



## Hipócrates y sus artificios

Enfermedad, medicina y narración en las literaturas y culturas hispánicas e hispanoamericanas

editado por Margherita Cannavacciuolo, Maria Rita Consolaro, Alice Favaro

# Lo maravilloso como vehículo de saberes médicos en *Inin Niwe y el mundo puro de los seres eternos* (2022) de Pedro Favaron

Maria Rita Consolaro

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

**Abstract** This essay argues that the short novel *Inin Niwe y el mundo puro de los seres eternos*, written by Peruvian author Pedro Favaron and published in 2022, can be understood as a fairy tale based on Propp's structural elements. This recognition allows us to identify a specific function of the fairy tale structure in *Inin Niwe*: conveying knowledge and teachings related to health and medicine that are specifically rooted in the Amazonian Shipibo-Konibo culture to the reader.

**Keywords** Fairy tales. Traditional medicine. Peruvian literature. Amazonian cultures. Literature therapy.

**Índice** 1 Introducción. – 2 Transgresión y desgracia. – 3 El bosque misterioso. – 4 El combate con el agresor.

Este trabajo se desarrolló en el marco del Proyecto *Narration and Medicine in Latin American Culture: Application Perspectives to Therapeutic Approaches, from Latin America to Europe, Towards an Inclusive and Flexible Society* y fue financiado por la Unión Europea Next-Generation EU – PLAN NACIONAL DE RECUPERACIÓN Y RESILIENCIA (PNRR) – MISIÓN 4 COMPONENTE 2, INVERSIÓN 1.1 – CUP H53D23005010006. Sin embargo, los puntos de vista y las opiniones expresadas son únicamente los del autor y no reflejan necesariamente los de la Unión Europea o la Comisión Europea. Ni la Unión Europea ni la Comisión Europea son responsables de ellos.



## Biblioteca di Rassegna iberistica 42

e-ISSN 2610-9360 | ISSN 2610-8844  
ISBN [ebook] 978-88-6969-939-9

### Peer review | Open access

Submitted 2025-02-18 | Accepted 2025-05-26 | Published 2025-09-09

© 2025 Consolaro | © 4.0

DOI 10.30687/978-88-6969-939-9/015

## 1 Introducción

*Inin Niwe y el mundo puro de los seres eternos* (de ahora en adelante *Inin Niwe*) del autor peruano Pedro Favaron (2022) es una novela breve donde se entrecruzan líricamente distintos niveles narrativos y semánticos, recreando así un conciso universo de imaginarios, voces y visiones, acompañado por las preciosas ilustraciones de la artista Chonon Bensho. Lo que presentamos en este estudio es la transmisión que *Inin Niwe* hace de enseñanzas que se rehacen a la medicina tradicional indígena –«el imaginario poético de la medicina tradicional» (Favaron, Bensho 2021, 175-6)– por medio de una narración maravillosa.

Postulamos que los elementos del cuento maravilloso identificados por Propp (1977) son aquellos que, entre muchos otros, logran conllevar una sabiduría relativa al estado de salud y enfermedad y al aprendizaje médico. Este proceso se manifiesta como sumamente creativo por su acercar, bajo la atractiva forma del cuento de hadas, al receptor con conocimientos profundos que no necesariamente son parte del entorno vivencial del mismo.

Según plantea Espino Relucé (2018, 248), la literatura indígena implica un «doble estatuto comunicacional» relativo tanto a lectores indígenas como a lectores *otros*, ajenos a la cultura y al idioma de referencia. Siguiendo esta idea, nos interesa la modalidad con que *Inin Niwe* alcanzaría a un público desprovisto de la categorías culturales propias de la comunidad Shipibo-Konibo, en que la obra se inserta.<sup>1</sup> Así como los médicos tradicionales shipibo han desarrollado, a lo largo del tiempo, una reelaboración de su orden imaginario para resistir dentro de un contexto cambiante y amenazante (Caruso 2005), pensamos que la reestructuración maravillosa de *Inin Niwe* logra entregar al mensaje y al arte indígena una peculiar versatilidad comunicativa.<sup>2</sup>

En relación con la trama de la obra, esta aborda las aventuras del joven *Inin Niwe* quien, a causa de un evento repentino, se separa de su familia. La novela traza entonces las vicisitudes y el difícil camino que *Inin* emprende para reunirse con sus seres queridos.

