la mujer mayor de un asentamiento es quien ejerce la autoridad máxima (Roe 1982).

Un caso en el que aparentemente se muestra la subordinación de la mujer en la sociedad shipiba lo constituyen los arreglos matrimoniales. Así, la protagonista de KSA comparte que ella no se casó por voluntad propia, sino que fueron sus padres quienes le eligieron el novio (su actual esposo) y la obligaron a reunirse con él:

“Así era antes, a cualquier hombre nos entregaban y nos casaban. Eso me pasó a mí, me obligaron a recibir a un hombre que no conocía. Yo jamás pienso entregarlas así a mis hijas, esto nos causa mucho sufrimiento. ¿Quién no va a sentir miedo si nuestra madre nos obliga a entrar al mosquitero con un hombre con quien nunca hemos conversado?” (KSA, p. 81).

Nótese sin embargo que aunque tradicionalmente los matrimonios eran convenidos por los padres, la madre de la joven habría jugado el rol preponderante en la selección del futuro yerno, siendo los criterios principales la capacidad del hombre para la caza, pesca y otros trabajos propios de su género (Karsten 1955:155, Morin 1998:358). La siguiente afirmación en KSA parece apoyar esta observación:

“Antiguamente las mujeres mayores sólo se preocupaban de hacernos reunir cuando encontraban un hombre de su agrado, ellas mismas nos llevaban y nos entregaban... Cuando un hombre era mitayero, no faltaban mujeres que lo querían tener como yerno” (KSA, pp. 73-74).

Otro aspecto del matrimonio tradicional shipibo que Ranin Ama percibe como subordinación femenina es la práctica de la poliginia sororal o sistema de matrimonio en el que el hombre se casa con dos o más hermanas (o primas). Así, el cambio hacia las reglas de matrimonio del mundo mestizo hispanohablante son evaluadas por la protagonista como ventajosas para las mujeres de su pueblo:

“Como lo quería [el suegro al yerno] le entregaba su otra hija y así el yerno tenía dos esposas. Allí nomás vivían sus esposas juntas hasta que la menor tenía un hijo. Una vez que nacía su hijo la esposa menor se mudaba. Para esto le

construían otra casa. Algunos hombres tenían tres o cuatro mujeres, eran muy trabajadores. Algunos tenían cinco, seis mujeres; pero las esposas no eran cualquier mujer, sino las hijas del hermano de la suegra.<sup>4</sup> Así es como se casaban. Entonces un solo hombre se juntaba hasta con seis mujeres. Yo pienso que eso no es conveniente. Pero ahora ya no es así, los hombres tienen una sola mujer, ya vivimos bien, ya hemos mejorado” (KSA, p. 85).

Por otro lado, en el testimonio se menciona la posibilidad de que sea el joven varón quien es entregado en matrimonio en contra de su voluntad:

“Cuando un hombre era mitayero, no faltaban mujeres que lo querían tener como yerno. Venían los padres de la muchacha a pedirlo, le entregaban a su hija. Cuando el hombre era experto en picar paiche, la familia de la muchacha se alegraba mucho de comer su comida. A veces, cuando venían a pedirlo el joven se escapaba. Entonces, lo esperaban hasta el día siguiente. Como el joven no tenía dónde quedarse tenía que regresar a su casa” (KSA, pp. 73-74).

Es más, en KSA también se relata el caso de una mujer que convivía con dos maridos. La poliandria se justifica debido a que dicha mujer era poseedora de poderes shamánicos. No se señala el tipo de relación existente entre los co-esposos. Sin embargo, como lo observa Erikson (KSA:23-24), éstos se dirigen el uno al otro mediante el término *shipibo chai* “cuñado”. Como veremos, la protagonista presenta esta situación con tono favorable:

“Entonces la mujer me dijo: “Hermana, yo tengo dos esposos pero no soy cualquiera, yo soy onanya. Por eso es que tengo dos.” Así, a ellos no les falta nada; mientras uno sale a pescar, el otro va a cultivar la chacra, así es. Entonces a mí eso me pareció una cosa muy buena. Durante las sesiones de ayahuasca, un

---

<sup>4</sup> Según Ranin Ama, como el hombre era muy buen esposo y los suegros ya le habían entregado todas sus hijas, la suegra convencía a su hermano para que también él le entregara las suyas.

marido la acompaña en el canto y el otro le enciende la pipa. A la hora de dormir, un día está con uno y al día siguiente está con el otro; algo muy bueno. Ellos tres se quieren mutuamente. Yo me sorprendí porque nunca había visto algo semejante. Pero yo no puedo hacer eso porque ni siquiera soy onanya” (KSA, p. 88).

