

Mama Ruku: salud y género en la
cosmovisión amazónica peruana



Créditos

EXPLORACIONES N° 64

Autoría: Maria Jose Arguedas Pinasco



CONCURSO para jóvenes 2022

"Historias de vida de personas, familias y comunidades que viven y resisten el devaste de sus territorios por acciones de origen antrópico"

ISBN: 978-9917-603-38-2

D.L.: 4-2-1396-2023

ISBN: 978-9917-603-38-2



Edición, diseño y diagramación:

IPDRS

Contáctanos



www.sudamericarural.org



[/IPDRS](https://www.facebook.com/IPDRS)



[/sudamerica_rural](https://www.instagram.com/sudamerica_rural)



[@IPDRS](https://twitter.com/IPDRS)



[Sudamérica Rural IPDRS](https://www.youtube.com/SudamericaRuralIPDRS)

La Paz, Marzo de 2023

Índice

1. Introducción.....	4
2. Mi Mama Ruku y yo.....	4
3. La salud en la cosmovisión amazónica peruana	5
4. Violencia epistemológica al sistema de sanación amazónico	7
5. La herencia de nuestras ancestras.....	7
6. Conclusiones.....	11

Mama Ruku: salud y género en la cosmovisión amazónica peruana Colombia

María Jose Arguedas Pinasco¹

1. Introducción

Mama Ruku significa “abuela” en idioma kichwa . Este ensayo es una forma de tejer un hilo de continuidad con el futuro, de contar la historia de mi abuela y las abuelas que han cuidado desde su quehacer cotidiano la salud y la sabiduría de la Amazonía peruana. La cosmovisión amazónica es un mundo donde todo tiene una madre, donde todo está interrelacionado, donde seres espirituales, plantas medicinales, sueños y señales de la Naturaleza van guiando y sanando la vida. En estas páginas se recupera un poco de la historia de las ancestras, sus saberes y sus roles cotidianos. Comenzando desde mi historia, que es la de mi abuela y mi madre. Para, a partir de ella, entender cómo se concibe la salud en la cosmovisión amazónica y las violencias epistemológicas a las que se enfrenta. Luego, se desarrolla cuál es el rol de las mujeres en este espacio y las estructuras jerárquicas de género que se han creado. Este recorrido pretende describir esa “subjetividad resistente” frente a las opresiones de género, colonialidad y otras categorías. (Lugones, 2010 en Montalvo-Reinoso, 2021).

2. Mi Mama Ruku y yo

“He tenido la suerte de elegir esta aproximación porque es contando mi historia que he descubierto la historia que quería contar” (Narvy, 2000).

Presentar la realidad desde una epistemología personal, colectiva y política es lo que plantea el conocimiento situado (Wylie, 2003 en Piazzini, 2014), donde se considera relevante la cosmovisión y experiencia de vida de la persona que está escribiendo, en tanto se encuentra inmersa en una red compleja de relaciones sociales y culturales (Balasch & Montenegro, 2003).

Cuando el punto de vista vive dentro del sistema de poder, permite comprender la complejidad de la experiencia. Escribir desde el conocimiento situado es una alternativa política que cuestiona el no-lugar objetivo que ha sido naturalizado, para escribir desde lo local, lo que nos atraviesa, lo que duele y preocupa (Piazzini, 2014). Volviendo lo personal a lo político, los problemas, experiencias y resistencias.

El año que nací, 1996, mi mamá vivía donde nació en 1971, en Juanjui , una ciudad amazónica del noreste del Perú, a orillas del río Huallaga. A 19 kilómetros de ahí, a orillas del río Saposoa, en 1937, nació mi abuela Trinidad, la mujer más sabia que conozco. Trinidad es la mayor de siete hermanos, en sus más de 80 años ha sido siempre la guardiana de la salud de sus hogares, la

1. Nutricionista egresada de la Universidad Industrial de Santander y becaria de la Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID) 2022.
2. Capítulo Étnico incluido en el Acuerdo Final de Paz entre el Gobierno Nacional y las FARC.

que sabe cómo curar, la que sana y acompaña el malestar. De joven fue acompañante de un curandero, su hermano Antonio, de esos que tratan con las “plantas mayores” como la Ayahuasca.