---

**1** El pueblo Shipibo-Konibo, principalmente asentado en la cuenca del río Ucayali en la Amazonía peruana, cuenta con más de 150 comunidades (INEI 2018). Para una introducción a la historia, cultura, organización y cosmovisión del pueblo, remitimos a Morin 1998.

**2** El propio trayecto de Favaron expresa una significativa articulación: docente universitario, poeta y escritor, entró a formar parte de una comunidad shipibo, iniciándose como médico tradicional. Su nombre shipibo es *Inin Niwe*. Junto con su esposa, la artista shipibo Chonon Bensho, desarrolla una intensa actividad de recuperación, concientización y divulgación de saberes tradicionales. Pese al interés de la evidente conexión entre la biografía del autor e *Inin Niwe*, no nos enfocaremos en tal reelaboración literaria.

En el cuento se entrelazan alusiones y reescrituras de mitos y leyendas shipibo y, sin embargo, su propia estructura recuerda con claridad el trayecto del héroe proppiano con sus pruebas, auxiliares y agresores. Por tanto, quisiéramos aquí ofrecer un espacio de lectura que realce algunos puntos de contacto que se realizan entre prácticas ancestrales y género maravilloso, este último definido como un

univers merveilleux qui s'ajoute au monde réel sans lui porter atteinte ni en détruire la cohérence. (Caillois 1966, 8)

No obstante, esta descripción funcionaría respecto a una visión dualista del mundo, que no es de ningún modo propia de las cosmologías amazónicas.

Recurriendo inclusive a la investigación de Propp (1974), donde el estudioso relaciona los cuentos de hadas con un substrato antiguo, referido a los ritos de paso a la adultez, veremos que en *Inin Niwe* dicho trasfondo despliega en efecto una iniciación chamánica. Repetimos que consideramos este encuentro valioso en la medida en que transfiere cierto significado al receptor no indígena. Sería el reconocimiento de la universalmente difundida narración maravillosa el resorte que excitaría la atención lectora, impulsando de tal manera su vínculo con los temas tratados y su experiencia formativa.

## 2 Transgresión y desgracia

La novela empieza describiendo a Inin como a un joven introvertido y melancólico que, pese al cariño de su tío, no puede dejar de lamentar su condición de huérfano. Al encontrar un día su tío el mítico árbol Medicina del Viento, este decide utilizarlo para que, gracias a los poderes de la planta, su pueblo se vuele en búsqueda de un mejor destino. Sin embargo, en el día elegido para el prodigio, el joven desatiende la orden del tío,<sup>3</sup> y queda abandonado mientras su comunidad se aleja más y más:

Lo que entonces vio desgarró su corazón: el pueblo entero, con sus casas, con los sembríos, con todos sus parientes, se había separado del suelo y volaba por los aires. (Favaron 2022, 27)

Este episodio, dentro de la narrativa shipibo, hace referencia a la historia del lago Comancaya (FUCSHICO 1998, 169-77; Bertrand-Ricoveri 2005, 242-5), que cuenta los sucesos del pueblo que se elevó dejando atrás a unos niños presuntuosos (Bertrand-Ricoveri 2005)

---

3 «Hoy no debes alejarte mucho de la casa, ya que lo que sucederá será extraordinario» (Favaron 2022, 25).

o, en otra versión, justamente a un sobrino que no quiso escuchar la advertencia del tío (FUCSHICO 1998). El mito busca, en particular, explicar el origen del pájaro que emite un sonido parecido a *coca*, que significa ‘tío materno’ en shipibo (FUCSHICO 1998, 176; Bertrand-Ricoveri 2005, 244; Lorient, Lauriault, Day 1993). También en Favaron (2022) el joven Inin llega a convertirse en un pájaro, aunque el suceso se fundamenta aquí en la extrema tristeza que el protagonista padece:

su angustia y desolación lo comían por dentro y le hicieron desrecordar su propia condición humana. [...] El joven Inin trató de decir algo, pero no salía de su boca palabra alguna; se transformó en un ave. (Favaron 2022, 27)