Finalmente, a través de la historia titulada “*Nokon waata jabáni*, El matrimonio frustrado de mi tía materna” Ranin Ama ofrece testimonio de mujeres que lejos de aceptar pasivamente los arreglos matrimoniales desafían abiertamente la autoridad de sus padres, llegando incluso a escaparse de la comunidad con una pareja de su elección (KSA:81-84).

En conclusión, aunque las reglas tradicionales de matrimonio shipibo pueden ser analizadas como evidencia de la subordinación de la mujer y de su rol como objeto de intercambio entre hombres, existen también elementos que matizan significativamente esta visión, tales como el rol preponderante de la madre en la selección del esposo, el hecho de que también podría ser el hombre quien es entregado en matrimonio contra su voluntad, mujeres que resisten activamente los arreglos matrimoniales, o la posibilidad de que sea una mujer (aunque al parecer necesariamente dotada de poderes shamánicos) quien conviva con más de un esposo.

#### **4. Proceso de Construcción del Texto y Participación de los Colaboradores Varones**

Valenzuela se refiere brevemente al proceso de construcción de la obra (pp. 27-28): compilación del material en lengua shipiba, transcripción, traducción al español, edición en ambas lenguas, elaboración lingüística del texto shipibo, aprobación de ambos textos, revisión. Este proyecto lo iniciaron las co-autoras en 1998 con la grabación de “narraciones libres en primer lugar, complementadas posteriormente con entrevistas y diálogos”.

Luego, la editora trabajó con la colaboración valiosísima de Evaristo López Magín y Luis Márquez Pinedo, maestros bilingües, hablantes nativos del shipibo con alto dominio del español. Los tres trabajaron juntos a principios de la década de 1990 cuando se desempeñaban respectivamente como profesora-lingüista y estudiantes del Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP). Esto

tiene como consecuencia lo siguiente: ambos colaboradores varones contaban con conocimientos básicos de lingüística shipiba así como con cierta práctica de escritura en dicha lengua, además existía una relación de confianza y una experiencia previa de trabajo en conjunto en cuanto al análisis de la lengua y actividades de planificación lingüística. Tal vez lo más valioso era que, gracias a su formación profesional, estos colaboradores no intentaban forzar el shipibo dentro de los moldes del idioma español; por el contrario, contaban con la experiencia y criterios suficientes para tomar decisiones consultadas sobre su propia lengua. Ellos cumplieron un rol crucial en los procesos de transcripción, traducción al español, elaboración lingüística y edición. Algo que cabe destacar especialmente en Evaristo López Magín era su admiración por el testimonio de Ranin Ama. Estos procesos se llevaron a cabo con la editora o al menos en consulta permanente con ella y fueron posibles gracias a fondos económicos provenientes de instituciones de investigación.<sup>5</sup> Algunos aspectos del trabajo de traducción y elaboración lingüística serán ilustrados más adelante.

Luego de contar con una primera versión de KSA, la editora organizó un encuentro en octubre del 2001, con la finalidad de que Ranin Ama revisara y aprobara los textos en ambas lenguas. Para esto se la convocó conjuntamente con su sobrino Hagner Valera de manera que contara con alguien de su entorno familiar, con dominio del shipibo y español, que la apoyara en la toma de decisiones. Además, como joven varón y profesor bilingüe Hagner poseía suficiente experiencia con el mundo mestizo para cumplir este rol. Los tres leyeron y revisaron las versiones en shipibo y español de KSA. Esta parte del proceso era absolutamente necesaria puesto que habían pasado tres años desde la recopilación del material, y dado que se había realizado una reorganización y selección de las transcripciones, así como varios cambios estructurales y estilísticos. Así, hubo porciones del texto que quedaron fuera al ya no ser considerados relevantes por Ranin Ama, también se complementaron ciertas informaciones y se aclararon ambigüedades y supuestas contradicciones.