Entre 1980 y el 2000, Perú tuvo uno de los episodios más oscuros de su historia, el conflicto armado interno, que manchó de sangre el país y abrió una herida que hasta ahora sigue latente en la Amazonía y los andes. En ese periodo, mataron a Antonio por curar a cualquier persona que lo solicitara, mi abuela y mi mamá se mudaron a Lima y fue ahí donde nací.

Nunca he vivido en Juanjuí, pero 8 años de mi vida los pasé a 250 kilómetros de ahí, en Moyobamba, la capital de esta región amazónica. Mis afectos y mis creencias siempre han sido móviles entre estos espacios. En un limbo entre el conocimiento ancestral amazónico de las mujeres de mi genealogía y el conocimiento occidental de mi entorno.

He crecido de la mano de mi abuela, y con ella, de todas sus plantas medicinales: Ojé una vez al año para no tener parásitos, Huaco cada mes para los dolores menstruales, Sangre de grado para las heridas y caídas, Ucuyucuy sacha para los dolores de espalda, y más. Desde niña tenía la firme seguridad que tomaría Ayahuasca cuando “la planta me llamara”. El año pasado sentí esa llamada y conocí a la madre de las plantas.

Mi punto de partida identitario hoy, desde donde se realiza la exploración y análisis tiene diversas aristas. Mi identidad territorial y cultural: peruana, en constante movilidad y migración desde la infancia. De la capital y a la vez de provincia, limeña, amazónica por herencia de las mujeres que me anteceden. Mi identidad sexual: mujer cisgénero bisexual, tomando la categoría y decidiendo ser visible hace algunos años. Mi identidad política: feminista en constante deconstrucción, con una postura anti-colonial y ecofeminista.

Este proceso es una reconstrucción de mi herencia, de la sabiduría de mi Mama Ruku y de esa genealogía de mujeres que sanan de la mano con la Naturaleza. Traer el hilo de la memoria sanadora de mis ancestras para reconectar con una sanación corporal, emocional y espiritual que vive y resiste.

3. La salud en la cosmovisión amazónica peruana

Para empezar, es importante enunciar que el acercamiento interpretativo de los sistemas de sanación amazónico se realiza desde la propuesta de “interculturalidad crítica” de Catherine Walsh (2009). Dado que, desarrolla, en una estructura académica guiada por prácticas occidentales, y responde a una propuesta política y ética, para visibilizar, valorar y aplicar saberes ancestrales como conocimiento vivo y contemporáneo, que nos da pie a actuar de manera más recíproca, comunitaria y relacional con las personas y la Naturaleza que nos rodea.

Los sistemas médicos o de sanación son sistemas culturales enraizados en dinámicas derivadas de las condiciones ambientales y sociales, por medio de los cuales, diferentes sociedades interpretan su existencia, su cuerpo y su salud. El cuerpo existe dentro de una realidad social y cultural. Por lo que, las enfermedades no son un conjunto de síntomas físicos universales en todas las personas, sino que requieren de una construcción de sentido y negociación de significados. Es por ello que, las maneras de entender e interpretar el malestar son variables según los marcos culturales en los que se encuentra, cada sociedad tiene sus propias estrategias de clasificación de malestares. Así, estos son vivenciados desde personas situadas (Labate & Bouso, 2013).

En este ensayo abordaremos la salud y sistemas médicos tradicionales en la Amazonía nororiental peruana, con especial énfasis en la cosmovisión del Sumak Kawsay, dos palabras en Kichwa que se podrían traducir como “Buen Vivir”, las cuales expresan la idea de una

vida buena, ni mejor ni peor que las de otros (Durán, 2011). En este sentido, no se trata del “vivir mejor” que proponen como ideal las lógicas neoliberales y del desarrollo, sino del “vivir bien” (Clavijo, 2010), en armonía con el entorno natural, relacional y con el cosmos.

El Sumak Kawsay considera a la relacionalidad, la complementariedad y la reciprocidad como los pilares fundamentales del entendimiento del mundo. En primer lugar, la relacionalidad entiende que nada existe aislado, las personas, las sociedades y la Naturaleza viven en constante relación, convergencia e interdependencia. En segundo lugar, la complementariedad, que significa que todo tiene su complemento dentro del cosmos y que, por tanto, no existe superioridad ni inferioridad. Esto significa que los pueblos, territorios y bienes propios de la Naturaleza no siguen una lógica productiva, sino espiritual, social y de supervivencia. Por último, la reciprocidad, como ideal de dar y recibir como principio de la armonía con la sociedad y con la naturaleza (Durán, 2011).