Al considerar este evento la desgracia desencadenante del enredo, estaríamos aludiendo a la desventura que sigue la ‘transgresión’ de la ‘prohibición’ en los reconocidos análisis de Propp (1974, 60; 1977, 38-9). Significativamente, esta situación coincide en *Inin Niwe* con un primer aprendizaje para el lector. En efecto, la infracción se debe al estado de aislamiento y ensimismamiento en que se halla Inin, quien no pone el debido cuidado a la admonición del tío por estar sumido en sus pensamientos. La actitud de Inin es manifestación de una condición de enfermedad, según la mirada médica shipibo, siendo que debilitaría la armonía con los demás y consigo mismo:

Los shipibo-conibo manejan en sus conceptos de salud y enfermedad las dos nociones fundamentales sobre las que se apoya la *ecología de la salud: equilibrio e interacción*. (Cárdenas Timoteo 1989, 172)

Esta concepción, si bien se intercala en una específica cosmovisión, no por esto deja de representar una propuesta para todo tipo de lector, insertado en las paradojas y en los malestares de la sociedad contemporánea:

debemos aplicar ciertas herramientas interculturales y dialógicas para lidiar con las antinomias propias de nuestro tiempo. Si así lo hacemos, la medicina ancestral será fuente de salud y claridad en medio de esta época de confusión y orfandad espiritual. (Favaron, Bensho 2021, 163)

En consecuencia, la orfandad de Inin, tanto biográfica como espiritual, es lo que la construcción narrativa busca patentar, por su afectar al bienestar del protagonista y de su comunidad y, por lo tanto, por su implicar el acto transgresivo y la correspondiente adversidad.

No estar propensos a relacionarse equivale a la eclosión de las desventuras y, de este modo, induce al lector a repensar críticamente la conducta de Inin:

El ser humano no es en soledad, sino que la individualidad se realiza en relación con nuestros parientes, con nuestra cultura, con otros grupos humanos, con el resto de seres vivos y con los territorios que habitamos. (Favaron, Bensho 2020, 101)

Recordamos finalmente que el mismo medioambiente de la selva amazónica significa un espacio relacional de sociabilidad (Descola 1998), aunque volveremos más adelante sobre este punto.

Para permanecer en la transmisión de conocimientos saludables, hay otro nivel de lectura que mencionábamos y que encaja en tales dinámicas, vale decir, la iniciación médica tradicional. Aunque consideramos que esta clave de interpretación apela a un entorno receptivo indígena por su especificidad, creemos que resulta necesario mencionarla por la importancia que adquiere en el relato. En efecto, de manera paralela y complementaria a la vez, Inin emprende un camino de aventuras maravillosas que son también reflejo de un aprendizaje chamánico. Esta realización no es de algún modo ajena al desarrollo del cuento de hadas. El mismo Propp, pese a que identifica principalmente los rastros del rito de paso, también da cuenta de una importante conexión con el chamanismo:

Si reunimos los relatos de los chamanes sobre sus exorcismos, sobre la manera que tienen de ir al otro mundo en busca del alma, sobre los seres que les ayudan a hacerlo, sobre su viaje, etc., y los comparamos con las peregrinaciones o el vuelo del héroe del cuento, obtenemos una correlación. (Propp 1974, 534-5)

Respecto a esta primera parte revisada, parece evidente que los elementos iniciáticos se hallan en el desequilibrio y enfermedad de Inin y en su subsecuente alejamiento y aislamiento. Efectivamente, en el proceso de aprendizaje médico shipibo es esencial una inicial etapa de apartamiento en la selva, donde el aprendiz experimenta el miedo, el aniquilamiento, la angustia para finalmente renacer en calidad de hombre nuevo (Caruso 2005, 143-51; Favaron, Bensho 2021; Walsh 1994). Incluso, el estado en que se encuentra el futuro médico coincide a menudo con la enfermedad y con su superación:

El hombre religioso, como el enfermo, se siente proyectado sobre un nivel vital que le revela los datos fundamentales de la existencia humana, esto es, la soledad, la inseguridad y la hostilidad del mundo que le rodea. Pero el mago primitivo, el hombre-médico o el chamán no es sólo un enfermo: es, antes todas las cosas, un enfermo que ha conseguido curar, y que se ha curado a sí mismo. (Eliade 1976, 39-40)

### 3 El bosque misterioso

Inin logra volver a su apariencia humana gracias a una gesta heroica que cumple, es decir, por ayudar a un grupo de personas vejado por un gigante malvado, que les negaba incluso el fuego para cocinar. Inin-pájaro roba entonces el fuego al gigante y se lo entrega a la gente, «devolv[ién]dole su humanidad» (Favaron 2022, 36).<sup>4</sup> Después, Inin recupera la memoria de su pasado y, de tal manera, recobra su condición humana. En este proceso de reminiscencia, el joven se acuerda de los consejos del tío, quien lo exhortaba a emprender el camino de la medicina y el aprendizaje de los espíritus, siendo que en esa vía se habían formado sus ancestros. El protagonista así lo hace y empieza a experimentar la comunicación con los dueños de los árboles,<sup>5</sup> hecha de sueños, visiones y saberes asombrosos.

«El bosque misterioso», que encabeza el párrafo, hace referencia a un capítulo de Propp (1974, 69-159). En este, el estudioso define el papel del bosque en tanto espacio que dificulta el pasaje del héroe al otro mundo, símbolo del reino de la muerte (Propp 1974, 77). Igualmente, según Rak (2005, 116) y desde una perspectiva europea, el bosque del cuento representa el lugar imaginario que contradice la Modernidad, donde confluye el sentimiento del miedo. A esto hay que agregar que el bosque, respecto a las etapas del cuento, es el espacio donde, a raíz de la ‘partida’ (Propp 1977, 49), se desplaza el protagonista, el cual podemos considerar tanto a ‘héroe buscador’ como a ‘héroe víctima’ (Propp 1977, 47). En el primer caso, Inin Niwe está queriendo perseguir las enseñanzas de la selva; en el segundo caso, el joven se encuentra solo y aislado a consecuencia de la desdicha acaecida.

Emblemáticamente, *Inin Niwe* invierte el curso de dichos elementos, aún sin invalidarlos, puesto que no dejan de sustentar la estructuración de la trama. Ante todo, la novela conlleva una imagen del bosque que, desde un principio, se contrapone a las nociones de terror y de presencia obstaculizadora que hemos indicado.<sup>6</sup> En verdad, lo primero que hace Inin es dirigirle la palabra al árbol de sacha garza,<sup>7</sup> rogando por su ayuda:

<sup>4</sup> Este pasaje se refiere a la leyenda shipibo del Inca Mezquino y del pájaro *beskon*, conocida también como ‘leyenda del fuego’ (Bardales Rodríguez 2008; Bertrand-Ricoveri 2005, 211-22; FUCSHICO 1998, 23-31).

<sup>5</sup> Sobre la visión shipibo de los dueños, madres o ivo de las plantas, véase Cárdenas Timoteo 1989, 130-4.

<sup>6</sup> Cf. Zimmer citado en Cirlot 1992, 102-3 en referencia a la simbología india: «El bosque encierra toda suerte de peligros y demonios, enemigos y enfermedades, en contraste con las regiones seguras del pueblo y el hogar» (Zimmer 2008, 175-6).

<sup>7</sup> El sacha garza, en shipibo *manxaman kawati*, es utilizado para adquirir habilidades en la pesca y en la caza (Tournon et al. 2014, 98-9).

Por eso, te pido que me dones tu medicina, tu protección, tus defensas espirituales y tus conocimientos. ¿Quién sino curará a los que sufren, quién luchará por los débiles? (Favaron 2022, 40)

El árbol acoge la petición del joven y lo encamina en el itinerario iniciático, determinando de este modo un íntimo proceso de intercambio entre sí y el muchacho. Destacamos, por lo tanto, este relevante hecho: el espacio del bosque no cierra el paso al héroe, más bien –por medio de la comunicación y reciprocidad– le entrega la sabiduría que pertenece al campo médico, referida a la salud de la persona, de la comunidad y del entorno.