---

<sup>5</sup> Se trata del Center for the Study of Women in Society de la Universidad de Oregon y del Instituto Max Planck de Antropología Evolutiva en Leipzig, Alemania.

Asímismo, Hagner Valera comunicó que junto con su hermano Zaqueo habían arribado a una propuesta de título shipibo del libro, *Koshi Shinanya Ainbo* “Mujer de Pensamiento Fuerte”, es decir de gran conocimiento, experiencia. Además, siguiendo la tradición shipiba, Ranin Ama proporcionó el *kené* o diseño que debía llevar el libro. Finalmente, en mayo del 2002 Rafael Urquía, también perteneciente al pueblo shipibo, revisó la versión posterior de los textos y ayudó a dar los toques finales.

### **5. Ilustración de los Procesos de Traducción y Elaboración Lingüística**

La producción de un texto escrito en una lengua con una tradición literaria distinta trae consigo varios desafíos. En esta experiencia particular, es necesario destacar las diferentes competencias que trajeron consigo los participantes. Además del testimonio en sí, KSA requería de lo siguiente: un dominio nativo tanto del idioma shipibo como del español, la capacidad de escribir estas dos lenguas, el conocimiento lingüístico y sociolingüístico necesario para tomar decisiones informadas en el proceso de elaboración del shipibo, conocimiento de variedades dialectales especialmente del español y cierto manejo estilístico en ambas lenguas, conocimiento profundo de la sociedad shipiba. Así, además del material recopilado que fue proporcionado por Ranin Ama, fue crucial en KSA contar con la formación lingüística de Valenzuela, sus conocimientos de gramática y escritura del shipibo, su competencia como hablante nativa del español que incluye las variedades amazónica y limeña “estándar”, cierto dominio del idioma shipibo y conocimiento de las costumbres tradicionales. Los colaboradores varones trajeron consigo su competencia nativa de la lengua y cultura shipibas, cierto manejo de su escritura, conocimiento básico de su estructura gramatical, cierta experiencia en tareas de planificación lingüística, así como un gran dominio del español especialmente en su versión amazónica. Tomando en cuenta todo esto podemos concluir que la única manera de hacer realidad KSA era mediante una experiencia colectiva e intercultural. A continuación echaré mano de unos ejemplos que servirán para ilustrar cómo se dio respuesta a diferentes retos en los procesos de traducción y elaboración lingüística del shipibo.

### 5.1. Conocimiento Cultural y Traducción

Como se mencionó anteriormente, Ranin Ama decide empezar su relato refiriéndose a temas tradicionales, específicamente a una historia que le contó su abuelo. Veamos el principio de la obra:

*“Enra mato moatian joibo yoikasai, nokon papashokon ea oxe neten yakáxon yoikatitaibo. Jaronki ikátiai westíora joni, meráya, nishi xeax naikiai.*

Quiero contarles historias antiguas, las cosas que me contaba mi abuelo cuando nos sentábamos juntos a la luz de la luna. Dicen que mi abuelo era un *meráya*, que recibía a los espíritus de las plantas al tomar ayahuasca (el subrayado es mío)”. (KSA, p. 33)

Aquí debemos destacar dos cosas. Primero, la decisión de mantener el término shipibo *méraya* en la traducción española. Esto no ha ocurrido en la traducción de otros textos en los que se le traduce por ejemplo como “shamán”. Sin embargo, dado que existen diferentes niveles de shamanismo en el mundo shipibo, y que este concepto es central en la cultura y por lo tanto en el testimonio, se tomó la decisión de mantenerlo en la traducción española y de complementarlo con una nota a pie de página que lo explicara:

“El término *meráya* corresponde al nivel más alto de shamanismo shipibo. Se trata de un especialista que tras una larga preparación ha logrado el poder de trasladarse, por medio de la toma de ayahuasca (*Banisteriopsis* spp., *Malpighiaceae*), a otro nivel de la realidad, a otro mundo que se encuentra arriba de éste. Allí el *meráya* se relaciona con seres y espíritus que le ayudan a tratar a las personas, ya sea haciendo el bien o el mal. Un nivel más bajo es el del *onanya*, quien también puede relacionarse con los espíritus por medio de la toma de ayahuasca y tratar a los pacientes, pero no puede trasladarse al mundo de arriba” (KSA, p. 33, nota 1).

