

2m 11.3451.9

11735858
MV

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

**ESTUDIO DE LA ADAPTACIÓN DEL CHAMANISMO SHIPIBO-
CONIBO AL MEDIO URBANO: EL CASO DE GUILLERMO
ARÉVALO EN LA CIUDAD DE PUCALLPA**

par

Carlos Saavedra

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

**Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès Sciences (MSc)
en Anthropologie**

Juin, 2006

© Carlos Saavedra, 2006



GM
4

US4

2006

V-033

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulée:

**ESTUDIO DE LA ADAPTACIÓN DEL CHAMANISMO SHIPIBO-
CONIBO AL MEDIO URBANO: EL CASO DE GUILLERMO
ARÉVALO EN LA CIUDAD DE PUCALLPA**

Présentée par :
Carlos Saavedra

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Gilles Bibeau, président-rapporteur
Robert Crépeau, directeur de recherche
Jorge Pantaleon, membre du jury

Résumé

Notre recherche a comme intérêt principal l'étude de l'adaptation du chamanisme indigène aux exigences du monde moderne. On a travaillé à Pucallpa (ville de l'Amazonie péruvienne) avec un chaman Shipibo-Conibo qui soigne des patients de différentes origines culturelles (indigènes, métis rurales et urbaines, limeños, étrangers). Il est une personne qui emploie des techniques et des connaissances du chamanisme de son peuple en même temps que ceux de la biomédecine, de l'acupuncture, du reiki, du yoga, etc. Pendant quatre mois on a fait des visites quotidiennes au chaman, à ses patients ainsi qu'à d'autres chamans de la zone. Nos sources primaires ont été des entrevues semi-structurées et de l'observation participante des séances thérapeutiques. On est arrivé à la conclusion que pour comprendre l'évolution du chamanisme il est nécessaire de le situer comme une sorte de connaissance créée toujours par la somme d'ingrédients culturellement hétérogènes (et apparemment contradictoires) qui prend des sens différents selon le contexte. En plus, on a été témoin du fait que les catégories et les pratiques varient ou s'adaptent à la culture de chaque patient. C'est pour ça qu'un intérêt primordial du chaman est le management du plus grand nombre de voix et de registres possibles, ce qui le situe, dans le contexte actuel d'échange accéléré entre cultures et de la pénétration du global dans le local et du local dans le global, comme médiateur et agent des changements à l'intérieur de son groupe culturel.

Mots-clés : Shipibo-Conibo, chamanisme, changement socio-culturel, Pucallpa, Pérou.

Abstract

The main interest of our research was the study of the adaptation of indigenous shamanism to the demands of the modern world. We worked with a Shipibo-Conibo shaman who treats patients in Pucallpa (an Amazonian Peruvian city) who come from very different cultural backgrounds (indigenous, rural and urban mestizos, limeños, foreigners). He employs techniques and knowledge coming from Shipibo-Conibo shamanic tradition as well as biomedicine, acupuncture, reiki, yoga, etc. During four months, we interviewed (in a semi-structured way) the shaman, his patients and other shamans working in the same city, and did participant observation of the therapeutic sessions. We concluded that to understand the evolution of shamanism, it is necessary to consider it as a type of knowledge which is created always by the sum of culturally heterogeneous ingredients (and seemingly contradictory) which take different meanings according to the context. Furthermore, we have witnessed that its categories and practices change or are adapted to every patient's culture. This explains the shaman's main interest of handling the biggest number of possible voices and records, which places him, in the current context of intensive cultural exchange and of penetration of the global in the local and vice versa, as mediator and agent of changes inside his cultural group.

Keywords : Shipibo-Conibo, shamanism, Socio-cultural change, Pucallpa, Peru.

Resumen

Nuestra investigación tiene como interés principal el estudio de la adaptación del chamanismo indígena a las exigencias del mundo moderno. Se trabajó con un chamán de origen Shipibo-Conibo que atiende en Pucallpa una clientela de muy variado origen cultural (indígenas, mestizos rurales y urbanos, limeños, extranjeros). Es una persona que emplea técnicas y conocimientos del chamanismo de su pueblo a su vez que aquellos provenientes de la biomedicina, acupuntura, reiki, yoga, etc. Durante cuatro meses efectuamos visitas diarias al chamán del estudio y a sus pacientes así como a otros chamanes de la zona, siendo nuestras fuentes primarias entrevistas semiestructuradas y observación participante de sesiones terapéuticas. Llegamos a la conclusión que para entender la evolución del chamanismo es necesario situarlo como un tipo de conocimiento creado siempre por la suma de ingredientes culturalmente heterogéneos (y aparentemente contradictorios) que toma diferentes significados según el contexto. Es más, hemos sido testigos que las categorías y las prácticas varían o se adaptan a la cultura de cada paciente. Por eso un interés primordial del chamán es manejar el mayor número de voces o registros posibles. Esto lo sitúa en el contexto actual de intercambio acelerado de culturas y de la penetración de lo global en lo local y de lo local en lo global, como mediador y agente de los cambios al interior de su grupo cultural.

Palabras claves: Shipibo-Conibo, chamanismo, cambio socio-cultural, Pucallpa, Perú.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1: METODOLOGÍA.....	5
CAPÍTULO 2: BREVE RESEÑA HISTÓRICA DE DEL PUEBLO SHIPIBO-CONIBO Y DE LA ZONA DE PUCALLPA	11
CAPÍTULO 3: ALGUNAS CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL CHAMANISMO.....	26
3.1 PROBLEMAS DE DEFINICIÓN.....	28
3.2 EL CHAMANISMO URBANO AMAZÓNICO	31
CAPÍTULO 4: ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE LA CULTURA SHIPIBO-CONIBO	41
4.2 CONCEPCIÓN DE LOS ESPÍRITUS DE LA NATURALEZA	44
CAPÍTULO 5: ETIOLOGÍA, NOSOLOGÍA y TERAPÉUTICA SHIPIBO-CONIBO	52
5.1 ETIOLOGÍA Y NOSOLOGÍA	52
5.2 CONCEPCIONES DE CUERPO, ALMA Y ESPÍRITU Y ETIOLOGÍA	56
5.3 TERAPÉUTICA	65
5.4 ETIOLOGÍA Y TERAPÉUTICA DE ENFERMEDADES EN PARTICULAR.....	72
CAPÍTULO 6: EL CHAMANISMO DE GUILLERMO ARÉVALO	87
6.1 BREVE RESEÑA DE SU VIDA.....	87
6.2 LOS CONOCIMIENTOS Y PRÁCTICAS DE GUILLERMO	90
6.2.1 Aprendizaje del curanderismo.....	90
6.2.2 Tipología de curanderos.....	94
6.3 NOSOLOGÍA DE LAS ENFERMEDADES	97
6.4 TERAPIA	100
6.5 ALGUNOS DATOS ADICIONALES SOBRE ETIOLOGÍA Y TERAPÉUTICA DE ENFERMEDADES EN PARTICULAR.....	113
CONCLUSIONES.....	124

BIBLIOGRAFÍA.....131
ANEXO: LO PRODUCIDO POR GUILLERMO ARÉVALO O LO EFECTUADO EN
TORNO A ÉL..... I

À ma famille, pour son appui constant

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier Guillermo Arévalo, ses patients et les autres chamans qu'on a visité à Pucallpa, qui ont bien voulu consacrer de leur temps pour partager leur vie. Sans leur générosité, ce travail n'aurait pas pu être possible.

Je tiens à remercier mon directeur de recherche, monsieur Robert Crépeau, pour sa disponibilité, sa motivation et ses bonnes idées. Je tiens également à remercier mon ancien codirecteur de recherche, monsieur Guy Dubreuil, pour les longues conversations, parfois fascinants, qu'on a eu, pendant mes années à l'université.

Enfin, je tiens à remercier tous ceux qui m'ont encouragé tout au long de mon cheminement de maîtrise.

INTRODUCCIÓN

El chamanismo es una práctica extendida en la Amazonía Peruana. Podemos encontrar prácticas chamánicas en las poblaciones indígenas pero también en las poblaciones mestizas de medio urbano o rural.

Aunque el chamanismo amazónico tiene un origen prehispánico no queda exento de una gran influencia de la civilización occidental. Varios autores han mostrado que la ideología indígena subyacente a esta práctica ha recogido importantes elementos de la religión católica, de la magia y de prácticas curanderiles europeas, de conocimientos de la ciencia biomédica e incluso de creencias y prácticas inspiradas en los movimientos de la “Nueva Era”.

En los grandes centros urbanos de la Amazonía como Pucallpa (el lugar de nuestro trabajo de campo), el grueso de la población es de origen mestizo. Es el caso también de la mayor parte de los chamanes y sus clientelas.

Varios autores han trabajado el tema del chamanismo en la región amazónica. La mayor parte de ellos se han aproximado a las prácticas indígenas. Los primeros trabajos han sido descripciones de prácticas chamánicas encuadradas en etnografías más amplias de grupos indígenas. Una excepción es el recuento de Métraux (1967) de las prácticas chamánicas de diferentes poblaciones de la América del Sur. Si bien han habido algunos trabajos sobre el chamanismo urbano amazónico, este dominio permanece aún relativamente virgen.

Los estudios sobre el chamanismo se han dirigido casi exclusivamente a los chamanes. Generalmente, después de una descripción de su cosmología, sus rituales y sus teorías sobre la enfermedad y la terapia, se han centrado en analizar diferentes aspectos como el rol y la naturaleza de la ingestión de alucinógenos y los estados alterados de conciencia (Harner 1973, Dobkin 1971, Naranjo 1973) o la función social y política del chamán (Santos Granero 1991, Chaumeil 1998, Taussig 1987, Overing 1993). Dobkin (1972) intentó explicar las causas sociales de la creencia en la brujería en Iquitos pero su explicación se centró demasiado en los aspectos socio-económicos.

En las ciudades de la Amazonía peruana existen varios especialistas de la llamada medicina tradicional. Regan (1993) hizo una clasificación de ellos, considerando los tres tipos más importantes: los *oracionistas*, los *rosacruzistas* y los *vegetalistas*. El chamán con el que vamos a trabajar pertenece a este último grupo.

El nombre vegetalista hace alusión a las plantas con las que este especialista cura. La planta más importante es sin duda el ayahuasca con la que se elabora una bebida alucinógena que es tomada por el curandero y frecuentemente también por el paciente. Se cree que esta bebida brinda la posibilidad de ingresar a los mundos sobrenaturales normalmente inaccesibles y actuar en ellos, que brinda la posibilidad de ver a la distancia hacia cualquier lugar y ayuda también viajar en el tiempo (pasado y futuro).

La ideología que acompaña esta práctica admite la existencia de otros mundos distinto al de la experiencia cotidiana. Estos mundos están poblados de espíritus que interactúan también con nuestro mundo. Estos espíritus pueden ser los dueños o madres de las plantas, animales o fenómenos geográficos (lagos, ríos, montañas, etc.); o sino espíritus de los muertos; o espíritus superiores benignos o malignos (demonios, ángeles, santos, etc.). Ciertas enfermedades se explican por la acción de estos personajes en nuestro mundo y la cura depende de las posibilidades del curandero de influir en ellos.

Nuestra investigación tiene como interés principal el estudio de la adaptación del chamanismo a las exigencias del mundo moderno. Se trabajó con Guillermo Arévalo¹, un chamán de origen nativo (Shipibo-Conibo) que tiene su consultorio en la ciudad de Pucallpa y atiende una clientela de muy variado origen cultural (indígenas, mestizos rurales, mestizos urbanos, limeños, extranjeros). Es una persona que emplea técnicas y conocimientos del chamanismo de su pueblo a su vez que otros aprendizajes. Hay que tomar en cuenta que estudió enfermería y es un constante estudiante de todo tipo de técnicas (ha participado en cursos diversos incluyendo acupuntura, reiki, yoga, meditación, aromaterapia, etc.). A su vez, este chamán es un personaje muy famoso a nivel internacional: realiza constantes viajes a diversos lugares de Europa y Norte América para dictar conferencias o realizar

¹ Este es su nombre real. Lo ponemos a pedido del propio chamán. Su nombre Shipibo es Questembetsa.

sesiones terapéuticas, ha sido y es director de una serie de proyectos de investigación e intervención manejando fondos internacionales, ha escrito libros y artículos de difusión científica, ha sido visitado por muchos investigadores e incluso se han hecho al menos tres películas en torno a sus prácticas².

Ante un chamán con este bagaje en nuestra investigación empezamos por preguntarnos: ¿cuáles son los factores que están en juego para la permanencia de una práctica de origen nativo entre gente de otras culturas? ¿cuáles son los aspectos socioculturales e idiosincráticos que motivan la asistencia a esos rituales y prácticas? ¿se comparte la ideología chamánica o los aspectos simbólicos? ¿el chamán se adapta al tipo de cultura de donde proviene el paciente o mantiene un mismo modelo terapéutico para todos? Partimos de la hipótesis que los puntos de vista del paciente en relación a la enfermedad podrían influenciar las actitudes posteriores del chamán y de este modo el tipo de terapia que él podría adoptar.

Si bien el chamán es un personaje bastante conocido, al haber escrito algunos artículos o libros y al haberse escrito o filmado sobre él, en todos los casos lo que aparece son fragmentos de sus prácticas o concepciones, nunca una descripción o análisis del conjunto, como es el interés de este documento. Mucho menos existe un abordaje de la adaptación de su chamanismo a las exigencias contemporáneas o un análisis del mismo a la luz de la bibliografía existente sobre chamanismo amazónico o Shipibo-Conibo. Como anexo a este documento colocaremos un breve resumen de lo producido por Guillermo o en torno a él.

Este documento empieza por una breve descripción de la metodología empleada, continúa con el marco descriptivo y conceptual que sitúa al fenómeno. Se hablará del contexto sociocultural (nativo y mestizo) de la zona, del contexto del chamanismo indígena actual y urbano. Posteriormente exploraremos algunas características de la cultura Shipibo-Conibo particularmente de los aspectos vinculados a la práctica chamánica: cosmología, etiología, nosología y terapéutica, tratando de situar los recuentos de misioneros, exploradores y etnógrafos en su contexto histórico particular. El

² Una de ellas fue de ficción (Blueberry, Francia, Jan Kounen) y no es únicamente sobre su práctica. Él aparece en algunas partes de la película. Las otras son documentales, uno francés (Otros Mundos, Jan Kounen) y otro canadiense (Le Voyage de Charlie, de Stéphane Bégoin), en ellos sí es personaje principal.

penúltimo capítulo está destinado a describir las concepciones y prácticas del chamanismo particular de Guillermo Arévalo, empezando por una breve descripción bibliográfica. Finalmente, terminamos el texto con una discusión de lo encontrado en nuestra investigación, intentando responder a las preguntas planteadas en esta introducción.

CAPÍTULO 1: METODOLOGÍA

La primera parte del estudio consistió en una exhaustiva revisión bibliográfica de la literatura existente efectuada en Montreal y en Lima en el año 1995³ previa la visita de campo y que giró en torno a los siguientes temas:

- Historia de la región Ucayali, de la ciudad de Pucallpa y del pueblo Shipibo-Conibo.
- Bibliografía general de chamanismo, básicamente literatura antropológica.
- Estudios sobre chamanismo amazónico. Ya sea urbano o rural, ya sea mestizo o indígena.
- Estudios sobre la cultura Shipibo-Conibo, haciendo un énfasis en aspectos relacionados al chamanismo.
- Estudios generales sobre eficacia terapéutica, básicamente literatura de antropología médica⁴.

El trabajo de campo se realizó entre enero y abril de 1996 en la ciudad de Pucallpa y en Yarina, distrito que pertenece actualmente al gran conglomerado urbano de Pucallpa y que fue anteriormente una aldea Shipibo-Conibo. En ese lugar se sitúa la vivienda de Guillermo Arévalo. Viví en la zona durante cuatro meses, lo que me permitió visitar diariamente al chamán y regularmente a sus pacientes y a otros curanderos vegetalistas que laboran en la ciudad.

Las fuentes primarias del estudio fueron entrevistas semiestructuradas y observación participante de sesiones terapéuticas. En el primer caso se partía de una guía que comprendía diversos temas de interés del estudio pero existía mucha libertad a la hora de la interacción con los entrevistados, lo que permitía que se exploraran nuevos temas o se profundizaran aquellos que aparecían más interesantes. Todas las entrevistas fueron grabadas, transcritas y luego analizadas con la ayuda de

3 Muchos años pasaron hasta que se concluyera la redacción de la memoria. He debido revisar a lo largo de estos años la literatura nueva producida en torno a los temas de interés del estudio.

4 En un principio tenía el interés de explorar el tema de la eficacia terapéutica de Guillermo. Posteriormente desistí de profundizar en ese terreno debido a que complejizaba mi trabajo. Ya en campo me percaté que abordar la adaptación del

los paquetes informáticos Ethnograph y Atlas ti⁵. Las entrevistas fueron hechas en español inclusive a Guillermo Arévalo y a otros informantes que tienen como lengua materna el Shipibo-Conibo. La duración fue bastante variada, llegando a durar como máximo alrededor de tres horas y como mínimo alrededor de media hora. En el caso de la observación participante, se registraron algunas grabaciones de segmentos de los rituales, básicamente los cantos terapéuticos, se anotaron a su vez diversas observaciones en libretas de campo.

A continuación haremos una lista de las fuentes primarias y luego una breve descripción de ellas:

- A. Entrevistas semiestructuradas con Guillermo Arévalo.
- B. Entrevistas semiestructuradas a un grupo de doce pacientes adultos.
- C. Entrevistas semiestructuradas con siete chamanes de la ciudad de Pucallpa.
- D. Observación participante de sesiones terapéuticas de Guillermo y de otros chamanes de la zona.

A. Entrevistas semiestructuradas con Guillermo Arévalo⁶

El informante principal fue Guillermo Arévalo. Las entrevistas giraron en torno a seis puntos principales:

Su historia de vida. Entre otras: ¿Cómo se adquieren los conocimientos desde el inicio y a lo largo de todo el ejercicio curanderil? ¿En su familia le enseñaron a tener confianza en el curanderismo? Razones a las que atribuye su incursión en ese campo. ¿Cuálquiera puede llegar a serlo o existen condiciones innatas?

chamanismo de Guillermo a las exigencias del mundo actual era un tema lo suficientemente interesante para centrar el trabajo de memoria.

⁵ Del mismo modo, se utilizaron estos paquetes para el análisis de la literatura recopilada.

⁶ Cabe señalar que en el año 2004, ocho años después del trabajo de campo, realizamos una entrevista final en la cual nos enteramos de algunas novedades en su trayectoria y aclaramos muchos puntos que percibíamos dudosos en nuestra revisión de las entrevistas anteriores.

Teoría de la enfermedad y terapéutica. Además de sus nociones etiológicas y noseológicas se buscó identificar: Tipos de enfermedades que cura y que no cura. ¿Cuándo es preferible la medicina occidental a su medicina y cuándo es preferible su medicina a la medicina occidental? Percepción de la medicina occidental y actitud en relación a la colaboración con la medicina tradicional. Si es posible, estrategias de colaboración. Sobre terapéutica se exploró entre otras cosas: ¿Quiénes intervienen en la terapia? ¿Él solo o tiene colaboradores? ¿Qué significa disposición del paciente? ¿El paciente tiene alguna participación? ¿Es importante? ¿Cuáles son los procedimientos que el curandero utiliza tanto en el diagnóstico como en la cura propiamente dicha? ¿Varía este procedimiento según las enfermedades? ¿Qué significan cada una de las acciones que realiza? Además, en torno a la clasificación de curanderos: ¿Existen categorías entre los curanderos?, ¿cuáles son? ¿Cómo se accede a esas categorías? ¿Qué condiciones tiene que cumplir el curandero para acceder? ¿Quién las conoce? ¿Se difunde eso entre la gente? ¿Son preferibles los curanderos nativos o los mestizos? ¿Existe alguna región o alguna cultura que se caracterice por tener buenos o malos curanderos? ¿Existen especialidades entre los curanderos según su origen cultural? ¿Existe una diferencia clara entre brujo y curandero? ¿El curandero retorna el mal al brujo que hizo el daño? ¿Él mismo es también acusado de brujo?

Simbolismo y aspectos religiosos que rodean la práctica chamánica. Entre otras cosas: ¿Cómo está constituido el mundo de los espíritus? ¿Cuáles son las jerarquías y qué tipo de contacto tienen o pueden tener con los hombres? ¿Qué tipos de espíritus lo ayudan en la terapia? ¿Existen espíritus buenos y malos? ¿Existe ambivalencia? ¿Cuál es el papel de los símbolos de la religión católica u otros símbolos externos al mundo shipibo? ¿Se llegan a emplear?

El procedimiento, proceso y resultado terapéutico en cada uno de los pacientes cuyos casos fueron estudiados. Después de la primera sesión indagamos en torno al diagnóstico y las razones del mismo, su evaluación de las posibilidades de cura, del curso que iría a tomar la enfermedad y del camino que pensaba recorrer para curarla. Antes y después de cada sesión siguiente averiguábamos su percepción de la evolución de la terapia y de la enfermedad así como las razones de sus procedimientos. Finalizado el proceso terapéutico indagábamos sobre su percepción del resultado.

Algunos aspectos socioculturales de la población de la zona y de los pacientes que se acercan a él.

B. Entrevistas semiestructuradas a un grupo de doce pacientes adultos.

Se hicieron entrevistas con doce pacientes adultos de Guillermo, desde el inicio hasta el final de las terapias, en torno al procedimiento, proceso y resultado terapéutico experimentado. Se intentó hacer una muestra culturalmente variada que pudiera reflejar los diferentes públicos con los que trabajaba el chamán. Se entrevistaron a tres personas de origen extranjero, a cuatro mestizos de la ciudad de Pucallpa, a dos limeños, a tres Shipo-Conibo. Las entrevistas fueron relatos de enfermedad aunque abarcaron algunos aspectos de la vida de los pacientes que se podrían vincular con la aparición y la evolución de la enfermedad aunque no se llegaron a realizar historias de vida propiamente dichas. Uno de los intereses del estudio era comparar los discursos de estos diferentes tipos de pacientes.

Indagamos desde la primera sesión el diagnóstico que él mismo se daba, la historia de su enfermedad, las diferentes razones que lo habían conducido al chamán, su disposición hacia la enfermedad, su percepción de la evolución de la misma y de la terapia. Se hicieron entrevistas antes y después de cada sesión terapéutica. Terminada la terapia también se le entrevistó para conocer su evaluación final del proceso vivido. Del mismo modo, a lo largo de las entrevistas se le pidieron datos biográficos pertinentes al estudio incluyendo episodios de enfermedad anteriores y percepciones en torno al mundo mágico-religioso (en particular su creencia en el mundo de los espíritus y símbolos del chamán así como sobre la religión en general).

Se indagó sobre el estado de la persona previo a la enfermedad. Situándolo dentro de su entorno. Es decir no solo cómo se encontraba físicamente sino se abordan aspectos emocionales y psicosociales (relaciones familiares, problemas laborales, de pareja, relacionales a mayor escala).

Se exploró también la identificación de signos de la enfermedad. ¿Qué signos se identificaron en un principio?, ¿variaron estos síntomas? Causas de la enfermedad. Evolución de las causas. Interpretaciones varias a lo largo del proceso. Acciones emprendidas para solucionar el problema. Tanto de él como de los miembros, incluyendo la terapia del curandero (procedimiento terapéutico).

Motivos de decisión de la terapia con ese curandero. Dentro de la terapia, ¿qué acciones le han causado mayor impacto o a qué acciones atribuye la posibilidad de cura?

Se abordó también la percepción en torno al curandero. Interpretación del resultado. Idea que tienen del chamán. Ideas en torno al trabajo, a la terapia. Experiencia lograda o alcanzada. Estrategias y discursos empleados por el chamán para los diferentes tipos de asistentes.

C. Entrevistas semiestructuradas con siete chamanes de la ciudad de Pucallpa.

Para entender mejor el contexto del chamanismo urbano de Pucallpa en la primera etapa de trabajo de campo decidimos hacer un recorrido por diversos chamanes. Finalmente entrevistamos a siete de origen mestizo, que practicaban el vegetalismo, la misma especialidad de Guillermo. Éstos fueron elegidos al azar en base a una indagación por curanderos famosos a diversos pobladores de la ciudad. Estas entrevistas, que fueron breves en comparación con las efectuadas a los dos tipos de informantes anteriores, se centraron en aspectos generales de la cosmología, el aprendizaje chamánico, la etiología, la nosología y la terapéutica.

D. Observación participante de sesiones terapéuticas de Guillermo y de otros chamanes de la zona.

Se realizó la observación de las diversas sesiones terapéuticas que experimentaron los pacientes a los que les hicimos un seguimiento. Esto implicó la asistencia diaria a las sesiones casi ininterrumpidamente durante los cuatro meses de trabajo de campo.

Del mismo modo, se pudo asistir a una o dos sesiones terapéuticas de otros tres chamanes mestizos de Pucallpa que están dentro del grupo de los que fueron entrevistados.

Debemos señalar finalmente que en nuestro análisis y redacción existe una desproporción evidente respecto al trato otorgado a cada uno de nuestros informantes. Habiendo privilegiado lo encontrado en las entrevistas (y observación participante) de Guillermo Arévalo y poniendo un menor énfasis

en lo trabajado con los demás. Esto se debe a que posteriormente consideramos que el estudio de la adaptación del chamanismo de Guillermo a las exigencias contemporáneas implicaba sobre todo profundizar en sus discursos y prácticas y en situarlos en el contexto sociocultural de la zona y en particular del chamanismo Shipibo-Conibo tal como nos lo mostraba la literatura existente. Por otro lado, las entrevistas con pacientes abordan en buena parte el estudio de la eficacia terapéutica siendo este tema abandonado posteriormente en nuestro análisis como señaláramos anteriormente. Lo explorado con los otros chamanes de la zona aparece en la sección de chamanismo urbano amazónico en medio de una revisión de la literatura sobre el tema.

El marco conceptual y la discusión teórica del trabajo se encuentran en capítulos posteriores, sobre todo los que tratan de chamanismo (sea el marco general, el amazónico, el urbano y el Shipibo-Conibo), y el capítulo final de discusión.

CAPÍTULO 2: BREVE RESEÑA HISTÓRICA DEL PUEBLO SHIPIBO-CONIBO Y DE LA ZONA DE PUCALLPA

El grupo étnico Shipibo-Conibo, perteneciente a la familia lingüística Pano, se encuentra ubicado en la selva central del Perú (selva baja), en los departamentos de Ucayali y Loreto (Cárdenas 1989). La población se localiza en el río Ucayali y en sus principales afluentes (Pisqui, Callería y Aguaytía) y a orilla de los ríos Tamaya y Yarina (Heath 1980).

Donald Lathrap (1970, 1976) afirma que los Pano, grupo ancestral de los Shipibo, penetraron la zona sur de la cuenca del Ucayali Central alrededor de los años 800 d.C, desde el sudeste (la parte alta del río Madeira en el río Madre de Dios y el río Guapote). Desde ese entonces, se dividieron en distintas tribus con lenguaje propio. Hoy día hay seis tribus interfluviales: Los Cashibo, Mayoruna, Remo, Maspo, Amahuaca y Capanahua. Sólo tres son ribereños: los Shetebo, los Shipibo y los Conibo.

Se considera que río arriba de la ciudad de Pucallpa, capital del departamento de Ucayali, pasando Masisea hasta Bolognesi, está el territorio de los Conibo, y río debajo de Pucallpa hasta Orellana, queda el de los Shipibo. Sin embargo, actualmente hay comunidades de ambos grupos en las dos áreas del río y los Shipibo-Conibo conforman una etnia unificada. Otro de los antiguos grupos Pano de la zona, los Shetebo que vivían de Contamana río abajo en el Ucayali se encuentran actualmente integrados a los Shipibo y una gran parte de sus descendientes se han mezclado con gentes de este grupo (Heath 1980). En el lenguaje popular mestizo de la zona los grupos Pano del Ucayali son denominados simplemente Chamas y algunos autores, como veremos en algunas citas, los llaman de ese modo. Sin embargo, los propios indígenas no aceptan esta denominación porque la consideran insultante (Karsten 1955).

Desde el siglo XVII se tiene noticia de los Shipibo y de los Conibo. A partir de ese siglo ingresaron los misioneros españoles acompañados de contingentes de soldados. Los franciscanos desde su sede, el convento de Santa Rosa de Ocopa en Junín, fueron los primeros en ingresar en territorio Shipibo-Conibo y fueron los que permanecieron durante mayor tiempo en la zona, desde los

primeros años de exploración hasta la actualidad. Los jesuitas también, desde su centro de operaciones en Maynas, alcanzaron a tener una gran influencia entre los indígenas durante el primer siglo de las misiones hasta que fueron expulsados de tierras españolas en 1767. Otras congregaciones que compitieron por ingresar a evangelizar esas tierras como los agustinos y los dominicos tuvieron una influencia mínima.

Los primeros contactos entre los siglos XVII y XVIII fueron muy intermitentes. Jesuitas y franciscanos intentaban establecer misiones pero a los pocos años eran generalmente atacadas por los propios indios y terminaban con la exterminación o huida de los misioneros. A pesar de tantos ataques, ellos fueron muy persistentes y generalmente regresaban al poco tiempo aunque en algunas ocasiones su ausencia se prolongó por varias décadas. Esta intermitencia del contacto hace pensar a Cárdenas (1989) que en los primeros siglos de penetración misionera se produjo sólo una parcial conversión al catolicismo. Es de destacar, por otro lado, que casi no hubo presencia de la sociedad peruana aparte de las misiones en esa zona hasta por lo menos principios del siglo XIX (Ortiz 1984-1986).

El primer contacto de religiosos (en este caso franciscanos) que tenemos documentado para los Shipibo data de 1657 (Amich 1854: 29 citado por Steward 1948). Las primeras misiones formadas fueron rápidamente expulsadas por los propios indígenas. No obstante, Maroni (1889-92, citado también por Steward 1948) menciona que en 1670 los Shipibo se unieron voluntariamente a la Misión de Santiago en el Huallaga aunque señala asimismo que en 1680 muchos de ellos ya habían muerto de viruela.

Según Chantre y Herrera (1901), citado por Steward (1948), el primer contacto con los blancos que tuvieron los Conibo fue probablemente en 1682 cuando estos indígenas visitaron la parte más baja del río Huallaga y dejaron algunos de sus jóvenes en la misión de Santiago⁷. Steward menciona que en una carrera para establecer la primera misión Conibo, el pueblo Pano del Ucayali más numeroso

7 Steward (1948) señala que los Conibo tenían sus poblados originarios en el río Pachitea y en el Ucayali de manera no uniforme o accidentada. Su población original en la boca del Pachitea fue calculada en esa época en 2,000. El autor dice también que en el primer momento del contacto, los Conibo dominaban otras tribus para saquearlas o conseguir esclavos e intercambiaban a éstos por herramientas de acero con los Cocama del Ucayali Bajo pero fueron amigables con los españoles, parcialmente debido al deseo de obtener herramientas de acero.

y poderoso (Waisbard et al. 1959), los franciscanos bajaron por el río Tambo y los jesuitas ascendieron por el Ucayali. El padre franciscano Biedma fundó San Miguel en 1685 en la boca del río Pachitea, pero luego al regresar de Lima (a donde fue a buscar más gente para evangelizar ese territorio) un año después se encontró que los padres jesuitas habían fundado allí una misión (San Francisco Xavier) acompañados de un grupo de Setebo⁸. Sin embargo, los franciscanos formaron otra misión con otro pueblo Conibo que les pide quedarse, San José, a medio camino de la unión del Tambo y el Urubamba y la boca del Pachitea⁹.

Myers (1974) señala que en un período de doce años los jesuitas fundaron nueve pueblos y realizaron alrededor de 40 incursiones en el interior del territorio. Sin embargo, en 1695 y 1698¹⁰ los Conibo protagonizaron revueltas que terminaron con la masacre de los españoles, retornando los indios a su anterior modo de vida por un tiempo. Los franciscanos sufrieron similar suerte. Morin (1973), narra que en 1687 fueron exterminados.

Steward (1948) afirma que alrededor de 1704 todas las misiones se extinguieron en la región y que poco fue hecho por los religiosos en 50 años. Los franciscanos volvieron a establecer contacto con los Conibo en 1736 (Myers 1974) pero fueron también asesinados (Morin 1973). Algunos años después volvieron a entrar al Ucayali por las partes norteñas de la Pampa de Sacramento hasta el río Manoa donde establecieron puestos en tierra de los Setebo. De allí se dirigieron hacia el sur a evangelizar a los Shipibo y finalmente alcanzaron a los Conibo, quienes de nuevo los expulsaron (Myers 1974).