A este respecto, tenemos que señalar la concepción que los Shipibo-Konibo –y los pueblos amazónicos en general– tienen sobre la selva. En este ámbito, resultan sustanciales las investigaciones de Viveiros de Castro, en particular su desarrollo de la noción de ‘perspectivismo’, donde este se entiende como el conjunto de diferentes puntos de vista que conforman el mundo (Viveiros de Castro 2012). La superación de estas divergencias de posicionamiento de los sujetos, la puede realizar el chamán gracias a su capacidad para conseguir otras perspectivas (Viveiros de Castro 2012); y esto lo logra, por ejemplo, por medio de las plantas en calidad de «vecteur[s] d’une relation entre *sujets*» (Colpron 2009, 70).

De acuerdo con Colpron (2009), las plantas potencian la relacionalidad y el intercambio de enfoques en la figura del sabio. Por añadidura, el contexto intercomunicacional que se genera se enlaza con la mitología shipibo y amazónica que relata un tiempo antiguo en que todos los habitantes del mundo hablaban la misma lengua (Bertrand-Ricoveri 2005, 49-53; FUCSHICO 1998, 57-64; Viveiros de Castro 2012, 55).<sup>8</sup> Por lo tanto,

La conciencia onírica del iniciado retorna al tiempo primero de las narraciones ancestrales, cuando todos los seres compartían una misma apariencia y un lenguaje. (Favaron Peyón 2023, 14-15)

Consideramos que, en el horizonte de un lector no consciente de tales referencias, este imbricado universo de comunicaciones y prismas puede proporcionar válidos aportes para su bienestar. Concretamente, la relación armónica entre el médico ancestral y las plantas –u otros seres– enseña que

la incomunicación genera la incomprensión, la hostilidad, la agresividad recíproca y la angustia del hombre. (Caruso 2005, 155)

---

<sup>8</sup> Sobre este tema en la literatura amazónica, cf. Espino Relucé, Mamani Macedo 2022, 62-4.

La humanidad, entonces, no es un imperativo categórico, sino una práctica relacional. [...] No se persigue la igualdad, sino la complementación de la diferencia. (Favaron Peyón 2023, 19, 21)

Entonces, queremos recalcar la transmisión, desde lo maravilloso, de una instrucción que beneficia al receptor. A raíz de esto, el espacio frondoso no es hostil gracias a la actitud de apertura, escucha y disposición del héroe. Por ende, el elemento saludable se halla en la superación de las apariencias, en la empatía y en el respeto hacia los otros seres como recursos para recibir la sabiduría médica y, por tanto, para saber sanarse y sanar.

Deseamos finalizar este apartado aludiendo a las prácticas de aprendizaje médico shipibo. Conforme al estrato narrativo que desarrolla las fases iniciáticas, en *Inin Niwe* estas se revelan con peculiar claridad. De hecho, Inin, para aprender del sachá garza, toma una infusión preparada con su corteza, realizando así la significativa práctica de la *dieta* o *sama*:

Es la preparación del cuerpo y de la mente para establecer comunicación con las fuerzas sobrenaturales, especialmente con el ivo de las plantas y los palos, así como con el espíritu del ayahuasca. (Cárdenas Timoteo 1989, 188)

Más adelante en la novela, en sus sueños el joven discípulo se encuentra con sus antepasados, en particular con su abuelo, quien lo hace bañar con plantas aromáticas, reafirmando así la validez de su nombre: «ahora sí eres el viento perfumado de las medicinas» (Favaron 2022, 46) –es decir *inin niwe* en shipibo–. Estimamos este pasaje considerable, pues se reanuda con las reflexiones de Propp sobre el cuento de hadas como huella de los ritos de paso:

Al resucitado se le imponía un nuevo nombre. (Propp 1974, 75)

Este olor de los vivos repugna muchísimo a los muertos. [...] Por eso los héroes que pretenden penetrar en el otro mundo se limpian su olor antes de hacerlo. (Propp 1974, 89)<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Es necesario destacar que, en la cultura shipibo, el discurso sobre el perfume y el mal olor en relación con el estado de salud representa un sistema complejo y articulado (cf. Tournon, Reátegui 1988, 26; Favaron, Bensho 2021).