Resulta revelador comparar esta definición del término *meráya* con la proporcionada en el Diccionario Shipibo – Castellano publicado en 1993 por Lauriault, Lorient y Day, miembros del Instituto Lingüístico de Verano:

**meráya** s. **meráyan** coni. **meráyanin** [del ship. *meráti*, *mera-* visitar + *-ya* con] : brujo que obra con los espíritus : espiritista ....

*sinón.* MERÁYA, ROA, YOBE los dos se pueden traducir como “brujo” sin diferencia alguna. (Lauriault, Lorient y Day 1993, p. 263).

Para cualquier persona competente en la cultura shipiba resulta obvio que “brujo” no es una traducción adecuada de *meráya*, y que dicho término y *yobe* no comparten el mismo significado. En la entrada proporcionada en el diccionario contrastan ostensiblemente el cuidado lingüístico (ilustrado, por ejemplo, en la señalización de los acentos y el análisis morfológico) con la falta de precisión de la definición. Es probable que esto pueda ser explicado, al menos parcialmente, por una resistencia ideológica a conceptos centrales de la cosmovisión shipiba.

De igual manera, se optó por no traducir el término shipibo *Ani Xeati* (*ani* “grande”, *xeati* “bebida”) con el cual se designa las celebraciones de los ritos de pubertad femenina. Esta decisión contrasta con la de Tournon (2002) quien lo traduce como “Gran Libación”. Es también interesante comentar la traducción del verbo shipibo *naiki-*, el cual carece de un equivalente directo en español. Se trata además de un término especializado que según nuestra experiencia no puede ser explicado por cualquier hablante. Así, la decisión de emplear el circunloquio “recibir a los espíritus de las plantas al tomar ayahuasca” fue tomada en base a la explicación proporcionada por un shamán *onanya*. El diccionario citado anteriormente no incluye una entrada para este término.

## 5.2. Conocimiento Cultural y Aspectos Sobreentendidos

En esta misma historia que cuenta el abuelo de Ranin Ama, se dice que un día se produjo un eclipse total de sol por lo cual la gente se hallaba desesperada. Así, el *meráya* se traslada al mundo de arriba donde ve que los niños huérfanos, que eran Gente del Sol, se habían cubierto con una tela negra. El *meráya* los resondró diciéndoles: “¿Por qué han



ocultado al sol?” Luego los destapó y regresó a este mundo, donde esta vez encontró a la gente tranquila y contenta. Este es un ejemplo en el que la traducción literal de una historia, conocida entre los shipibo, resulta en un texto incompleto, incomprensible o confuso para el hispanohablante ajeno a esa cultura. Sin embargo, el equivalente SK de este mismo texto resultaba completamente comprensible para los colaboradores shipibo quienes explicaron que, “obviamente”, como los niños ilegítimos eran Gente del Sol, al cubrirse con la tela negra habían provocado el eclipse. Así, se optó por hacer explícita esta información en la traducción española sin modificar el texto shipibo, presentando la explicación proporcionada por los colaboradores entre paréntesis.

*Jaskáketianki jatoki notsina iki, ja xoxo bakebo iká iki Bari Jonibo: “¿Jawe kopíki akai maton bari nokaa akin?” aká iki jato.*

Entonces el *meráya* los resondró a estos niños huérfanos que eran Gente del Sol. “¿Por qué han ocultado al sol?”, les dijo. (Puesto que los niños ilegítimos eran Gente del Sol, al cubrirse con la tela negra habían provocado el eclipse.)