Myers afirma también que en la década de 1750 los misioneros entraron varias veces a la Pampa de Sacramento y a las partes altas del Huallaga y el Ucayali pero nunca encontraron a nadie¹¹. Sin embargo, para Morin (1973), la selva estuvo cerrada a la penetración blanca de 1742 a 1761 debido

8 Morin (1973) señala que los jesuitas miraban la presencia franciscana en el Ucayali como un serio obstáculo a su estrategia misionera.

9 Izaguirre (1922-29), menciona que en 1687, un edicto real delimita los territorios respectivos de las dos órdenes: Los jesuitas conservan San Francisco Xavier y el Bajo Ucayali, mientras que los franciscanos operan en el Alto Ucayali. En 1767, cuando fueron expulsados los jesuitas, los franciscanos tomaron los territorios que les correspondieron a aquellos.

10 Esta vez con el apoyo de otros grupos indígenas: Piro, Campa, Shipibo, Manamabobo y Mananamabua.

11 Sin embargo, al ingresar al Alto Aguaytia en 1757 contactaron a los Cashibo quienes los expulsaron.

a la rebelión de Santos Atahualpa, en la que participaron entre otros, los Campa, los Piro, los Machiguenga y los Conibo¹².

Izaguirre (1922-29) menciona que hacia 1760, los franciscanos penetran de nuevo por el norte en tierras que les correspondían a los jesuitas, fundando la misión en Cushibatay en territorio Setebo¹³ pero no penetran por el sur (zona Shipibo y Conibo) por el impacto que había tenido la insurrección. Desde el norte ingresan nuevamente en territorio Shipibo¹⁴ y Conibo donde forman diversas misiones (Amich 1854) en los años siguientes.

Morin (1973), basándose en Izaguirre, señala que los franciscanos sentían que habían alcanzado un gran logro y por lo tanto, solicitaron más refuerzos. Pero justamente cuando se perfila un movimiento intenso de los misioneros se produce un levantamiento general de los Setebo, Conibo y Shipibo en 1767 bajo la conducción del jefe Setebo Runcato¹⁵. Ellos masacran a los quince franciscanos residentes en los centros misioneros, profanaron los ornamentos y copas sagradas y quemaron las iglesias. Esta debacle arruinó seis años de trabajo misional e impidió que volvieran los franciscanos por veintitrés años a la zona.

Recién a finales del siglo XVIII las misiones llegan a instalarse definitivamente en la zona. El último gran esfuerzo misionero en el Ucayali empezó en 1790¹⁶. Los franciscanos fundaron en territorio Setebo el pueblo de Sarayacu¹⁷ que se convirtió en el centro de la actividad misionera en el Ucayali en los siguientes 70 años.

12 Morin considera esta rebelión como una reacción a la desarticulación de las sociedades indígenas y resalta la separación masiva de muchos hombres de diversas comunidades de diferente origen cultural.

13 El autor resalta que las misiones jesuitas se encontraban debilitadas por la campaña política contra ellas.

14 Amich (op. cit) refiere que en 1764 los misioneros agruparon en cuatro pueblos a cerca de 1,000 shipibos que vivían en poblados dispersos compuestos de unos cuantos grupos familiares pero muchos más permanecieron fuera del alcance misionero. Morin (1973) refiere que esa región era el río Pisquí. Myers (1974) señala que los Shipibo de esta época vivían en ese río y en el Aguaytia y eran ciertamente mucho más numerosos y poderosos que los Setebo a quienes habían vencido en una guerra pero no se tiene ninguna información en torno a su organización social.

15 En ese mismo año los jesuitas eran expulsados y desde España se enviaron más sacerdotes franciscanos (ahora solos en la selva) para acrecentar la labor misionera y suplirlos.

16 Steward (1948) señala que en ese entonces los Shipibo y los Conibo eran grandes viajeros y comerciantes. Sin embargo, Myers (1974) sostiene que durante siglos, antes y después de la llegada de los españoles, estos pueblos acostumbraban viajar para intercambiar productos con otros.

Myers (op. cit.), citando a Dueñas, indica que en 1792 los Setebo y Conibo vivían en grandes casas con cuatro o cinco familias y que cuando un jefe moría deliberaban para nombrar al siguiente jefe pero que a su vez "alegremente" dejaban esta elección a los misioneros. Se dice además que ambos pueblos tenían esclavos provenientes de diferentes tribus incluyendo los Shipibo y que alrededor de 1790, se aliaron y se desplazaron muy al norte por el Ucayali, al antiguo territorio Cocama¹⁸. De los Shipibo el texto dice que en 1791 además de los ríos Aguaytía y Pisqui ocupaban el Tamaya¹⁹. Se sugiere además que el balance del poder debió haberse modificado desde 1767 ya que ellos se encontraban muy temerosos de los Setebo y los Conibo y se negaban a dirigirse a la misión de Sarayacu, más bien, pedían que los misioneros vayan a sus propios pueblos. Myers subraya que todos estos grupos tenían tribus dirigidas por jefes muy respetados y obedecidos que tenían casas decoradas de una manera extraordinaria pero no se sabe casi nada sobre su elección, sus cargos o sus prerrogativas²⁰.

El padre Girbal, antes de establecer la misión de Sarayacu en 1790, se preocupó de abastecerse de una buena cantidad de herramientas de acero y de bagatelas y tejidos que apreciaban los indios. Además llevó los hornos para fabricar herramientas en el mismo lugar²¹. El jefe de la misión de Ocopa, el padre Sobreviela, autor del Código del Prefecto Misionero, fue quién ayudó a Girbal a hacer estos preparativos (Morin 1973)²².

17 Myers (1974) afirma que entre 1767 y ese año, los Shetebos se habían desperdigado en muchos pueblos separados y tuvieron un crecimiento poblacional sustancial (entre 300% y 500%).

18 Sin embargo, el mismo autor señala que el grueso de la población Conibo siguió viviendo alrededor de la boca del Pachitea, el corazón de su territorio hasta hoy.

19 Sin embargo, en un recuento posterior de 1821 (Izaguirre 1922-29) sólo se menciona el río Pisqui. Cabe resaltar que la ubicación de los Shipibo es radicalmente diferente hoy en día. Dueñas (Myers op. cit.) calculó 1,000 Shipibo viviendo entre los ríos Pisqui y Aguaytía en esa época.

20 Este autor tiene la hipótesis de que los Conibo fueron un grupo con una organización política más compleja (chiefdom) que la de la mayoría de los pueblos amazónicos (sociedades igualitarias). El autor se basa en las estimaciones de misioneros sobre el tamaño de las comunidades encontradas en la época del contacto. Si la sociedad Conibo fue jefatura, según él, las sociedades Shipibo y Setebo podrían haber sido tribus. Sin embargo, estas últimas tribus de los tributarios mayores pueden haber sido también jefaturas ya que, según Service, una tribu al estar en estrecha competencia con una jefatura se convierte ella misma en una de ellas. Myers sostiene que más bien los grupos situados en las cabeceras y tributarios menores como los Cashibo, Amahuaca, Remo, Mayoruna y muchos otros, deben haber sido tribus menores.

21 El padre en sus relatos cuenta que fueron recibidos con mucha alegría por los indios, que ellos en realidad esperaban ser cristianizados y civilizados. Menciona que al poco tiempo comienza la misión a llenarse de indios. En un escrito de 1792, que se habían acercado para vivir alrededor de 800 personas (Morin 1973).

22 Este es un texto interesante para entender la mentalidad de los religiosos de la época, su imagen de los indígenas y su estrategia de contacto y evangelización. Entre las recomendaciones del religioso están la de instalar una misión cerca de un río abundante en peces y con tierras ricas para alimentar un pueblo de mil indios, darles herramientas de acero para atraerlos pero también pedirles una parte del producto de su pesca y caza. Se recomienda a su vez que se enseñe español y

Morin (op. cit.) indica que los Conibo aceptaron a los religiosos pero no quisieron juntarse con los otros grupos Pano en Sarayacu, fue así que se fundó la misión de San Antonio de Padua de los Conibos. Myers (1974) indica que otras naciones se dirigieron también a las misiones²³.

Girbal (Morin 1974) recalcó que los indios en Sarayacu eran muy obedientes, los servían con puntualidad y exactitud y pedían permiso para ausentarse del pueblo por unos días. Además señala que cambiaron sus vestimentas tradicionales por otras y las mujeres se tuvieron que cubrir los senos, además que abandonaron sus ritos funerarios, ya no se enterraban en grandes vasijas dentro de sus casas²⁴.

Si bien en la década de 1790 los franciscanos entraron con fuerza, la labor de evangelizar al conjunto de los indios sería muy larga. La revuelta de Runcato y la expulsión de los jesuitas²⁵, dejaron un vasto territorio sin presencia misionera. De otro lado, la respuesta mayoritaria de los indios fue la de penetrar en la selva, aislarse y volver a sus antiguos modos de vida (Dobkin 1992).

Entre los años 1790 y 1820 los misioneros fundan varios pueblos en zona Shipibo y Conibo. Morin (1973) subraya que esta ola de expansión misionera llega a su fin pronto con la Independencia del Perú en 1821. Simón Bolívar suprimió las órdenes misioneras y cerró los conventos. Muchos

que los domingos y dos o tres días por semana todos sean reunidos para repetirles varias veces una misma cosa de la doctrina cristiana hasta que se la sepan de memoria, se pide a su vez que ningún adulto sea bautizado hasta que no haya aprendido esta doctrina, no se haya casado religiosamente con la primera de sus mujeres y no haya abandonado a las otras; se exige que todos los indios lleven un rosario en su cuello o al menos una cruz como señal de su pertenencia cristiana (Morin 1973).

23 Según este autor así empezó la mezcla de tribus en el Ucayali. Definitivamente, las correrías de unos grupos sobre otros siempre produjeron mestizaje (Steward 1948), sin embargo, éstas implican la asimilación de un grupo esclavizado en el grupo triunfador pero manteniéndose las identidades particulares de las comunidades libres. En cambio, las misiones produjeron la unión de diversos grupos en una misma comunidad y la asimilación de una cultura radicalmente diferente por todos ellos sin importar su origen. Este mestizaje probablemente fue parcial. Tessman reportó a principios del siglo XX que las uniones voluntarias entre sub-tribus, es decir, entre los Conibo, Shetebo y Shipibo eran poco frecuentes (Morin 1973).

24 Bergman (1990) dice, sin embargo, que si bien los indígenas reconocieron el poder y posición del padre como superior y cumplían con agrado las órdenes o encargos, los indígenas no cambiaron su vida moral.

25 A diferencia de lo que sucede con los franciscanos, sobre la labor de los jesuitas en la región no se tienen muchos datos. De todos modos, cabe señalar que existe un debate en torno al impacto de sus misiones sobre la población indígena en general. Han tenido defensores que las consideraban repúblicas ideales (entre éstos Marzal 1994) y detractores como Métraux que las consideraba "estados puramente teocráticos que, a la larga, habrían destruido todo rezago intelectual y moral en los indios" (citado por Morin 1973).

religiosos se retiran, sin embargo, el padre Plaza decidió quedarse solo en Sarayacu. Morin (1973) señala que, si bien la mayoría de los indígenas tras la partida de los misioneros en 1821 retornó a vivir en el bosque "con sus hermanos bárbaros", el padre Plaza logró que un gran número se quedara en Sarayacu bajo sus órdenes.

Después de 1820 los relatos de misioneros dejan de ser la fuente principal de información sobre los indígenas. La región es visitada por grandes viajeros, exploradores, naturalistas y geógrafos que documentaron diversos aspectos de la vida indígena, y entre otras cosas, el tipo de intercambios comerciales que éstos practicaban y las relaciones laborales que mantuvieron con los occidentales²⁶.

Bergman (1990) pone énfasis en las actividades económicas en la época de la misión de Sarayacu. Los indígenas pescaban, cazaban o domesticaban animales, explotaban zarzaparrilla y cera de abejas. Estos productos se vendían a las misiones o eran exportados fuera de la zona. Hoffmann (1964) destaca la importancia de la venta de madera de los indígenas a los misioneros pero resalta la gran desigualdad en el intercambio. Por su parte, Morin (1973) señala que aparte de cierta servidumbre económica el padre Plaza instituye en Sarayacu una relación de intercambio no basada en el provecho sino en la necesidad de sobrevivir con su labor evangélica. Él vendía los productos de la zona hasta en tierras lejanas como el Brasil y se aprovisionaba de herramientas de acero muy estimadas por los indios.

Bergman (1990), basándose en Herndon (1853), dice que hacia la mitad del siglo XIX, los Shipibo y otras tribus del río realizaban constante viajes para intercambiar productos. Herndon describe a los Shipibo como los vagabundos del Ucayali, los más visibles debido al intercambio. Señala, sin embargo, que sólo viajaban por temporadas y tenían aldeas en donde cultivaban productos. Resaltó que en el siglo XIX muchos artículos producidos por los Shipibo se convirtieron en productos de

26 Steward (1948) menciona diversos encuentros de estos viajeros del siglo XIX con sociedades Pano de la región. Marcoy (1875) reportó que los Shipibo ocupaban 182 millas en el Ucayali, desde el río Caponcinia, donde ellos se juntaron a los Conibo, hasta el río Caxiabatay, donde el territorio Setebo empezaba. Herndon y Gibbon (1853-54) afirmaron que alrededor de 1851, los Conibo estaban dispersos por el norte casi hasta el territorio de los Cocama y, Galt que alrededor de 1871, a pesar de centrarse en Sarayacu, ellos estuvieron desperdigados desde el río Pachitea hasta la boca del Ucayali. Marcoy (1875) por su parte encontró varios pequeños poblados Conibo a lo largo de 200 millas del río Ucayali, desde el río Capoucinia en el norte hasta el río Paruitcha en el sur.

exportación mayores (Ibid.)²⁷ y que a pesar de que los precios se estandarizaron, el intercambio no era comúnmente monetario. El autor menciona además que los indios continuaban comerciando entre ellos (Ibid.).

Steward (1948), basándose en Galt, menciona que la comunidad tradicional shipiba, llamada por el autor "familiar" por estar compuesta por dos o tres grandes casas con familias extensas, persistía en el siglo XIX. Este autor señala además que en 1850 el total de la población shipiba en comunidades dispersas era aproximadamente el mismo que el de la población que habitaba las misiones. Señala, de otro lado, que las comunidades que se separaban de las misiones volvían al patrón tradicional de asentamiento.

En 1836, el Estado Peruano restaura el Colegio de Ocopa y llegan más padres a Sarayacu. Se fundan otros establecimientos misioneros que fueron verdaderos centros de intercambio para los indios de la región (Morin 1973). Sin embargo, esta cuarta ola de trabajo misionero encuentra rápidamente obstáculos a su actividad. Las misiones comenzaron a sufrir una gradual despoblación desde mediados del s. XIX. Según Herndon, citado por Hoffmann (op. cit.), los indios se iban a trabajar a otras regiones como asalariados con la intención de volver con los años a sus comunidades de origen con propiedades y herramientas, para ganar prestigio. Morin (1973), por su parte, subraya, basándose en Izaguirre, que los indios se retiraron masivamente sobre todo por un creciente desprestigio de los misioneros.

Morin (1973) señala que en la década de 1860, el río Ucayali quedó prácticamente desierto de población indígena. Izaguirre y Galt, citados por la autora, indican que debido a la presencia de colonos extranjeros, muchos indios se refugiaron en los pequeños afluentes, escapándose de las enfermedades que traían y que mataron a muchos, y de la explotación de los colonos que "se servían de ellos como esclavos". En esos años los franciscanos debieron abandonar Sarayacu y replegarse en Callaria (Morin op. cit., Steward 1948)²⁸.

27 Aceite de tortuga, sarsaparilla, vainilla, canelón, algunas maderas, pescado salado, manteca de manatí y charipa, cera, cacao, café, miel y tabaco

28 Es curioso que la posición de Herndon esbozada más arriba sea contraria a la de Izaguirre y Galt. El primero habla de la huida de las misiones por el desprestigio de los curas y para aproximarse a los blancos comerciantes ya que habían adquirido nuevos valores (entrada a la civilización); los segundos hablan de la huida de los indios de la misión (o del gran

Se inicia un período de penetración de gente foránea a las comunidades nativas (colonos de origen europeo o mestizo provenientes de otras regiones del país y empresarios dedicados a actividades de tipo extractivo) y de disminución del predominio de las misiones. Los foráneos ingresan a partir de la primera mitad del siglo XIX, en un principio para realizar el comercio de productos naturales, luego hacia 1860 para explotar el caucho.

Según Dobkin (1992), la institución de los regatones (comerciantes usureros) se fue expandiendo desde el siglo XVIII y ya era muy extendida en el siglo XIX. La autora los considera responsables de introducir y alentar el consumo de alcohol entre los nativos e indica que usualmente establecían lazos de compadrazgo con los indígenas. Dobkin subraya que gran parte de los nativos fue abandonando sus tradiciones y creencias y adquiriendo nuevas con todos esos cambios, entre ellos un mayor individualismo y cristianismo.

Morin (1973) subraya que a partir de 1860 el Estado promovió la migración de extranjeros y limeños a la selva para explotar el caucho llamado “jebe fino”, otorgándoles extensos terrenos. Sólo este tipo de caucho podía ser explotado en fundos. Para extraer otra especie, llamada simplemente caucho, se organizaban expediciones en las que se contrataban indios a los que no se les pagaba en dinero. Morin califica de semi-esclavitud su condición: el indio vivía eternamente endeudado con el patrón, se libraba solamente si se escapaba pero esto era cada vez más difícil por la llegada masiva de blancos en esa época. Las deudas eran a su vez hereditarias.

Ordinaire (1988), que visitó la zona a fines del s. XIX, señaló que los indios eran vendidos a empresarios luego de ser capturados en expediciones llamadas correrías. El autor indicó que los patrones acostumbraban utilizar a los Shipibo en estas expediciones por su capacidad como corsarios. Morin (1973) señala que la inmensa lejanía con el centro estatal volvía imposible cualquier posibilidad de control de esos excesos.

rio) por las enfermedades o la explotación de los blancos (salida de la civilización). Probablemente se produjeron ambas cosas al mismo tiempo y los indígenas optaron por alguna de estas dos opciones. Cardenas (1989) da otra razón adicional.

Myers (1974) afirma que estos cambios intensificaron la redistribución y mezcla de las tribus. Morin (1973), por su parte, resalta que con la explotación del caucho, los lugares de residencia Pano se vacían del elemento masculino.

Ordinaire (op. cit.) relata que los franciscanos, descorazonados por las maniobras de los organizadores de correrías, no conservaron más que Callarúa entre los Shipibo y Quillasu entre los Campa. Para él la labor misionera fue ruda y la cosecha que ellos esperaban casi nula.

Bergman (1990) habla de algunos conflictos de los Shipibo con algunos grupos como los Cashibo y los Mayoruna en el siglo XIX. Waisbard et al. (1959) mencionan que la supremacía (incluso hablan de dominación) Shipibo sobre los otros grupos se acrecentó en el s. XIX y continuó en el siglo XX. Ellos dicen también que en 1821 los Shipibo se van del río Pisqui para instalarse en las fuentes del Aguaytía y el Cushabatay. Mencionan también los relatos de Fry (que exploró la zona entre 1886 y 1888) en los que se dice que los Shipibo y Conibo eran muy poco distintos en esa época y que ya no eran salvajes pero que conservaban todavía sus costumbres propias.

La era del caucho llega a su fin en 1920 por problemas de competitividad con el Sud Este Asiático. Sin embargo, los antiguos caucheros se vuelven hacendados y se dedican al cultivo del algodón o a la ganadería para lo cual también contratan mano de obra shipiba²⁹. Hoffmann (1964) dice que en las primeras décadas del s. XX los nativos ya no necesitaban viajar para encontrar oportunidades de trabajo en el mundo del mercado. Estas oportunidades ya habían llegado al Ucayali. Hoffmann señala a su vez que los empresarios se unieron a los curas a principios del s. XX ya que los objetivos de ambos se volvieron compatibles.

Tessmann (1928) señala que en 1925, las pequeñas comunidades compuestas de pocas familias extensas (con casas separadas 100 o 200 metros a lo largo de un río o laguna) eran todavía la regla entre los Shipibo, exceptuando las poblaciones que fueron reducidas por los colonos a ser

Señala que los colonos invadieron zonas indígenas, ocupando las mejores tierras que se ubicaban en las riberas de los grandes ríos

²⁹ Aparecieron otras actividades económicas también de tipo extractivo que continúan hasta la actualidad como la explotación de maderas, pieles, cueros y animales exóticos y petróleo (Cárdenas 1989) Morin (op. cit.) resalta que para favorecer la sedentarización y evitar el nomadismo, endeudaban de por vida a los indígenas.

trabajadores de plantaciones. Ellos vivían principalmente a lo largo de la parte más alta del río Ucayali, desde la boca del Pachitea hasta el río Sheboya encima de Cumaria, a pesar de que muchos se asentaron en territorios compartidos con otras tribus³⁰.

Steward (1948) señala que una concepción nativista, la cual probablemente estuvo detrás de las revueltas tempranas, sostenía que los Conibo eran descendientes del Inca y que finalmente retornarían al poder. Citando a Tessmann dice que, por esta razón a la gente le gustaban los nombres quechuas y desdeñaban el cruce con otras razas (evitaban los pueblos de blancos y el casamiento con los peruanos). Los esposos Waisbard (1959) que exploraron las comunidades Shipibo en la década de 1950 señalaron que los indios preferían no ser asalariados de los mestizos, sin embargo veían "la necesidad de adquirir dinero por cualquier medio que no amenace su independencia y que mantenga al extranjero lo suficientemente lejos de su territorio. Es así que ellos participaban de campañas forestales temporales."

Morin (1973) dice que las Misiones Católicas descuidaron un poco sus establecimientos indígenas para consagrarse a los grandes contingentes de poblaciones blancas y mestizas que llegaban. Más bien, a partir de 1930, los misioneros protestantes tomaron la posta dejada por los católicos. Los Adventistas del 7mo Día y los pastores de la South American Indian Mission crearon escuelas en los pueblos Shipibo y formaron en el seno de un Instituto Bíblico cuadros religiosos indígenas. Pero son los Wycliffe Bible Translators de la Universidad de Oklahoma, quienes después de haber firmado en 1946 un contrato con el gobierno peruano que les encargaba un programa de educación bilingüe para los indios de toda la zona selvática, introducen el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que tendrá un gran impacto en la sociedad Shipibo³¹. Esta institución establece su sede en Yarinacocha cerca de Pucallpa pero también en el medio de los territorios Shipibo-Conibo.

A partir de 1952 el estado peruano financia al ILV un curso de formación de maestros bilingües provenientes de 18 grupos lingüísticos diferentes, en los que se impartía enseñanzas de alfabetización en castellano y la lengua nativa, de religión y de cursos típicos del Ministerio de

30 Tessmann (op. cit.) que exploró la zona en la década de 1920 calculó el número de shipibos en 1,300. El censo nacional de 1940 registra 2,500 personas (Steward 1948).

Educación³². Del mismo modo, desde 1964 el ILV financiado también por el estado creó un curso de formación técnica a jóvenes indígenas, quienes de retorno al pueblo, en acuerdo con el instructor y los líderes de la comunidad debían lanzar proyectos para mejorar la vida familiar y el bienestar de la comunidad (Morin 1973).

Para Morin (op. cit.), si bien los misioneros del ILV quisieron generar un cambio en la superestructura, eran conscientes que no se podía transformarla sin modificar la infraestructura económica, ya que la empresa colonial del mundo blanco haría desaparecer en corto tiempo la sociedad Shipibo. Por tal razón, los misioneros fundaron cooperativas de productores indígenas y se encargaron ellos mismos de vender los productos de éstos al mejor precio en Pucallpa y comprar lo que necesitaban los indios. Morin señala que a la vez de ser incomprendidos por los comerciantes peruanos quienes no entendían el afán por ayudar a los indios, eran incomprendidos por los propios indios quienes no entendían el nuevo cambio de mentalidad que les querían infundar que ella llama "neo-capitalista".

Morin sostiene que los misioneros protestantes tenían la intención de crear una elite que modele un nuevo sistema de valores que incluía no practicar la poligamia y no recurrir al chamán, y que aquellos instructores que no observaban escrupulosamente esas reglas eran suspendidos de sus funciones. Para la autora, los protestantes reforzaron la desestructuración social al alentar la familia patrilineal occidental e intentar destruir el principio de matrilocalidad Shipibo-Conibo.

Cárdenas (1989) señala que la presencia de la sociedad peruana no fue realmente importante en esa zona sino hasta que fue concluida la carretera Pucallpa-Lima en 1942. De un momento a otro, los Shipibo y Conibo, hasta ese momento sólo parcialmente influenciados por la cultura occidental, se vieron súbitamente en contacto directo con el mundo industrial moderno. Morin (op. cit.) señala que tras la carretera se produjo la entrada masiva de gente foránea que invadió las ciudades y las tierras

31 El ILV o SIL (Summer Institute of Linguistics) fue creado en 1930 y posteriormente se unió al Wycliffe Bible Translators. Sus labores tienen un amplio desarrollo dentro del Tercer Mundo en general (Dobkin 1992).

32 Hoffmann (1964) señala que técnicamente, este programa del ILV era independiente de la actividad misionera pero "en la práctica los profesores nativos parecían bien adoctrinados con los valores de la cultura fundamentalista americana." Morin (op. cit.) señala que hacia fines de los años 60 ya habían sido estudiadas 34 lenguas de la selva peruana y en cada una de ellas el Génesis y algunos evangelios como San Marcos o San Lucas habían sido traducidos.

vírgenes obligando a los Shipibo a retirarse a tierras más alejadas. Pucallpa de ser una pequeña ciudad de mil habitantes en 1940, en 1960 contaba con más de 50,000. El crecimiento de la ciudad y de las actividades comerciales, industriales y los servicios incluso incentivó la llegada de turistas a las comunidades shipibas y con ello la confección de productos artesanales³³.

Hoffmann (1964) señala que en la década de 1960 los misioneros protestantes aminoraron su influencia en la sociedad Shipibo a pesar de que todavía seguían capacitando maestros nativos³⁴. El autor señala que ya para esa época los Shipibo ya no trabajaban en plantaciones de empresarios sino en sus propios campos y que retornaron a sus roles tradicionales de pescadores y artesanos vendiendo sus productos en Pucallpa³⁵, muchos de ellos también cortaban madera y la vendían a los aserraderos y algunos se dedicaron al comercio³⁶. Subraya además cómo los Shipibo adaptaron su cerámica a las necesidades del mercado logrando una producción en masa y con diseños más atractivos al turista³⁷. Hoffmann (op. cit.) recalca que los Shipibo habían pasado de trabajar directamente para adquirir productos manufacturados a trabajar por dinero. Hoffmann concluye que los Shipibo se adaptaron a los cambios y pudieron conservar su autonomía cultural al establecer relaciones como empresarios con los europeos más que como trabajadores agrícolas³⁸.

La población Pano del Ucayali aumenta considerablemente en la segunda mitad del s. XX, en particular los Shipibo que se convierten en el grupo más numeroso (Morin 1973, Waisbard et al.

33 No queremos extendernos sobre mayores datos de esta ciudad, ubicada físicamente en el centro del territorio Shipibo-Conibo y que cuenta actualmente con alrededor de 300,000 habitantes (INEI 2002). En caso exista ese interés del lector pedimos remitirse al texto de Dobkin (1992) en donde se hace no sólo un recuento histórico detallado sino incluso un análisis de sus características socioeconómicas.

34 Cabe señalar que otros grupos protestantes han ingresado a las comunidades (adventistas y evangélicos) en las últimas décadas. Tournon (2002) subraya los cambios producidos por esta presencia, entre los cuales el abandono (al menos parcial) del curanderismo.

35 Este autor y Waisbard et al. (1959) subrayan que las transacciones que establecían eran sin embargo injustas.

36 Hoffmann (op. cit.) también recalca que se generó un intenso comercio de productos manufacturados entre los propios pueblos Shipibo. Dobkin (op. cit.) por su parte señala que las relaciones comerciales tradicionales de tipo monopólicas con los patrones y regatones poco a poco fueron desapareciendo, con la aparición de nuevos comerciantes (rematistas) que establecieron tiendas de expendio comercial a lo largo de los ríos.

37 Dobkin (1992) subraya otros cambios experimentados por la sociedad nativa. Uno es la conscripción militar obligatoria que se instauró en la zona y que exponía a los conscriptos nativos a distintas realidades culturales; otra es la expansión de la radio hacia todas partes de la selva incluyendo los pequeños poblados.

38 Morin (op. cit.) considera que si bien los Shipibo han logrado hacer respetar su voluntad de vivir separados de los mestizos, para eso han debido alejarse cada vez más de Pucallpa. Tournon (2002) considera que el deseo de autonomía y la conciencia por hacer respetar sus derechos (como el derecho a la tierra) fueron incentivados también por el SINAMOS (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social) del presidente Velasco.

1959 y Bergman 1990). Morin (op. cit.) dice que en las décadas posteriores a 1940 aumentaron los matrimonios entre Shipibo y Shetebo y entre Shipibo y Conibo, y subraya que para la época de su visita (1966) ya se habían borrado las diferencias entre estos tres grupos. Ella sostiene que esto se produjo a raíz de que los Shipibo (con mayor poder y además una voluntad de dominación o supremacía sobre los otros) se mostraron englobantes, prefirieron afirmarse alargando su realidad étnica y abandonando las sub-divisiones tribales Conibo y Shetebo.

Morin (1973) señala que desde su trabajo de campo en 1966 hasta la redacción de su tesis (1973) se aceleraron los cambios por el mayor número de migrantes en la zona, el mayor impulso de actividades económicas como la explotación del petróleo y la política del gobierno militar (que a su vez empezó a ver con malos ojos a los misioneros norteamericanos)³⁹.

Cárdenas (op. cit.) cita un estudio de Fernández de 1980 en el que sitúa a los Shipibo-Conibo y los demás pueblos indígenas en el último piso de la escala social en el ámbito regional. Según la autora, estas poblaciones “permanecen como etnias aún no integradas al esquema social de la sociedad regional y son mantenidas fuera de ella”. Chirif et al. (1980), que hicieron un estudio en la década de 1970, señalan también la marginación y el relativo aislamiento de la población indígena⁴⁰.

Diversos autores subrayan los diversos aspectos de la cultura tradicional que son abandonados por los nativos. Morin (op. cit.), por ejemplo, indica el progresivo abandono de la matrilocalidad; Waisbard et al. (1959) mencionan el abandono de las prendas de vestir tradicionales en los hombres; Heath (1980) subraya que han olvidado la fabricación de varios artefactos y vestidos tradicionales y que los niños ya no aprenden canciones propias a su cultura.

39 El gobierno militar a través del SINAMOS incentivó la inscripción de las comunidades nativas y la delimitación de sus tierras. Este proceso, marcado por la creación del concepto de comunidad nativa, aceleró el nucleamiento poblacional y la independencia de los fundos de los patrones (Tournon 2002).

40 Indican la poca influencia de los medios de comunicación (dificultades para la adquisición de radios receptores, periódicos y revistas) y más bien señalan que el lazo con la sociedad dominante se daba a través de intermediarios de carácter marginal: colonos pauperizados, regatones y patrones de río, aunque también se menciona a los misioneros, funcionarios públicos y autoridades. Se menciona además la ausencia generalizada de documentos de identidad y el mayoritario desconocimiento de los símbolos patrios peruanos.

Morin (op. cit.) señala, por su parte, que en la época de su visita se podían distinguir dos tipos de reacciones a la colonización blanca. La primera era la de los instructores Shipibo adoctrinados por los misioneros que representaban la elite de este grupo selvático y que empezaron a cuestionar las reglas morales impuestas por éstos y a tomar conciencia de la explotación occidental. El segundo grupo que se menciona es aquel de las mujeres, que "representan la tradición y el pasado porque han logrado preservar algunas características culturales que subsisten, muestran una resistencia al cambio y manifiestan una negación a los valores blancos"⁴¹.