#### 4 El combate con el agresor

Varias aventuras suceden al aprendizaje. Inin viaja a otros mundos, nuevos personajes intervienen en la historia y contribuyen a su formación y fortalecimiento. Finalmente, el joven afronta al enemigo, aquel gigante que había desafiado en forma de ave. Es interesante notar los atributos de este, ligado, por una parte, al mito del Inca Mezquino o *Yoashico Inca*<sup>10</sup> y, por otra parte, a la figura folclórica del *pishtaco*, ser siniestro con rasgos occidentales que mata a sus víctimas para obtener grasa humana que utiliza para lubricar sus artefactos modernos (Bellier, Hocquenghem 1991). Además, este adversario es un extractivista, que abusa de las personas esclavizándolas en la minería de oro, entablando así temáticas profundamente actuales, tales como la explotación laboral y la contaminación y devastación del medioambiente. Agregamos que Bellier y Hocquenghem (1991, 55-7) han identificado al *pishtaco* como moderna simbolización del explotador blanco (cf. Cárdenas Timoteo 1989, 136).

La lucha se lleva a cabo por medio de un dar y recibir de ataques, donde se concentran todas las fuerzas y capacidades de los adversarios. Al final, el malvado es vencido no tanto en medio de la batalla, sino gracias a las palabras del héroe que se niega a comprender, ocasionando así su propio fin:

estalló entonces en mil pedazos, que desde el espacio cayeron a la tierra convertidos en una lluvia de flores de muchos colores. (Favaron 2022, 97)

Es evidente la posibilidad de revisar aquí la presencia de las funciones del héroe y el agresor que se baten en pleno campo (Propp 1977, 61), así como del vencimiento del antagonista (Propp 1977, 62). Ahora bien, cabe demarcar de qué modo tales elementos promueven una difusión de temas ligados con la medicina y la salud.

En primer lugar, el gigante y sus esposas son descritos como «mentes [...] enfermas» (Favaron 2022, 88), a lo cual el lector llega a asociar otros rasgos que los definen, como la avidez, la envidia, el canibalismo, el desprecio de la naturaleza. La actitud del gigante se incorpora entonces en un concepto de enfermedad como «falta de armonía», que finalmente es la gran enseñanza que consigue el aprendiz (Caruso 2005, 161). Aun desconociendo esta visión indígena de la enfermedad, el lector es insertado en un discurso que lo lleva hacia dicha comprensión: el gigante, con sus brutales defectos, es enfrentado por la figura de un neo-médico, por lo cual se deriva que

---

<sup>10</sup> Bardales Rodríguez 2008; Bertrand-Ricoveri 2005, 211-29; Espino Relucé, Mamani Macedo 2022; 68-9; FUCSHICO 1998, 11-41.

sus atributos constituyen una condición enferma que, a su vez, va contagiando y deteriorando el entorno.

Junto con esto, conjeturamos que el propio vencimiento por medio de la palabra es de por sí revelador: no es el duelo sino el intento de diálogo el que posibilita el desenlace.<sup>11</sup> Respecto a nuestro objetivo, este suceso marca el pasaje de una dinámica de lucha a la de enseñanza y comunicación. Es la disposición a aprender la que resalta y que adquiere significado retroactivamente, por su reflejar las enseñanzas saludables que el protagonista ha captado a lo largo de su recorrido. Entonces, en la visión lectora, el mal –y su matiz enfermizo– se supera y se evita mediante la escucha, el habla y el diálogo. Esta meditación nos induce a considerar el final de la novela por su poner en primer plano, nuevamente, el valor de lo participativo, desde el prisma del bienestar comunitario e individual. Por consiguiente,

para entender la salud desde una perspectiva más profunda, inclusiva y relacional. (Favaron, Bensho 2021, 175)

Relativamente al paralelo desarrollo de una narración chamánica, resaltamos el hecho de que, en los procesos sanativos shipibo, el médico participa en un auténtico combate contra el *Yobé* (brujo) o contra otras entidades que han enfermado al paciente (Caruso 2005, 94; Colpron 2009; Viveiros de Castro 2012, 150). Encima, el terapeuta se sirve de verdaderas armas, o *arcana*, que ha recibido de los espíritus (Cárdenas Timoteo 1989, 206-9; Caruso 2005, 137-41). Destacamos finalmente el empleo de los trascendentes *ícaros*, cantos curativos a los que el propio Inin Niwe recurre y que protagonizan la palabra saludable que el gigante rechaza.<sup>12</sup>