### 5.3. Sustitución de Término Shipibo por Término Español

Lo común en el proceso de elaboración de un texto en una lengua indígena es el reemplazo de préstamos provenientes de la lengua dominante por términos nativos. No conozco ningún caso previo en el que se haya visto la necesidad de hacer lo contrario, es decir reemplazar una expresión en lengua indígena por una de la lengua dominante. Sin embargo, esta situación se suscitó en KSA al analizar el sustantivo *iná* “indígena amazónico”. En la grabación, Ranin Ama emplea este término de la misma manera como es empleado coloquialmente en shipibo. Por ejemplo, al tener un individuo la intención de expresar el equivalente de “nosotros, los indígenas (amazónicos)”, muy probablemente emplee la frase “*noa, inábo*” [*noa* “nosotros”, *iná* “indígena amazónico”, *-bo* plural]. Durante el proceso de edición, uno de los colaboradores, el Prof. Luis Márquez, se opuso rotundamente al uso de *iná* puesto que en shipibo este término significa adicionalmente “cría de animal silvestre”. *Iná* es también empleado en KSA con este significado, cuando la testificante se refiere a la sachavaca, sajino o venado criados para ser sacrificados durante las celebraciones del *Ani Xeati* o ritos de pubertad femenina. Al consultar

nuevamente el diccionario shipibo–castellano, encontramos que *iná* se encuentra consignado como “1 : Cría de animal o ave doméstica y 2 : indio salvaje” (Lauriault, Lorient y Day, p. 197).

En este caso, frente al sentir del colaborador, se optó por reemplazar el término shipibo *iná* por el español “indígena”, que refonologizado según las reglas del shipibo resultó en *inríjina* (véase KSA, p. 173).

#### 5.4. Refonologización de Préstamos

Cabe enfatizar que se trató de refonologizar los préstamos de manera sistemática, a fin de respetar el sistema de la lengua indígena. Así, otros ejemplos de adaptación fonológica de los préstamos españoles son:

*Istáριο Nasionárain* “en el estadio nacional” (p. 215),

*Piró* “Perú” (p. 192),

*piróta* “pelota” (p. 213).

Sin embargo, hubo casos en los que esta medida hubiera podido comprometer la comprensión del texto por parte de los propios shipibo, debido a lo cual se optó por mantener la ortografía española pero escribiendo la palabra en letras cursivas para indicar que se trataba de un término perteneciente a otro idioma:

*octubre oxen 2001* = “en octubre del 2001” (p. 28).

#### 5.5. Sustitución de Término Español por Término Shipibo

Como era de esperarse, debido al contacto largo y permanente entre el shipibo y el español el material recopilado contenía muchos préstamos españoles establecidos y semi-establecidos, así como casos que podrían ser considerados instancias de cambio de código (*code-switching*). En general, los préstamos establecidos se mantuvieron refonologizados. Este es el caso de *ransa*- “bailar”, *tanpóra* “tambor” o *binsin*- “ganar, vencer” que los shipibo consideran términos propios.

Por otro lado, encontramos préstamos españoles que son empleados incluso por hablantes mayores con escaso dominio de la lengua dominante. Este es el caso de términos de parentesco como “sobrina/o”, “prima/o”, “tía/o”. Cabe resaltar que los referentes de los términos de parentesco shipibo y españoles no coinciden completamente. Adicionalmente, se consideró importante sustituir estos préstamos como forma de reforzar y preservar la lengua y cultura indígenas. Sin embargo, esta sustitución no se pudo hacer sino hasta después de consultar con Ranin Ama acerca de su relación precisa con ciertos parientes. Por ejemplo, para poder reemplazar la palabra “sobrina” presente en la narración original fue necesario consultar si la testificante se refería a la hija de un hermano o primo (*piá*) o si se trataba de la hija de una hermana o prima (*noxá*).

Una situación algo distinta la representa la numeración “shipiba”, donde los números originalmente Pano son sólo los correspondientes a “uno” y “dos”, y a partir del “tres” en adelante se ha adoptado la numeración quechua. Sin embargo, los shipibo consideran esta numeración como propia, por lo cual se optó por sustituir sistemáticamente dichos préstamos españoles por la numeración “shipiba”: *pacha sokota chonka kimisha joni* “ciento sesentitrés personas” (KSA, p. 200).