Tournon (2002), remarca que se ha producido en años recientes aún una mayor afirmación de la identidad étnica y la búsqueda de autonomía, fruto de la desconfianza generalizada de la población nativa hacia la institucionalidad representada por el Estado, las iglesias, las ONGs. Para este autor otros factores han trabajado a favor de la población Shipibo-Conibo: la demografía (disminución de la mortalidad con la mayor asistencia médica, en un censo de 1990 la población alcanza los 40,000, cifra muy superior a las de décadas anteriores) y el desarrollo de la educación y la conciencia política. Se subraya a su vez que ahora se ven más indígenas electos alcaldes de distritos u ocupando otros cargos públicos. El espectro étnico-cultural de la zona en la actualidad es bastante complejo. Los Shipibo-Conibo están repartidos en comunidades donde habitan algunos mestizos e indígenas de otros grupos. Del mismo modo, si bien son minoría en el departamento pueden ser mayoría en algunos distritos. Cabe señalar que existe también un número creciente de Shipibo-Conibo habitando en Pucallpa u otras ciudades como Lima (Tournon 2002).

41 Roe (1988) señala que en los años 50 está "bien documentada" la existencia de un movimiento milenarista shipibo. Desgraciadamente, no tenemos más referencias sobre este movimiento. Morin que estuvo en la zona una década después, por el contrario, subraya la inexistencia de movimientos mesiánicos en tiempos recientes, aunque afirma que existen grandes posibilidades de que eso ocurra por la presencia de elementos mesiánicos en la mitología y porque considera que la aceleración de su contacto con Occidente los lleva a esa dirección.

CAPÍTULO 3: ALGUNAS CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL CHAMANISMO

En este capítulo no pretendemos dar una visión de la historia de los estudios del chamanismo, simplemente nos limitaremos a resaltar algunos temas asociados que han merecido el interés académico y discutiremos algunos problemas de definición.

Los primeros estudios del chamanismo se remontan a la segunda mitad del s. XIX aunque el término “chamán” se conoce desde el siglo XVII. En un principio se suscribió al pueblo tungú, luego a la región siberiana para pasar luego a describir prácticas encontradas en el continente americano, Oceanía, Africa, la India, el sudeste asiático y Australia (Lot-Falck 1977). A pesar de que hace varias décadas el chamanismo parecía un asunto académico muerto, a partir de los años 80 ha mostrado un resurgimiento. Ha sido revitalizado principalmente por el interés multidisciplinario por los estados de conciencia, los mecanismos de terapia y el interés popular en formas alternativas de espiritualidad. En la actualidad, el interés por el chamanismo se extiende mucho más allá de los terrenos de la etnografía e incluso esta disciplina puede considerarse, observando el impacto de ella en el conjunto y el volumen de la literatura en medicina, psiquiatría, psicología, religiones comparadas, estudios de espiritualidad y literatura popular en general, como un campo minoritario de estudios (Atkinson 1992).

El chamanismo en la actualidad está siendo deconstruido dentro del campo de la antropología. Entre los antropólogos culturales existe una amplia desconfianza de las teorías generales sobre chamanismo y los trabajos comparativos y se discute mucho sobre la pertinencia de la propia categoría de chamanismo. Holmberg (1989) señala al respecto que “el chamanismo no se puede encasillar como un campo general de estudio, en parte debido a que prácticas dispares han sido desligadas de contextos culturales más amplios y ligadas más bien a motivaciones universales”. Holmberg (1983) no habla de chamanismo como categoría universal sino de pluralidad de chamanismos.

A pesar del escepticismo antropológico, en la amplia literatura existente se puede percibir que se habla de temas comunes y patrones generales que aparecen ampliamente en poblaciones muy distantes, algunos atribuibles a una conexión histórica pero otros no. Trabajos recientes en torno a los estados psicológicos han ofrecido derroteros para explicar las similitudes recurrentes en términos de inclinaciones humanas universales en lugar de difusiones históricas y supervivencias culturales.

La preocupación por la salud mental de los chamanes dominó la literatura en chamanismo durante la mayor parte del siglo XX, con algunos investigadores que sostenían que la conducta chamánica era resultado de desordenes mentales mientras que otros sostenían su normalidad. Finalmente, el último punto de vista es el que parece haber prevalecido, situando a la conducta chamánica dentro de las capacidades psicobiológicas universales.

El desarrollo de los estudios sobre chamanismo de las últimas décadas se explica en parte por el interés en los alucinógenos que aparecen en esas prácticas y los estados alterados de conciencia (EAC) que se generan. Según Atkinson (op. cit.) tal ha sido la asociación del chamanismo con los estados alterados de conciencia, que en algunos casos incluso se han confundido ambos términos⁴². Sin embargo, estas concepciones corren el riesgo de dejar de lado la importancia de los aspectos sociales y culturales de esta experiencia que han sido desde hace mucho tiempo trabajados por autores como Reichel-Dolmatoff (1970)⁴³.

Aparte del interés por los EAC, el chamanismo ha despertado curiosidad en el ámbito de los estudios sobre eficacia terapéutica, más aún luego de que se descubriera que en espacios rituales el ser humano genera una producción de endorfinas. Según Atkinson (1992), los asuntos espirituales que envolvía el chamanismo fueron evidentemente incómodos para los científicos occidentales pero no así sus funciones médicas y psicológicas que lo convertían en algo inteligible y sujeto a

42 Por ejemplo, hay investigadores como La Barre (1974) que postulan que el chamanismo está en cierta forma "programado" por la experiencia extática generada en buena parte por sustancias psicodélicas.

43 Este autor, que estudió la sociedad Tukano, se ocupó del lugar del ayahuasca en las demás actividades y en su influencia sobre la creatividad artística y llegó a mostrar que la experiencia alucinógena, si bien es fuente de inspiración en la cultura, está sin embargo siempre codificada por ésta última. Por lo general, los antropólogos culturalistas norteamericanos han sostenido que existe un determinismo cultural en la experiencia alucinatoria y que por lo tanto las visiones serían una simple proyección de temas y motivos culturales conocidos

explicación racional. Estos enfoques han terminado por aproximar al chamán y al médico o terapeuta occidental al compararlos y llegar finalmente a mostrar que en el mismo sistema occidental, la medicina y psicología utilizan algunos medios similares como rituales, manipulación de impresiones y la propia fe. Este interés continúa en el estudio de los mecanismos del placebo, de la cura simbólica y de las dimensiones psicoterapéuticas de la práctica chamánica.

El estudio de los chamanismos dentro de los contextos sociales, culturales y políticos en que se manifiestan ha sido una labor desarrollada principalmente por antropólogos. Nuevos enfoques desde la antropología han seguido una más amplia tendencia de la disciplina, la de encuadrar las tradiciones chamánicas en la historia y la economía política de regiones particulares y de explorar las relaciones entre cultura y política, a nivel local y en relación a las formaciones estatales⁴⁴. Este enmarque de los chamanismos dentro de contextos específicos ha permitido apreciar también cómo la práctica chamánica puede ser moldeada y modificada por el acceso de la población a la atención biomédica en regiones alejadas donde se ha producido la expansión de la medicina occidental (Atkinson 1992, Balzer 1983, de Laguna 1987, Kessler 1977). Del mismo modo, ha mostrado la interdependencia que con el transcurso del tiempo se llega a establecer entre ambos sistemas (Naka et al. 1985, Nishimura 1987).

3.1 PROBLEMAS DE DEFINICIÓN

A principios de siglo, Van Gennep postuló que no existía una religión chamanista sino solamente una clase de hombres, *medicine men*. Lot-Falck (1974) retoma una idea similar setenta años después, señalando: “Siempre será preferible hablar de chamán más que de chamanismo, ya que las prácticas chamánicas pueden hallarse asociadas a cualquier sistema religioso (animista, politeísta, monoteísta). Ser chamanista no significa profesar ciertas creencias sino recurrir a una cierta forma de comunicación con lo sobrenatural”. Para Eliade (1992), que ha sido muy criticado por tener una

44 Taussig (1987), por ejemplo, sostiene que el discurso chamánico intercede en las relaciones de clase, intentando mostrar la importancia de las respuestas chamánicas a la dominación neocolonial en la Colombia multiétnica como parte de un discurso regional. Lewis (1981), por su parte, ha analizado que las tradiciones chamánicas son generalmente blanco de las religiones institucionalizadas y el Estado, entre otras cosas, debido al control que tienden a tener estos últimos sobre la experiencia extática (y el carisma siguiendo a Weber).

visión mística de la actividad chamánica y la utilización de símbolos sacados de su contexto, el chamanismo es una “técnica del éxtasis” y el chamán “el especialista del trance, durante el cual su alma sale del cuerpo para emprender ascensiones celestes o descensos infernales”. Esta es una definición “mínima” del chamanismo ya que queda reducido a una simple técnica mística.

Otros autores han recorrido un camino inverso. Park (1975, 1ra ed. 1938), por ejemplo, consideraba al chamanismo no sólo como un conjunto de prácticas simbólicas, una suma de conceptos y creencias sino también una práctica social. Metraux (1949) y más recientemente Reinhard (1976) destacaron también la importancia social de la función terapéutica del chamán. Baldus, por su parte, sitúa al chamanismo como una verdadera institución social. Propone un enfoque “holístico del fenómeno; debe estudiárselo por todos los costados, en todas sus relaciones, como cualquier otra institución de igual orden” (Chaumeil 1998).

Sobre la relación o distinción entre los términos posesión-chamanismo se ha discutido mucho. Eliade (op. cit.) resaltaba un fuerte contraste entre ambos términos. Para De Heusch (1971) son dos modos de enfocar lo sagrado que aparecen acoplados en sentido contrario, en posiciones simétricas e inversas: el primero representa la ascensión de los dioses hacia el hombre, el segundo la ascensión del hombre hacia los dioses. Rouget (1980) retoma también la oposición pero considera que existen muchas formas híbridas entre los dos extremos. Por su parte, Lewis (1971), Reinhard (1976) como otros autores, consideran que esta oposición no es tal ya que ambos fenómenos se presentan a menudo juntos. Lewis (op. cit.) prefiere hablar en un caso de “posesión controlada” o “solicitada” (chamanismo) y en el otro de “posesión incontrolada” o “no solicitada”.

Para Hamayon (1978) el chamanismo debe ser definido “desde su interior” y no a través de la distinción chamanismo-posesión. Propone presentarlo como un conjunto ideológico definido por ciertos principios estructurales y considerarlo una instancia “fundadora” de la sociedad en la que el chamán sería a su vez su “pivote ideal y funcional”. De ese modo, se distingue radicalmente de Lot-Falck (1974), para el cual el chamanismo no es más que un epifenómeno, y frente a la visión “mínima” del chamanismo de Eliade se le puede considerar una visión “máxima”.

Chaumeil (1998) considera que tal vez sea vano o injustificado intentar definir el chamanismo. Sostiene que es un fenómeno de gran complejidad que irriga (cuando funciona libremente) a la totalidad del cuerpo social. Para él es un sistema de pensamientos y de acciones orientado hacia la sociedad, constituye la vía de acceso a conocimientos fundamentales a la vida del grupo, no es de ninguna manera una práctica marginal, en el plano sociológico lo considera una verdadera institución.

Al pasar a nuestro objeto directo de estudio podemos señalar que, si bien consideramos que el chamanismo, como toda institución, tiene una función orientada hacia la sociedad y que es necesario analizarlo no como un ente aislado sino en la relación que establece con el conjunto de la sociedad y la cultura, cuando se trata del chamanismo urbano amazónico no podemos de ninguna manera considerar que sea un fenómeno que irrigue “la totalidad del cuerpo social” o que constituya la vía de acceso a conocimientos fundamentales de la vida del grupo. A pesar de que cumple un importante papel en la sociedad como será mostrado en las páginas de este trabajo, el chamanismo urbano amazónico ha perdido varias de las funciones que posee en las sociedades tradicionales como la Yagua que estudia Chaumeil o como la Shipibo de donde proviene el chamán de nuestro estudio. En las ciudades, los chamanes son proveedores de servicios de salud pero no llegan a tener, hasta donde conocemos, funciones religiosas o de política o de preservación del orden. En la ciudad a ninguno de los muchos chamanes se le podría atribuir abiertamente poder o influencia a nivel del conjunto de la sociedad aunque sí es cierto que llegan a tenerlo al nivel de sus clientelas compuestas por cientos de personas. Es importante destacar, sin embargo, que cuando se menciona que al chamán la única función que le resta es la de la preservación de la salud, no lo debemos reducir a las tareas (a nuestro entender más limitadas) que pueden tener proveedores occidentales. Dentro de la cura chamánica amazónica, la enfermedad no se restringe a la acción de bacterias y virus o a disfunciones a nivel orgánico (Dobkin 1992, Chaumeil 1988, Luna 1984, Regan 1993), representa más bien un desequilibrio en la relación del hombre con el universo natural, sobrenatural, físico y social. La interpretación y la cura, como lo veremos a lo largo de este trabajo, dependen de la acción del chamán en esos universos y por lo tanto implican generalmente una reestructuración del pensamiento del paciente que lo conduce a retomar de una manera más segura o protegida sus vínculos con el mundo (su entorno: familia, grupo, sociedad), rotos por la enfermedad. El chamán tiene un margen de acción social mayor que el de los proveedores de salud convencionales, además,

de tener un sistema de representación, una visión y una reflexión sobre el mundo que influyen significativamente en las vidas de sus clientes y sus familias.

3.2 EL CHAMANISMO URBANO AMAZÓNICO

En la Amazonía el chamanismo es una práctica común tanto en el medio rural como en el urbano, tanto en el mundo indígena como en el mestizo. Mayormente en las ciudades es practicado por chamanes mestizos a excepción de unos cuantos indígenas como el chamán de nuestro estudio. Vamos a mostrar algunas características generales del chamanismo que encontramos en las ciudades de la Amazonía ya que es un marco importante para situar la práctica de Guillermo. Al final de cuentas, ese es el chamanismo que predomina en Pucallpa y que influye significativamente tanto su práctica como el comportamiento y creencias de sus pacientes⁴⁵.

El chamanismo urbano amazónico proviene de una larga tradición de origen indígena que ha recibido influencia de diversos pueblos pero que también ha sabido incorporar elementos de origen occidental⁴⁶ e incluso africano y asiático (Luna 1984, Regan 1993, Dobkin 1992, Chaumeil 1988). Para Chaumeil (1988), representa una de las instituciones indígenas que mejor ha sobrevivido al choque cultural y en la actualidad considera que está retomando vitalidad, sea en las culturas indígenas como en las culturas mestizas en su forma sincrética. Sin embargo, para Luna (1986) los sistemas de creencia de origen indígena han perdido gran parte de su coherencia y actualmente sólo fragmentos pueden ser encontrados en todas partes.

Peter Gow (1996) por su parte se esfuerza en remarcar el vínculo entre el chamanismo ayahuasquero indígena y mestizo con la empresa misionera jesuita y franciscana del siglo XVII, así como a la expansión de la industria del caucho. El chamanismo ayahuasquero no vendría ser una

45 Lo mostrado en las siguientes páginas proviene de la literatura existente y de nuestra observación de campo, ya que como dijimos al inicio del documento llegamos a entrevistar a algunos chamanes de Pucallpa y a presenciar las prácticas de algunos de ellos

46 Como el culto de santos católicos, la biomedicina, la cartomancia, las terapias alternativas occidentales, etc.

institución que se inscribe en la tradición autóctona ancestral y prístina, sino que representa una forma mestiza que se generó en contextos sociohistóricos bien específicos y bastante recientes. Incluso, plantea que los chamanes más potentes pertenecen al grupo de los mestizos, y subraya que en los últimos siglos esta forma religiosa evolucionó en y desde el contexto urbano hacia los pueblos nativos de la selva.

Si bien la mayoría de los chamanes mestizos se proclaman abiertamente católicos, es evidente que sus prácticas se alejan considerablemente del dogma. Para Chaumeil (op. cit.), el chamanismo mestizo, es uno de los raros dominios en la cultura mestiza, sino el único, donde la supremacía india es reconocida y sus conocimientos incorporados como tales, lo que es una postura opuesta a la posición de Gow (op. cit.) arriba esbozada. El autor menciona que es común que los chamanes mestizos reciban instrucción de maestros indígenas pero también que se produce lo contrario, que chamanes indígenas busquen aprender de maestros mestizos ya que también les atribuyen mucho poder. Añadiendo que existe transmisión de conocimientos entre chamanes indígenas de diversos pueblos, Chaumeil afirma que el chamanismo es una de las áreas de mayor intercambio interétnico en la Amazonia⁴⁷.

Debido a que el chamanismo urbano recoge influencias culturales diversas, manifiesta una gran variabilidad dentro de la cultura mestiza e incluso se podría afirmar que cada chamán posee características muy particulares debido a que ha recibido influencias, a veces muy distantes de las de los demás. Sin embargo, se pueden destacar algunos rasgos generales que nos puedan dar una imagen global del fenómeno.

Antes de comenzar este recuento debemos advertir que en esta tesis cuando nos refiramos a chamanismo amazónico vamos a hablar específicamente del vegetalismo y no de otras prácticas

47 Resaltar el intercambio interétnico, destacando el papel de occidente en el mismo es clave para entender el fenómeno del chamanismo amazónico en general ya sea urbano o rural, indígena o mestizo. La discusión de si es más mestizo (Gow) o más indígena (Chaumeil) nos parece secundaria o al menos no nos interesa tomar postura por alguna de esas orientaciones, ya que no tenemos los elementos para discutir ni nos es intrínsecamente útil para el desarrollo de nuestro trabajo.

curanderiles. Los vegetalistas son los que establecen “comercio” o contacto con los espíritus por intermedio de alucinógenos como el ayahuasca y otros y son amplios conocedores de las propiedades de las plantas amazónicas⁴⁸. Luna (1986) divide a los vegetalistas en seis grupos: los purgueros, que utilizan el ayahuasca; los tabaqueros, que emplean esencialmente el tabaco; los camalongeros, que utilizan los granos de la camalonga; los tragueros, que utilizan la canaza (alcohol de caña de azúcar); los perfumeros, que utilizan la esencia de las flores. Esta división la hace el autor en base al elemento que los curanderos consideran de principal importancia para activar su capacidad de “visión” ya que, como también percibimos en diversas visitas efectuadas a varios vegetalistas en Pucallpa, por lo general la mayoría utiliza varios de los elementos mencionados así como muchos otros en sus prácticas.

Chaumeil (op. cit.) menciona que existen diferentes grados entre los vegetalistas⁴⁹: el primero es el muraya (“el que ve” en lengua Shipibo-Conibo), luego es el sumé (lengua Omagua/Cocama) que es el que además de ver puede viajar a grandes distancias por el agua (los Shipibo-Conibo son considerados por Chaumeil como los maestros más grandes en esta área). Según el autor, el máximo grado de vegetalista es el banco o bancu, que sirve de banco o lugar de estadía de los espíritus⁵⁰.

Luna (op. cit.) y Chaumeil (op. cit.) consideran, en relación al dominio cosmológico, que en el chamanismo mestizo se encuentra la mayoría de los motivos indígenas y que la esfera celeste,

48 Otras especialidades en el mundo del curanderismo tienen una marcada influencia occidental. Estos otros curanderos son los oracionistas y los rosacruicistas (también llamados espiritistas). Los primeros utilizan sólo el rezo para curar y se encuentran ligados más bien a la tradición del catolicismo popular y las sectas espiritistas, los segundos se inspiran directamente de los libros de magia y del simbolismo de la cruz. Chaumeil (op. cit.) destaca que los vegetalistas son considerados superiores a ambos y esto confirma la idea de la superioridad indígena en el campo del curanderismo ya que sus prácticas tienen una base eminentemente indígena.

49 Esta gradación o jerarquía es establecida por el autor para la ciudad de Iquitos. En Pucallpa no hemos podido distinguir un acuerdo entre curanderos al respecto, los nombres y las posiciones dentro de esta jerarquía varían de acuerdo al curandero. No obstante, los nombres de los grados de curanderos que menciona Chaumeil también existen en Pucallpa además de otros. Respecto a los pueblos indígenas cabe decir que cada uno tiene una tipología de chamanes particular con nombres nativos propios aunque los significados de los nombres pueden guardar cierta similitud con los significados mestizos. Finalmente, podemos adelantar que Guillermo, el chamán de nuestro estudio, establece una jerarquía chamánica que difiere totalmente de la mencionada por Chaumeil y que, como veremos más adelante, se ajusta más a las establecidas dentro del pueblo Shipibo-Conibo.

50 Respecto al sexo de los practicantes podemos decir que hemos visto que son mayoritariamente hombres. Sin embargo, Dobkin (op. cit.) menciona que también existen muchas mujeres chamanes en esta ciudad pero son personas que recién empiezan a practicar en la menopausia porque los espíritus rechazan la sangre menstrual.

asociada por Chaumeil (op. cit.) al panteón cristiano y a los espíritus de los muertos, no es muy significativa entre los vegetalistas⁵¹. Por el contrario, lo son la esfera terrestre (el bosque) y la acuática, que coexisten como dos mundos paralelos. La naturaleza, dentro de la concepción chamánica, está poblada de una serie de espíritus: los animales, las plantas e incluso los accidentes geográficos (lagunas, río, charcos y montañas) poseen una madre o un espíritu guardián o protector. De otro lado, se cree que estos espíritus como los de los muertos y otros asociados al bosque, al agua y al cielo, pueden interactuar de diversa forma con el hombre y pueden producir desgracias, enfermedades e incluso la muerte. Se considera que el chamán tiene contacto con ellos y por lo tanto puede interceder para que lo ayuden tanto para curar como para intervenir en otros asuntos como solucionar conflictos interpersonales o ayudar en la caza, pesca y agricultura.

Los espíritus de ciertos tipos de plantas son particularmente importantes para el chamán, ya que es mediante ellos que éste adquiere sus poderes, las plantas de donde provienen y que son ingeridas son llamadas maestras o doctoras⁵². Algunas de las plantas que enseñan inducen su visión sólo en

51 La asociación hecha por Chaumeil de la esfera celeste con el panteón cristiano no es necesariamente válida o es al menos parcial. Tomando en cuenta que diversos autores mencionan su presencia en la cosmología indígena, es posible que aún queden vestigios de ideas indígenas respecto al mundo celeste dentro de los vegetalistas urbanos. He notado personalmente en varios chamanes visitados en Pucallpa la presencia de ideas en seres no cristianos que habitan el cielo, como el sol, la luna y las estrellas, incluyendo, el chamán de nuestro estudio. De otro lado, al contrario de lo dicho por Chaumeil, en una tesis hecha sobre la práctica de un vegetalista en Iquitos (Planas 1993), se muestra que Jesucristo, la virgen y los santos cristianos tienen una participación efectiva en la sesión chamánica pero esta se restringe a una invocación a estas entidades hecha por el chamán antes de realizar sus prácticas curativas propiamente dichas. En mis visitas a varios curanderos urbanos he podido constatar esto así como también que los espíritus de los muertos tienen una participación activa en la práctica chamánica, tanto en la explicación de las enfermedades como en su invocación (i.e. espíritus de chamanes muertos) para la cura, como también ha sido señalado por varios autores (Dobkin 1992, Regan 1993, Planas 1993). En el chamanismo indígena, de otro lado, la esfera celeste pareciera tener una participación más activa en la práctica chamánica. Posteriormente en el trabajo veremos que Guillermo Arevalo habla de la importancia de este mundo en la práctica del *muraya*, el grado más avanzado de chamán en la cultura Shipibo-Conibo, lo mismo ha sido señalado por Cárdenas (1989). Por último, la vinculación de los espíritus de los muertos a la esfera celeste hecha por Chaumeil no es completamente clara. Diversos autores, Steward (1948), Girard (1958), Farabee (1922) que han descrito cosmologías indígenas han mostrado la creencia en varios espíritus que moran en cada persona, algunos de los cuales luego de la muerte van al cielo y otros permanecen en tierra, siendo considerados comúnmente como seres malignos y causantes de enfermedades.

52 Luna (1986) señala que ellas: (1) producen alucinaciones, (2) modifican la bebida alucinógena del ayahuasca, (3) provocan mareos; (4) poseen poderosas propiedades eméticas o catárticas, (4) provocan sueños especialmente chocantes. Algunas de esas plantas poseen todas esas características y otras sólo algunas de ellas.

asociación con el ayahuasca⁵³, otras sólo enseñan en los sueños, otras sólo producen un mareo pero no se "ve" nada⁵⁴.

El aprendizaje del chamanismo puede durar desde tres meses a algunos años y está vinculado a una dieta que obligatoriamente debe seguir el aprendiz. Se considera que en ese período la persona adquiere la fuerza tanto física como espiritual para enfrentar las constantes luchas que tendrá en su práctica. Poco a poco va ganando las defensas necesarias (arkanas) y las armas con las que deberá encarar a sus enemigos en el futuro y solucionar los diferentes problemas. En la dieta el aprendiz deberá ingerir por lo general varias de las plantas maestras y en particular el ayahuasca⁵⁵. No todos los aprendices tienen maestro pero sí todos deben seguir una dieta⁵⁶. El período de la dieta se caracteriza por una suerte de aislamiento. En algunos casos se toma la decisión radical de permanecer en el bosque pero mayormente el aprendiz permanece recluido en una choza sin casi salir de ella y se abstiene de toda participación en actividades sociales.

Sobre el concepto de enfermedad dentro del vegetalismo podemos señalar en términos generales que diferencian entre enfermedades naturales y enfermedades de origen espiritual o de causa sobrenatural. Las primeras tienen que ver con disfunciones orgánicas causadas por una pérdida del equilibrio del cuerpo con su medio natural o por una evolución particular del organismo. Las

53 El más popular de todos los brebajes alucinógenos y para la mayor parte de los vegetalistas el instrumento principal de comunicación y transacción con los espíritus además del medio mediante el cual puede potenciar ciertas facultades mentales como la visión, la adivinación y la sugestión, fundamental para el acto de curar.

54 Las más populares que se pueden ajustar al brebaje del ayahuasca (*Banisteriopsis caapi* y *Psychotria viridis*) son: el tabaco (de la variedad mapacho), el toé (*Brugmansia suaveolens*), el caupuri (*Virola surinamensis*), la tangarana (*Triplaris surinamensis*), el chuchuhuasi (*Maytenus ebenifolia*), la mucura (*Petiveria alliacea*), la lupuna (*Ceiba pentandra*), el huairacasi (*Cedrelinga catanaeformis*), el chullachaqui caspi (*Tovomita* sp.), la catahua (*Hura crepitans*), la bobinsana (*Calliandra angustifolia*), el renaco (*Ficus* sp.), el chiric sanango (*Bumfelia grandiflora*). Algunas de estas plantas pueden ser tomadas solas como el tabaco, el toé, la catahua, la mucura o el chiric sanango. También existen otras plantas de este tipo que pueden ser tomadas solas pero que nunca se toman con ayahuasca como el ajo sachá (*Mansoa alliacea*), el ojé (*Ficus mspida*) y otras.

55 La dieta le impide comer ciertos alimentos y todo tipo de condimentos. Existen diferencias en las prohibiciones alimentarias de los diversos aprendices pero existen ciertos elementos que casi siempre aparecen entre los cuales los más comunes son el chanco, el sajino, ciertos tipos de pescados, la sal, el azúcar y el ají. De otra parte, las relaciones sexuales están terminantemente vedadas. Otra característica común es que el chaman debe evitar contacto con mujeres en edad reproductiva ya que se piensa que la menstruación es incompatible con ese período. La menor cercanía de la sangre menstrual con el aprendiz le puede arruinar definitivamente la dieta. Por eso la comida de éste deberá ser cocinada ya sea por una niña o por una mujer que ya no menstrúa.

56 Por lo general, se piensa que gran parte del aprendizaje, aún en los casos en que existe maestro, se debe a la instrucción directa de los espíritus de las plantas. Son esos espíritus los que aceptarán al aprendiz, los que le enseñarán no sólo los

segundas se consideran causadas ya sea por entidades espirituales o por la acción de la magia negra o brujería. Se piensa que las enfermedades naturales son las únicas que puede encarar la medicina moderna y que el chamán, además de poder tratar ese grupo de enfermedades mediante el uso de hierbas o terapias naturales, es el único que puede tratar las del segundo grupo mediante el empleo de poderes sobrenaturales.

Poder chamánico

El chamán para adquirir poder deberá primero ser admitido por ciertas entidades espirituales, en particular por los espíritus de las plantas maestras (sobre todo del ayahuasca) o los de ciertos chamanes muertos. Estos espíritus tienen la facultad de ponerlo en contacto con otros y brindarle al chamán los elementos indispensables de poder.

La práctica chamánica es interpretada, al tratar enfermedades del segundo grupo, como un enfrentamiento del chamán con otros brujos u otras entidades espirituales con las cuales tiene que lidiar para desaparecer el mal al enfermo. Las acciones que acostumbra realizar son, sin embargo, variadas. Primero deberá tener la capacidad de visión o de adivinación, la que le va a permitir descubrir la causa de la enfermedad. No importa de lo que se trate, ya sea del robo del alma o de la penetración de una sustancia maligna en el cuerpo, el chamán deberá efectuar viajes a ciertos lugares, encuentros con ciertos personajes y batallas con sus enemigos. Para tener una mejor idea de estas concepciones será necesario realizar una breve descripción de principales elementos de poder del chamán:

Los arkana (defensas). Así se designa a los espíritus protectores del chamán que deben ser otorgados (por el maestro u otros espíritus) en su iniciación pero que pueden incrementarse con el paso de los años fuera del período de aprendizaje. Los arkanas serán los que pelearán junto al chamán y a veces por él en sus curaciones y demás tipos de actividades mágicas. Es también

tipos de enfermedades, las formas de diagnosticar, de curar, de adivinar, etc., sino también lo instruirán sobre diversos aspectos de la cosmología, de la vida social, de la religión y de la naturaleza.

común, como menciona Luna (1986), que los arkanas sean vistos como dardos mágicos dados por ciertos espíritus protectores o aliados⁵⁷.

Los espíritus electores: Generalmente se trata de guardianes del bosque o espíritus maestros de plantas y animales. Ellos desde el comienzo de la iniciación eligen enseñar al aprendiz los diversos conocimientos y prácticas chamánicas. Es frecuente que un chamán no tenga instructor y que éstos sean sus únicos "maestros". En los casos en que hay instructor, se considera que el aprendizaje es recibido tanto de él como de los espíritus.

Los espíritus ofensivos: Aquí no sólo incluimos a los espíritus que ayudan a realizar una brujería o daño. También se recurre a ellos en la cura chamánica ya que ésta no sólo implica una defensa del paciente contra el causante de la brujería y sus aliados. Es común que el chamán tome la ofensiva y ataque a sus adversarios. También este tipo de espíritus son usados para recuperar almas perdidas.

La flema o yachay (también llamado yausa y mariri). Si bien este elemento no aparece en todos los chamanes, está ampliamente expandido dentro del chamanismo indígena y urbano, como lo señalan varios autores (Luna 1986, Dobkin 1992, Chaumeil 1988). Es considerado como uno de los principales elementos de poder del chamán. Es la depositaria de los virotes o dardos mágicos que lanza el chamán para atacar o defenderse. Por lo general, el yachay es transmitido por el maestro al momento de la iniciación⁵⁸.

Virotes o dardos mágicos. Son espinas de chonta, astillas de madera o huesos de animales que se consideran depositarios de poder mágico y con vida propia. Es muy expandida la idea que el hechicero lanza virotes a quien quiere afectar produciéndole una enfermedad o una desgracia. Para curar un chamán deberá extraerlos del cuerpo mediante la succión sino inevitablemente tarde o

57 Cada chamán posee sus propios arkanas. Aunque los chamanes normalmente transmiten ciertos arkanas, ya sea a discípulos, chamanes amigos o pacientes, no se ha llegado a observar que existan ciertos nombres de arkanas o ciertas características de personajes que se repitan entre los chamanes, a excepción de Jesucristo que aparece sólo en algunos chamanes como un gran arkana. Es curioso que en la actualidad ciertos chamanes perciben a sus arkanas como instrumentos de guerra modernos (aviones, tanques, etc.) (Chaumeil 1988).

58 La acción es muy simple, el maestro expectora la flema en su mano y la introduce dentro de la boca del iniciado. Luna (1986) señala que una vez que el mariri ha sido depositado (o sembrado) en el iniciado crecerá como una planta en la que su desarrollo dependerá de la duración de la dieta.

temprano se produciría la muerte⁵⁹. Sin embargo, existe la idea de que sólo lo podrá hacer si él mismo posee esos dardos en la flema o yachay interna aunque existen excepciones como posteriormente veremos en este trabajo⁶⁰.