A este punto, terminamos la investigación acentuando sintéticamente el alcance que podría acarrear. Haber identificado funciones y elementos típicos del cuento de hadas, en base a los estudios de Propp,<sup>13</sup> nos ha entregado la posibilidad para trazar un contacto entre literatura y medicina. El reconocimiento de dichos componentes maravillosos, fácilmente identificables por parte de un lector con un bagaje cultural medio, ha permitido la transferencia de puntuales contenidos referidos al campo de la salud, más precisamente perteneciente al pueblo Shipibo-Konibo.

**11** Para profundizar el valor que la palabra y el sonido adquieren en la cultura y en la medicina shipibo, señalamos Caruso 2005 y Favaron Peyón 2024.

**12** Sobre los *ícaros* y su significado relacional, cf. Callicott 2017.

**13** Por supuesto, estos no han logrado describir la obra en su totalidad pues representan tan solo una pequeña muestra de sus más amplias posibilidades y referencias.

Este proceso ha realzado la capacidad, por parte de la literatura, de transmitir un específico imaginario y, también, nos ha permitido revisar el género maravilloso no solo como traza del mito y de los rituales (Propp 1974), sino asimismo como efectivo vehículo de saberes médicos que apuntan al equilibrio y a la benéfica relación del ser humano con su entorno. Tal conclusión nos permite, en primer lugar, aludir al cuento de hadas en calidad de recurso terapéutico (cf. Bettelheim 1991) y, posteriormente, a que

Lo nuevo en la literatura amazónica no es la inclusión indígena, sino la visibilización de las manifestaciones discursivas indígenas. (Espino Relucé, Mamani Macedo 2022, 57)

Paralelamente, así como podríamos intuir que las prácticas de sanación shipibo tienen la capacidad para rebasar sus confines culturales siendo que curan al cuerpo, más allá de su procedencia cultural (Favaron Peyón 2024, 146); entonces, *Inin Niwe* lograría alcanzar a todo lector gracias a la aplicación de su buena medicina y de su palabra saludable, complementada por la configuración maravillosa de su trama.

## Bibliografía

- Bardales Rodríguez, C. (2008). *Quimisha incabo ini yoia. Leyendas de los shipibo-conibo sobre los tres incas*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- Bellier, I.; Hocquenghem, A.-M. (1991). «De los Andes a la Amazonía. Una representación evolutiva del 'Otro'». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20(1), 41-59. <https://doi.org/10.3406/bifea.1991.1025>.
- Bertrand-Ricoveri, P. (2005). *Mythes de l'Amazonie. Une traversée de l'imaginaire shipibo*. Paris; Budapest; Turin: L'Harmattan.
- Bettelheim, B. (1991). *The Uses of Enchantment. The Meaning and Importance of Fairy Tales*. London: Penguin Books.
- Caillois, R. (1966). *Anthologie du Fantastique*, vol. 1. Paris: Gallimard.
- Callicott, C. (2017). «Communication interspécifique en Amazonie occidentale: la musique comme forme de conversation entre les plantes et les humains». *Sémiotique et écologie*, 5, 58-73. <https://doi.org/10.7202/1089939ar>.
- Cárdenas Timoteo, C. (1989). *Los Unaya y su mundo. Aproximación al sistema médico de los Shipibo-Conibo del río Ucayali*. Lima: Instituto Indigenista Peruano; Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Caruso, G. (2005). *Onaya Shipibo-Conibo. Sistema médico tradicional y desafíos de la modernidad*. Quito: Abya-Yala.
- Cirlot, J.-E. (1992). *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Labor.
- Colpron, A.-M. (2009). «Cosmologies chamaniques et utilisation de psychotropes parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie occidentale». *Drogues, santé et société*, 8(1), 57-91. <https://doi.org/10.7202/038916ar>.
- Descola, P. (1998). «Las cosmologías de los indios de la Amazonia». *Zainak*, 17, 219-27.