En este contexto, la Naturaleza es considerada una entidad viva, que se relaciona con las personas. Esta relación no se da en una condición de jerarquía extractivista, sino en igualdad teniendo como base que las personas son capaces de reaccionar recíprocamente a los bienes y servicios que les concede la Naturaleza cotidianamente. Además, esto implica que la Naturaleza contiene espíritus que vivifican a todos los seres que en ella coexisten (Clavijo, 2010). La Naturaleza, las plantas y los animales que viven en ella se vuelven ricas epistemológicamente. El Sumak Kawsay descentra a las personas del concepto rígido, etnocéntrico y androcéntrico de humanidad y de persona, y propone otro camino basado en entender la realidad desde la interrelación, el “becoming with”, la idea que estamos en un mundo compartido con especies compañeras (Haraway, 2003 en Flores et al., 2019) Siendo así, las plantas son seres sensibles, con agencia social, que tienen un uso ritual y medicinal. Entre ellas se encuentran las plantas maestras como la Ayahuasca “madre de las plantas”, cuyo uso data de hace cinco mil años de antigüedad a lo largo de toda la cuenca amazónica con un alto peso cultural (Naranjo, 1986 en Grana, 2013). Las plantas maestras tienen el poder de enseñar sobre las artes del cuidado y la cura, de establecer una relación pedagógica entre Naturaleza y seres humanos, donde a las plantas les cabe el lugar de enseñar y a las personas de aprender. Además, las plantas pueden modificar los comportamientos de las personas, sanar dolencias, guiar a mujeres y hombres curanderos, hasta tienen la capacidad de ser oráculos (Flores et al., 2019).

Esta postura epistemológica amazónica, lejana al antropocentrismo occidental, se refleja en la definición de la salud dentro de la cosmovisión del Sumak Kawsay:

El Buen Vivir propone que nadie puede ser un ser sano y pleno sin que todos los demás sean también seres sanos y plenos. Nadie puede estar sano independientemente de la salud de su familia, sus amigos, su comunidad, su sociedad, su cultura, los árboles, los ríos, el bosque y el ecosistema en donde vive. No se puede Vivir Bien si los demás viven mal: el Buen Vivir implica primero saber vivir y después convivir. (Huanacuni Mamani, 2014 en Aronovich, 2017).

Portanto, el concepto salud en los sistemas médicos tradicionales de la Amazonía se aparta de la atención

3 Nombre científico: *papaver somniferum*. Su fama está ligada a su alto contenido de alcaloides obtenidos de la savia exudada mediante incisiones practicadas artificialmente en su fruto la cual es la base de la producción de opio y sus derivados. https://es.wikipedia.org/wiki/Papaver_somniferum

4 Información extraída de entrevista realizada a Hernando Chindoy Chindoy, líder Inga y representante de la entidad territorial Atun Wasi Iulai del pueblo Inga de Colombia periodo 2018 – 2022

exclusiva al cuerpo y a los malestares de las personas, ampliándose hacia una mirada más integral del entorno (Clavijo, 2010). Desde la concepción occidental, las personas están inmersas en dramas biográficos y personales; al contrario, en el Sumak Kawsay se busca sentir-pensar con la tierra, convirtiendo las narrativas del malestar en esferas más amplias de la existencia en comunidad (Aronovich, 2017). Entonces, la salud involucra el bienestar colectivo, es un evento dinámico que se refleja en la movilización e interacción plena con el entorno. “Salud es estar alegre, contento sin enfermedad ni nada, puede estar bien y puede trabajar sin dolencias del cuerpo” (Puerto Esperanza, junio 28 de 1998 en Clavijo, 2010).