Los icaros: Son los cantos mágicos que son enseñados en alucinaciones o sueños por los espíritus de las plantas aunque en algunos casos son transmitidos por los maestros. Se consideran la principal expresión del saber y del poder del chamán⁶¹. En teoría un chamán sólo puede solucionar un problema si contraataca con el mismo icaro que utilizó el que lo causó. Por lo general, los chamanes conocen varias decenas de ellos y en diversos idiomas (castellano, quechua, lenguas nativas). Debido a que el conocimiento de un icaro por parte del chamán enemigo implica la rotura del hechizo, entonces éstos se intentan guardar en secreto⁶².

Los encantos: Son figurines hechos de materias porosas (madera, piedra, arcilla, etc.) que también chupan los males, las enfermedades. Estos objetos generalmente tienen formas muy curiosas pero se supone que son formas naturales y no modificaciones efectuadas por el hombre.

59 Algunos chamanes de la región de Iquitos colocan una mezcla de tabaco y patiquina (*Diffenbachia alba*) en ciertos recipientes con el objetivo de atrapar los dardos mágicos provenientes de otros chamanes (Luna 1986).

60 Es fumando tabaco que el chamán puede situar en su boca la flema y los dardos que atraerán a aquellos que afectan a la persona. Los chamanes normalmente refieren expulsar los dardos que absorben. Luna (op. cit.), sin embargo, menciona que en algunos casos los chamanes pueden capturarlos por considerarlos “buenos”. Para él, las descripciones de Harner (1973) sobre los dardos en los Jivaro y las de Chaumeil (1982) sobre los Yagua se asemejan mucho a lo que ha encontrado en Iquitos.

61 Cada uno tiene una función específica pueden servir para aumentar o disminuir la fuerza de las alucinaciones, para llamar a los arkanas, para curar enfermedades específicas, para reforzar el efecto de las plantas medicinales, para obtener el amor de una mujer (*huarmi icaro*), para llamar a los espíritus de un chamán muerto, para hacer llover, para curar las mordeduras de serpientes, para causar una ventisca, para embrujar, para cazar o pescar ciertos animales, para protegerse en una relación sexual, etc.

62 Es común que un mismo icaro esté compuesto por palabras provenientes de diversas lenguas. Según Chaumeil (1988) esto se hace porque son más difíciles de aprender por otras personas. Este autor considera que la teoría chamánica de la flema (yachay) y los icaros encontrada entre los mestizos concuerda perfectamente con los modelos y teorías indígenas de la enfermedad. Sostiene que nociones como las de “contaminación”, de “cuerpo vacunado”, de “cuerpo-virus” (suerte de auto-defensa inmunitaria que traduce bien el concepto de arkana), y aún la presencia de principios homeopáticos (la necesidad de producir, para curar, el mismo tipo de flecha o de canto que aquel reconocido como fuente de enfermedad), existen en numerosas sociedades amazónicas. Por otro lado, Chaumeil (Ibid) remarca un cambio significativo efectuado por la influencia cristiana. Para él, “la inserción de los principales personajes del panteón cristiano ha modificado algo fundamental en el chamanismo inculcándole una dimensión moral que no tenía necesariamente bajo su forma tradicional. En caso de enfermedad, por ejemplo, no basta con retornar la agresión contra su supuesto autor, es necesario convencer al dios cristiano y sus emisarios del bien fundado de su procedimiento respecto a la moral que ellos encarnan. Diferencia notoria en relación al modelo indígena, ya que el curandero debe legitimar su práctica en relación a los dioses, y no más en relación a su grupo de residencia. Según este autor, con la introducción del catolicismo popular se entra en cierta manera en la era de un “chamanismo moralizador”.

Interacción curandero-paciente

Diversos autores coinciden en señalar que es común que la gente asista al mismo tiempo a los curanderos y a los médicos occidentales incluso para un mismo episodio de enfermedad. Mayormente, los propios curanderos reconocen que algunos casos no pueden tratar exitosamente y sugieren a los pacientes dirigirse a médicos occidentales. En su estudio de un curandero mestizo en Pucallpa, Dobkin (1992) encontró que de cada diez pacientes que visitaban a ese curandero al menos siete habían visitado también a un médico occidental durante el mismo año. También menciona que muchas más mujeres que hombres lo consultaban⁶³, que la mitad de sus clientes eran chicos pequeños, que el promedio de visitas por paciente era de dos o tres y que al menos uno de cuatro adultos se quejaba de saladera⁶⁴.

Los vegetalistas de la ciudad diagnostican adivinando básicamente, como lo señala Dobkin (op. cit.), casi no preguntan por los síntomas⁶⁵. Esto lo hacen en sesiones de ayahuasca o no, dependiendo de la dificultad del caso. Cuando se trata de enfermedades de origen natural la adivinación se considera más fácil. Dobkin (op. cit.) resalta que el chamán hace mucho uso de la sugestión, que la mayoría de la terapia consiste en intervenciones de crisis de corta duración y que para los pacientes representa una figura paternal. También menciona que emplean tácticas psicológicas como el condicionamiento aversivo para modificar ciertos comportamientos no deseables como el alcoholismo y que la terapia familiar también es usual⁶⁶. Para esta autora los curanderos, en comparación con los médicos occidentales, son más efectivos si se trata de enfermedades emocionalmente o culturalmente precipitadas.

63 Es interesante que lo mismo encontró Finkler (1985) en el estudio de un sanador espiritualista en México.

64 Este problema que tiene como síntoma principal una excesiva mala suerte en diversos acontecimientos de la vida del paciente se asocia a la acción de la brujería.

65 Finkler (1985) también observó lo mismo en su estudio de curanderos espiritualistas en México.

66 Ella indica que algunos curanderos instalan familias enteras en sus casas en un esfuerzo para reestructurar los estilos de vida y los patrones interaccionales familiares. Es interesante que tanto a nivel personal como familiar el chamán de su estudio, así como sucede con Guillermo, emplean la consejería en el tratamiento.

En la actualidad en el medio urbano las acusaciones de brujería no conllevan a un enfrentamiento directo con los acusados salvo en algunos casos, sin embargo, sí es común que las víctimas pidan al curandero la venganza mediante medios mágicos (Dobkin op. cit.). Cabe señalar que en el medio rural del pasado (y a veces en la actualidad) estas acusaciones han dirigido a la expulsión del supuesto brujo de la comunidad o a su ejecución (Dobkin op. cit., Chaumeil 1988, Luna 1984, Regan 1993).

En nuestra visita a diversos curanderos de Pucallpa pudimos observar que entre sus métodos terapéuticos es bastante común la aplicación de tés y baños. También observamos que el ayahuasca no sólo era tomado por los curanderos sino también por muchos de sus pacientes y no únicamente para “ver” o alucinar sino con intenciones de purificar el cuerpo.

Para Prince (1976), los curanderos pueden tener complejos sistemas filosóficos o místicos pero tales doctrinas no son ampliamente extendidas entre sus clientes. Según Dobkin (op. cit.), en relación a lo paranormal, en el Perú, existe una situación en la cual el cliente y el terapeuta comparten el mismo mundo de presupuestos en relación al mundo espiritual. Sin embargo sostiene, pocos pacientes conocen sus doctrinas o averiguan en qué consisten o qué son las preparaciones que usa. Basta saber que el chamán tiene el conocimiento y esto lo demuestra mediante la adivinación.

Para Dobkin (op. cit.) la educación escolar y la posición económica tienen poco que ver con el hecho de escoger o no la ayuda de un curandero urbano. En su estudio la mayoría de los pacientes había estudiado secundaria y varios tenían educación superior. De otro lado, la mayoría entraba dentro del grupo intermedio de las ocupaciones y niveles de ingreso.

CAPÍTULO 4: ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE LA CULTURA SHIPIBO-CONIBO

En esta sección vamos a colocar información proveniente de diversas épocas lo que conlleva implícitamente a dificultades: No sólo las poblaciones han experimentado cambios que afectan los diversos campos culturales sino también la percepción de los observadores occidentales. A continuación se hará un esfuerzo por situar cada una de las descripciones y teorías sobre este pueblo en su dimensión histórica-temporal específica pero no pretendemos abordar todos los aspectos de la cultura shipiba. Para nuestro interés, que es el estudio del chamanismo y su evolución en la práctica de un chamán shipibo urbano, nos basta con tratar algunos ámbitos vinculados a esta práctica: algunos aspectos de la mitología, el folklore y la religión.

4.1 COSMOLOGÍA

Bertrand-Rousseau (1984) agrupa los mitos y leyendas Shipibo-Conibo en tres épocas míticas. La primera es la de la indiferenciación, cuando el cosmos aparece como un todo indiferenciado y los animales, plantas y hombres se metamorfosean ininterrumpidamente. Le sigue la época en la que emerge la identidad, se produce un ordenamiento del mundo y emergen dos figuras civilizadoras: la de la Luna y la del Inca. Finalmente deviene la tercera época mítica en la cual el único sobreviviente de un cataclismo fundará la nueva estirpe humana; forman parte de esta época los sucesos ocurridos a los Shipibo-Conibo en los últimos 500 años⁶⁷.

La noción de un dios creador en los Pano del Ucayali es mencionada desde los relatos de los primeros franciscanos (Izaguirre 1922-29). Lo curioso es que se señalan diversos nombres: Mueraya, Iba y Kanarawa para los Shipibo y Mueraya, Habi y Otcipapa para los Conibo. Waisbard et al. (1959), consideran más bien que existen varios dioses creadores entre los Shipibo, siendo el más importante Habi, considerado el padre de Bari (sol) y de Use (luna) pero existen también otros

67 Roe (1988) también hace una división similar del "tiempo pasado" Shipibo en tres eras: La primera es el tiempo de Noé (moatian icani), que es el remoto y mítico "tiempo de inicio", la segunda es el tiempo de los Incas (moatian ica o moatian ini), que es el tiempo intermedio, después de la creación pero antes del mundo de los "abuelos"; la tercera es el tiempo de los "abuelos" (moatian) que corresponde más o menos a las últimas quince últimas generaciones, aquí se ubica el tiempo del boom del caucho y las epidemias de viruela del s. XIX.

como Pacama o Pachama. Es curioso que también mencionen a Iba y al Gran Mueraya como otros dioses distintos.

En un mito Shipibo los yoshin aparecen como los custodios de la cultura en el “tiempo de inicio” cuando los hombres estaban desprovistos de ella. Éstos para obtenerla tuvieron que robarles el fuego. A partir de ese momento los yoshin se convirtieron en espíritus (Roe op. cit.)⁶⁸. Girard (1958) recogió otro relato en donde aparte de los yoshin, vivía en la tierra Iba con sus tres esposas hasta que sobrevino un fuerte huracán que los transportó al cielo donde permanecen hasta ahora. Ese vendaval produjo también que la gente perdiera las alas. En otro mito señalado por Girard, en los tiempos más remotos, la tierra y el cielo estaban conectados por una escalera y todo el mundo podía utilizarla. Pasado ese tiempo la escalera se hizo invisible para los humanos salvo el chamán que sí puede verla y usarla si quisiera. Los muertos también van mediante esta escalera al cielo.

Si bien para Bertrand-Rousseau (op. cit.) en los mitos de ordenamiento del mundo, correspondientes a la segunda era, la Luna y el Inca aparecen como responsables de la sociedad y cultura, son varios los autores (Tessmann 1928, Lathrap 1976, Morin 1973, Balzano 1979) que recogen relatos donde el único responsable es el Inca y no la Luna. Roe (op. cit.), no sólo sitúa a la figura solar del Inca como creadora de cultura sino que considera que se debe pensar en ella como una figura ocultadora de cultura. Sin embargo, queremos resaltar que en ciertos relatos no aparece ninguna de esas figuras como responsables de la cultura humana. De otro lado, en otros relatos se hace mención directa a Iba, Habi o Mueraya como creadores de todas las cosas y se deja a la Luna y al Sol o al Inca (muchas veces representado por el sol) como sus hijos y personajes secundarios en la creación.

Morin (1973) considera que la segunda era o período de los Incas es vista como una edad de oro y se la contrasta con el período posterior a la llegada del hombre blanco que corresponde a la tercera edad. Sin embargo, en los relatos que recoge Lathrap (1976) esta era no es tanto una edad de oro: Al mismo tiempo que los Incas aparecen como consejeros de los Pano, árbitros en sus disputas y

68 Estos espíritus se vinculan a lo frío y lo húmedo. Desde que el hombre robó el fuego los puede mantener alejados justamente con fuego o con otras cosas calientes como pimienta o con colores como el rojo o el naranja o con sustancias que se están quemando como el incienso y sobre todo con el humo del tabaco. Los yoshin, se presentan en la tierra húmeda, por ejemplo, luego de que en el bosque ha llovido mucho (Roe op. cit.).

proveedores de comida y vestido, su presencia causa mucha resistencia y en un momento fueron expulsados.

Para Roe (op. cit.), una pregunta clave que intenta ser respondida de diversas formas en los mitos es la explicación del advenimiento de la tercera era, el porqué actualmente el poder de ellos ha decaído tanto y más bien ha cedido el paso al de los blancos⁶⁹. Del mismo modo, resalta la presencia de profecías que anuncian una era dorada en donde ellos retoman el poder y los occidentales decaen.

Ya hemos hecho una revisión de la concepción shipiba del tiempo y destacado también las creencias en dioses o seres sobrenaturales de orden superior. Evidentemente este recuento está teñido de algunos elementos de origen cristiano u occidental. Este sincretismo es subrayado por diversos autores (Steward 1948, Eakin et al. 1980 y Cardenas 1989) Sin embargo, autores que visitaron la zona hasta la década de 1960, remarcaron la permanencia de buena parte de las creencias religiosas vernáculas precolombinas (Girard 1958). Morin (1973), por ejemplo, sostenía que a pesar de que los Shipibo habían sido sucesivamente católicos, adventistas y evangélicos, "estas diferentes pertenencias confesionales no parecen haber transformado profundamente las creencias religiosas sino solamente las reglas morales".

Las características de este sincretismo son desconocidas por nosotros y no existen trabajos específicos que hayan profundizado sobre el tema. Pareciera ser que los investigadores, a pesar de reconocer el sincretismo, se han esforzado por subrayar los aspectos tradicionales de la cultura nativa. Santos Granero (1996), quien hace una revisión de los trabajos de antropología o de otras ciencias sociales sobre grupos indígenas amazónicos, resalta que lamentablemente son muy pocos los estudios sobre la Amazonía que han tratado el tema del cambio social en los grupos indígenas y

⁶⁹ Una de las respuestas es que en algún momento no entendieron bien el mandato de los Incas y se guiaron por la avaricia y la lujuria. Otra es que los occidentales deben ser culpados por robar el poder, la riqueza y las máquinas de los Incas. Roe considera que la segunda teoría levanta el orgullo shipibo y es un reflejo de una búsqueda de mayor capacidad de autonomía en la aceptación y el rechazo de los elementos de occidente. El autor sostiene que los hechos históricos se han mitologizado pasando por el tamiz del dualismo de los gemelos. En el caso de las historias sobre los Incas, menciona que los han dividido en dos: uno malo asociado a la luna y uno bueno vinculado al sol. Lo mismo pasó con los occidentales: fueron en un principio pensados como personajes solares benevolos (probablemente a raíz del trabajo misionero) y luego como personajes lunares malvados (sobre todo luego del boom del caucho). El Inca bueno desapareció y los extranjeros, asimilados al Inca malo, lo raptaron o tomaron su riqueza enterrada y actualmente reinan. El dios de los

más bien generalmente se ha tratado de rescatar los "supuestos" elementos tradicionales que se habrían preservado. Más aún indica que se ha tendido a explicar la sociedad de acuerdo a ellos y que incluso son muchos los autores que han señalado como tradicionales elementos que ya se encontraban completamente transformados por la influencia europea⁷⁰.

El punto que parece más dudoso o conflictivo es el que se refiere a las creencias en Dios o en seres de orden superior. ¿Las religiones cristianas han modificado radicalmente la creencia en Habi o Iba? ¿En qué se ha convertido? ¿Qué lugar ocupan actualmente el Inca, el Sol o la Luna? ¿Cuál es la relación posible entre estos personajes y el dios cristiano, la virgen, Jesucristo? De otro lado, ¿ocurre lo mismo en un pueblo Shipibo-Conibo apartado que en uno en contacto constante y diario con el mundo occidental? Estos puntos no quedan claros en la literatura existente.

Sin embargo, en otros puntos los diversos autores remarcan que no han habido grandes cambios: concepción de los seres de la naturaleza, de los espíritus, de las almas y de la vida después de la muerte.

4.2 CONCEPCIÓN DE LOS ESPÍRITUS DE LA NATURALEZA

Para los Shipibo-Conibo los animales o vegetales tienen espíritus, incluso lugares (por ejemplo sitios abandonados) y formaciones naturales como remolinos de los ríos y cochas. También se cree en la existencia de una serie de personajes fantásticos del bosque no necesariamente asociados a una entidad o formación natural. En general, estos espíritus que reciben el nombre de yoshin o yushin, adoptan una forma semihumana y son visibles especialmente por el chamán mediante alucinógenos y controlables únicamente por éste⁷¹. Pueden presentarse bajo la forma de un familiar o amigo y

Shipibo-Conibo, o Dios padre o Jesús, devino el Inca bueno y el Sol. Roe agrega que ellos en su mitología esperan el retorno del Inca bueno "real" que les dará la riqueza y poder de los blancos, al mismo tiempo que borrará su presencia.

70 Un asunto también interesante señalado por este autor es que son numerosos los grupos nativos que a lo largo de los siglos han mantenido un contacto intermitente con el mundo occidental. Para él esta intermitencia ha permitido el regreso momentáneo de las tradiciones y una relativa autonomía por algunos periodos.

71 Girard (1958) dice que los Shipibo piensan que el chamán es el único que puede comunicarse con los espíritus, imponerles su voluntad y aún transformarse y adoptar las formas invisibles de entes hechiceros como la anaconda y el tigre o bien valerse de esos animales para sus acciones. Karsten (1955) señalaba que el chamán era el único capaz de controlarlos soplando tabaco con su pipa mágica y con conjuros." Cardenas (op. cit.) dice que a través de la ingestión de

hacer bromas pesadas. Pueden causar enfermedades pero no se puede hablar que son completamente dañinos. Por lo general, sólo son peligrosos cuando de una manera u otra se les agrede, ya sea cazando, depredando o destruyendo el monte o el río de los cuales se les considera sus guardianes (Steward 1948, Karsten 1955, Cárdenas 1989, Eakin et al. 1980).

Bertrand-Rousseau (1986) menciona que el Shipibo piensa que en todas partes hay yoshin y que "no conocemos su apariencia ya que es cambiante, las cosas que no conocemos son para nosotros unos yoshin incluso el propio investigador es portador de yoshins, que pueden en ciertos casos provocar enfermedades". Tournon et Reategui (1988) también afirman que los yoshin son entes activos que influyen en la vida diaria de los indígenas. Para Bertrand-Ricoveri (1996), los yoshin son como signos en los cuales se expresa la naturaleza y se le da un sentido entre los Shipibo. Acota que los hombres deben estar siempre en vigilancia para que no les hagan daño.

Bertrand-Rousseau (op. cit.) dice que "existe un número indefinido de pequeños yoshin anónimos mal identificados, pero algunos importantes son particularmente nombrados". Es el caso, por ejemplo, de "Ronin", la Anaconda, amo de las aguas, "Ino", el jaguar, amo de la selva, "Neino", la nutria, etc. La autora además señala que "la apariencia cambiante de unos y los signos de manifestación de otros, algunas veces idénticos entre sí, no siempre favorecen su identificación. Así, por ejemplo, los torbellinos del río pueden significar tanto la presencia de Jenen Ino, el jaguar de las aguas, que de hecho es la nutria, como la de la anaconda (Ronin), o la del delfín (Cushusca), o la de un número infinito de yoshin acuáticos más o menos identificables." Bertrand-Ricoveri (op. cit.) subraya que los shipibos diferencian entre demonios débiles y fuertes⁷². Dentro de los yoshin, algunos autores como Girard (1958), ubican también a los espíritus de los muertos (kaya o sombra).

Bertrand-Ricoveri (op. cit.) sostiene que entre la multitud de seres sobrenaturales del entorno shipibo (yoshin) y las figuras organizadoras del sistema religioso (los que ordenaron el cosmos en el

alucinógenos, sobre todo el ayahuasca, los espíritus no sólo se revelan con formas propias sino con cualidades especiales, reconocibles únicamente por el chamán.

72 Los más poderosos son llamados yoshin coshi. Tournon (1990), por ejemplo, señala que tienen yoshin coshi la nutria, el delfín, la anaconda y el lagarto, además de ciertas plantas. Veremos luego que justamente en estos animales se piensa que se metamorfosean los brujos. Curiosamente, Guillermo indica que lo que sucede es que estos tienen espíritus inconscientes, que no saben lo que hacen, no les importa morir, pueden hacer el bien o el mal, cumplen todo lo que les diga el brujo.

origen de los tiempos o maestros del universo que ejercen su control sobre el uso que toda la humanidad hace de los bienes de la naturaleza) está una categoría de seres intermedios, “claramente individualizados como para ser confundidos con espíritus banales”. Ella los divide en dos tipos, los que ejercen las funciones de guardianes o defensores de la creación, y los que son agresores feroces que atacan a los humanos. Aunque también menciona que pueden ejercer cualquiera de las dos funciones o sea son ambivalentes.

Waisbard et al. (1959) comparten la opinión de Izaguirre (1922-29) según la cual los chamas creen más en los demonios que en las divinidades: “de allí la necesidad de honrar a los primeros o de combatirlos más que a los segundos que no son temidos, y no siendo mal intencionados, al contrario, no exigen veneración o precauciones permanentes”.

Bertrand-Ricoveri (op. cit.) señala que los espíritus benévolos⁷³ (o cuando ejercen esa función) son llamados Ibo, “lo que significa maestro, patrono y, por extensión, propietario. Cada especie animal o vegetal está bajo la protección de uno de estos Ibo, y cuando el Shipibo se dirige a ellos, los interpela en términos de parentesco. Según sea el caso, ellos lo llaman Padre (papa) o Madre (tita)”. Cárdenas (op. cit.) se refiere también a los ivo como espíritus protectores de las plantas con existencia propia, que en algunos casos son animales, pero no le queda claro si también los animales poseen ivo. Karsten (1955) al referir que entre los Shipibo todo árbol particular tiene un espíritu que lo habita, que es llamado “madre”, agrega que ciertas especies son de especial importancia a causa de sus efectos y del uso que se hace de ellas⁷⁴. Sin embargo, Cárdenas (op. cit.) va más allá y señala que para los Shipibo-Conibo sólo las plantas alucinógenas y las plantas medicinales (p.e. toé, sanango, shirisanango, ayahuasca, nihui rau, etc.) tienen un ivo especial, al que se le denomina

73 Sin embargo, Karsten (1955) menciona algunos ibo malignos. Posteriormente veremos que para Cárdenas (1989) los espíritus de la naturaleza en general y en particular los ibos o madres son ambivalentes.

74 Entre éstas menciona las que proveen el veneno para las flechas, las utilizadas para la pesca (como el kúmu o sata (tephosia toxicaria), el márash (clibadium), la puna, el variashi y el ashanti; otras utilizadas en el chamanismo como el anah (venenosa, usada también en la pesca), la lupuna o shonó (trichilia tocachcana aunque otros autores identifican ese mismo nombre con la ceiba pentandra, también venenosa), el ohé (ficus insipida) y la catahua (erythroxyton paraense, según Tournon 2002 se trata de Hura crepitans, también venenosa) Karsten también habla de un árbol mágico, Viura Icaro (no identificado con nombre científico por el autor). También se mencionan el toé y el ayahuasca (nichi) que son plantas alucinógenas.

planta maestro⁷⁵. Waisbard et al. (1959), por otro lado, resaltan que las madres son ayudantes de los chamanes y que los árboles más grandes son particularmente famosos como "demonios"⁷⁶. Por otro lado, Bertrand-Ricoveri (op. cit.) dice se cree que cada especie tiene un espécimen gigantesco que es considerado el maestro de los genios (yoshin) de las plantas y animales de la especie y que éste impide que los hombres se apropien de ellos más allá de sus necesidades porque sino despiertan su ira y son dañados. Por eso deben conmovierlos o ablandarlos a través de ofrendas u oraciones.

Tournon (2002) al igual que Bertrand-Ricoveri (op. cit.) menciona que los ibo son los dueños de los yoshin específicos a ciertos seres. Ambos diferencian entre los ibo y los yoshin. Ya hemos visto arriba que Bertrand-Ricoveri atribuye a los primeros una connotación benévola. Sobre los últimos señala que "en su mayoría se trata de seres inmortales, ogros, ogresas y monstruos, personificaciones antropomórficas agresivas con una fuerte connotación sexual perfectamente identificados por los Shipibo". La autora agrega que si bien la mitología está llena de historias de animales que toman la apariencia humana, esto no sucede con los yoshin. En el plano físico, un trazo de carácter, una actitud extraña, una malformación física, traicionan su verdadera naturaleza. Tournon (1990), quien investiga particularmente el término yoshin⁷⁷, señala que mientras el yoshin es el espíritu intrínseco de la planta, del animal, el ibo es un ser de carne y hueso (o de quitina), una persona o un animal.

A diferencia de estos dos últimos autores, otros no diferencian entre ambos términos. Más bien, muchas veces se habla de los yoshin específicos de las plantas como vimos que hace Karsten (op. cit.) refiriéndose justamente a las "madres". Waisbard et al. (op. cit.) tampoco hacen una

75 Para Cárdenas madre tiene únicamente los rao. Tournon y Reategui (1984) señalan que: "rao incluye a plantas medicinales, venenos, plantas para pescar, para cazar, plantas para controlar personas o seducirlas, plantas mágicas para protegerse de los espíritus, plantas alucinógenas. Todas tienen un poder coshi".

76 Ellos prácticamente mencionan los mismos que Karsten (op. cit.). Tournon (1990), por su parte señala que tienen "yoshin" varios árboles que se destacan por su tamaño o aspecto impresionante como el "shono" (lupuna), el "aton" (lupuna), el "ino shatan" (aya huma) aunque según el autor parecen no tener actividad medicinal o toxicidad. Posteriormente veremos que este autor diferencia entre "yoshin" e "ibo".

77 El autor sugiere que los vegetales que son "rao" son los que tienen "yoshin" y acota que parece ser que la mayoría de los mamíferos, aves y reptiles tienen "yoshin", especialmente los que se cazan, y que más bien los peces no tienen. De otro lado, señala también parece que muy pocos invertebrados tienen un "yoshin", una excepción son las hormigas (que además tienen "ibo"). Los animales domésticos no tienen "yoshin". Ciertas entidades no biológicas tienen "yoshin" y pueden ser etiológicas, entre éstos los "manan" (cerros), los "hucan" (quebrada) y el río Ucayali ("paro"). La tierra ("mai") no tiene "yoshin".

diferenciación entre ambos términos cuando dicen "la palabra que designa todos los demonios es Yoschin".

Es interesante que Bertrand-Ricoveri (op. cit.) diga que, de manera global, los personajes de la mitología shipibo se mueven en un espacio en el que es relativamente fácil diferenciar, de manera binaria, una neta oposición entre selva profunda y pueblo. La autora sostiene que el espacio fuera de lo social es temido por los Shipibos por la abundancia de espíritus. Estos comúnmente bajo una apariencia humana intentan engañar a los hombres y pueden relacionarse con los chamanes para hacer alguna curación o daño dependiendo de sus intenciones. La autora considera que en el espacio intermedio entre el poblado y la selva se modula ligeramente la polaridad mencionada: "Pareciera constituirse en un eslabón necesario para la comprensión de la relación dinámica de las áreas concernidas y de sus diversos protagonistas, es una especie de puente a través del cual se efectúan los intercambios." En este espacio ambiguo, que casi no es transitado por mujeres, se construyen los caminos por los que el hombre se va de cacería o pesca y más allá de ellos nadie transita (es el territorio dominado por los yoshin), a excepción del mueraya, que ha pisado la selva profunda durante su iniciación⁷⁸.

Bertrand-Ricoveri (op. cit.) señala que Paro (el río Ucayali) para los Shipibo-Conibo, aparte de ser el lugar de comunicación entre las diversas comunidades de gente, conduce a los confines del mundo, allí donde la selva termina, de donde proceden los héroes y los dioses (la luna, el sol, la anaconda, el jaguar, el rayo). Según la autora, para ellos es una desgracia que el blanco haya tomado este gran eje fluido (las huellas de la mítica serpiente Ronin) que "ordena y estructura el espacio". La autora dice: "Piensan que está en estrecha relación de contigüidad espacial y lógica con el mundo en el que viven pero lo sitúan de manera vaga y nunca en forma unívoca. Quizás está en la tierra, en un extremo de la tierra o alrededor de ella; quizás en el cielo o más allá del cielo.

78 Sin embargo, la autora considera que el shipibo no piensa que este último territorio es el reino del caos "los espíritus, así como los dioses, evolucionan también en un universo ordenado" que es inteligible por el hombre. Roe (1988) también a la vez de dividir el tiempo en sagrado (mitico) y profano divide el espacio de la misma manera. El autor indica en relación al espacio que el campo de lo humano es el pueblo, que existe un espacio intermedio que separa al pueblo de la selva (jardines comunales, senderos) y existe el espacio de lo natural y sobrenatural (que es la selva y el río). Menciona que los shipibos ribereños generalmente intentan no andar mucho por la selva y también tienen temor al río porque es en ambos lugares donde se piensa abundan los yoshin. Señala además que los mitos ligan estos seres con las otras tribus

Concebido fuera del espacio y del tiempo, la afirmación de su existencia no es un asunto de lógica. Es el mundo del mito."

Entre los espíritus que más aparecen entre los diversos autores tenemos a la Sachamama, gran boa constrictora, "madre" de la selva virgen; el Bufe, que se transforma en piragua, considerado hechicero poderoso y seductor de los humanos con quienes tiene hijos monstruosos (Karsten 1955, Girard 1958, Eakin et al. 1980); la Yacumama o boa de agua, "madre" de los ríos y lagunas, ayudante de los chamanes pero que también causa daño o muerte a navegantes o bañistas (Karsten 1955, Cárdenas op. cit.); Yacuruna, "hombre de los ríos" que encanta a las mujeres, mitad hombre, mitad pez; la Lupuna (Shono Yoshin), para varios autores la divinidad dueña de la selva o jefe de los espíritus ayudantes del chamán (Karsten 1955)⁷⁹; Sacharuna, "hombre de la selva", enano de un pie que pierde a los cazadores, es llamado por Cárdenas (op. cit.) Chullachaqui; Yoshin Coshi, el arco iris, hacedor de lluvia, gigantesca serpiente que cruza el cielo (Girard 1958); el Jaguar, señalado por Harner (1973) e Illius (1992) como uno de los espíritus más importantes del brujo; Yara, sirena mitad mujer, mitad pez, que seduce a los hombres y los lleva al mundo acuático de las "ondinas" del cual regresan a veces pero dementes; Pishtaco, que es un gringo o mestizo que vaga por los caminos y el monte para hacer daño a los nativos y les saca su grasa tras matarlos y se la lleva al extranjero; Urima, espíritu maléfico que vive en el centro de la tierra, para Farabee (1922) equiparable al diablo cristiano; el Tunchi, que es el espíritu de un muerto cercano (pariente o conocido) asociado también a un pájaro que daña o mata a aquellos que escuchan su silbido; y los espíritus de los muertos en general⁸⁰. Otros espíritus que también aparecen frecuentemente es el de diversos pájaros, las serpientes (incluyendo las boas), el venado, los lagartos, la nutria y el perro⁸¹.

como los Cashibo (hombres vampiro) y que el hombre blanco, el negro y el mestizo son los nuevos ocupantes de este nicho anticultural.

79 Es un árbol gigantesco. Otras maneras de llamarla es shrono, srono o uno y su nombre científico es ceiba pentadra. Curiosamente Karsten (1955) afirma que la savia de ese árbol llamado virote en loreto y yovui, forma el misterioso veneno que los hechiceros usan para dañar a quienes desean pero es el único autor que menciona esto. Por lo general los autores la asocian a la lluvia. Se considera que si la tocan la produce enojada.