### 5.6. Acuñaamiento de Nuevos Términos

Como es sabido, al tener que expresar en lengua indígena referentes ajenos al mundo tradicional shipibo los hablantes suelen emplear los recursos de su lengua para crear términos nuevos. A continuación se presenta un par de términos acuñados por los propios hablantes que fueron recogidos en KSA:

Tso-bé-ma-bi

quién-COM-NEG-ENF

‘sin nadie más (nombre dado al club de fútbol “Independiente” de la comunidad)’

Xeta sapáto

diente zapato

‘zapato con dientes (es decir, chimpunes)’

En el primer caso, se echa mano de los recursos morfológicos de la lengua para arribar a un nuevo sustantivo puramente shipibo. En el segundo caso, la combinación del sustantivo shipibo *xeta* “diente” con el sustantivo español *sapato* “zapato” resultan en un compuesto de origen mixto. En cuanto a los mecanismos semánticos, en *Tsobémabi* tenemos un calco, en tanto que en *xeta sapáto* estamos frente a una metáfora.

En ciertas ocasiones, los hablantes oscilan entre dos formas de expresar un mismo término español, como es el caso de “selección (de fútbol)”:

Rimamea            ainbo katokoo-kan-a  
 Lima:LOC:ABL mujer escoger:V.MEDIA-PL-PP2  
 ‘las mujeres escogidas de Lima’”(p. 215)

jema-n                    paranan tsini-ai-bo  
 comunidad-OBLICUO por jugar-PP1-PL  
 ‘las que juegan por la comunidad’ (p. 216)

En KSA también encontramos términos acuñados por el equipo editor para casos en los que los hablantes nativos simplemente emplean un préstamo del español. Un ejemplo es:

Raomee-ti                    xobo  
 remedio:VBLZ-V.MEDIA-INF casa  
 ‘casa donde se cura (o sea, hospital)’

En algunos casos estos nuevos términos han sido acompañados por una traducción entre paréntesis o por un préstamo, a fin de asegurar su comprensión por parte de los lectores:

Piró iki westíora ani    mai *país*-ribi.  
 Perú COP un grande tierra país-REP  
 ‘El Perú también es un país.’

Ja-ke jawen ani manan (*sierra*), jawen teshanpa mai (*selva*),  
 existe-CMPL POS.3 grande montaña sierra POS.3 tierra.baja tierra selva  
 Tiene sus grandes montañas (sierra), sus tierras bajas (selva),

jawen paron ewá mai (*costa*)....  
 POS.3 río-OBL inmenso tierra costa  
 sus tierras a orillas del mar (costa)....?

Así, se persigue contribuir al desarrollo terminológico del shipibo mediante el acuñamiento de términos nuevos, pero a la vez se evita recargar al lector con la tarea adicional de dar con el significado preciso en casos de convenciones no establecidas.

### 5.7. Decisiones Ortográficas

Al tomar decisiones ortográficas se deben tener en cuenta aspectos psicolingüísticos, sociolingüísticos y prácticos. Por un lado, se requiere de un conocimiento de la fonología, morfofonología, e incluso de la sintaxis de la lengua. Por otro lado, se debe anticipar cuáles serán las probables interpretaciones que harán los lectores de las decisiones ortográficas adoptadas. En situaciones de contacto entre una lengua amerindia y el español, es común hallar que, debido a la experiencia escolar castellanizante, los hablantes bilingües (es decir, indígenas) poseen un dominio escrito mayor de la lengua dominante que de su lengua nativa. A continuación describiré dos ejemplos concretos que ilustran el tipo de decisiones relativas a las convenciones ortográficas del shipibo.