El sistema de sanación amazónico entiende a la persona como multidimensional que contiene en sí un cuerpo energético, un cuerpo espiritual y un cuerpo físico. Las y los curanderos guían su accionar en un modelo de salud-enfermedad que integra estas tres esferas de la persona. Así, plantas como la ayahuasca son conocidas por trabajar paralelamente en un nivel corporal, psicológico y espiritual. La salud es entendida de manera holística e integral, que incluye la salud física, la salud mental, la amistad, la prosperidad, la reciprocidad y el equilibrio con la naturaleza (Graña, 2013).

Al considerar el entorno y sus elementos como entes vivos, la espiritualidad juega un papel fundamental dentro de este sistema médico. Ya que todo se encuentra interrelacionado a través de la circulación de energías, en un mundo dinámico que necesita el equilibrio de sus fuentes vitales. Dicho esto, la falta de respeto a la naturaleza o la infracción de la reciprocidad significa enfermedad, mala suerte, accidentes, problemas y otras situaciones (Mabit, 2004 en Grana, 2013). En síntesis, los saberes de la cosmovisión amazónica están íntimamente relacionados a la coexistencia y sintonización común en base a las necesidades colectivas. Muy similar al modelo de sostenibilidad de la vida que propone el ecofeminismo actual, la sabiduría amazónica entiende como intrínseca la interdependencia entre todos los niveles de vida del planeta. Entonces, la salud social y ecológica está en constante relación con la salud individual (Aronovich, 2017).

4. Violencia epistemológica al sistema de sanación amazónico

Los marcos conceptuales occidentales altamente desconectados y enajenados de los entornos sociales y ambientales no logran concebir la integralidad de la cosmovisión amazónica. Dentro de ellos, el cuerpo y la salud son estudiados y tratados de manera colonial, androcéntrica, cuerda, capacitista y edadista. Da prioridad a la atención a partes del cuerpo que se encuentran “defectuosas” porque tienen enfermedades “transitorias”, por tanto, la salud se constituye como estado individual por defecto de un sujeto blanco, masculino, heterosexual, se origen europeo y otras condiciones de privilegio como norma “neutra”.

Así, el sistema biomédico profesional alopático se ha conocido como “oficial” dentro de la jerarquía epistemológica post-colonial, en ese proceso ha deslegitimado e invisibilizado otros saberes ancestrales. Esto está basado en las categorías binarias “oriente-occidente, primitivo-civilizado, irracional-razional, mágico/mítico-científico y tradicional-moderno que justifican la superioridad e inferioridad, –razón y no razón, humanización y deshumanización (colonialidad del ser)-, y que suponen el eurocentrismo como perspectiva hegemónica de conocimiento (colonialidad del saber)” (Walsh, 2009).

5. Testimonio de Isaura Jananmejy. Líder Indígena Inga de la comunidad El Granadillo Resguardo Inga Aponte, 2022.

6. Palabras de Emilia Chindoy, Maribel Flórez y Encarnación Janamejy. Mujeres Ingas habitantes del resguardo Inga Aponte. 2022.

Seguendo esta línea, el Estado peruano ha tratado de asimilar a diferentes culturas amazónicas al sistema dominante, invisibilizando conocimientos, la forma de ver y vivir la vida, por considerarla subalterna a las prácticas occidentales y a las lógicas del desarrollo extractivista y capitalista. Esto se ha dado desde diversas aristas, desde la castellanización forzada, la estandarización de prácticas de salud de la medicina "oficial", la expulsión de los territorios, entre otros (Cárdenas et al., 2017).

Esta colonialidad del saber, califica a la naturaleza y toda su concepción vital-mágica-espiritual como "primitiva", y al no encajar en los cánones de la modernidad es percibida como inútil e ilegítima. En ese afán modernizador las conexiones con la tierra y con nuestras ancestras y ancestros pierde relevancia, y es excluido, negado y subordinado epistemológicamente (Walsh, 2009). Esta conexión con el territorio, basada en la intimidad de la relación entre las personas y la naturaleza en la cosmovisión amazónica, hace que no se opere en base a la lógica de apropiación y dominio de los recursos ambientales, sino una constante búsqueda de equilibrio ecológico (Clavijo, 2010).