80 Diversos autores destacan la creencia en que los espíritus de ciertos muertos, sobre todo brujos o aquellos que llevaron mala vida o que no se enterraron con las ceremonias debidas, pueden visitar a los vivos y causarles daño o también pueden convertirse en asistentes de los chamanes (Karsten 1955, Girard 1958)

81 La aparición de cualquiera de estos animales (además del delfín o el jaguar) puede indicar que se trata de un chamán encarnado y por lo tanto no debería ser cazado. Waisbard et al. (op. cit.) dicen que los Shipibo piensan que "cada vez que un brujo muere nace un tigre o una anaconda". Girard (1958) y Heath (1980) subrayan la importancia de la serpiente en los dibujos ornamentales y señalan su valor mágico-religioso. Heath (op. cit.) también se refiere a la visión de serpientes en la toma de ayahuasca: "Si se encuentra la serpiente hay que pedirle que enseñe su canción que confiere poder y

Curiosamente, varios de estos espíritus son los mismos, aunque a veces con nombres distintos, que aparecen en historias mestizas e incluso urbanas actuales según lo documentan diversos autores que han estudiado las creencias de lo sobrenatural o el chamanismo de la Amazonía (Luna 1984, Regan 1993, Planas 1993).

Cuando hablábamos del bufeo, señalábamos que podían copular con los humanos y tener hijos, sin embargo, no son los únicos yoshin que se piensa lo pueden hacer. Bertrand-Ricoveri (op. cit.), Saladin D'Anglure et al. (1998) y Cárdenas (op. cit.) coinciden en que se cree que los niños de estas uniones nacen con problemas físicos o deformidades y mueren tempranamente, aunque se piensa que si sobreviven hasta adultos serán chamanes. Saladin D'Anglure et al. (1998) dicen que en las representaciones los humanos y los animales no son fundamentalmente diferentes: son dotados de almas; muchos son antiguos humanos según los mitos y pueden tomar forma humana.

Curiosamente existe una categoría de espíritus que no aparece en los demás autores pero que Saladin D'Anglure et al. (1988) le atribuyen una gran importancia y en especial para el chamanismo: los chaiconibo. Estos son considerados espíritus invisibles de tipo humano, descendientes de una tribu shipibo que se mantuvo fiel a los preceptos del Inca, en los principios de la historia. Son considerados por los Shipibo-Conibo como sus verdaderos "cuñados"⁸². De otro lado, se considera que cuando tienen relaciones con humanos tienen hijos chamanes y no deformes en contraste con lo que sucede con otros espíritus animales mencionados anteriormente.

Para Cárdenas (op. cit.) los Shipibo-Conibo son animistas y "admiten una cantidad ilimitada de espíritus que incluye la posibilidad de acoger divinidades de todo porte y carácter; inclusive las aportadas por otra cultura, que incluye las divinidades europeas". Dice además algo interesante: "en esa relación animista que tiene el hombre shipibo con la naturaleza no se evidencian

protección." Dobkin (1992) señala que la boa es la madre del ayahuasca y que en los caserios de la selva cuando un curandero reúne en círculo a aquellos que participan en la sesión, la boa debe aparecer en las visiones de todos los que tomaron ayahuasca. Esto indica además que la cura se realizará.

⁸² Los autores consideran que estos espíritus invisibles son concebidos como una humanidad primordial donde la etnicidad encuentra sus fundamentos y el chamanismo sus poderes. Además dicen: "son descritos como formando parte de la realidad autóctona, del medio ambiente espiritual y humano, inseparables del medio ambiente natural. Ellos están en el centro de lo que podría llamarse la ideología animista de la sociedad."

manifestaciones de adoración, de sumisión. Por el contrario, esta relación denota una actitud en la que se mezclan el respeto, la manipulación e inclusive la alianza con los espíritus."

Para Cárdenas (op. cit.) en el pensamiento Shipibo-Conibo los límites entre los espíritus malignos y los espíritus buenos son muy pequeños. Menciona que los espíritus del agua y del monte no se clasifican en malos y buenos, sino que esta cualidad depende del manejo que les dé el chamán y de que se respeten o no los rituales. Para ella se percibe en este grupo étnico "un gran respeto (que en el fondo es temor) y una comunicación (que en el fondo es manipulación) con las fuerzas de la naturaleza." Karsten (1955) por su parte luego de haber señalado las acciones malignas de los espíritus de la naturaleza señala que esos mismos espíritus son utilizados por los curanderos durante las sesiones de ayahuasca o nishi: "Los demonios nishi, sobre todo, se le aparecen en la forma de animales diferentes que desempeñan papeles importantes en la superstición de los indios, tales como jaguares, serpientes, especialmente anacondas, caimanes, buefos y otros seres animales demoníacos. Sin embargo, estos demonios no son enemigos en estas ocasiones, por el contrario, actúan como amigos y consejeros del curandero." Harner (1973), Waisbard et al. (op. cit.) y Tournon (1991) también remarcan el carácter ambivalente de los yoshin.

CAPÍTULO 5: ETIOLOGÍA, NOSOLOGÍA y TERAPÉUTICA SHIPIBO-CONIBO

5.1 ETIOLOGÍA Y NOSOLOGÍA

Cárdenas (1989) señala que enfermedad en Shipibo-Conibo se llama isinai. Según la autora: "Para los Shipibo-Conibo una persona es sana cuando se encuentra en un estado de bienestar o equilibrio físico, psicológico y social, producto de su interacción exitosa con el ambiente que le rodea (natural, sobrenatural, socioeconómico)." La presencia de isinai se da según ella cuando ocurre la ruptura de este equilibrio⁸³. La autora se esfuerza en subrayar que para entender las concepciones Shipibo-Conibo de salud y enfermedad se tiene que tomar en cuenta que para ellos existe una interrelación cercana entre mente y cuerpo. Para Morin (1973) incluso se puede decir para los Shipibos lo mismo que señaló Casevitz para los Arawaks del Ucayali, que la enfermedad se percibe como "una amenaza psíquica que se expresa en lesiones y males corporales"⁸⁴.

Cárdenas (op. cit.) subraya que precisar la causa de la enfermedad es lo fundamental en el sistema médico Shipibo-Conibo, es lo que decide la terapia. Illius (1992) indica que mediante signos físicos los chamanes perciben la causa de la enfermedad del paciente, aunque también se destacan los signos producidos en las visiones inducidas por alucinógenos⁸⁵.

83 Finkler (1985) teoriza en relación a la etiología y terapéutica tradicionales de la siguiente manera: "La brujería y las causas emocionales muestran que las atribuciones de enfermedad reflejan el orden social y las relaciones interpersonales, al asociarse directa o indirectamente a éstas." Dobkin (1992), de otro lado, afirma que las ideas de la brujería infectan todo tipo de relaciones sociales.

84 Dobkin (1992) menciona que ha constatado que muchos de los desórdenes que los pacientes sufren son de naturaleza psicológica, desde el alcoholismo y el abuso de drogas hasta miedos paranoicos, ilusiones y alucinaciones. Asimismo sostiene que los curanderos no distinguen entre el tratamiento de los desórdenes mentales como algo distinto de los físicos y reconocen sin problemas la interdependencia de cuerpo y mente, incluso dice que muchos definen el desorden somático como expresión del malestar psicológico.

85 Un chamán le dijo a este autor: "si el cuerpo de la persona enferma está todo amarillo, ha sido envenenado por el aire que viene de las burbujas del barro de la orilla. Si hay un humo negro ascendiendo, como si se hubiera quemado aceite, entonces, un espíritu de muerto lo ha atacado. Si el cuerpo aparece blancuzco-amarillento y la persona tiene una cámara de ojos blancuzca como agua enjabonada y sucia, entonces yo sé que un delfín ha envenenado a mi paciente (...). A veces tú lo puedes escuchar: un pedo. Cuando la Gran Boa ha dañado a un paciente, se puede ver la misma boa enrollada en el paciente, su cabeza reposando sobre la panza y sacando la lengua temblorosa (...). Algunas veces, un árbol ha envenenado a un muchacho, en la mayoría de los casos se trata del árbol de la lupuna. Aparece el humo blanco, el shono joshu nihue. Pero una lupuna es bastante peligrosa (...). Los árboles siempre vienen personalmente (sus espíritus parecen pequeños

Cárdenas (op. cit.) divide dos grandes grupos de enfermedades en las concepciones Shipibo-Conibo. Las primeras (yora isin) las provocadas por causas naturales, tratadas con fármacos de patente y remedios caseros⁸⁶, y las provocadas por causas sobrenaturales o mágico-animistas. Sin embargo, aclara que no existe una división clara, por ejemplo, una gripe si es demasiado grave puede considerarse que ha sido motivada por el ataque de un brujo. La autora señala de otro lado que el curandero determinará el tipo de tratamiento que requiere la enfermedad y si es él quién la va a curar o si es necesario derivarla al médico occidental o tratarla con hierbas o remedios caseros. Luego indica que las enfermedades que tienen causas sobrenaturales son de dominio exclusivo del chamán. Eakin et al. (1980) por su parte señalan que en algunos casos los Shipibo-Conibo consideran que "los microbios pueden ser inoculados por los espíritus malos". Sin embargo, los autores indican que en esos casos ellos alternan sus visitas al médico occidental y al chamán⁸⁷. De otro lado, Morin (1973), para quien entre los Shipibo la representación de la enfermedad sigue siendo indígena y el chamanismo es una de las pocas supervivencias de la cultura anterior⁸⁸, señala la vinculación que hacen los Shipibo-Conibo de elementos terapéuticos occidentales con lo sobrenatural. La autora destaca que este grupo indígena asocia mayormente tanto la causa como la cura a lo psíquico y por lo tanto les es difícil, o al menos lo era al momento de su trabajo de campo (fines de los años 60), aceptar nuevos elementos terapéuticos desconocidos. Indica que a los tratamientos occidentales en algunos casos pueden atribuírseles poderes mágicos a veces positivos y otras veces negativos lo que motiva su aceptación o rechazo. Al mismo tiempo Morin relata que los chamanes Shipibo han "encontrado" los espíritus que producen algunas de las enfermedades traídas por los occidentales y los manipulan para curarlas. Sin embargo, también señala que se perciben limitados para curar otras de estas enfermedades. La autora también menciona que los Shipibo

hombres). Ellos se paran detrás del enfermo, y yo veo (en el caso de la lupuna) humo blanco flotando hacia abajo sobre el chico."

86 Señala que más que todo son las enfermedades endémicas de la zona: picaduras, resfrios, tuberculosis, parasitosis intestinal, paludismo, infecciones de la piel y mucosas, sarampión, venéreas, reumatismo, etc.

87 Cárdenas (op. cit.) indica que a pesar que un shipibo se cura con la medicina occidental quiere de todos modos acudir al chamán porque considera que la cura no es completa. Otros autores (Tournon et Reategui 1988, Heath 1980) también destacan la asistencia a ambos especialistas para un mismo episodio de enfermedad.

88 Más aún, ella sostiene que las creencias en la brujería se han expandido más en los últimos tiempos: "En la medida de que los rituales que protegían de los malos espíritus han desaparecido, el miedo de ser embrujado es aún más grande." Heath (1980), más bien, considera que actualmente no es tan fácil conseguir un buen curandero y que ahora se están olvidando los secretos en el chamanismo que tenían los abuelos.

pueden acusar al chamán de causar la muerte en los casos que fracasa y afirma que la utilización paralela de las dos terapéuticas (la occidental y la chamánica) por lo general es ineficaz⁸⁹.

Para Morin (op. cit.), a pesar de la fuerte asociación existente entre lo mágico y la enfermedad, en las concepciones Shipibo-Conibo también aparecen males de origen natural: "sólo las afecciones benignas hisinai⁹⁰ que se inscriben en el dominio de lo conocido y curable, en el dominio del herbolario personal o del xuni fushai (aquel que sabe curar a las gentes) no son causadas por la brujería." Ahí ella menciona a las heridas externas, enfermedades de la piel, ciertos dolores de cabeza.

Karsten (1955), quien hizo trabajo de campo en 1952, considera que entre los Shipibo-Conibo no existe la creencia en enfermedades ni en la muerte de causa natural. Según Waisbard et al. (1959), que hicieron trabajo de campo en la misma década, "para los chamas, como para los otros indígenas amazónicos, no hay muerte natural. Ésta sobreviene por la acción maléfica de un brujo o de un demonio de la selva, del río, etc."⁹¹

Dentro de las enfermedades sobrenaturales, Cárdenas (1989) señala que pueden ser causadas por dos tipos de actores: Los espíritus (de la naturaleza o los muertos) y los brujos (yobeca yora isin)

89"Espíritus han nacido para curar la viruela (Chami) y la tos ferina (Roohoko), la gripe teniendo el mal espíritu del perro. Pero la tuberculosis, verdadera plaga que rebasa muchos pueblos Shipibo actuales, no ha podido ser manejada por lo mágico. En su trance el chamán llama a médicos blancos y les pide de manera bastante desesperada cómo curar estos nuevos males. La concurrencia de las dos terapéuticas, blanca y tradicional, es frecuentemente ineficaz y conduce a la muerte. El chamán puede entonces ser considerado responsable. Algunos pasan a ser Yobe (brujo) y sirven como chivos expiatorios." Illius (1992) también señala que en la visión al chamán lo ayudan doctores, sanitarios y enfermeras, y que en sus cantos terapéuticos nombra muchos elementos modernos que le ayudan como un torno, dinamita, cañones, aviones, etc: "Tienen espíritus ayudantes conocidos como la gente Inca, se piensa que estos seres poseen impresionantes armas y equipos como herramientas de metal, cañones y otras maquinarias modernas, que son usadas para beneficio de los Shipibo."

90 Recordemos que Cárdenas (1989) difiere con esta definición ya que utilizaba el término isinai para designar en general a las enfermedades incluyendo a las que se atribuían causas sobrenaturales.

91 Esta percepción distinta de ambos autores con otros más modernos (Cárdenas, Eakin et al. y Morin) podría tener su explicación en las diferencias en el tiempo del trabajo de campo de ellos con el de los últimos. Probablemente en los tiempos más recientes las concepciones médicas Shipibo-Conibo tengan una mayor influencia de la biomedicina y por lo tanto se acepte la posibilidad de la enfermedad de causa natural. Sin embargo, podría esto no ser cierto tampoco. Otra posibilidad es que Karsten y los Waisbard al hacer ambos etnografías generales no hayan prestado mayor atención a las concepciones médicas de este grupo indígena y por lo tanto hayan pasado por alto estos detalles (de hecho, las creencias relativas a la enfermedad ocupan un espacio reducido en ambos artículos). De otro lado, probablemente los autores más antiguos hayan tenido una mayor tendencia a ver el lado más exótico de los Shipibo-Conibo olvidando o no prestando atención a aquello que más los asemejaba a Occidente.

(frecuentemente ayudados también por espíritus). Si es causada directamente por un yube (brujo o shitanero) se llama daño y su origen es básicamente la envidia o deseo de venganza ya sea del brujo o de una persona que se vale del brujo para causar la enfermedad. En el caso que no haya habido intervención de un brujo las causas señala son de dos tipos: la trasgresión de una prohibición (tabú de la covada, de la menstruación, etc.) o la realización de actividades provocativas (transitar por lugares prohibidos, no cumplir con los rituales de dieta). Cárdenas también indica que en ciertos momentos de la vida se está más propenso a estos ataques: la niñez, los períodos de crisis de la mujer, etc. De otro lado, señala que las enfermedades de los espíritus tienen dos tipos de efectos: la sustracción del alma o ánima de la víctima y la penetración en el cuerpo de un "aire dañino".

Bertrand-Rousseau (1986) afirma que el chamán interviene cuando cualquiera de estas dos posibilidades ocurren en una persona: "(a) un ser de acción nefasta para el profano, extraño al "yora" (cuerpo), se ha deslizado en él, atacando un órgano vital, o bien (b) uno de los elementos que aseguran el equilibrio del viviente se ha escapado de "yora", después de un raptó fomentado por un "yobe" (brujo)" o por un "genio (espíritu) malévolo".

A lo largo del texto vamos a poder apreciar que la concepción de problema a ser tratado por el chamán va evidentemente más allá de los malestares en el cuerpo. La penetración de éste en el campo psicológico y social de la persona es evidente⁹².

Tournon y Reategui (1988) señalan que las creencias Shipibo-Conibo parecen tener poco en común con las de la costa y sierra caracterizadas por la prevalencia del "susto" y el "daño" y la oposición frío/cálido estructurando su nosografía. Más bien, consideran que la etiología Shipibo-Conibo nos hace acceder a un mundo de saberes y creencias sobre su medio ambiente visto como una fuente de enfermedades.

Tournon (1990) señala que en Shipibo-Conibo hay cuatro términos "rao meramis", "copia", "irabana" y "yotoa" que corresponden al campo semántico de la magia y brujería. Menciona que

92 Por ejemplo, Bertrand Rousseau (1986) menciona que entre los Shipibo es considerado un problema a ser atendido por el chamán la reticencia de una mujer casada a tener relaciones sexuales con su marido o la aparición en ella de sueños

todos se refieren a una acción nociva que afecta la salud, designan una acción sin contacto físico con un objeto (sin que se toque o ingiera) y están relacionados con objetos biológicos (plantas o animales).

5.2 CONCEPCIONES DE CUERPO, ALMA Y ESPÍRITU Y ETIOLOGÍA

Los primeros relatos sobre las creencias Shipibo y Conibo acerca del alma son confusos y aparentemente contradictorios con los estudios hechos a mayor profundidad en la segunda mitad del siglo XX. En los primeros se habla de la creencia en una sola alma mientras que en los segundos se remarca justamente la creencia en diversos tipos de alma o de diversos elementos espirituales del ser humano⁹³. Steward (1948), quien hiciera una recopilación de relatos de siglos anteriores, señala que las creencias sobre la vida después de la muerte son tan extraordinariamente variadas que un denominador común es difícil de reconocer. Menciona a Castañeda (Izaguirre 1922-29) quien escribió que entre los Conibo se creía que las almas de la gente buena iba a un cielo que está por encima del cielo, pero la gente malvada erraba encadenada eternamente perseguida por jaguares enviados por el Dios Mueraya. También cita a Maroni (1891-92) quien afirma que los Conibo pensaban que después de la muerte el alma primero deambulaba alrededor del cadáver y luego se iba al cielo atraída por el sol, el cual le comunicaba a ésta su indestructibilidad.

Karsten (1955) afirmaba que los Shipibo estaban convencidos que en el hombre también habitaba un principio animado que sobrevivía a la muerte del cuerpo que es llamado *kayá* y que es percibido como una sombra. El autor señalaba que se creía que luego de la muerte física algunos de estos espíritus o almas buscaban residencia en diferentes objetos naturales o encontraban refugio en la foresta. Incluso dijo: “parece que en gran escala muchos de los demonios llamados *joshín* son en su naturaleza almas humanas”.

eróticos. En esos casos, indica que se sospecha que ella mantiene relaciones con un espíritu. El chamán es entonces el encargado de romper el maleficio.

93 Probablemente la diferencia reside en que los misioneros y viajeros de siglos anteriores difícilmente se apartaban de un esquema mental cristiano en el cual no se concebía la posibilidad de la creencia en diversos tipos de alma o quien sabe trataban de adaptar las creencias nativas a los elementos cristianos.

Girard (1958) subraya la creencia que luego de la muerte y antes de ir al cielo el alma debía hacer un accidentado viaje bajo la tierra y darse un gran rodeo para "no encontrarse con el tigre que podría destrozarla". Girard también señala que el cielo, Jëne, es percibido por los Shipibo como una gran aldea en la que habita Dios y el espíritu de los muertos y que está conectado con la tierra por una escalera por la cual ascienden los espíritus de los muertos luego de acontecida la muerte física.

Waisbard et al. (1959) señalan que los Shipibo creen que existen tres cielos para los "buenos difuntos" y que piensan que "los malos difuntos yerran entre los "tigres" demoníacos del Gran Mueraya que es la divinidad cómplice de los brujos (mueraya)." Morin (1973) afirma por su parte que los Shipibo creen que los muertos de personas malas se reencarnarán en espíritus dañinos para el hombre por lo que representan un peligro para la sociedad. William Farabee (1922), quien recoge información de principios del s. XX, afirma que más bien los Shipibo piensan que luego de la muerte no existe mayor diferencia para las almas de los buenos y los malos.

Bertrand-Rousseau (1986) quien hiciera trabajo de campo en pueblos Shipibo de las últimas décadas, considera que las concepciones occidentales de cuerpo, alma y espíritu son muy distintas que las shipibas. Incluso la utilización de términos castellanos puede confundir y por eso ella prefiere partir de terminología shipiba. La autora sostiene que los Shipibo perciben que existen diversas entidades inmateriales que presiden la existencia y que la muerte, la enfermedad, el sueño, las visiones se explican, bien por un alejamiento definitivo o temporal de una de esas entidades o por una invasión del cuerpo efectuada por algún genio malévolo.

La autora remarca que para los Shipibo existe una asociación entre los órganos y la sangre con el curso de la vida y dice que entre los órganos vitales que reflejan las funciones del "yora" (cuerpo) la mayor importancia se da al corazón ("jointi"), los pulmones ("boishaman") y el hígado ("taca"). El hígado se asocia al temperamento, al carácter, y también a la emoción, más precisamente a la cólera, a la violencia, a la avaricia, a los malos pensamientos. El hígado concentra la parte "mala" del hombre, el faltamiento a las reglas de conducta deja su marca en el cuerpo. De una persona avara y colérica se dice que tiene un hígado grande. Por lo general, el hígado se asocia en la mitología a personajes con poder deletéreo, ogros o vampiros. Del mismo modo, el hígado constituye el alimento privilegiado de los numerosos "yoshin".

La autora dice que tanto el hígado, como el corazón y los pulmones están vinculados a "shinan", el pensamiento. Pero mientras que el hígado tiene un valor esencialmente negativo, el corazón y los pulmones están asociados a un pensamiento ideal. Es a través de estos últimos que se aprende y saben las cosas. Estos órganos guían la acción reflexiva, controlada. Para ella los Shipibo consideran que en el cuerpo, que es el verdadero teatro de las operaciones dirigidas de afuera por un "yobe" o satán o por los espíritus benévolos o Dios, se produce un combate entre los buenos y los malos "shinan" y al momento de la muerte, los elementos buenos pasarán al grupo de los "shinan jacon joni" (la gente del pensamiento bueno) y los otros, al grupo de los "shinan jacoma joni" (la gente del pensamiento malo)⁹⁴.

La autora explica que "shinan" es quien preside el discernimiento de aquello que es bueno o malo (se refiere tanto al valor moral de la persona como a su capacidad de entendimiento)⁹⁵. Tournon (1991), por su parte, lo entiende no sólo así sino también como una fuerza que puede actuar sobre la enfermedad. Señala que el "shinan" del chamán es fuerte mientras que el del enfermo es débil ("huecan shinan"). Bertrand-Rousseau (op. cit.), señala de otro lado que las perturbaciones, su funcionamiento morbosos, que los shipibos traducen en castellano como "pensamiento malo", "mentalidad mala"⁹⁶, son explicados por el alejamiento temporal del principio vital "bei" (sombra), generalmente raptado por un genio de la selva.

Este principio vital "bei", para Bertrand-Rousseau, es inherente a todos los seres de la naturaleza, permite el movimiento, el desplazamiento y asegura la "buena marcha" de las actividades cotidianas, está íntimamente ligado a lo afectivo, la risa, la alegría de vivir, el deseo de obrar, y durante el sueño se separa del cuerpo y vaga por los alrededores⁹⁷. Ella remarca que su pérdida

94 Para ella la división entre buenos y malos elementos es tal vez fruto del sincretismo con el cristianismo.

95 La autora se explaya más en esta noción y la relaciona con otras: "La acumulación de experiencias, la memoria, el conocimiento, la comprensión, la concentración están vinculadas a la noción de "shinan". Cuando "shinan" se alia con "onan", el saber, y con "coshi", la fuerza, el complejo formado por estas nociones cualifica el poder del chamán, el "mueraya", absolutamente inseparable de su don de clarividencia "

96 Pensamientos seductores constantes, olvido de preceptos, exhibición de órganos genitales, frecuencia de sueños eróticos, etc

97 La autora indica que la imagen en el sueño o ensueño de un ser humano vivo o muerto es también llamada "bei" y que la representación mental de un difunto en la vigilia también lo es. Ella explica que no hay nada de sobrenatural en esto, que el hombre lo refleja en el mundo externo por la fuerza del pensamiento (shinan).

temporal pone en peligro el equilibrio psicomotor en su totalidad, se pierde el apetito, la sonrisa, las ganas de trabajar, se produce debilidad, aparecen las enfermedades y puede conllevar a la muerte si se separa mucho tiempo. Esta pérdida temporal puede significar una captura realizada por los "yoshin", lo que es particularmente peligroso más aún para los niños, pues su fragilidad los expone más que a nadie a la influencia nociva de las miriadas de espíritus que pueblan el ambiente y al brujo⁹⁸. La autora subraya la naturaleza psíquica de "bei", su vinculación con la idea de subconsciente y su dimensión dinámica.

Bertrand-Rousseau señala el concepto de "ota", que traduce al igual que "bei" por sombra⁹⁹. La autora indica, de otro lado, que después de la muerte las sombras se comportan como los "yoshin", "nocivos o indiferentes, no cesan jamás de participar en los asuntos de los vivientes". Cruzarse con ellas en estado de vigilia causa la enfermedad o la muerte de uno o de un familiar¹⁰⁰. La autora destaca la percepción ambivalente de las sombras: Ellas aseguran el equilibrio vital, sin embargo, pueden ser mortíferas cuando se interrumpe su vínculo con "yora".

Bertrand-Rousseau destaca también el concepto de "bero yoshin" ("bero": ojo). Se dice que ellos son las "dos muñecas de los ojos", la imagen de la persona que se refleja en los dos ojos de aquel que la mira, "las dos pequeñas almas verdaderas que acompañan al hombre a lo largo de su vida". A diferencia de las sombras, imprecisas y oscuras (que pueden causar una disfunción del organismo), los "bero yoshin" constituyen con el cuerpo el elemento más estable de la persona y son siempre visibles y fijos. Además representan el único elemento que jamás se desprende del cuerpo, dependen de él y a la vez ejercen un control sobre él. La autora aclara, de otro lado, que existe una consideración diferente para cada uno de los "bero yoshin": se piensa que el derecho administra la

98 Según Bertrand-Rousseau "bei" se localiza alrededor del cráneo, en la cabeza y se le representa gráficamente como una nube alrededor de ésta. Es por ese lugar por donde abandona al cuerpo en la muerte y es precisamente en este lugar donde el chamán sopla para asegurar su reintegración al cuerpo del paciente. De otro lado, curiosamente Karsten (Waisbard et al. 1959) al describir la práctica de la deformación craneana practicada tradicionalmente a los bebés pero que está en proceso de extinción, señalaba que su razón era la de endurecer la fontanela, región por donde pueden ingresar espíritus sobrenaturales. Dice además que el ritual de pintar el cuerpo del recién nacido con el extracto ("huito") de genipa oblongifolia ("nane") sirve para hacer que el "bei" se vuelva invisible protegiéndolo de ataques de los espíritus.

99 En realidad, no aclara nunca que exista diferencia entre esos dos conceptos. Más bien los define exactamente igual. No obstante, posteriormente en el documento los trata como dos ideas distintas.

100 Bertrand-Rousseau menciona que existen dos sombras (algunos informantes distinguen incluso tres), una muy oscura, casi negra, que se dice se ve muy claramente, y la otra es más clara, a veces no se ve. Se dice que cuando la gente la mira se enferma, más grave es la enfermedad que causa la más oscura.

calidad motriz de los quehaceres cotidianos y principalmente de las actividades manuales y que el izquierdo tiene, por el contrario, la misión de provocar fracasos o errores (por eso es que con la mano izquierda se hace todo mal)¹⁰¹.

La autora indica que los Shipibo para hacerle entender mejor le agrupaban "ota", "bei" o "bero yoshin" en la categoría "caya" que ellos traducían por alma. Pero mientras que "ota" y "bei" eran "cayashoco", pequeños "caya" o "caya quiquinma", "bero yoshin" y un cuarto elemento llamado también "caya" se consideraban "caya quiquin"¹⁰². Ella resalta que los últimos son los únicos susceptibles de mantenerse después de la muerte física en comunicación con los humanos y de conservar su apariencia y habla¹⁰³.

Bertrand-Rousseau aclara que cuanto es más alto el grado de aculturación de los informantes, el término "caya" se acerca más, hasta casi reducirse, a las concepciones occidentales de "alma"¹⁰⁴. Sin embargo, sostiene que la mayoría de los Shipibo todavía conservan la idea de caya como un elemento localizado en el corazón, el diafragma y la región del hígado. Ocupando un lugar central en "yora", en lo profundo de la carne, se distingue de los "bei" y "bero yoshin" localizados en la superficie y en la periferia. La autora remarca que, concebido como una cosa "flexible", que vibra y

101 Según ciertos informantes de la autora, luego de la muerte, el "bero yoshin" del ojo derecho se queda en el pueblo (y desde allí ejercen un control permanente sobre los hombres, a los cuales no dejaron de observar de apreciar, de juzgar e incluso de guiar) y el del ojo izquierdo se reúne con el mundo de los árboles para servir de auxiliar o esclavo a "shono yoshin" el amo de los árboles (la lupuna). Ella dice en torno a esta doble consideración moral: "la omnipresencia de esta "doble mirada" se refiere tanto a una especie de conciencia moral colectiva exterior, que dirige e ilumina al hombre, lo apoya para fines positivos (las representaciones asociadas son entonces los dioses, los ancestros), como a una fuerza negativa aliada al brujo o al "shono yoshin" que induce a las conductas que la sociedad reprueba, estos seres malévolos son también asociados al diablo." A diferencia de lo que dice la autora, Eakin, Laurialt y Boonstra (1980) hablan de bero yoshin como un solo espíritu y además dicen otra cosa distinta, que el bero yoshin luego de la muerte va a acompañar al Inca. Por su parte, Guillermo, el chamán de nuestro estudio, sostiene que bero yoshin es la energía vital de los ojos pero enfáticamente rechaza que exista alguna diferencia entre el ojo izquierdo y el derecho.

102 "Quiquin" ha sido traducido por verdadero y "quiquinma" es su negación lo que vendría a ser, entonces, falso. Sin embargo, la autora aclara que verdadero y falso son palabras castellanas investidas de ciertos atributos que no corresponden con la idea indígena para el caso de los "caya". Según la autora, "la clasificación de los "caya" en dos categorías distintas sugiere más bien la división y la diferencia que la oposición."

103 La autora se pregunta si eso significa que ellos perennizarán algo específicamente humano y del orden del "sujeto" o de la identidad cultural, mientras que las otras pueden estar al lado del "otro", de la naturaleza.

104 Ella hace la interpretación siguiente: "De esta manera, en una concepción perfectamente dualista que opone "caya" al cuerpo, preocupados por expresar lo que habían aprendido en el seno de las instituciones que los habían recibido, identificaban "caya", ora a la totalidad psíquica ora a un principio espiritual único e individual, conforme al modelo judeo-cristiano."

que hace vivir al hombre, "caya" está expuesta a los múltiples peligros que emanan de personas malévolas o divinidades peligrosas por esencia.

Bertrand-Rousseau indica que "caya" es individual, invisible, siempre fijo mientras que el hombre vive, localizado en el pecho, lugar del pensamiento de la persona y regulador de sus acciones, es descrito y gráficamente representado como la réplica exacta y miniaturizada de su poseedor¹⁰⁵. Se piensa que sobrevive al cuerpo después de la muerte y va hacia el "reino de Dios" o la "ciudad de oro"¹⁰⁶. Para la autora en esta representación de un principio invisible contenido en el cuerpo, liberado sólo con la muerte del sujeto y juzgado según sus méritos, se reconoce fácilmente la marca de las concepciones cristianas pero a su vez indica que para la mayor parte de las personas interrogadas coexiste, sin ser contradictoria, la dimensión que se encuentra con más precisión en el contexto chamánico¹⁰⁷.

Bertrand-Rousseau subraya que "caya" es definitivamente un concepto clave del pensamiento chamánico y de la concepción indígena de la enfermedad y que en los cantos y visiones chamánicas recolectadas por ella no se hace referencia a las instancias vitales anteriormente mencionadas sino a restablecer la conjunción "yora-caya"¹⁰⁸. Este "doble invisible" del cuerpo humano aparece más como un conjunto organizado, una combinación compleja de todo aquello que es "fuerza, doble, y principio vital"¹⁰⁹ y su separación del individuo por demasiado tiempo (normalmente causada por la

105 Ella dice que siempre es descrito como un "doble integral" de la persona. "invisible al profano, idéntico a él. "Caya" tiene siempre su aspecto físico, su modo de caminar, hace las mismas acciones, lleva la misma ropa."