En el SK, la consonante /n/ puede ocurrir tanto al principio como al final de una sílaba. Cuando ocurre en posición final de sílaba, /n/ se realiza como nasalización de la vocal precedente. Así, el adjetivo /ha'kon/ “bueno” se realiza fonéticamente como [ha'kõ] y la raíz del verbo “querer” /kɨn/ como [kɨ̃]. Adicionalmente, una /n/ en posición final de sílaba puede contagiar su nasalización a vocales subsecuentes, como le ocurre a la penúltima /i/ en el ejemplo siguiente:

/kɨ̃nkonisi/ -> → [kɨ̃kõĩsi]

Siguiendo estrictamente un análisis morfológico-fonológico, y empleando los símbolos del alfabeto shipibo, esta palabra debería ser escrita de la siguiente forma:

keen-kon-isi [querer-legítimo-despectivo]

Sin embargo, cuando la <n> no ocurre en posición final absoluta o en posición final de sílaba seguida de una consonante, los hablantes shipibo suelen interpretarla como el primer segmento de la sílaba subsiguiente y no como nasalización de las vocales vecinas:

[kɥ̃.ko.ni.si]

Debido a la falta de entrenamiento en la lecto-escritura del shipibo, a la dificultad de establecer la distinción entre las convenciones ortográficas de las dos lenguas y al hecho de que <n> también ocurre en posición inicial de sílaba en SK, la reacción de los hablantes hacia la representación de esta palabra en base a criterios morfológico-fonológicos solía ser negativa. Por lo tanto, se optó por adoptar una solución fonética y escribir la /n/ después de la /i/ que recibe la nasalización. De esta manera, la /n/ se encontraba en posición final de sílaba precediendo a una consonante y era interpretada como nasalización de las vocales anteriores.

Keenkoini → [kɥ̃kɔ̃si]

En otros casos, se tuvo que decidir si un morfema determinado era sintácticamente dependiente de la raíz precedente y por lo tanto debía escribirse como parte de esta palabra, o si constituía más bien una palabra independiente. Este es el caso del marcador de información de segunda mano o reportativo /ronki/. En SK existen los marcadores alternativos /ra/ y /ronki/ que indican, respectivamente, si la información que proporciona el hablante ha sido obtenida mediante experiencia directa o a través de otra persona. Mientras que el marcador /ra/ nunca es escrito como una palabra independiente, la escritura de /ronki/ no es sistemática:

*Neno-ra* “aquí (información obtenida directamente)”

*Neno ronki ~ nenoronki* “aquí (información obtenida a través de otra persona)”

Esta diferencia se debe, probablemente, al hecho de que /ronki/ es una unidad segmentalmente más larga que /ra/ y con una estructura silábica similar a varias palabras independientes en la lengua. Es decir, mientras que /ra/ es considerada una unidad demasiado corta para constituir una palabra por sí misma, la longitud de /ronki/ hace que se dude de su estatus sintáctico.

En KSA se optó por escribir tanto /ra/ como /ronki/ como morfemas dependientes de la raíz precedente de forma sistemática. Esta decisión se basó en la comprobación que ambas unidades forman un paradigma y exhiben un comportamiento sintáctico bastante similar por lo cual son igualmente (in)dependientes de la raíz precedente. Ambos evidenciales suelen ocurrir al principio de un párrafo u oración y se agregan a sintagmas o frases enteras en vez de a palabras aisladas:

Ja      rao-baon-shoko-ronki                      rao-n-xon-kati-kan-ai  
ese      remedio-PL:INSTR-DIM-REP remedio-VBLZ-BEN-PAS-PL-INC

xebiana bixon.

vagina:lengua obtener-PSIA

“Dicen que con esos remedios se curaba (a las jóvenes) tras extraerles el clítoris”.

Sin embargo, en las pocas instancias en las que /ronki/ es agregado a un verbo su posición es claramente al interior de palabra, precediendo sufijos flexivos de tiempo-aspecto-modo, es decir precediendo morfemas claramente ligados o dependientes. Esto puede apreciarse en la frase verbal *a-ronki-a iki* “dicen que hizo, dicen que dijo”:

“Ea-ra      ka-ti atipan-yama-pari-ke      mi-n      ea      bo-kas-a-bi,  
1:ABS-EV ir-INF poder-NEG-aún-CMPL 2-ERG 1:ABS llevar-DES-PP2-ENF

e-n-ra      yomera-ti-pari      ja-ke”,      a-ronki-a      iki.