El reconocer las consecuencias que ha traído la legitimación social y académica de una sola "ciencia verdadera y objetiva" relacionada a saberes occidentales en un contexto post-colonial, significa adoptar la necesidad de entender la complejidad de otros sistemas médicos que realmente expliquen el malestar "social" (o sickness) en el contexto amazónico, porque la lectura biomédica de los malestares es incapaz de comprender todas las dimensiones de la persona y la sociedad que se vivencian en la Amazonía. "Sickness: la salud es tomada en un sentido amplio, incluyendo no solamente la «enfermedad», sino toda la experiencia de sufrimiento, aflicción, perturbación y malestar, esto es, no reducida a su dimensión física, sino como totalidad físico-moral" (Duarte 1998 en Labate & Bouso, 2013).

Por ende, la ciencia occidental no puede, ni debe ser el único modelo de comprensión del mundo. Al contrario, es crucial visibilizar y validar que coexisten diversos modelos igual de posibles que han sido deslegitimados de acuerdo con la jerarquía de poder del sistema colonial, que en muchos casos anteceden a la ciencia occidental (Clavijo, 2010). Es por ello que, el enfoque intercultural en el entendimiento de la salud es indispensable, como un proyecto político descolonizador, que transforme estructuras y cree nuevas relaciones de horizontalidad en el campo de la salud (Cárdenas et al., 2017).

5. La herencia de nuestras ancestras

"La medicina forma parte de nuestra herencia de mujeres, pertenece a nuestra historia, es nuestro legado ancestral." (Ehrenreich & Deirdre, 1972)

En la cosmovisión amazónica, la noción de la vida, de tierra, de medicina ha estado íntimamente relacionada a una representación femenina. Concepciones fundamentales como la Pachamama "madre tierra", la Yacumama "madre del agua" y la Ayahuasca "madre de todas las plantas: tabaco, toé, sanango, machinga, ucuyucuy sachá, etc."

Sin embargo, no estamos hablando de una representación de mujer que sigue los mandatos patriarcales y androcéntricos relacionados a los roles de género en los que la sociedad actual ha enmarcado el deber ser femenino y masculino. La Naturaleza y sus representaciones no son seres sexuados como tal, al contrario, son seres andróginos, conceptualizados den-

7. Testimonio de Fernando Narváez, indígena Inga habitante del resguardo. 2022.

8. Es una palabra en lengua Inga y significa guardianes de la tierra y cuidadores del territorio. Tomado de Wuasikama el modelo del pueblo Inga en Aponte. Disponible en: <https://www.equatorinitiative.org/wp-content/uploads/2017/05/Wuasikamas-Colombia-Spanish.pdfv>

tro de los principios de complementariedad, reciprocidad y relacionalidad del Sumak Kawsay. Es por ello, que la representación visual es una serpiente que “se burla de los sexos como de todos los contrarios; es femenina y también masculina, gemela en sí misma” (Narvy, 2000).

- “Bueno, y quiero también saber por qué se ven serpientes cuando se toma ayahuasca.
- Es que la madre de la ayahuasca es una serpiente”. (Narvy, 2000)

Esta asociación entre la naturaleza y las guías espirituales que contiene la idea de la madre ha generado que las mujeres tengan y transmitan conocimientos ancestrales para sanar en sus comunidades. La colonización y la imposición de la rígida división sexual del trabajo quitó valor a este rol, generando que las mujeres protejan estos conocimientos clandestinamente, transmitiendo los mismos oralmente de generación en generación (Giove, 1998). Mientras que, son los hombres quienes han tomado un rol protagónico dentro del sistema médico amazónico.

Actualmente, la desigualdad de género en los espacios de práctica de los conocimientos ancestrales amazónicos es una realidad evidente. Los hombres en su mayoría se han enunciado como curanderos, quienes son los responsables de tratar con las “plantas mayores”, mientras que las mujeres son quienes sanan dentro de los límites del espacio doméstico, tratando con “plantas menores” los malestares cotidianos, siendo sobadoras de lesiones, parteras o acompañantes de curanderos. Esta es la historia de Trinidad, mi abuela, que a pesar de tener un vasto conocimiento en plantas medicinales mayores y menores, así como haberse formado como su hermano Antonio en el uso ritual y medicinal de las mismas, solo pudo ser su ayudante en las sesiones de ayahuasca.