106 Que el Inca destina a los virtuosos, pero "si ha contravenido a las reglas será sumergido en un lago de fuego o condenado a vivir siempre bajo la lluvia, cerca de una casa donde no encontrará jamás el derecho al abrigo"

107 Según Eakin, Lauriault y Boonstra (1980) "caya" es una noción cristiana. Bertrand-Rousseau considera esa idea equivocada. Más bien dice que el término fue utilizado por los misioneros para sentar las bases de las representaciones del cristianismo. De otro lado, sostiene que las creencias animistas, se superponen, se combinan, se yuxtaponen con elementos importados del exterior y que coexisten con ellos sin que por tanto se excluyan uno al otro, ni se organicen verdaderamente en una síntesis estática. Para ella si bien "caya" es hoy día un equivalente del alma individual inspirada en el modelo cristiano, no se puede negar que está inextricablemente ligada también a la noción de doble y a la de principio vital. Contiene las representaciones más antiguas sobre la sustancia vital y traduce una forma de adaptación a la concepción fundamental del alma que el cristiano vehicula.

108 Dice: "El concepto de caya, su carácter dinámico en los diversos componentes de proyección, intercambiabilidad, sustitución, internalización permite de una parte, precisar las representaciones y los procesos en obra en el pensamiento chamánico y la concepción indígena de la enfermedad, nos abre a una mejor comprensión de este flujo de metamorfosis de que el hombre es objeto y que atraviesa toda mitología"

109 Bertrand-Rousseau dice, de otro lado, que "todo parece, tener un "doble invisible" para los Shipibo, ya sea un árbol, un animal salvaje o doméstico, una planta o un hombre, el mundo que los rodea posee una naturaleza doble. Y cada uno sabe que hay que tener en cuenta este mundo invisible, paralelo al mundo que se ve.

intervención de un yoshin o un brujo) causa la enfermedad y la muerte. También pueden paralizarla sin sacarla del cuerpo, clavándole unas espinas que la fijan y la endurecen¹¹⁰. El "mueraya" "deberá buscarla, o bien devolverle su flexibilidad ("sacar el duro") por intermedio del humo del tabaco, según que lo dirija en el cuerpo o extraiga los dardos, él soplará desde la parte anterior del cerebro hacia el pecho, en un movimiento centripeto o inversamente." La autora señala que si "caya" está alejada demasiado tiempo de su continente carnal, aun cuando la intervención del chamán sea en parte efectiva, se produce una clase de atontamiento, un estado mental deficiente, una regresión psicofisiológica general que acecha al paciente: "se vuelve como niño", "tiene otra mentalidad", "se olvida de todo"¹¹¹.

Sin embargo, según la autora, no toda disyunción temporal de "caya-yora" se interpreta en términos de patología. En algunos casos se piensa que se producen intercambios de "caya" entre los hombres y los animales¹¹². También se interpreta que se produce esta disyunción en los viajes chamánicos tras la toma de alucinógenos y cuando el hombre sueña.

Para Bertrand-Rousseau el pensamiento shipibo, lejos de plantear un dualismo cuerpo-espíritu, al multiplicar los elementos consecutivos de la persona en una síntesis original e identificar que esta dispersión se encuentra también en todos los otros habitantes que pueblan su universo (plantas, animales, "yoshin" o piedras), nos hace pensar que "la calidad de las relaciones entre el hombre y el mundo exterior sólo puede concebirse, como continuidad e intercambio, en lugar de ser considerada en términos de escisión integral e irreductible conforme a nuestra idea europea."

110 Para Cárdenas (1989) cuando alguien se enferma por acción de un brujo el espíritu que padece es el caya.

111 Ella señala incluso que "no solo la pérdida definitiva de caya apaga toda vida física, cuando su muerte es causada por el brujo, suprime toda esperanza de vida en lo invisible, a menos que un gran brujo la salve."

112 En esos casos el "caya" de un hombre sale hacia el cuerpo del animal y el del animal ingresa al cuerpo del hombre (lo que hace que se comporte como el animal). No se piensa que necesariamente se produce algún daño a la persona, "que es siempre ella misma, siempre acá y al mismo tiempo en otra parte." Estos animales no pueden ser matados por el hombre justamente porque pueden estar ocupando el "caya" de un humano. Sin embargo, estos intercambios, a veces sí pueden ser interpretados como una patología, sobre todo cuando el individuo muestra comportamientos demasiado bizarros lo que motiva la intervención del chamán. Guillermo, el chamán de nuestro estudio, está completamente en desacuerdo con esta teoría: "si uno quiere posesionarse de cierto animal, el espíritu de la persona se retira, está aparte del cuerpo, no es que se va al cuerpo del animal, no va, se retira hasta que el espíritu que esté posesionado en el cuerpo se vaya y ahí regresa nuevamente el espíritu de la persona, lo que pasa es que la energía vital de un animal se posesiona en el cuerpo y la persona se transforma en ese animal, eso es transmutación o transformación." (Lima, diciembre 2004).

Otros autores han tratado el tema de la concepción de cuerpo y alma Shipibo-Conibo pero no con la profundidad de Bertrand-Rousseau. Por ejemplo, Silvia Balzano (1979) que realizó un trabajo etnográfico entre shipibos del Maputay en la década del 70 también menciona al caya (llamado por ella kaya) y a bei pero no señala los otros componentes.

Cárdenas (op. cit.) que no trabajó el tema tan a profundidad señala no tener una idea muy clara sobre la concepción del alma en los Shipibo-Conibo. Incluso menciona que algunos informantes le señalaban que tres espíritus moraban dentro del cuerpo y otros cuatro. Ella, que supone que en la concepción de alma se yuxtaponen conceptos cristianos y autóctonos, resaltó sin embargo algunas coincidencias entre sus informantes: que uno de estos espíritus (caya) va al cielo con la muerte y que los otros espíritus permanecen en la tierra, convirtiéndose uno de ellos en demonio o en ser maligno, formando parte de los yoshin que viven en la floresta.

Eakin et al. (1980) dicen sobre la concepción de alma de los Shipibo-Conibo, que distinguen de uno a cuatro espíritus diferentes, sin embargo, la mayoría habla de caya, que está en el corazón y va a estar con Dios (o con los dioses) después de la muerte, y de la sombra o bei que también acompaña al hombre hasta su muerte y que después de ésta tiene una existencia errante y se le llama mahua yoshin (espíritu muerto). Los autores también señalan que los Shipibo reconocen a los bero yoshin (que residen en el ojo), que aparentemente abandonan el cuerpo después de la muerte y cuya posterior existencia no les queda clara aunque mencionan que algunas personas creen que éstos van a los Incas.

Tournon (1991) al analizar un canto chamánico encuentra tres términos para expresar los conceptos de "alma" y "espíritu": "shinan", "caya" y "nihue". El autor traduce el primero por pensamiento y el segundo por alma, mientras que sobre el tercero dice: "designa a la vez el viento y un aspecto del ser humano que se puede traducir por aliento, puesto que en español este término tiene incluso un sentido espiritual."

Tournon (op. cit.) señala a su vez que el término nihue designa un agente etiológico, un espíritu que debe vencer el chamán en la cura. Lo señala como el del viento y la corriente. Tanto para Morin (1973) como para Illius (1992), cuando se trata de salud, los Shipibo-Conibo principalmente se

interesan en nihue. Este concepto es entendido por Illius (op. cit.) de una manera más amplia: la esencia individual de un animal o planta. Para él es un concepto complejo, no fácilmente traducible. Significa "viento" en el lenguaje diario pero él prefiere traducirlo como "esencia individual"¹¹³.

El autor remarca que las enfermedades se interpretan generalmente por la penetración del nihue de alguna entidad (puede ser un animal, vegetal o cosa) en el cuerpo¹¹⁴ pero depende de la cantidad de nihue que haya ingresado¹¹⁵. El autor menciona que cuando se le pregunta a un chamán sobre la causa o naturaleza de un caso particular de enfermedad, él frecuentemente responde "él ha cogido mal nihue" o "eso viene por el nihue", sin identificar la causa. Sin embargo, Illius señala que la explicación es tan precisa como decir "está infectado". Él menciona que un chamán comparó el nihue con una nube de bacterias.

Illius (op. cit.) también habla del término nete que designa un casco delgado de luz o aura que rodea a los seres vivos. Aunque esta cualidad es inicialmente incolora o neutral está siempre influenciada o coloreada por las propiedades de las sustancias o seres a los que su propietario toca, inhala o ingiere o simplemente se aproxima. Illius, de otro lado, también menciona el término shinan. Señala que en el uso diario significa pensamiento, razón, idea o voluntad y que con referencia a la salud connota el poseer un "poder vital impersonal", tanto físico como mental y afirma que "designando tanto el poder físico como el mental de un ser humano, ella (shinan) puede ser juzgada por la intensidad de su "nete" y en los individuos saludables o fuertes, puede culminar en una cruz, la cual es un nimbo, indicando el poder ("shinan") de su propietario por su tamaño y brillantez. De ese modo, nete (luz) y shinan (poder) no pueden ser pensados si no es cada uno en relación al otro. Ambos con los diferentes nihues de un ser, constituyen lo que tentativamente podría ser llamado la esencia acumulada de un hombre."

113 El autor indica que ese concepto antes fue usado por Arbmman y Fisher para evitar confusiones con los conceptos de alma y para evitar asociaciones confusas con los fenómenos climáticos, los que son sus causas o transmisores en sólo pocos casos. Illius destaca que la literatura etnográfica traduce nombres para fenómenos similares en otras sociedades latinoamericanas como mal aire o vientos maléficos.

114 El autor dice que cuando un chamán es ofendido, él indirectamente manda el daño a su víctima deseada enviando a sus espíritus ayudantes para que arrojen sus nihues en él.

115 Los nihues más fuertes o dañinos (del caimán, la cebolla, el kerosene, etc.) no necesitarán dosis tan altas para causar estragos. Otros nihue menos patogénicos (del melón, el tabaco, etc.) pueden permanecer en la persona sin causar problema alguno. El autor afirma además que la edad, la constitución y la nutrición pueden hacer a la persona más o menos resistente o indefensa ante el nihue.

El autor también menciona a caya pero dice que no puede ser definido como alma en el sentido convencional sino como un ego de sueños (dream ego) ya que deja temporalmente el cuerpo en sueños, inconsciencia o éxtasis¹¹⁶. Illius (op. cit.) señala que los Shipibo piensan que un caya y una cantidad de poder (shinan) impersonal en individuos fuertes y sanos produce una corona de luz (nete) alrededor de la cabeza. De otro lado, destaca la creencia de que los cuerpos (humanos) son decorados con adornos lineales invisibles al ojo común y cuyo estado, como sucede con el aura, puede ser modificado por espíritus mediante las esencias (nihues) particulares que controlan. Considera además que los yoshinbo podrían ser llamados contrapartes de los caya humanos ya que el caya del chamán negocia con ellos como iguales y que el nihue del espíritu, teniendo una cierta cantidad de energías y un olor, color, temperatura o consistencia individual, parece ser análogo al aura humana y a sus adornos de cuerpo individuales. Finalmente, afirma que durante su aprendizaje, el chamán prepara a su ego de sueños para salir de su cuerpo a voluntad y acumula un exceso de shinan para ser más efectivo.

Para Illius (op. cit.), cuando la cantidad de las sustancias o seres contenidas en el organismo ("nihue", "nete", "shinan") es limitada en un cuerpo humano y sus cualidades están balanceadas (neutralizando sus poderes) su propietario se encuentra en equilibrio o sano.

Por su parte Tournon (1991) traduce el término "tsiri" como alma y señala que "es un término utilizado por los meraya". Acota también que Illius lo traduce en el léxico de su tesis como "costoso, precioso, noble" y agrega que es posible que el chamán de su estudio lo utilice metafóricamente.

5.3 TERAPÉUTICA

¹¹⁶ Mucho se puede decir sobre la importancia de los sueños entre los Shipibo-Conibo además de que se toma lo que sucede en ellos como algo real. Cárdenas, habla de su rol como símbolos de presagio o fatalidad. Saladin D'Anglure et al. (1998), por su parte, dicen que el sueño es el lugar privilegiado de comunicación con los espíritus y que para los Shipibo corresponde a una parte muy importante de la realidad. Es en el sueño cuando el alma puede salirse del cuerpo humano y vivir todo tipo de experiencias sobre todo con los espíritus.

Cárdenas (1989) menciona lo que es para ella un itinerario terapéutico normal en la cultura shipiba: Primero en casa se intenta tomando hierbas medicinales, de no lograrse la cura se comienza a consultar a familiares o a personas con mayor conocimiento de las plantas (que son mayormente las mujeres mayores y se denominan raomi)¹¹⁷, pero si después de los consejos de estos últimos el paciente no sana, recién se recurre al unaya o a otros especialistas específicos como el tobi uná y la baquibai¹¹⁸, cualquiera de los cuales combina en el tratamiento lo orgánico con lo psicológico, la utilización de plantas y rituales de dieta¹¹⁹.

Farabee (1922), quien visitó la zona a principios del siglo XX, remarca los conocimientos médicos del chamán Shipibo fuera del campo mágico pero al mismo tiempo subraya la brujería¹²⁰. Girard (1958) sostiene que un chamán Shipibo-Conibo es a la vez herborista, conoce las propiedades medicinales, curativas y venenosas de las plantas, es masajista y experto en curar quebraduras de huesos y toda clase de enfermedades, pero "si bien estos aspectos son importantes para su función terapéutica, la intervención mágica es decisiva, con la imprescindible pipa y producción de humo".

Morin (1973) señala que si una afección que ha sido tratada con farmacopea persiste entonces se trata de una enfermedad cheshacati enviada por un agente patógeno invisible proveniente de un animal o de un brujo quien ha introducido en el cuerpo el nihue (que se puede traducir como mal) que es necesario extraer no mediante la ayuda de medicamentos sino poniéndose en comunión con los espíritus. Cárdenas (op. cit.) sostiene que cuando no puede curar el unaya los Shipibo-Conibo lo

117 A principios del s. XX, Díaz Castañeda (citado por Tournon 2002) señalaba también que la medicina familiar casera se encontraba muy desarrollada entre los Conibo y sólo los casos difíciles eran atribuidos a brujería y se buscaba al chamán para solucionarlos.

118 El tobi uná (también llamado sobador) se dedica a atender los casos de dislocaduras, fracturas de huesos y distensiones musculares. La baquibai es la partera que además atiende en el proceso de embarazo y puerperio.

119 Cabe señalar que la dieta tiene un componente mágico y otro biológico. Eakin et al. (1980) nos dicen al respecto: "Como los Shipibo perciben una relación directa entre los alimentos y las enfermedades, observan muchas restricciones dietéticas durante la enfermedad. Éstas las recomienda el curandero o chamán, o se las da el conocimiento común de la gente, inclusive se relacionan con la magia de simpatía."

120 "El medicine-man recolecta hierbas, hace la medicina, yobusi, y atiende al enfermo. Él reduce las dislocaciones y pone en su sitio los huesos con tablillas y vendas. Él tiene un gran conocimiento en algunos asuntos médicos pero practica la brujería también."

atribuyen a una cuestión de poder: o el unaya no ha dietado lo suficiente o el poder maléfico que produjo el problema es mayor que el poder del chamán¹²¹.

Cárdenas (1989) retoma la discusión curandero bueno (unaya, muraya) y curandero malo (yube o shitanero). Dice que la extrema polaridad no existe, que más que un principio de contradicción existe relatividad. En primer lugar, para que sea efectiva una terapia curativa se deben conocer las técnicas malélicas que causaron el problema o enfermedad. El que sabe curar sabe embrujar y viceversa porque son las mismas técnicas sino que dirigidas de diferente manera. Sin embargo, la autora señala que los mismos shipibos establecen una diferencia entre unaya y yubé en términos de bien y mal.

Cárdenas (op. cit.) resalta la función psicoterapéutica del chamán y destaca algunas características especiales de él: fuerza sugestiva, actitud omnipotente, postura paternal, sentido social¹²². Varios autores subrayan la importancia de lo social en la explicación de la enfermedad y en su cura. Por ejemplo, Eakin et al. (1980) señalan: "la familia, en su solicitud hacia el enfermo atiende todas sus necesidades, hasta preparándoles alimentos especiales y aplicándoles masajes, mientras permanece confinado debajo del mosquitero¹²³." Del mismo modo, normalmente los familiares participan en las sesiones terapéuticas, incluso, según Illius (1992) suelen cantar los icaros acompañando al chamán¹²⁴. Eakin et al. (op. cit.) también destacan que cuando existe un enfermo en la familia los demás miembros también dietan para que se produzca la cura¹²⁵.

121 Eakin et al. (1980) mencionan algo similar pero también que otra posibilidad se da si se trata de una enfermedad del hombre blanco. Waisbard et al. (1959) señalan que si el brujo no pudo curar, cazando al demonio o extirpando una espina de chonta, y la persona muere significa que la espina era muy profunda o el demonio estaba hambriento.

122 La autora destaca que siempre a las terapias acuden diferentes miembros de la familia. De otro lado, dice citando a Finkler que "para el unaya es más importante saber qué clase de paciente tiene esa enfermedad que ver qué clase de enfermedad tiene ese paciente".

123 Es común que el enfermo permanezca varios días en la casa del chamán mientras dure el proceso terapéutico. En esos casos permanece con algunos familiares que lo atienden permanentemente.

124 Tessmann (1928) también señalaba casi un siglo atrás que la familia podía asistir a las sesiones e incluso participar formando un coro que acompañaba de tiempo en tiempo el canto del onanya.

125 De otro lado, hemos visto antes que no sólo los remedios y técnicas terapéuticas (mágicas o no) se destinan a aliviar o curar afecciones somáticas sino también a atender problemas psicológicos o conflictos familiares y sociales. Tournon et Silva (1988) mencionan a los noi rao (que sirven para juntar o mejorar las relaciones de pareja), los mechati rao (aseguran una buena caza y pesca), los rayati rao (acrecientan la resistencia en el trabajo), los tanti rao (calman a los hombres agitados, violentos o alcohólicos), los pechi rao (utilizados para separar parejas), tsinish rao (utilizados para aliviar el constante deseo sexual o la búsqueda del adulterio).

Cárdenas (1989) señala que en la sesión frente al chamán y en el centro se ubican sus elementos de trabajo: Una botella con el ayahuasca (antiguamente tenía recipiente y pocillos de arcilla especiales); una pipa shinitapon y hojas de tabaco o shome; ramas de plantas como albahaca (ininti), sharamayo e ishingá o mui que se sacuden sobre el cuerpo del paciente para espantar los malos espíritus; algunos incluyen también agua florida. La autora indica que las sesiones se realizan en las noches y allí asisten los casos más difíciles en donde el chamán requiere “ver” la evolución del problema o tratamiento y realizar acciones de tipo mágico a través de sus implementos y la utilización de alucinógenos (sobre todo el ayahuasca) y tabaco. En algunos casos, los pacientes también ingieren estas bebidas¹²⁶.

Cárdenas (op. cit.) señala que el curandero tiene armas que le permiten realizar ataques mágicos a entidades maléficas. Estas armas son: el virote, en forma de astilla, dardo o piedra que el chamán guarda supuestamente en su interior y que sirven para causar daño; el nihue romo, una serie de animales que el Yubé guarda en su interior y que salen de su boca para causar daño; chonta mariri, flemonidad del interior del cuerpo del chamán donde viven seres sobranaturales; caput quiri, aire que tiene forma de cadena que envía el brujo; incanto macana, piedras que contienen animales endemoniados, se cree que estos animales viven de la sangre.

Cárdenas (op. cit.) también habla de los arkana como expresión de la idea de defensa mágica. En algunos casos se trata de entidades espirituales, en otros de cantos o icaros y también se puede tratar de objetos físicos. La obtención de los mismos se da desde el aprendizaje del chamán. Respecto a los espíritus ayudantes del chamán, Cárdenas (op. cit.) señala que para algunos chamanes, éstos son los espíritus de las plantas y animales, para otros son los santos, Jesucristo o la Virgen María. Se atribuye que no sólo protegen al chamán de los ataques de los brujos sino también lo asesoran en el diagnóstico de las enfermedades y su terapia mágica.

126 La autora remarca que el estado alterado de conciencia es llamado en el lenguaje local mareación y que su calidad depende de las fuerzas mágicas del curandero o de un brujo agresor. Así cuando se dice que hubo una buena mareación es porque el chamán tiene poder y puede icarar bien la bebida y al paciente también, en esos casos las mareaciones son muy claras, se ve luz brillante; sin embargo, un brujo poderoso puede transgredir la sesión y enviar a todos una mareación desastrosa en la que aparecen colores oscuros y figuras monstruosas como boas, jergones. Se piensa que en ese mismo momento el brujo está utilizando el espíritu de ciertos palos y está introduciendo una brujería en las personas. Kusel (1965) señalaba que si visiones terroríficas aparecían entre los chamanes que tomaban ayahuasca, ellos decían que el chamán

Cárdenas (1989) habla de los icaros como canciones, rezos y silbidos enseñados por el maestro al aprendiz pero sobretodo por los espíritus de ciertas plantas. Ella señala además que su número y calidad están en relación directa con el poder y conocimiento del chamán y que tienen funciones diversas: llamar a los espíritus, ahuyentar a los malos espíritus, bendecir los objetos que da el chamán (alimentos, bebidas, plantas medicinales), curar enfermedades (se afirma que cada enfermedad tiene su icaro específico), tener buena caza o pesca, regular la intensidad de las alucinaciones, preparar pusangas¹²⁷ (si no se icara no sirven), etc.¹²⁸ La autora menciona que generalmente los icaros se realizan usando como complemento las exhalaciones de humo de tabaco. Cuando se emplean palabras, éstas no necesariamente son del shipibo-conibo¹²⁹ sino pueden ser del quechua, el castellano u otras lenguas nativas o sino una combinación de diversas lenguas. En este último caso la letra no es comprendida por nadie ni por el propio chamán¹³⁰. Waisbard et al. (1959) y Karsten (1955) registran que en las ceremonias los cantos van acompañados de danzas¹³¹.

Cárdenas (op. cit.) menciona otro elemento terapéutico: el soplo. Señala que los soplos o cushume se realizan generalmente con el humo de tabaco para lo cual se emplea una pipa o shinitapon (aunque también se usa el alcanfor). Se sopla en los preparados medicinales, en el ambiente “para ahuyentar a los malos espíritus”, en el cuerpo del paciente, sobretodo en la coronilla porque “de allí baja a todo el cuerpo del paciente”¹³². Girard (1958), por otro lado, sostenía que para el chamán el humo mágico de su pipa ceremonial (shinitapo) le permitía comunicarse con los seres divinos, con

podía fácilmente desaparecerlas moviendo una ramita seca cerca de la oreja de la persona afectada o soplando el humo de un cigarrillo en la coronilla.

127 Preparados de hierbas mezclados con perfumes a los que se les atribuye funciones mágicas.

128 Para Illius (1992) el canto bota a los yoshinbo peligrosos y es como un arma. Dice además que no puede parar de cantar por mucho tiempo (durante una sesión) porque podría ser que se quieran volver a aproximar.

129 Varios autores, Illius (1992), Saladin D'Anglure et al. (1998), Tournon (1991), Eakin et al. (1980) y Heath (1980) nos han transcrito icaros enteros o fragmentos de ellos del idioma shipibo-conibo o en quechua los cuales tienen características comunes como es la de describir las acciones mágicas que el chamán está ejecutando, mencionando los diversos espíritus o símbolos que intervienen.

130 Esto último es señalado únicamente por Cárdenas (op. cit.). Ella indica que los chamanes le han explicado que pronuncian palabras que no conocen gracias a la inspiración de los espíritus. Tournon (1991) menciona que en realidad los que cantaban eran los espíritus que poseían su cuerpo, que él sólo era un vehículo, algo así “como una grabadora”. Por su parte, Illius (1992) señala más bien que en los icaros “los yoshinbo cantan y el canta con ellos en coro, usualmente lo hace con los yoshinbo que son sus ayudantes.”

131 Waisbard et al. (1959) señalaban que otra manera de llamar a los cantos mágicos era “mariri” que es una palabra que también sirve para asignar a la flema o yachay.

132 Morin (1973) señala más bien que sopla humo de tabaco con su pipa “cashimbo” justamente en la parte afectada por la dolencia “donde se supone se encuentra el agente patógeno”.

los espíritus buenos mientras alejaba los malévolos. Cárdenas (op. cit.), por su parte, sostiene que este humo comunica al paciente la fuerza mágica benéfica para contrarrestar el mal que se encuentra dentro de su cuerpo¹³³. Illius (1992) señala que el soplar humo de tabaco tiene el mismo fin que los cantos, según él, eliminar la presencia del nihue que ha dañado al enfermo. Este autor también señala que cubrir al paciente con un velo protector de humo de tabaco usualmente señala el fin de una sesión. Waisbard et al. (1959) no sólo mencionan el humo sino otra técnica en la que se sopla polvo de tabaco en las fosas nasales del paciente.

Cárdenas (op. cit.) menciona también la maniobra terapéutica de la succión o *sitsiy*, que es para ella la más usada y más eficaz para extraer el virote. Señala que sólo se succiona en el lugar del dolor (nunca cuando no hay dolor) y que se hace luego de aspirar tabaco, con la idea de acumular flema. Indica que después de haber succionado el chamán muestra alguna astilla, hueso o piedra de su boca como símbolo del mal introducido.

Cárdenas (op. cit.) también menciona el *venteado* o *payate* como la acción de sacudir ramas de algunas plantas¹³⁴ en dirección a los puntos cardinales o sobre el cuerpo del paciente con la intención de limpiar los malos espíritus, realizada muchas veces con *icaros*¹³⁵. Tournon et Reategui (1988) subrayan la importancia otorgada por Gebhardt-Sayer a los olores en la terapéutica y etiología *shipibas*¹³⁶. Las plantas utilizadas en el *venteado* y el *payate* son plantas fragantes y según Gebhardt-Sayer por eso espantan a los malos espíritus¹³⁷. Illius (1992) dice que el chamán usa un atado de hojas como una sonaja (como su "tambor"), que al mismo tiempo contrarresta ("barre") al nihue malo con sus olores y cuando la planta usada es una ortiga sus espinas sirven para agarrar al nihue y tirarlo afuera. Illius también asocia esta técnica con la limpieza y ordenamiento de los diseños imaginarios existentes.

133 Antes ya habíamos visto que Roe (1988) asociaba los espíritus *yoshin* con lo frío o lo húmedo y señalaba que rechazaban el fuego y el humo (en especial del tabaco) u otras cosas "calientes" como la pimienta o colores como el rojo o el naranja. Illius (1992) también menciona que todos los *yoshinbo* prefieren el frío y por eso fácilmente se les puede disuadir con fuego. A pesar de lo señalado, veremos posteriormente que el mal del arco iris está asociado con el calor y al mismo tiempo ha sido causado por espíritus, lo cual nos deja una interrogante.

134 *Ishinga* o *mui*, hierba luisa, *sharamayo* y *albahaca* (*ininti* o *huiroro*) (*ocimum micranthum*, Labiateae).

135 La acción es mencionada también por Tournon (1991), Illius (1992), Eakin et al. (1980) y Heath (1980).

136 En otro lugar del texto se señala que por el contrario los malos olores atraen a los malos espíritus que producen ciertas enfermedades como el mal aire y el *cutipado*.

137 Menciona específicamente el "*inin rao*" (*arabaha*, *ocimum americanum*) y el *huiroro* (*ocimum micranthum*).

La experiencia alucinógena o de estados alternos de conciencia, conseguida por la ingestión de ayahuasca (nishi) u otros brebajes hechos de plantas como el toé, el tabaco, la marosa, la camalonga, es imprescindible en muchos casos para las labores de diagnóstico¹³⁸ y terapia en general: Permiten comunicarse con espíritus que ayudan a combatir un brujo enemigo, recuperar un alma robada, fortalecer el espíritu de un enfermo, etc. Waisbard et al. (1959) dicen de otro lado que el nishi no sólo es tomado por el brujo sino también por sus pacientes y que todos deben seguir un régimen estricto de dieta antes de hacerlo. Sin embargo, no está muy clara la antigüedad del uso del ayahuasca por los Shipibo-Conibo. Guillermo, el chamán de nuestro estudio, niega que sea de uso tradicional¹³⁹. De todos modos, varios autores han documentado la utilización de esa bebida durante las primeras décadas del siglo XX, siendo el relato más antiguo el de Tessmann (1998, 1era edición 1930). Lo que sí es importante destacar es que los relatos más antiguos no hablan de ayahuasca sino de la utilización chamánica de otras sustancias psicoactivas, principalmente del tabaco, y que las primeras menciones del nishi no lo presentan como un elemento importante sino de utilización secundaria a diferencia de lo que sucede hoy en día.

Tourmon (1991) destaca que en el pensamiento chamánico sólo algunas acciones terapéuticas se encuentran dentro del mundo visible o tangible (por ejemplo, los cantos o los soplos), muchas de ellas más bien se hacen en el mundo espiritual y no son percibidas por los sentidos comunes. Entre estas acciones menciona el lavar (chocati) la punta de la garganta o todo el cuerpo del enfermo o "choroati" (desatar) y "soati" (borrar). Por su parte, Illius (1992) numera las acciones terapéuticas (o metáforas de cura) que aparecen en un grupo de 30 cantos de un chamán¹⁴⁰.

138 Que en muchos casos es adivinación, lo que va más allá de descubrir cuál es la enfermedad o problema que se tiene y se extiende a ver la causa, la que es muchas veces de tipo mágico. En otros casos la adivinación no tiene que ver con el tratamiento de una enfermedad sino con otro tipo de intereses. Por ejemplo, descubrir dónde está un objeto robado o perdido, señalar al culpable de un crimen, conocer si la pareja es infiel, etc.

139 Guillermo dijo: "Hará más o menos treinta años que los shipibos han comenzado a utilizar el ayahuasca". Cuando le preguntamos a Guillermo qué era lo que tradicionalmente usaban dijo: "El tabaco, el toé, la marosa. El ayahuasca viene por los cocamas, los ashaninkas, esos son los que han utilizado" (Los anteriores son fragmentos de entrevista efectuada a Guillermo en Yarina en abril de 1996).

140 Él las ordena en función del número de apariciones siendo las principales: Choro-ti (Desatar, desovillar, desplegar), Soa-ti (Frotar, limpiar frotando, rascar), Quéyo-ti (Terminarse algo por consumirlo o distribuirlo), Bota-ti (Botar), y Matso-ti (Barrer).

Gebhart-Sayer (1986) da una importancia fundamental en la terapia a la concepción de diseños imaginarios en el cuerpo del paciente que el chamán ve durante su trance. Los diseños identifican la enfermedad y el bienestar y se modifican a través de la terapia. El chamán quiere borrar malos diseños del cuerpo enfermo y más bien colocar un buen diseño. Por su uso de cantos y la percepción de los diseños, esta misma autora califica este tratamiento de terapia estética. Illius (1992) también nos habla de la importancia de los diseños en el pensamiento chamánico Shipibo-Conibo y los relaciona con los cantos o icaros¹⁴¹. El autor da muchos ejemplos en los que estas acciones de restauración de los diseños del cuerpo son descritas a lo largo de las canciones de cura.

5.4 ETIOLOGÍA Y TERAPÉUTICA DE ENFERMEDADES EN PARTICULAR

Enfermedades de origen natural

Tournon et Reategui (1988) notan que los nativos tienen términos que designan a síntomas y otros a síndromes, y afirman que cuando se señalan los síndromes las agrupaciones de síntomas que hacen casi siempre coinciden con las efectuadas por los médicos. Sin embargo, afirman que la nosografía nativa no sigue exactamente la biomédica, por ejemplo, dicen que una determinada entidad nosográfica biomédica como la micosis puede ser designada en idioma shipibo-conibo por varios términos según su evolución "jossho ssheno" (mancha blanca), "josshin ssheno" (mancha blanca con eritema) y "payoti". Cabe decir que los autores hacen una descripción bastante amplia de los síntomas y síndromes de causa natural que no nos parece necesario señalar en este documento¹⁴².