- Eliade, M. (1976). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Espino Relucé, G. (2018). «Literatura indígena amazónica Shipibo-conibo y el kené de la palabra de Lastenia Canayo». *Estudios filológicos*, 62, 247-67. <https://doi.org/10.4067/S0071-17132018000200247>.
- Espino Relucé, G.; Mamani Macedo, M. (2022). «La literatura indígena amazónica. Aproximaciones a una cartografía». *Letras*, 93(138), 54-74. <https://doi.org/10.30920/letras.93.138.5>.
- Favaron, P. (2022). *Inin Niwe y el mundo puro de los seres eternos*. Ilustraciones de C. Bensho. Lima: Seix Barral.
- Favaron Peyón, P. (2023). «Netebo: aportes del perspectivismo Shipibo-Konibo a una reflexión filosófica indígena». *Alpha*, 56, 9-22. <https://doi.org/10.32735/S0718-22012023000563036>.
- Favaron Peyón, P.M. (2024). «La fuerza de la palabra: reflexiones lingüísticas a partir de la etnografía shipibo-konibo». *Revista colombiana de antropología*, 60(1), 127-49. <https://doi.org/10.22380/2539472X.2539>.
- Favaron, P.; Bensho, C. (2020). «Metsá kené: los diseños y la identidad del pueblo shipibo-konibo». *Visitas al patio*, 14(2), 100-14. <https://doi.org/10.32997/RVP-vol.14-num.1-2020>.
- Favaron, P.; Bensho, C. (2021). «Benshoanon: el proceso curativo de la medicina tradicional del pueblo indígena shipibo-konibo». *Maguaré*, 35(1), 159-78. <https://doi.org/10.15446/mag.v35n1.96668>.
- FUCSHICO (Fundación Cultural Shipibo-Conibo) (1998). *Non requebnaon shinan. El origen de la cultura Shipibo-Conibo. Leyendas – Historias – Costumbres – Cuentos*. Lima: Arteidea.
- INEI (Instituto Nacional de Estadística e Informática) (2018). *III Censo de comunidades nativas 2017. Resultados definitivos*, vol. 1. Lima: INEI. [https://www.inei.gov.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones\\_digitales/Est/Lib1598/TOMO\\_01.pdf](https://www.inei.gov.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1598/TOMO_01.pdf).
- Loriot, J.; Lauriault, E.; Day, D. (1993). *Diccionario Shipibo – Castellano*. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.
- Morin, F. (1998). «Los Shipibo-Conibo». Santos, F.; Barclay, F. (eds), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, vol. 3. Panamá: Smithsonian Tropical Research Institute; Quito: Abya-Yala, 275-435.
- Propp, V. (1974). *Las raíces históricas del cuento*. Madrid: Fundamentos.
- Propp, V. (1977). *Morfología del cuento*. Madrid: Fundamentos.
- Rak, M. (2005). *Logica della fiaba. Fate, orch, gioco, corte, fortuna, viaggio, capriccio, metamorfosi, corpo*. Milano: Mondadori.
- Tournon, J.; Reátegui, U. (1988). «Enfermedad y medicina entre los Shipibo-Conibo del Alto Ucayali». *Amazonía Peruana*, 8(15), 9-31. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi15.176>.
- Tournon, J.; Enocaise, F.; Caúper Pinedo, S.; Cumapa, C.; Etene Etene, C.; Panduro Pisco, G.; Riva Ruiz, R.; Sanchez Choy, J.; Tenazoa Vela, M.; Urquia Odicio, R. (2014). «Ethnobotany of the Shipibo-Konibo». *Folia*, 7(6), 78-107. <https://doi.org/10.11118/978-80-7509-881-8-0078>.
- Viveiros de Castro, E. (2012). *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Four Lectures Given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University, February-March 1998*. Manchester: HAU, Journal of Ethnographic Theory.
- Walsh, R. (1994). «The Making of a Shaman: Calling, Training, and Culmination». *Journal of Humanistic Psychology*, 34(3), 7-30.
- Zimmer, H. (2008). *Mitos y símbolos de la India*. Madrid: Siruela.