Las plantas que pertenecen a los espacios de cuidado y cura son las que suelen dialogar y ser usadas por las mujeres. Esto se debe a un acceso cotidiano al mundo de las hierbas, que son cultivadas de manera familiar en jardines, huertas o chacras. Mientras que, los palos o árboles medicinales vinculadas a la producción o cura de daños espirituales dialogan mayoritariamente con hombres. Esto debido a la necesidad de entrar al bosque en búsqueda de estos árboles. Cabe recalcar, que esta división sexual dentro del sistema de sanación amazónico es mayoritaria, pero no es inquebrantable. “Algunas mujeres dialogan con las plantas agrupadas como “palos”, mientras que algunos hombres dialogan con las plantas agrupadas como “hierbas”; esas son trayectorias extraordinarias que se realizan en el marco de divisiones del mundo ya establecidas” (Echazú Böschemeier, 2016 en Flores et al., 2019).

Esta organización es una expresión de las relaciones de poder que también se viven en las comunidades amazónicas, donde los saberes y prácticas de sanación de las mujeres son subvalorados. No obstante, las mujeres amazónicas han tenido un rol de preservación de conocimientos ancestrales para la memoria colectiva y en la transmisión de saberes etnomedicinales a futuras generaciones dentro de las familias. Son las madres y las abuelas las guardianas de la salud dentro de los hogares, sanando con su amplio conocimiento en plantas medicinales (Montalvo-Reinoso, 2021) y la aplicación de técnicas curativas caseras. Como mi abuela, muchas mujeres amazónicas ejercen un rol frente a todo tipo de enfermedades: sufrimiento, aflicción, perturbación y malestar.

Giove (1998) en su artículo Warmi Kuraini “mujer-medicina” describe cuatro roles comunes ejercidos por mujeres dentro del sistema de sanación amazónico en las últimas décadas, los cuales ya se encuentran atravesados por el androcentrismo. La primera es la medicina popular y familiar, donde la mujer es la responsable del cuidado de sus hijas e hijos, por lo que, la detección y tratamiento inicial de las enfermedades, suele ser percibida como su responsabilidad. En segundo lugar, “las sobadoras” muchas mujeres han aprendido de manera empírica habilidades quiroprácticas, las cuales se utilizan para tratamiento de problemas traumatológicos. Como terc-

er rol encontramos a las parteras, la mayoría de los partos en zonas rurales son atendidos por mujeres formadas de manera práctica por sus madres y abuelas. Las parteras se encargan de tratar enfermedades de la mujer, el diagnóstico precoz de embarazo, detectan probables problemas con relación al embarazo y parto, control de natalidad (anticoncepción y aborto), etc.

Como cuarto rol se encuentra el de “la mujer del curandero”, que son quienes acompañan a sus esposos, padres o hermanos en las sesiones curativas con las plantas mayores como el Ayahuasca, participando activamente dentro de estos rituales de sanación.

Luego de ser ayudantes muchos años de curanderos, conocen y saben manejar el ritual, pese a que la mayoría permanece de por vida oculta en el papel de ayudante, de complemento. Algunas provienen de familias de curanderos, otras tienen capacidad innata, actúan ayudando a digerir los males que el curandero extrae, vomitan por él, acompañan con el canto sagrado (icaró), equilibran la energía, la mayoría son muy visionarias y saben curar ... La mayoría de ayahuasqueras llegó a serlo por viudez y luego de haber ayudado al marido chamán durante su vida conyugal (Giove, 1998).

Los roles que ejercen las mujeres amazónicas son fundamentales dentro del sistema de sanación amazónico, sin embargo, no suelen ser reconocidos ni valorados. Esto no siempre ha sido así, es por ello que embarcarse en una reconstrucción genealógica de los espacios que hemos habitado es necesario para legitimar que hemos estado siempre presentes, vivas y activas en la conservación de la sabiduría ancestral y la gestión de la salud de nuestro entorno.

Antes de la llegada de la colonia y la imposición rígida de las visiones sobre lo femenino y lo masculino, existe evidencia sobre el protagonismo de mujeres dentro del sistema de sanación de diversas culturas del Perú prehispánico. “Las mujeres sanadoras en la cultura Paracas, las mujeres como divinidad en la Vicus, la dama de Cao, la poderosa gobernante Moche, considerada casi una divinidad, las capullanas de la cultura Tullan, que se considera era un matriarcado y que tenían el control de sus vidas, pudiendo expulsar a los hombres si ya no los querían” (Montalvo-Reinoso, 2021). En los Andes, los centros ceremoniales o huacas dedicadas a la luna estaban a cargo de mujeres, cuyos nombres se han perdido en la historia, pero se sabe que tuvieron un rol preponderante (Giove, 1998).