Respecto a la terapéutica de estas enfermedades vale decir que es cada vez más común el recurso a los médicos occidentales (Dobkin 1989), sin embargo, cabe señalar que el acervo shipibo-conibo en

141 "Estas melodías pintan diseños lineares hermosos, llamados quené, en toda la superficie del cuerpo del paciente con el fin de restaurar su salud. Los diseños del enfermo están distorsionados y es necesario que se restauren para que recupere su salud. El significado del término principal del tratamiento choro-ti (desatar, despegar), se refiere al tratamiento del chamán de los adornos erróneos."

142 Es curioso, sin embargo, que lo que hayan hecho es un rescate de términos tradicionales y no aparezca ningún término occidental.

terapéutica no mágica es muy amplio y está documentado desde hace siglos¹⁴³. Waisbard et al. (1959) resumen diversos de estos métodos médicos: "más allá del régimen de dieta ya mencionado, tenemos las purgas, los masajes, sangrados, baños de luz, baños de hierbas, cataplasmas, vómitos inducidos, emplastos, "yesos", mates, vulnerarios, tónicos, ungüentos, anestésicos, etc."

Ratté o susto:

Dobkin (1992), Valdivia Ponce (1986) y varios autores coinciden en que el susto es uno de los síndromes folk más comunes en el Perú e incluso en Latinoamérica. El susto es por lo general considerado por los autores como un síndrome o enfermedad de tipo mágico¹⁴⁴. Sin embargo, el susto del que hablan los estudios a nivel peruano o latinoamericano ¿es el mismo que el encontrado entre los Shipibo? Incluso, ¿es el mismo al del chamán mestizo de Pucallpa del que habla Dobkin? Vamos por el momento a hacer una descripción del ratté Shipibo que es traducido como susto.

Bertrand-Rousseau (1986) señala que el raptó del "bei" por una entidad errante de la selva produce "susto" pero dice a su vez que éste es el caso también de múltiples enfermedades por lo que no queda muy clara su especificidad. Por otro lado, la autora lo relaciona al concepto de "nihue" (respiración, soplo) señalando que su suspensión confirma la partida de "bei" e inaugura la sucesión de los síntomas. De otro lado, señala que puede ser mortal para un niño pero muy raramente para un adulto y que sus principales manifestaciones son la respiración entrecortada y algunas veces sudores fríos, agitación, insomnio, repliegó en sí mismo, tristeza.

143 Steward (1948) ha hecho una recopilación de documentos de varios siglos en donde subraya el gran número de plantas conocidas por los Shipibo con fines terapéuticos pero a su vez remarca que muchas tenían fines eminentemente mágicos. Una recopilación actual y muy detallada de las plantas medicinales Shipibo-Conibo, sus preparaciones y sus funciones se encuentra en Arévalo (1994).

144 Dobkin (op. cit.) lo califica como "un intenso trauma psíquico que es provocado por una emoción de miedo". Señala a su vez que "los síntomas principales son pérdida del apetito y la energía, nerviosismo, tensión y problemas para dormir." La autora agrega que el chamán mestizo con el que trabajó en Pucallpa la considera una enfermedad psicológica y no causada por brujería pero al mismo tiempo sostenía que la ciencia médica ortodoxa no podía tratarla ya que "el espíritu del paciente debe estar calmado después de que ha sido asustado o si una pérdida del alma ha ocurrido". Dobkin (op. cit.) también señala que el chamán que estudió cuando trata el susto utiliza bendiciones para así reforzar el cuerpo del paciente forzando a los malos espíritus a salir.

Cárdenas (1989) señala que el ratté o susto es la enfermedad causada por la pérdida o robo del alma (yoshiman cayabia) de parte del brujo o de los espíritus del bosque o el agua¹⁴⁵ y que el curandero es el encargado de devolverla a su dueño. Sin embargo, considera que los Shipibo no sólo interpretan el susto como causado por el robo intencional del alma (ani ratté), indica que es más común que señalen únicamente como causas la emoción repentina, el encuentro violento, por accidentes como golpes o caídas o la impresión que dan ciertas personas o animales (neteori). Afirma, sin embargo, que el ani ratté es considerado más grave¹⁴⁶.

La autora también señala que a pesar de que a personas de toda edad les puede dar el susto, son los niños los más proclives como también lo son los pacientes en período de tratamiento. A su vez indica que los niños pueden ser contagiados de esa enfermedad a través de sus padres.

Respecto al ratté, la autora menciona una serie de síntomas: miedo; debilidad, desgano para el trabajo y somnolencia, todo conocido como pashná (cuando es niño se la pasa llorando); falta de apetito (picashane). También: cólicos (shirru); vómitos (ruiná); fiebre (ionate); sobresaltos al dormir; hinchazón de barriga; calambres.

Cárdenas (1989) también señala que sólo los casos de ani ratté o ratté grave requieren de sesión de ayahuasca, de lo contrario, sólo se realizan ciertos icaros y se da de beber un preparado de hierbas. Según la autora, la manera común de conocer la causa es una conversación con el paciente y sus familiares. Cárdenas señala que las sesiones de ayahuasca se dan o porque el curandero no está seguro del diagnóstico o cuando se trata de casos difíciles de curar, cuando es necesario pedir ayuda a los espíritus quienes suelen aparecer en ese tipo de sesiones. La autora afirma que el ratté tiene sus

145 Ella dice: “es sólo una de las cuatro almas (caya) la que sufre ese robo”. La mención a “caya” contrasta con lo mencionado por Bertrand-Rousseau que más bien dice que es “bei” quien se va temporalmente. La autora afirma que a quienes se internan en el bosque les pueden causar el susto o ratté una serie de personajes fantásticos del bosque (yoshin) que no están necesariamente asociados a una planta o animal. Estos seres adoptan una forma semihumana y son visibles especialmente por el chamán. Pueden presentarse bajo la forma de un familiar o amigo y hacer bromas pesadas. No son completamente dañinos, sólo son peligrosos cuando de una manera u otra se les agrede ya sea cazando o destruyendo el monte del cual se considera que son sus guardianes. Menciona, por ejemplo, a la gran serpiente mítica yacumama, al tunchi, espíritu asociado a los muertos, y al torbellino o nihue cushi. Respecto a los muertos, Cárdenas afirma que algunos de ellos roban las almas de personas que aborrecieron cuando vivos produciéndoles susto.

146 Cardenas muestra un pasaje de una entrevista a un chamán sobre las manifestaciones del ani ratté: “Tu cuerpo se llena de una debilidad bien fuerte, no quieres comer, no quieres tomar, no quieres hacer nada, también da diarrea. Eso es ani ratté... No puede curar el médico del hospital, tiene que ser con icaro (canto terapéutico)”.

propios cánticos. Menciona que el curandero sopla humo de tabaco o agua florida sobre la cabeza del paciente y por todo su cuerpo, luego ventea el espacio que rodea al paciente, así como su cuerpo con ramas de albahaca o ishanga para “ahuyentar los malos espíritus”. Luego, señala, el chamán soba el cuerpo del paciente con unos preparados hechos a base de ratté huaste (rallado), albahaca, ralladura de cuerno de vaca, rosa sisa o canela y agua. Cárdenas (op. cit.) menciona también que parte de la terapia es respetar una dieta mientras dure el tratamiento. Entre los requerimientos está que sólo coma alimentos preparados por la familia nuclear. Además, indica que en ese tiempo se recetan unos baños y vaporizaciones hechas en base a albahaca. Por otra parte dice que el ratté se cura en un promedio de tres sesiones.

Tournon et Silva (1988), por su parte, señalan un método preventivo contra el susto, la utilización de ino paviqui.

Copia o cutipado:

Cárdenas (1989) afirma que en el cutipado¹⁴⁷ los espíritus de algunos animales, plantas y lugares producen una enfermedad transmitiendo sus características a quienes han entrado en contacto con ellos incumpliendo una regla o faltándoles el respeto¹⁴⁸. Señala que esto se da a través de su “aire” que puede presentarse en forma de soplo, mal olor o simple contacto. Dice, sin embargo, que en los niños de cero a tres años (que se consideran muy propensos a esa enfermedad), el contagio se da a través de otras personas que hayan cometido las trasgresiones, generalmente sus padres¹⁴⁹. La autora habla del cutipado como un complejo de contagio mágico que se ve en otros pueblos indígenas que pueden ser tan lejanos como los Achuar.

147 También es conocido como *jaucuni copia*. La autora señala que *copia*, *cupia* o *cutipado* son palabras de origen quechua y que no ha podido encontrar una palabra nativa que se refiera al mismo concepto. A diferencia de Cardenas, Tournon y Reategui (op. cit.) afirman haber encontrado un término nativo, “merati”, de significado muy semejante al de “copia”. Ellos dicen, sin embargo, que el verbo “merati” puede tener otros significados.

148 Por ejemplo, tomar catahua y no seguir su dieta o bañarse en el río con menstruación (lo que hace que el delfín cutipe), o talar la lupuna sin seguir los rituales adecuados. Ella afirma que “son muchísimas cosas las que pueden cutipar”. Respecto a las plantas o *palos* que cutipan dice que son llamadas en shipibo *cupimis jihui*.

149 Por ejemplo, cuando los padres incumplen ciertas normas de la *covada* (reglas alimentarias o conductuales al tener hijos recién nacidos), su hijo es cutipado por el espíritu al que le afecta esa trasgresión. Tournon (1990) también menciona esta causa de cutipado.

Tournon y Reategui (1988) destacan también que las plantas medicinales necesitan seguir una dieta sino pueden cutipar y subrayan que esta creencia está vinculada al carácter ambivalente de los "rao" que tienen una fuerza positiva para sanar o negativa para dañar¹⁵⁰. Los autores también indican que además una variedad de agentes cutipan: un fenómeno atmosférico, el arco iris, un muerto, la sangre de una parturienta o de una menstruante, los "chantomarin"¹⁵¹, el perro, el delfín, el "chasho" o venado. Los autores anotan también que algunos árboles, considerados como "rao" pueden cutipar a distancia sin ingestión o contacto directo (como la lupuna, la catahua, el aya huma). En otro artículo, Tournon (1990) también señala que poseen esta propiedad algunos animales y agrega que son las plantas o animales que poseen yoshin los que pueden cutipar a distancia. De otro lado, añade que otros animales cutipan si se los ingiere¹⁵² y que las personas, incluyendo los chamanes, no son factores de "copia".

Cárdenas (op. cit.) señala tres tipos de cutipado: De animales, de aire (de tierra y de agua)¹⁵³ y de *palos* (rao). También menciona que existen objetos que pueden cutipar como motores de bote, radio, cámara de fotos, etc.

La autora indica que la identificación de la enfermedad y del espíritu culpable se hace a través de los síntomas del paciente, relacionados a las características del ser que cutipó aunque menciona también ciertos síntomas básicos: llanto frecuente y pérdida del apetito (en el lactante), erupciones cutáneas, ampollas en la lengua, vómitos, diarreas, aire en el estómago, desánimo, enflaquecimiento a pesar de comer mucha comida.

Por su parte, Tournon y Reategui (op. cit.), a pesar de diferenciar los síntomas para cada tipo de cutipado y no hablar de síntomas básicos de todo cutipado, en su recuento muestran que varios de los síntomas son repetitivos y encajan con los llamados básicos de Cárdenas.

150 Entre estos el "huapan" (planta medicinal), el saltón, la lupuna, el toé, la catahua, unos huaste (*Cyperus* spp.), la "mansshaman cahuati" (*Myrsinaceae* usada para la pesca) y un sanango (*Brunfelsia* sp. o *Bonafousia* sp.).

151 Algas de color rojo de los charcos de agua que se quedan en las playas del Ucayali durante la estación seca.

152 En particular, peces como el "huacan", y agrega que éstos no pueden dañar a distancia por no tener yoshin.

153 Se menciona que cutipan fenómenos naturales como remolinos o accidentes geográficos como cerros.

Cárdenas (op. cit.) también agrega que los Shipibo reconocen que esa enfermedad casi no les da a los mestizos y que no se explican por qué.

Cárdenas (op. cit.) indica que para los Shipibo-Conibo el cutipado sólo lo puede curar el unaya. Agrega que en caso de que el enfermo sea un niño el curandero determina la causa y decide la terapia mediante la observación del paciente pero sobre todo mediante la conversación con los padres y familiares e indica que la terapia en los casos simples consiste en icaros y sopladitas sobre los alimentos del niño (si es lactante la leche se pone en un envase). También se recomienda para el niño abluciones con determinadas plantas, bebidas, como agua con azúcar, previamente icaradas y sahumaradas y la quema de las ralladuras del cuerno de un vacuno. También el curandero llama la atención a los padres por no respetar ciertas obligaciones. La autora agrega que cuando no se llega a ningún resultado el chamán recurrirá a una sesión de ayahuasca en donde pedirá apoyo a los espíritus. A la sesión de ayahuasca asisten los padres y el niño. La autora subraya que cada uno de los tipos de cutipado requiere de terapias particulares. Cárdenas indica además que en el caso de cutipado de adultos, el cual se da según ella casi exclusivamente cuando se incumplen ciertas obligaciones o ciertas dietas con “plantas maestras”, la cura es, como también lo sostiene Tournon (1990), con una porción de la misma planta que cutipa.

Mal aire:

Este es el nombre de una enfermedad encontrada entre diversas poblaciones indígenas y mestizas de la Amazonía peruana (Regan 1993, Dobkin 1992, Illius 1992). La palabra shipiba para designarla es matsi nihue o también mayanihue. Según Cárdenas (1989) el mal aire causante de la enfermedad puede tener la misma forma del aire corriente pero también puede adquirir formas de remolinos, burbujas, vientos fuertes, vahos densos, y puede ser mal oliente, frío y caliente¹⁵⁴. Según la autora existen dos posibilidades: que entre al cuerpo de la víctima y le produzca la enfermedad y que entre al cuerpo y robe el alma de la víctima produciéndole la enfermedad (esto último se produce según ella con el aire que despiden los muertos llamados amahuay yoshin nihue sobre todo cuando uno se aproxima a un cementerio). Curiosamente, la autora señala además que en los niños pequeños este

¹⁵⁴ Sin embargo, en otra cita ella traduce matsi nihue por aire frío y señala que el aire caliente es el del mal del arco iris.

aire se introduce mediante los padres y se llega a llamar cutipado¹⁵⁵. Ella menciona que entidades como la lluvia, el arco iris¹⁵⁶, la neblina son capaces de producir un mal aire. También dice que vahos dañinos pueden emanar de plantas y animales (i.e. el agua de bufeo) y que lugares abandonados o solitarios están plagados de entidades que poseen esos aires. Ella sostiene además que el mal aire puede ser blanco, amarillo y negro.

Según Cárdenas, los síntomas y signos varían de acuerdo al tipo de aire que se ha introducido en la persona y ella describe aquellos específicos a distintos tipos de aire, aunque también señala algunos síntomas que dice comparten los diversos tipos de mal aire: vómitos, dolor de cabeza, diarrea, malestar general, falta de apetito, calambres y casi generalmente un dolor focalizado en alguna parte del cuerpo¹⁵⁷.

Tournon y Reategui (1988) consideran a "nihue bia" un síndrome que significa traído por el viento. Le asignan un conjunto de síntomas como "poro cheshai" (mal de estómago) y "estei" (balonamiento de estómago). Por otro lado, señalan que entre los Shipibo-Conibo los malos olores como el "pisi" y el "huia" atraen los espíritus dañinos¹⁵⁸.

Los tipos de mal de aire que considera Cárdenas (op. cit.) son: a) de animales como bufeo, boa, maquisapa, mono, etc; b) de muertos, es un aire no de un muerto en especial sino del "gran espíritu de los muertos"; c) de agua, de forma de remolino de agua o burbujas o emanaciones repentinas con temperaturas distintas del medio; d) de tierra, emana del centro de la tierra; e) de palos, como la lupuna, ayauma, huairuro, catahua. Según Cárdenas cualquiera de los aires mencionados podría ser enviado por los espíritus tras la manipulación de un brujo.

155 Sin embargo en una cita menciona algo distinto, que los niños si pueden contraer directamente el mal aire. De otro lado, es curioso que ella sea la única persona que sostenga que el mal aire es cutipado.

156 Sin embargo, como vamos a ver más adelante el mal de arco iris ella lo presenta como un mal aire al revés.

157 Dobkin (1992) quien habla del mal aire en la Amazonia en general subraya más bien los síntomas psicológicos: "Esta enfermedad vuelve al niño maniático, impaciente e inquieto y se produce de improviso. Los niños pueden vomitar constantemente, llorar, actuar irritablemente y mostrarse abatidos."

158 Mencionan a su vez varios olores como factores etiológicos como el mal olor del lagarto o del delfín, el de la basura, el del pescado no cocido, el de la sangre (especialmente de una parturienta o una menstruante).

Lo que Cárdenas menciona del mal aire se asemeja mucho a lo que describe como cutipado. Por ejemplo, cuando menciona quiénes son según los Shipibo-Conibo proclives a que le aparezca esa enfermedad señala que son aquellos que han transgredido una norma o han pasado por alto alguna costumbre tradicional. De otro lado, la autora agrega que son más proclives las personas en ciertos periodos de la vida en que el humano no está protegido o no es tan fuerte: niñez, periodos de lactancia, embarazo, parto, puerperio, menstruación. Lo que sí difiere entre ambos tipos de enfermedades es que en el caso del cutipado no se menciona la intervención de brujos y en el caso del mal aire sí se da como una posibilidad.

Es interesante que Cárdenas (op. cit.) menciona que es a los Shipibo a los que más les da este tipo de enfermedad en comparación con los mestizos.

Respecto a la terapéutica Cárdenas (op. cit.) señala que en el tratamiento del mal aire son importantes las técnicas mágicas. Ella menciona que en las sesiones de ayahuasca el chamán realiza una serie de icaros y soplos sobre el cuerpo del paciente y sobre ciertos preparados a base de hierbas medicinales. La autora indica que para cada tipo de mal aire existen icaros específicos y señala que en algunos tratamientos no se requiere de sesión de ayahuasca mientras que en otros sí. De otro lado, dice que algunos tratamientos sólo incluyen la parte mágico-psicológica y no requieren plantas ni preparados medicinales. También indica que los tratamientos incluyen (no se sabe si siempre) actos de limpieza como abluciones con agua mezclada con ciertas hojas o los soplos con tabaco mencionados antes. También señala que se recomienda una dieta especial¹⁵⁹. La autora señala de otro lado que el mal aire puede aparecer varias veces en la vida de una persona y generalmente es curado por el chamán en dos o tres sesiones.

Mal de arco iris:

Según Cárdenas (1989) el nombre Shipibo-Conibo para esta enfermedad es chirapa. La autora no es muy clara cuando describe la etiología. Parece ser que es causado por ciertas entidades al momento

¹⁵⁹ Es similar a la sugerida para otras enfermedades y que tiene un componente mágico: “no agua cruda, ni manteca, ni sal, ni azúcar, ni aji, ni sexo, sólo deberá comer boquichico y corvina asada”. Cárdenas menciona que en el caso de lactantes se debe icarar la leche materna ya que no pueden dietar.

de ocurrir un arco iris o cuando sale sol después que ha ocurrido una lluvia. Cárdenas relaciona esta enfermedad con el mal aire pero hace la hipótesis que la chirapa es un mal aire al revés. Es decir, según la traducción de matsi nihue (mal aire) este significa aire frío, en cambio la chirapa es un aire caliente. La autora menciona que la chirapa puede ser de diversos tipos según su origen: de palos (los que tienen su "arco"), de sol, de tierra, de agua, aunque también dice puede ser causada por envidia del shitanero o brujo.

Cárdenas señala que sus síntomas son: fiebre alta, sequedad de lengua, granos en todas partes, debilidad y anorexia. Girard (1958) señala por su parte que el arco iris está cargado de polilla que arroja sobre el cuerpo humano, "penetra en él y lo corroe hasta que se pudre y de esa forma mata a la gente. Si se señala con el dedo se pudre la mano hasta que cae."

Cárdenas (op. cit.) al afirmar que este mal es el opuesto del mal aire agrega que tiene que curarse con cosas frescas a diferencia del mal aire que se cura con humo y cosas calientes.

Irabana:

Según Tournon (1990) este término designa también un factor etiológico. El "irabana" es el sudor o viento producido por el chamán ("onanya", "meraya" y "yobe") al hacer una dieta con ciertos "rao" como el toé, el ayahuasca o el "chullachaqui": "el "irabana" del meraya sale cuando se corta su viento o su sudor". Al parecer, según el autor, el "irabana" de un chamán podría dañar sin la voluntad de éste, incluso normalmente no se precisa el responsable. Según el autor "se puede considerar el "irabana" como un efecto secundario de la "sama" (dieta) que hace el chamán con el "rao" pero a diferencia del efecto secundario no deseado de una droga, el "irabana" no se produce en el que toma la droga sino en la persona que se acerca a él". Cárdenas (op. cit.) también describe algo similar con el nombre iravana.

Daño o brujería

Cárdenas (1989) respecto a la brujería señala que en Shipibo-Conibo posee varios nombres: yube bauaca rumiaca, ramiaca, shiguridado, coshon, vehua o se le llama en castellano daño¹⁶⁰. Afirma que el brujo sin entrar en contacto con la víctima causa a distancia un daño debido a la envidia, deseos de venganza o codicia de alguien aunque también puede actuar por iniciativa propia. La autora afirma que los Shipibo-Conibo sostienen que este ataque lo hace mediante sus propios poderes o por su influencia sobre espíritus utilizando técnicas mágicas como el chonta mariri¹⁶¹, la introducción de cuerpos extraños en la víctima, el robo del alma. Según la autora, los tipos de daño se vinculan a los medios que utiliza el brujo para hacer mal, puede haber daño de aire, de tierra, de agua, de palos, o de los poderes del brujo. Sobre este último señala que no sólo puede utilizar los virotes sino también otros elementos de poder como el soliman¹⁶², el incanto macana, el nihue romo, etc¹⁶³. Waisbard et al. (1959) hacen la acotación de que la brujería siempre se ejerce de noche¹⁶⁴ “nunca de día, haya o no haya sol.”¹⁶⁵

Sobre los síntomas del daño, Cárdenas (op. cit.) señala que pueden ser muy variados pero la enfermedad en general tiene ciertas características comunes como el que ocurre repentinamente,

160 Waisbard et al. (1959) más bien dicen: "el acto de encantamiento es Hacon Yoschin o Yoschina Jottawa."

161 Explicado en otras partes del documento: ataque mediante el lanzamiento de dardos mágicos que se encuentran depositados en una flemosidad que el brujo guarda dentro de su cuerpo.

162 Es definido como una especie de polvo que el brujo envía mediante cantos. La autora dice: "ese soliman puede afectar tu pulmón, tu pecho, hasta que quita tu respiración, te vas secando con fiebre alta".

163 Curiosamente estas armas son empleadas tanto para curar como para hacer mal.

164 Varios autores afirman lo mismo incluso la antigua etnografía de Tessmann (1928)

165 Tournon (1990) menciona el término "yotoa" refiriéndose al viroteado. El afirma que yotoa se produce cuando el chamán ("onanya", "meraya" o "yobe") hace dieta con el "aná" (catahua). Sin embargo, también menciona otros árboles, arbustos o sogas utilizados con el mismo fin ("aton", "shono", "ronon ehuan tsehue rao", "sanango", "moca pari", "nishi", etc). Curiosamente, no encuentra otras especies vegetales (hierbas o hierbas grandes) que cumplan la misma función. Dice que también existen objetos utilizables por el "yobe" que no son "rao" como la "huanin mosha" (espina de chonta) o "isa pei" (pluma de ave) que son supuestamente objetos que el brujo lanza para causar daño a la persona. Tournon también señala que algunos animales pueden "yotoati". Sin embargo, no queda claro si siempre producen ese mal a pedido o manipulados por un brujo. Se considera que estos animales tienen "yoshin coshi" (espíritus fuertes). Tournon (1990) se esfuerza en diferenciar entre "yotoa" y "copia". Señala que sólo algunos animales producen "yotoa" y que si bien algunos de ellos (como el delfín) también producen "copia", otros que cutipan no producen "yotoa" como el caso del "chasho" o venado. De otro lado, el autor considera que hay especies vegetales como el "aná" y el "shono" (lupuna) que pueden causar tres procesos de enfermedad: "copia", "irabana" y "yotoa", pero esto no se da en el caso de los "rao meramis". El autor traduce "rao meramis" como el "rao" que nos puede encontrar. Tournon muestra que los "rao meramis" son aquellos cuyos "yoshin" pueden enfermar ("encontrar") a la persona. La forma de cura no es espiritual sino material, la persona afectada debe aplicarse una sustancia del mismo "rao", frecuentemente mediante un baño. Es importante notar que nunca se ingiere un "rao meramis" pues se piensa que podría matar.

que los síntomas son extraños, que rápido se vuelve la persona grave y que tiene persistencia prolongada. La autora asimismo menciona una serie de síntomas que considera principales: calambres en distintas partes del cuerpo, vómitos, fiebre, falta de apetito, erupciones cutáneas, edemas, dolor generalizado, hemorragia, pérdida de peso, palidez. La autora dice, sin embargo, que la presencia de estos síntomas y signos es muy arbitraria y acota que la sintomatología física se asemeja a cualquier desequilibrio orgánico grave¹⁶⁶. Además dice que las manifestaciones más constantes son las características del desequilibrio emocional: apatía, depresión, ansiedad, temor, anorexia nerviosa, pensamientos fúnebres, sueños sobresaltados. Incluso señala que el daño no sólo se traduce en enfermedades¹⁶⁷ sino también en un estado de desventura en la realización de empresas o de relaciones interpersonales¹⁶⁸. Finalmente, dice que el daño sólo puede ser diagnosticado en una sesión de ayahuasca y que aunque casi siempre son los yubé los causantes puede ser ocasionado por algunos individuos comunes.

166 Es más, la autora llega a decir que toda enfermedad que no tiene alguna otra explicación se le atribuye el daño como causa. Lo cual haría el espectro de síntomas muy variado. Dobkin (1992) que ha trabajado con chamanes mestizos de Iquitos o Pucallpa, considera que no es importante para el curandero qué parte/s del cuerpo del paciente tiene/n el problema. Según ella, la enfermedad que se deriva del conflicto interpersonal no puede ser identificada simplemente por un conjunto de síntomas, determinar la causa es lo más importante.

167 Karsten (1955) afirma que en la sociedad Shipibo-Conibo se piensa que el chamán no sólo puede influir en malestares o dolencias somáticas sino en la suerte de un individuo y de una comunidad. Incluso, se piensa que ellos pueden influir sobre fenómenos atmosféricos tales como fuertes lluvias, tempestades u otros.

168 Es interesante que la literatura recoja un nombre de enfermedad de brujería muy común entre los mestizos pero que no aparece en la literatura sobre los Shipibo-Conibo. Estamos hablando de la saladera. Según Dobkin (1992) es la enfermedad de brujería más frecuente tratada por el chamán urbano y mestizo de Pucallpa con el que trabajó. Según esta autora, ella afecta en igual proporción a hombres que a mujeres y que a diferencia de otras enfermedades que causan dolores físicos, los pacientes solo se quejan de que han sido embrujados y que ahora sufren de mala suerte. En todo en la vida les va mal (amor, trabajo, relaciones familiares, etc.). La autora señala algo interesante, que existe una particularidad de la saladera como tipo de brujería: que no es como en otros casos atribuida a la acción de un brujo o hechicero contratado por una persona sino que es realizada por la propia persona envidiosa que quiere causar el daño. Esto lo hace con la ayuda de una puzanga o preparado mágico. Cabe señalar que, a diferencia de lo que aparece en la literatura Shipibo-Conibo, Guillermo, el chamán de nuestro estudio, si diagnostica a muchos pacientes con este mal, muchos de los cuales son de origen mestizo. De otro lado, Dobkin señala que entre los mestizos existe otra enfermedad resultante de la brujería y que ataca principalmente a las mujeres. El pulsario. Esta enfermedad está marcada por síntomas de intranquilidad, hiperactividad y ansiedad y que las pacientes la describen como si una bola estuviera localizada en la boca del estómago la que les causa dolor sobre todo al momento de ingerir los alimentos. Algunos clientes creen que el bulto es dolor reprimido, tristeza o cólera o la aflicción que sigue a la muerte del ser amado. Dobkin afirma que el dolor y sufrimiento emocional, desaliento y depresión son los principales síntomas de este desorden juntamente con los dolores físicos mencionados. Es interesante que en nuestra visita a Guillermo encontramos varios casos con síntomas similares y que en algunos casos se trataba de pacientes shipibos. Cabe señalar que en esos casos no se hablaba de pulsario pero si de brujería.

Anteriormente habíamos visto la teoría de la flema (yachay) y los virotes al revisar el chamanismo mestizo. Algo similar ha sido encontrado entre los Shipibo-Conibo por varios autores¹⁶⁹. Cárdenas (1989) define el virote como un elemento lanzado por el Yubé para introducirse en el cuerpo de la víctima¹⁷⁰, que puede viajar a las largas distancias y adquirir diferentes formas como agua, piedras, tierra, gusanos, etc. Cárdenas acota que el chamán sólo necesita conocer el nombre de la persona para enviárselo de vuelta. Tessman (1928) señalaba que el chamán para matar "talla espinas de chonta que él envenena con un baño con hojas de tabaco". Morin (1973) dice que el maestro yobe "le da espinas a su discípulo para que en ellas esculpa la cara de la persona que quiere matar, masca en su boca esta chonta con tabaco y escupe el pedazo cubierto de saliva en dirección a esa persona. Ellos invocan para esto a un mal espíritu y le nombran a su víctima."

Además del virote existe otro elemento importante utilizado para hacer daño: el icaro. Como lo mencionamos antes, se trata de un canto, oración o silbido con propiedades mágicas utilizado para curar como para hacer mal.

Karsten (1955) menciona que cuando el curandero quiere perjudicar a alguien mediante la brujería "se vale de ciertos animales demoníacos, pájaros, serpientes, etc., los que expide contra su víctima con un conjuro. Una avispa con su picadura venenosa, un gusano, una espina de chonta, pueden servir como agentes para hechizar al enemigo¹⁷¹." Diversos autores subrayan la importancia de ciertos espíritus ayudantes del chamán o brujo como el jaguar (Harner 1973), el pájaro charar y otros pájaros, las serpientes en particular la boa ("Ronin") (Heath 1980, Tournon 1991, Illius 1992¹⁷²), el delfín o bufeo (Tournon 1990, Morin 1973). Aparentemente, todos estos personajes que asociamos a la brujería son ambivalentes y pueden ser asociados también a la cura dependiendo de la manera en que los quiera usar el chamán. Por su parte, Harner (1973) y otros (Waisbard et al. 1959, Tournon 1991) sostienen que los que atacan no son animales (jaguares, venados, boas y otras serpientes, etc.) utilizados por el chamán sino él mismo transformado en animal y esto lo consigue

169 Para Métraux (1949) yachay o flema, definido como sustancia mágica invisible que sirve para hacer daño o extraer la enfermedad y es idéntica a ésta, es un concepto usado desde las Antillas hasta la Tierra del Fuego

170 Tournon (1991) sostiene que aparte de los brujos ciertos espíritus los pueden enviar.

171 Sin embargo, por accidente una persona puede ser alcanzada por ese veneno si visita esa casa.

172 Illius señala que los chamanes asocian los poderes de la boa con elementos modernos como la electricidad o el magnetismo. Incluso este autor señala que para combatirla un chamán utilizó la grabadora del antropólogo.

por la ingestión del alucinógeno¹⁷³. También la literatura sobre los Shipibo-Conibo habla sobre los espíritus de ciertas plantas (particularmente la lupuna) como agentes de brujería o de cura (Karsten 1955 y Waisbard et al. 1959)¹⁷⁴.

Harner (1973) menciona al robo del alma como un procedimiento de brujería y señala que éste se da comúnmente con la ayuda de espíritus que acompañan al brujo en una lancha¹⁷⁵. Por su parte, Morin (1973) relaciona la salida del alma del cuerpo con la presencia de los virotes e indica que el espíritu malo presente en el virote invade el cuerpo del paciente y reemplaza al alma saliente y produce la muerte.

Harner (op. cit.), basándose en Carneiro, subraya la importancia de la experiencia alucinógena para la realización de la brujería. Por ejemplo, dice "un chamán puede ordenar a un yoshi ir a matar a alguien pero él tiene primero que tomar ayahuasca antes de entrar en comunicación con él."