1-ERG-EV pescar-INF-todavía existir-CMPL hacer:TR-REP-PP2 AUX

“Todavía no puedo ir contigo aunque quieras llevarme, primero tengo que pescar”, (dicen que) le respondió el hombre.

En conclusión, aunque el reportativo /ronki/ es segmentalmente mayor que /ra/, y /ronki/ tiene tanto material fonético como muchas otras palabras independientes en la lengua, el análisis sintáctico demuestra que es preferible escribirlo como un morfema ligado a la última palabra de la frase que lo hospeda.

## 6. Conclusiones

En esta presentación se han descrito diferentes aspectos relacionados a la producción de la obra KSA. Se trata de un texto que requirió de la participación de un equipo intercultural con diversas características y destrezas. Pensamos que es importante reflexionar sobre los retos de este tipo de experiencia y sobre la metodología en sí. Bajo la modalidad de testimonio bilingüe, KSA es un ejemplo de producción literaria que permite a los miembros de pueblos indígenas dirigirse a su propia gente y al mundo de fuera sin abandonar su lengua étnica en favor del español.

## Referencias Bibliográficas

- Belaunde, Luisa Elvira. 2005. *El recuerdo de luna, género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Córdoba, Lorena Isabel. 2007. “Valenzuela Bismarck, Pilar & Valera Rojas, Agustina. 2005. Koshi Shinanya Ainbo. El testimonio de una mujer shipiba. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. 247 pp.” En *Mana*, vol. 13, n. 1, pp. 282-283.
- Déléage, Pierre. 2006. “Valenzuela Bismarck Pilar and Agustina Valera Rojas, Koshi Shinanya Ainbo: el testimonio de una mujer shipiba, Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Lima, 2005, 247p”. En *Journal de la Société des Americanistes*, tome 92, n. 1 et 2.
- Eakin, Lucille, Erwin Lauriault, and Harry Boonstra. 1980. *Bosquejo etnográfico de los shipibo-conibo del Ucayali*. Lima: Ignacio Prado Pastor.



- Loriot, James, Erwin Lauriault, and Dwight Day. 1993. *Diccionario shipibo-castellano*. Yarinacocha, Pucallpa: Ministerio de Educación del Perú and Instituto Lingüístico de Verano.
- Morin, Françoise. 1998. "Los shipibo-conibo". En Fernando Santos y Frederica Barclay (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, vol. III, pp. 275-435. Quito: Abya-Yala.
- Piller, Ingrid y Aneta Pavlenko. 2004. "Bilingualism and gender". En *The Handbook of Bilingualism*, Bhatia y Ritchie (eds.), pp. 489-511.
- Roe, Peter G. 1982. *The cosmic zygote: cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Stocks, Anthony W. 1981. *Nativos invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del Río Huallaga, Perú*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Tournon, Jacques. 2002. *La merma mágica. Vida e historia de los shipibo-conibo del Ucayali*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Trudell, Barbara. 1995. *Más allá del aula bilingüe. Alfabetización en las comunidades de la Amazonía peruana*. Lima: Ministerio de Educación e Instituto Lingüístico de Verano.
- Valderrama Fernández, Ricardo y Carmen Escalante Gutiérrez. 1977. *Gregorio Condori Mamani – Autobiografía*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Valderrama Fernández, Ricardo y Carmen Escalante Gutiérrez. 1992. *Nuqanchik runakuna. Nosotros los humanos. Testimonios quechuas del siglo XX*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Valenzuela, Pilar M. 2003. *Transitivity in Shipibo-Konibo Grammar*. University of Oregon, Department of Linguistics, Ph.D. dissertation.
- Valenzuela, Pilar M. Luis Márquez Pinedo, and Ian Maddieson. 2001. "Illustrations of the IPA: Shipibo". *Journal of the International Phonetic Association*, vol. 31, issue 02, December 2001, pp. 281-85.
- Valenzuela Bismarck, Pilar y Agustina Valera Rojas (2005). *Koshi Shinanya Ainbo: El Testimonio de una mujer shipiba*. Lima: Fondo Editorial Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.