Actualmente, pocas mujeres han asumido el rol de curanderas y utilizan las plantas mayores, desafiando los estereotipos de género y conformando identidades complejas, donde las plantas y sus ciclos juegan un factor importantísimo en la trayectoria biográfica de estas mujeres. Esta es la historia de Olivia Arévalo, Isabel y María.

Una de las mujeres contemporáneas más representativas e influyentes en el sistema de sanación amazónico fue Olivia Arévalo, curandera de la etnia shipibo-konibo, lideresa, activista, defensora de derechos culturales ambientales y artesana. Quien fue asesinada el 2018 por un turista chamánico canadiense. “Este hecho puede ser comprendido como un femicidio expresivo de las múltiples violencias (de género, étnico- raciales, de clase, de nación) que tienen lugar en los circuitos del turismo chamánico peruano” (Flores et al., 2019).

Isabel es una mujer indígena también de la etnia shipibo-konibo que es una curandera ayahuasquera “diaspórica, microemprendedora de su oficio por cuenta propia, desarrolló una propia lógica de trabajo que involucra dos etiologías diferenciadas: para personas de la comunidad y para turistas. Su amplio abanico de recursos se despliega en relación con quien sea el otro/la otra que procura su servicio de magia o cura” (Flores et al., 2019).

María es una mujer campesina de la Amazonía andina del Perú, cuyo rol como curandera fue una especie de mandato por “el rayo” un ser con agencia social dentro de la cosmovisión amazónica. María fue guiada por su abuela y todo el conocimiento ancestral que había preservado mediante la tradición oral. “La relación con la planta de la coca también fue manifestada a María a través de su abuela quien le indicó que debía consultar a la coca para diagnosticar los eventos y las enfermedades; aunque María podía verlas, la coca le brindaría el panorama más contextual de los pacientes” (Flores et al., 2019)

La experiencia de estas mujeres en espacios que han estado reservados, en las últimas décadas, como tarea masculina es una constante negociación que muchas veces involucra conflictos, silenciamientos, renunciaciones, violencias y resistencias (Flores et al., 2019). Su existencia y la de muchas mujeres cuyas historias aún no han sido contadas, desafían los instituidos esquemas de género desiguales y normalizados en la sociedad post-colonial. En este sentido, sus historias recuperan ese vínculo corporal y existencial con todas las plantas medicinales como aliadas y compañeras.

Este vínculo está estrechamente relacionado con propuestas ecofeministas que ponen énfasis en la eco-dependencia y la interrelación entre los seres humanos y las plantas como especies compañeras. Bajo este enfoque, se entiende al ecosistema y los seres que lo integran como sujetos activos, conciliando así, sistemas de sanación intuitivos, científicos, místicos y racionales en un horizonte epistemológico plural. Así, se abren lazos para entender estos sistemas y el rol activo de las mujeres como legítimas (Flores, Echazú y Greco, 2019).

6. Conclusiones

Este recorrido sobre la salud y el género en la cosmovisión amazónica ha sido una propuesta académica para comprender, visibilizar y valorar saberes ancestrales como conocimiento vivo y contemporáneo. La producción académica desde el conocimiento situado me ha permitido reencontrarme con la sabiduría de mi Mama Ruku y recoger genealógicamente el accionar de las mujeres en el sistema de sanación amazónico, para teorizar desde lo local y la historia que me atraviesa.

El sistema de sanación amazónico se encuentra inmerso en sistemas culturales complejos y dinámicos. Donde se entiende a la Naturaleza como una entidad viva, con agencia, que se relaciona con las personas como maestra. Esto nos permite conceptualizar a las plantas medicinales como compañeras y a la salud como integral, en base a los principios de relacionalidad, complementariedad y reciprocidad del Sumak Kawsay. Lamentablemente, se evidencia cómo esta cosmovisión se enfrenta a una constante violencia epistemológica por la concepción del sistema biomédico profesional alopático “oficial”, cuyos sesgos son incapaces de comprender todas las dimensiones de las personas, la sociedad y los malestares que se vivencian en la Amazonía.

Simultáneamente, las lógicas culturales en la Amazonía han adoptado relaciones de poder basadas en estereotipos de género otorgados por la división sexual del trabajo y las distancias occidentales entre lo doméstico y lo público. Esto ha dividido roles dentro de los sistemas de sanación, considerando a los hombres como curanderos y a las mujeres como sanadoras domésticas, sobadoras, parteras y ayudantes de curanderos. Esta división es mayoritaria, pero no inquebrantable.

Madres y abuelas han preservado, a través de la tradición oral y la aplicación de técnicas curativas caseras saberes ancestrales de la medicina amazónica. Son estas Mama Ruku quienes, algunas veces de forma invisible y otras de forma visible, están rompiendo los patrones androcéntricos y coloniales. Por tanto, es crucial reconstruir estas biografías y trayectorias, empezando por las historias personales, donde las mujeres y las plantas sanan como compañeras y aliadas.

Bibliografía

- ronovich, A. (2017). Sentipensar con las plantas: el potencial papel de la ayahuasca hacia una interculturalidad recíproca e interdependiente en la Amazonía peruana. Texto presentado en el V Congreso De la Asociación Latinoamericana de Antropología - XVI Congreso de antropología en Colombia, Bogotá, 6-9 junio de 2017.
- Cárdenas, C. G., Pesantes, M. A., & Rodríguez, A. (2017). Interculturalidad en Salud: Reflexiones a partir de una Experiencia Indígena en la Amazonía Peruana. *Anthropológica*, 35(39), 151–170. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.201702.007>
- Clavijo, C. (2010). Sistemas médicos tradicionales en la Amazonía nororiental: salud y saberes alternativos. *Iatreia*, 24 (1)(Marzo-Mayo 2011), 5–15.
- Durán, M. (2011). Sumak Kawsay o Buen Vivir, desde la cosmovisión andina hacia la ética de la sustentabilidad. *Pensamiento Actual*. Universidad de Costa Rica, 10, 51–61.
- Ehrenreich, B., & Deirdre. (1972). *Witches, midwives and nurses: A history of women healers*. Feminist Press at The City University of New York.
- Flores, M., Echazú, A., & Greco, L. (2019). Plantas compañeras: coca, ayahuasca y el cuerpo de dos curanderas en Argentina y Perú. En *Género y religiosidades: Sentidos y experiencias femeninas de lo sagrado*. Bosque Editoras.
- Giove, R. (1998). Warmi Kuraini: La mujer-medicina, la espiritualidad y el espíritu de las plantas. "Memorias del Segundo Foro Internacional sobre Espiritualidad Indígena, Ética, Mal y Transgresión, 34–44.
- Giove, R. (2012). Ayahuasca, pasado, presente y perspectivas. *Pueblo cont.*, 23(1), 82–85.
- Graña, D. (2013). Concepciones sobre la salud en un grupo de curanderos de la selva peruana. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Labate, B., & Bouso, J. (2013). Cura, cura cuerpecito. Reflexiones sobre las posibilidades terapéuticas de la ayahuasca. En *Ayahuasca y salud* (pp. 28–45). La Liebre de Marzo.
- Montalvo-Reinoso, R. (2021). Feminismo decolonial: Nuevas miradas y construcciones colectivas. Dossier Programa de Estudios Comunitarios Latinoamericanos N°7. <https://doi.org/10.34720/c5e9-4z65>
- Narby, J. (2000). *The cosmic serpent: DNA and the origins of knowledge*. Tarcher/Putnam.
- Paz, J., Edgar, I. L., Ayala, G., de Sousa Santos, B., Varas, E., Daza, E., Segovia, D. T., Martín-Carrillo, S., Converti, L., Ramos, M., Ramonet, I., Steinsleger, J., & Aguinaga, M. (2020). Sacha Samay, el soplo de vida de las mujeres sanadoras en la Amazonía – Rebelion. <https://rebelion.org/sacha-samay-el-soplo-de-vida-de-las-mujeres-sanadoras-en-la-amazonia/>
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir. Universidad Andina Simón Bolívar.