Steward (1948) recopila registros sobre la creencia en la brujería como causa de enfermedad entre diversos pueblos Pano, que van desde siglos pasados hasta la primera mitad del siglo XX. En esos registros antiguos se habla de la misma teoría encontrada en la actualidad y muchas de las imágenes o metáforas son las mismas¹⁷⁶.

Curiosamente, Tessmann (1928) señala que los magos Pano no son acusados de brujería debido a que la gente teme su poder. Sin embargo, Steward (1948), citando a Galt, un explorador que visitó a

173 Los ataques de ciertos animales (sean o no considerados brujos encarnados) son interpretados como brujería. Eakin et al. (1980) y Karsten (1955) señalan que así se interpretan los ataques de serpientes o jaguares.

174 Karsten (1955) describe detalladamente la preparación de una poción mágica con lupuna y hojas de tabaco. Waisbard et al. (1959) también mencionan esta mezcla como una medicina mágica muy poderosa.

175 El autor dice que en algunos casos lo pueden efectuar personas comunes y corrientes durante un viaje alucinógeno y que la recuperación del alma se hace también en una lancha y acompañado de otros espíritus.

176 Por ejemplo señala: "para causar la enfermedad, el brujo Amahuaca fuma, vomita sus "espinas" y las lanza a sus víctimas por la noche. El mago Panobo opera similarmente con su arco y flechas. Los magos Chamicura y Urarina escupen o soplan sus "espinas" desde lejos, un hombre borracho es especialmente vulnerable. El hechicero Chama toma jugo de tabaco, arroja la "astilla" y se la clava a la víctima. El mago Cashibo arroja paquetes conteniendo veneno, se pone un tocado de plumas, se transforma en un pájaro y luego vuela hacia su enemigo. Después se vuelve a transformar en un hombre muy pequeño para entrar a la casa de la víctima, le arroja el veneno, se vuelve a convertir en pájaro y vuela de regreso a casa. Un brujo Nocomán remoja su "espina" en una hierba roja "venenosa", acecha a su víctima, le lanza rápidamente la espina con un pequeño palo." Tessmann (1928) quien visitó a los Pano en las primeras décadas del siglo XX nos habla también extensamente de las creencias en la brujería y registra similares hallazgos.

los Pano en la segunda mitad del siglo XIX, menciona el asesinato de un Cashibo por un Conibo de quien sospechaba que practicaba magia negra contra su familia.

Sobre el procedimiento de diagnóstico, Cárdenas (1989) señala que cuando no puede determinar la causa de la enfermedad con la simple observación el chamán recurre a la adivinación en el ritual del ayahuasca. Allí también determinará la terapia más apropiada y la pondrá en práctica. A su vez la autora señala al mueta o muiqui (palpación del pulso radial y de la coronilla) como un acto infaltable en el diagnóstico que se puede dar antes o durante la sesión de ayahuasca. También menciona una especie de sondeo a base de preguntas al enfermo y a sus familiares. Esto también es señalado por Morin (1973) además de decir que estos especialistas distinguen ciertos signos corporales que les indican qué espíritu ha causado la enfermedad y a qué entidad espiritual (maestro) se pueden dirigir para que los ayude en la cura. Illius (1992) por su parte señala que el chamán casi no hace preguntas a sus pacientes y que es a los espíritus más bien a los que les hace preguntas sobre el estado de salud y la evolución de la terapia.

Sobre la terapéutica del daño Cárdenas (1989) afirma que se realiza en las sesiones de ayahuasca y las acciones que se ejecutan (oraciones, cantos, soplos y succiones) tienen como finalidad extraer el mal que se ubica en los pacientes. La autora acota que esto es completado con instrucciones que el chamán da al paciente sobre la dieta que debe seguir, los preparados que debe tomar, así como ciertos consejos sobre acciones que debe realizar¹⁷⁷.

Sobre el acto de la succión, que es parte importante de la terapia en casos de hechicería, hemos logrado percibir una diferencia importante entre autores antiguos y recientes. Los antiguos dejan entrever la ambivalencia de esta práctica mientras los recientes no. Registros antiguos como el de Tessmann (1928) relacionan la succión a la producción de flema, siendo este último el elemento que atrae a las espinas (chonta) que han atacado al enfermo. Además indica que el chamán cuando extrae una muestra al enfermo antes de tragarla para utilizarla más tarde cuando sea necesario matar. Farabee (1922) quien visitó la zona a principios de siglo señala algo muy similar, agregando

177 Cárdenas (op. cit.) dice también que cuando hay muerte se realizan prácticas mágicas para castigar al brujo.

que la flema se incrementa con la ingestión de jugo de tabaco¹⁷⁸. Por su parte, Waisbard et al. (1959) afirman que el curandero para extraer la espina de chonta debe él mismo poseerla, lo que indica su ambivalencia. Es decir, si posee la espina potencialmente puede hacer daño. Registros más recientes como el de Eakin et al. (1980) o el de Cárdenas mencionan la práctica de la succión pero no indican ni que el curandero posee los dardos ni que los dardos son tragados por éste. Es más, Cárdenas (1989) cuenta que un curandero, aún afirmando que para extraer los dardos debe poseer la flema queñon mariri, le indicó que al absorberlos los debe botar porque si se los traga con los mismos puede causar daño.

178 “Él (el chamán) hace una ceremonia de humo (smoking ceremony) en la cual usa tabaco. Él succiona la flecha, saca la pieza de hueso o madera del cuerpo de la persona enferma, la saca de su boca y se la muestra al paciente y a todos los asistentes. En algunos males, el cubre el lugar del dolor con hojas de tabaco mojadas, las sopla, y luego succiona la enfermedad y se la traga.”

CAPÍTULO 6: EL CHAMANISMO DE GUILLERMO ARÉVALO

6.1 BREVE RESEÑA DE SU VIDA

Guillermo Arévalo nació en Yarina en el año 1948, justamente en el mismo lugar donde tenía su casa al momento de nuestra visita. Para ese entonces, Yarina era una aldea shipiba, situada a cinco minutos en auto del centro de Pucallpa. Hoy en día, esta aldea ha pasado a ser simplemente un distrito de la ciudad y es habitado en su mayoría por mestizos aunque la presencia shipiba es aún importante. Guillermo, nació y creció en el seno de la gran transformación social y cultural que experimentó su pueblo. Yarina se encuentra a orillas del lago Yarinacocha y muy cerca de la sede del ILV. Recordemos lo mencionado anteriormente sobre el rol transformador de esa institución en el pueblo Shipibo-Conibo. Hoffmann (1964), destacó el estrecho contacto con el mundo mestizo y norteamericano existente en esa comunidad ya en la década de 1950.

Guillermo a los seis años, tras la separación de sus padres, decidió fugarse de la casa y buscarse la vida en Pucallpa pero al poco tiempo fue rescatado por sacerdotes católicos quienes lo mandaron a Puerto Inca, una misión en selva shipiba, para darle educación primaria. Posteriormente, gracias al apoyo de los religiosos, pudo viajar a estudiar la secundaria al Brasil, primero a Manaus y luego a Belem do Pará. Al terminar la secundaria estudió la carrera de enfermería técnica, y cuando la terminó, a los veinte años, decidió volver a su tierra porque tenía ansias de retornar a sus raíces.

Al llegar a Pucallpa trabajó como enfermero en el Hospital Amazónico durante dos años pero él quería concretar el sueño de vivir en una comunidad shipiba. A los veintidós años se fue a residir a Pauyán, uno de los pueblos shipibos más grandes y que no había experimentado tanto contacto con Occidente. Pasó a ser un comunero más, agricultor, cazador y pescador. En ese pueblo se casó y fundó una familia y fue allí donde se inició en el chamanismo, a los veinticuatro años.

En Pauyán, Guillermo vivió durante doce años alternando sus labores de campo con las de curandero. A los treinta años, él ya era un chamán muy conocido por todo el pueblo shipibo y se fue

convirtiéndose además en un líder, ya que con el afán de investigar los conocimientos indígenas de las plantas y las costumbres curativas, viajó a lo largo de todo el territorio shipibo. En estos viajes no solo investigaba o curaba sino que realizó también una labor de difusión de lo aprendido y además se esforzó en impulsar la revaloración de las costumbres de su pueblo. Esta misión constituía una lucha en un contexto en el que los pastores protestantes despreciaban y pretendían borrar muchas de estas costumbres, más aún las referidas a la medicina tradicional y todo el contexto simbólico mágico-religioso que las envuelve. Guillermo nos dijo al respecto:

“Lo que me nace es cuando he visto todas las realidades, el futuro de las comunidades indígenas, dónde iban a caer, la crisis económica, en cuanto a los medicamentos que sube a diario y las comunidades no tienen posibilidades de comprar. Encima yo veía la religión muy metida en las comunidades influenciadas por los religiosos que hablaban en contra del curanderismo, en contra de la medicina tradicional, de las plantas, todo el componente de la medicina indígena. Entonces como ya vine de otro sitio con otra mentalidad, dije bueno voy a ser un promotor de revalorar todas estas costumbres, estos conocimientos” (Yarina, febrero 1996).

Él se decidió a volver a la ciudad por la extrema pobreza en la que vivía en la comunidad shipiba. Se instaló de nuevo en Yarina. El primer trabajo que tuvo de regreso a la ciudad fue el de administrador de un proyecto con financiamiento internacional que consistía en la filmación de costumbres shipibas y en la difusión de las mismas en los pueblos con el objeto de contribuir a exacerbar el sentimiento de revaloración de la propia cultura nativa. Este proyecto le permitió seguir viajando por las diversas comunidades e ir adquiriendo cada vez mayor prestigio, lo que le sirvió para seguir adelante con su proyecto de investigación y difusión de la cultura médica de su pueblo. Fue así que en 1983 funda AMETRA (Aplicación de la Medicina Tradicional), organización encargada de investigar y difundir la medicina tradicional que no solo se extendió al ámbito Shipibo-Conibo sino también a otros pueblos indígenas de Ucayali y Madre de Dios. La organización subsiste hasta la actualidad, gracias a financiamiento internacional, y entre sus mayores logros se encuentra, además del haber despertado el interés de los nativos por su propia cultura médica, el haber establecido una red de promotores en salud especializados en medicina tradicional y el haber realizado diversas investigaciones sobre el saber médico popular entre las cuales se encuentra una muy valiosa recopilación de cientos de plantas medicinales y sus usos terapéuticos (Arévalo 1994).

Guillermo ha tenido también una activa participación en otras organizaciones shipibas. Fundó Moroti Shobo (cooperativa para la exportación de productos artesanales shipibos), IDIMA y Espíritu de la Anaconda (otras organizaciones para la investigación y difusión de la medicina tradicional). Ha sido también representante del pueblo shipibo ante la organización que engloba los diferentes grupos nativos amazónicos del Perú, AIDSESEP. Sin embargo, en Yarina, Guillermo continuó trabajando mucho como curandero. Con el tiempo se hizo cada vez más famoso por sus artes curativas y fue atrayendo cada vez mayor cantidad de pacientes, hasta que en 1992 decidió que sus sesiones terapéuticas nocturnas de carácter masivo se volviesen diarias por la cantidad excesiva de público.

La fama de Guillermo, tanto como investigador como curandero, ha trascendido las fronteras de su pueblo. Es constantemente invitado desde hace ya muchos años a diversos países de Europa y América para dictar conferencias sobre medicina tradicional. Por otra parte, ha realizado varias publicaciones entre libros y artículos de revistas. No es de extrañar, con todo ese bagaje, que siempre aparezcan entre sus pacientes y aprendices personas provenientes de todas partes del mundo.

Guillermo recuerda su trayectoria de curandero como un aprendizaje constante y una acumulación progresiva de fuerza o poder chamánico. Sin embargo, nos contó que en el año 1994 sufrió el ataque de un brujo muy poderoso que absorbió su poder y le inoculó una enfermedad de la que casi no se salva. Al final, luego de haber recurrido a médicos occidentales sin éxito, pudo ser salvado por tres chamanes indígenas quienes lograron expulsar el mal y restablecer parcialmente su poder chamánico. En 1996, año de nuestra visita, decía estar cada vez mejor pero no recuperado del todo.

En ese año, sabíamos que Guillermo tenía la intención de iniciarse como muraya. Recién en una entrevista del año 2004 nos pudimos enterar que ya lo hizo aunque no especificó cuando. Nos explicó que, tal como ocurrió cuando se inició como unaya, para ser muraya tampoco requirió de maestros. Simplemente, dietó una planta llamada noman rao durante seis meses.

6.2 LOS CONOCIMIENTOS Y PRÁCTICAS DE GUILLERMO

6.2.1 Aprendizaje del curanderismo

La madre de Guillermo proviene de una familia de curanderos famosos, el padre es a sus ochenta y tantos años un curandero conocido y en plena actividad. Sin embargo, y a pesar de que dentro del pueblo shipibo el chamanismo se puede transmitir por herencia (Girard 1958), ningún familiar, ni siquiera su padre, le enseñó el arte de curar.

Guillermo cuenta que antes de vivir en Pauyán nunca le había pasado por la mente la idea de ser chamán. Decidirlo, según afirmó, fue muy difícil y le tomó mucho tiempo¹⁷⁹. Estuvo cerca de dos años investigando sobre plantas y rituales curativos antes de preparar su primer ayahuasca, aquel que marcó el primer paso de su iniciación como unaya.

A diferencia de muchos otros aprendices de chamán, él no quiso escoger ningún maestro por temor a que los maestros absorbieran su poder o lo condujeran por malos caminos¹⁸⁰. Cuando Guillermo decidió aprender el oficio de curandero se puso a preparar el ayahuasca según las fórmulas que había apreciado en otros curanderos, sin embargo, él mismo nunca antes había tomado la bebida alucinógena, y no lo había hecho simplemente por respeto a la planta, a las entidades que la gobiernan. Cuando por fin lo hizo tuvo visiones que le revelaron que la madre del ayahuasca y una serie de otros espíritus del bosque lo acogían como curandero y le brindaban las armas y las protecciones mágicas para el oficio. En ese momento decidió someterse durante un año a la dura disciplina que se requiere para el aprendizaje¹⁸¹. Guillermo nos narró esa experiencia de la siguiente manera:

179 Para nadie, decidir entrar en el chamanismo es cosa fácil porque el periodo de adiestramiento implica duras disciplinas y aislamiento social y porque se expone a diferentes fuerzas espirituales que pueden ir en su contra.

180 Contrariamente, Cárdenas (1989) dice que el aprendizaje chamánico Shipibo siempre es dado por maestros.

181 La duración es decidida por el aprendiz al inicio de la dieta, y puede durar de tres meses hasta algunos años.

“Bueno, vi que los grandes maestros me aceptaron que fuera aprendiz, y mucho mejor, que había tomado mi propia iniciativa. Me entregaron objetos, me explicaron cómo iba a seguir, me hicieron también botar todas las cosas que yo tuve en mi cuerpo para purificarme. Me dieron como una corona, después como un tejido que cubría mi pecho, una armadura, ambos arcanas, protecciones, después me dieron una bandera amarilla, esa es la fuerza de la brujería.” (Yarina, febrero 1996).

Observamos que Guillermo tuvo una revelación. Diversos autores (Bertrand-Rousseau 1986, Cárdenas 1989) han mostrado que es el episodio buscado por todo aprendiz de chamán Shipibo-Conibo o de otros lugares de la Amazonía (Luna 1986, Regan 1993, Planas 1993). La puerta de entrada en el campo del chamanismo no es pues el fruto de una acumulación de conocimientos sino es percibida como un regalo, un don. Son solo algunos los elegidos. Sin embargo, según el propio Guillermo, el poseer ese don no es suficiente para ser un gran chamán, se requiere además de mucho esfuerzo y dedicación¹⁸².

Durante todo el período de aprendizaje, se debe de seguir una dieta. Esta no es distinta de la vista anteriormente en el chamanismo de otros pueblos amazónicos¹⁸³. Según Guillermo, las características del aprendizaje en la sociedad Shipibo-Conibo varían según las comunidades e incluso dentro de éstas pueden existir variaciones: en algunos casos hay maestros, en otros no (como con Guillermo); en algunos casos hay constantes tomas de ayahuasca y otros preparados de plantas, alucinógenos o no, durante toda la dieta, en otros casos no existen estas tomas; en algunos casos hay internamiento en el bosque y aislamiento durante varios meses o años, en otros simplemente un retiro de la vida social durante cierto tiempo.

182 Si bien una persona cuando es más apreciada por los espíritus puede adquirir rápidamente mucho poder mientras que otros pueden demorarse toda una vida para conseguirlo o no alcanzarlo nunca, no se debe minimizar el peso dado a la disciplina en la adquisición de poder y conocimientos. La imposibilidad de cumplir una disciplina es el factor más significativo que impide que los aprendices de chamán culminen su aprendizaje y las duras pruebas que implica ese aprendizaje es uno de los motivos más importantes que ahuyenta al hombre común de la idea de incursionar en la práctica chamánica. Incluso un chamán experimentado como Guillermo se restringe de acceder a ciertos tipos de aprendizaje por el temor de cumplir con ciertas disciplinas implicadas. Por ejemplo, Guillermo no utiliza marosa en sus curas porque, a pesar de reconocer que esa planta le podría dar mayor fuerza a su práctica, el aprendizaje con esta planta implica una disciplina extremadamente severa.

183 Respecto a las carnes solo se aceptan los pescados, todos los alimentos se cocinan al vapor, sancochados o ahumados pero nunca fritos, se prohíbe todo tipo de condimentos, la sal, el azúcar y se prohíben las relaciones sexuales. El aprendiz incluso debe evitar cualquier contacto con mujeres en edad reproductiva y jamás su comida debería ser preparada por ellas ya que la sangre menstrual se percibe como un elemento contaminante.

La primera cosa que llama la atención para el observador occidental del aprendizaje de Guillermo es la ausencia tanto de maestros como de objetos materiales de aprendizaje. Cabe señalar que entre los Shipibo-Conibo se considera que gran parte del conocimiento proviene de las experiencias personales fruto del contacto con entidades espirituales (Waisbard 1959, Cárdenas 1989). La función del maestro (cuando existe) se ciñe al cuidado o protección y al señalamiento de ciertos parámetros o trucos. A lo largo del período de aprendizaje, Guillermo se recluyó solo en un lugar apartado y no ingirió ni alucinógenos ni plantas curativas. Según él, este tipo particular de aprendizaje sigue la tradición propia al pueblo shipibo. Él nos dijo: *“en la dieta está todo, si cumple la dieta los espíritus de las plantas te otorgan las fuerzas. No es necesario tomar otras plantas, no es necesario estar tomando ayahuasca”* (Yarina, febrero 1996)¹⁸⁴.

Guillermo nos relató que el aprendizaje de técnicas y conocimientos curativos solo se presentó en la parte final del período de dieta. El tiempo previo se caracterizó por la adquisición de fuerza o poder y por las revelaciones cotidianas que le dieron otra percepción de la realidad:

“Los espíritus de las plantas te van hablando mediante sueños: cómo hay que vivir con la familia, como hay que vivir en la comunidad, como hay que respetar la naturaleza, cómo tener el medio ambiente donde tú vives, qué cosas traen la enfermedad, cómo combatir esa enfermedad. Cómo conocer la enfermedad, cómo diagnosticar, cómo curar ya son casi las últimas partes de la enseñanza. Lo del principio es más que todo una educación, qué cosas no valen, qué cosa es pecado, que no hay que matar, que no hay que hacer daño, qué cosas no vas a comer, todas esas cosas. Es como la iniciación en una religión.” (Yarina, febrero 1996).

De otro lado, a diferencia de otros chamanes, los espíritus no le enseñaron cantos curativos o icaros. Guillermo dijo:

“A mí casi nada me enseñaron icaros. Más bien me dijeron que se debe ser inteligente, creativo, crear tu propio canto, rezo, yo mismo he ido creando”. “(En la dieta) te van abriendo la parte mental, te van alimentando la parte psicológica, a medida que se cumple la dieta ya le vienen los cantos, las ideas, de todo.” (Yarina, febrero 1996).

184 Sin embargo, Cárdenas (1989) afirma que el aprendiz siempre toma ayahuasca y otros alucinógenos.

Al final del período de dieta, éste ya debe saber cómo diagnosticar y cómo curar. Sin embargo, inmediatamente no puede curar a cualquiera, debe ir poco a poco asentando su poder, porque sólo mediante la experiencia aprende a manejarlo. Si pretende involucrarse en casos difíciles desde el principio correrá el riesgo de caer vencido y perderlo. Guillermo comenzó como muchos otros con casos simples, enfermedades de niños naturales y sobrenaturales (a excepción de brujería), como el susto, el mal aire, el cutipado, la ojeada, y las simples gripes, diarreas, parasitosis, etc.

En el período de dieta se adquieren las bases, las primeras herramientas pero el aprendizaje debe ser constante y continuo a lo largo de toda la carrera. Guillermo nos dijo: “en todo nivel el aprender nunca termina”. Con el tiempo el chamán deberá adquirir nuevas armas, nuevos aliados, nuevas protecciones, nuevos conocimientos, nuevas técnicas. Chaumeil (1988) resalta la importancia del intercambio (directo o indirecto) de saberes entre chamanes de diversos pueblos de la Amazonía y la adquisición de conocimientos de diversa índole (pasando del aprendizaje de algunos fundamentos y técnicas biomédicas hasta la utilización de magia europea, técnicas y prácticas religiosas o curativas de Europa o Asia, espiritismo, etc.). Guillermo ha podido conocer a chamanes de diversos lugares, desde shipibos hasta mayas, hopis o mestizos y aprender de ellos¹⁸⁵. De otro lado, siempre se mostró abierto al aprendizaje de conocimientos y técnicas curativas provenientes de diversas fuentes. Es constante lector de libros sobre biomedicina, psicología, parapsicología, magia, yoga, hinduismo, budismo, etc.¹⁸⁶, y asiste a diversos cursos, incluidos los de actualización en enfermería del Ministerio de Salud y de aprendizaje de otras técnicas como la digitopuntura, yoga y reiki.

Para Chaumeil (op. cit.), el chamán siempre debe tener todo tipo de conocimientos. Dentro de la teoría chamánica de la enfermedad, para curar se necesita conocer la causa, lo que implica los trucos, cantos, técnicas utilizadas por el chamán adversario para generar la enfermedad. Por eso es que el mundo moderno y el contacto con otras culturas implican un reto que debe superar. Debe también manejar estas nuevas armas, saberes o poderes. “Sólo el que conoce todos los icaros en

185 Él ha realizado viajes por muchas zonas del país y recorrido diversos países. Se ha puesto en contacto con chamanes nativos de EEUU, México, Guatemala, Colombia, Chile y Ecuador, quienes, según él, le han podido enseñar muchas cosas. En particular, destaca su aprendizaje en México con el peyote y los hongos.

186 Guillermo señalaba que tenía que conocer todo tipo de magia para enfrentarse a ella. El uso de este tipo de conocimientos no se restringe al ámbito urbano. Illius (1992), por ejemplo, percibió la creencia en la magia negra europea entre población shipiba de comunidades relativamente alejadas del mundo occidental.

todas las lenguas está asegurado de poder curar todas las enfermedades” dice un chamán de Iquitos citado por Chaumeil. Este autor destaca que el chamán busca ser “políglota”, en el sentido de conocimiento de todas las lenguas de poder¹⁸⁷. Según las palabras de Chaumeil: “aquello que nosotros llamamos “chamanismo” o “lógica chamánica” es ante todo un modo particular de conocimiento y de relación con el mundo, a través del dominio de un máximo de registros y de redes de comunicación (lingüísticas, terapéuticas u otras), sin las cuales la curación de las enfermedades no sería posible.” La reapropiación de elementos occidentales (tecnología, biomedicina, religión, etc.) se vuelve imprescindible aunque se realice de forma sui generis (o a la manera aceptada por su cultura) y no exista conexión con su utilización original.

6.2.2 Tipología de curanderos

En otra sección de la tesis cuando hablamos de algunas generalidades del chamanismo urbano amazónico se mencionó una tipología de chamanes. Sin embargo, Guillermo señala una tipología distinta que es similar más bien a la que señalan diversos autores sobre el pueblo Shipibo-Conibo. Él divide a los curanderos en tres grupos: Los unaya, los muraya y los yubé¹⁸⁸.

Guillermo Arévalo traduce unaya como "el que conoce" y muraya como "el que encuentra". Para él, el unaya posee la fuerza psicomágica y el muraya posee una fuerza psicomágica mayor, implica un grado de desarrollo espiritual y de misticismo superior que es permitido porque tiene contacto directo con entidades espirituales de orden superior, de los mundos superiores. Guillermo dijo que cuando el chamán está en el grado de unaya “con un conocimiento natural o normal, ahí no puedes tomar contacto con los espíritus, claro que imaginariamente o telepáticamente puedes comunicarte, o en las visiones puedes ver pero entrar en contacto, él estar así, frente a frente conversando con el espíritu no.” (Yarina, febrero 1996). Guillermo subraya que el muraya consume tabaco durante todo

187 Chaumeil destaca que son símbolos del chamanismo la palmera yarina (la que vive más y por eso conoce bien a los seres del bosque) y el pájaro paucar (que es el que imita los diferentes sonidos animales de la selva).

188 Otras alternativas para unaya son Onaya y onanya. Muraya también aparece como mueraya en ciertos textos. Ordinaire (1988) es el único en usar el término mucroya. Yubé también es referido en ciertos textos como yobé, yovui o yobe. Es el mismo nombre de la sustancia o flema utilizada para causar brujería y los dardos que se encuentran en esa sustancia (Karsten 1955, Tournon 1991).

el día. Según él, esta sustancia es “un aditivo que lo mantiene en éxtasis”, lo pone en contacto con los espíritus, a los que atrae mediante cantos o silbidos¹⁸⁹.

Guillermo señala que en la actualidad hay muchos unayas pero sólo existen tres murayas en el mundo shipibo aunque el alcance real de esta afirmación no lo podemos determinar ya que ningún autor habla de aproximaciones numéricas al referirse a estos especialistas. Es importante destacar que para Guillermo los espíritus con los que se pone en contacto el unaya son sobretodo espíritus de la naturaleza, seres del bosque que son catalogados como de orden inferior¹⁹⁰. Él también establece otra diferencia entre muraya y unaya: el primero no necesita del ayahuasca para curar. El ayahuasca es interpretado como una ayuda para aquellos que no poseen los grandes conocimientos. Sin embargo, él considera que este alucinógeno no permite ponerse en contacto con espíritus de orden superior¹⁹¹. Según Chaumeil (1988), los Shipibos tienen fama de ser los expertos en la penetración de los mundos subterráneos, los mundos subacuáticos y esa facilidad les permite viajar a grandes distancias utilizando los grandes ríos de la selva. Para Guillermo esto sólo es aplicable a los chamanes Shipibo de rango muraya porque “está purificado espiritualmente, psicológicamente y físicamente, está apto para traspasar ¡no sé a dónde!”¹⁹² (Yarina, febrero 1996). Guillermo incluso afirmaba que un muraya podría convertirse en un animal si quisiera o podría desaparecer.

189 Se sabe del uso de tabaco por parte de los murayas desde la época de la colonia (Izaguirre 1922-29)

190 Guillermo señala que los de orden inferior son los llamados yoshin, entre los cuales están los ibo, considerados genios o dueños de las plantas y animales y numerosos otros espíritus asociados a éstos o a los muertos (como el tunchi) o a fenómenos geográficos o atmosféricos o a ninguna entidad en particular (como el chuyachaqui considerado guardián de su parcela en el bosque). Estos también tienen rango. Los yoshin de una planta o animal son inferiores a su vez a su ibo o patrón. De otro lado, entre los ibo también hay jerarquías, el de la lupuna es el de más alto rango, el del ayahuasca es de orden intermedio, los de orden inferior son los de las plantas que no son árboles o palos, que son hierbas. Existen a su vez plantas que no poseen estos genios.

191 Al preguntársele cuáles son los espíritus superiores, Guillermo respondió que hay diferentes mundos de espíritus. Cada tipo de espíritus tiene su propio mundo. Puede ser debajo del agua, puede ser sobre la superficie de la tierra, puede ser por el espacio, por el fuego. Dijo por ejemplo que los jene chaiconibo, chaiconibo son de la tierra, el papashuco es el espíritu padre del fuego, el diosbaque, el ahuanturi cunibo, son los protectores del sistema universal, están en el cielo, mayormente en el cielo o en el espacio. Luego mencionó al sol, la luna, planetas, como estrellas, los ángeles. Sin embargo, en otra oportunidad señaló que hay espíritus superiores aún a éstos y que se asocian a la luz y se vinculan directamente a dios pero dijo no acordarse de sus nombres.

192 Tomado de una entrevista efectuada a Guillermo en abril de 1996 en Yarina, Ucayali.

Guillermo nos explicó que un muraya contrae matrimonio con una chaiconibo y ésta es sumamente celosa de cualquier mujer humana¹⁹³. Intenta impedir cualquier relación sexual o amorosa del chamán aunque también puede llegar a comprenderla si éste le conversa de la manera adecuada.

Un punto interesante respecto a los murayas que nos mostró Guillermo y que no hemos visto en la bibliografía existente es que estos chamanes pueden perder su categoría. Incluso nos presentó a un muraya que perdió sus poderes pero todavía podía seguir trabajando como chamán. La causa fue el ataque de un brujo más poderoso, sin embargo, no sabemos si esta posibilidad también se puede dar por el incumplimiento de reglas.

Según Guillermo, yubé es una categoría de chamán que se caracteriza por el arte de virotear o enviar dardos mágicos y también extraerlos. En nuestra visita de campo registramos que Guillermo vinculaba al unaya y al muraya con el bien y al yubé con el mal o más bien con la ambivalencia. Sin embargo, en nuestra última entrevista (diciembre 2004) si bien ratificó que el yubé es ambivalente o maligno, señaló que los unayas y muerayas podrían hacer bien o mal dependiendo de la formación que hayan tenido y de sus intenciones personales particulares. En relación a los niveles de poder lo único que queda claro es la superioridad del muraya sobre el unaya. El yubé podría equipararse a cualquiera de éstos según su categoría¹⁹⁴.

Como dijimos antes, la tipología de chamanes de Guillermo es similar a la encontrada en la literatura sobre chamanismo Shipibo-Conibo. Todos los autores señalan esas tres categorías. Siempre se menciona a los murayas como superiores a los unayas y también que los primeros son muy pocos mientras los segundos muchos. Los diversos autores coinciden a su vez que el yubé es un personaje ambivalente y que es maestro en la utilización de dardos. De otro lado, Cárdenas (1989) y Balzano (1979) coinciden con Guillermo en que el muraya a diferencia del unaya no

193 Ya habíamos señalado anteriormente lo mencionado por Saladin D'Anglure y Morin (1998) respecto a los chaiconibo. Guillermo coincide con ellos en que son una raza especial de espíritus invisibles que habitaban carnalmente en la tierra en tiempos remotos y que perdieron sus cuerpos terrenales al llegar los blancos. Estos ocupan un lugar intermedio en la jerarquía, son superiores a los yoshin, tienen una conciencia similar a la humana y pueden ser amigos, aliados o amantes sobre todo de los chamanes.

194 Para Cárdenas (1989) siempre el mueraya y el yubé son más poderosos que el unaya.

necesita ayahuasca. Finalmente, Saladin D'Anglure y Morin (1998) y Tournon (1991) también mencionan que el muraya accede a espíritus superiores a los del unaya.

Si bien, como habíamos visto antes, varios autores afirman que el chamán indígena es de por sí ambivalente, Guillermo enfatiza que él únicamente se dedica a hacer el bien. De otro lado, rechaza la idea señalada por varios autores que para que un chamán cure debe poseer las armas con las que se hizo el daño (flema, dardos e icaros). Él indica que ni siquiera necesita succionar para extraer dardos ni tener flema o yachay¹⁹⁵.

6.3 NOSOLOGÍA DE LAS ENFERMEDADES

Guillermo divide a las enfermedades en tres grupos: del diablo, de dios y del destino. Las del diablo son aquellas causadas por espíritus o brujos. Aquí no sólo se ubica la brujería sino también otras enfermedades de origen mágico en donde pueden intervenir diversos espíritus, entre ellas el mal de aire, el mal del arco iris, el cutipado y otras. Las de dios son aquellas donde no ha intervenido una fuerza mágica y pueden ser de tipo orgánico como psicológico. Aquí se incluyen enfermedades con nombre biomédico como otras con nombre folk (como el susto¹⁹⁶ y el mal de ojo). Las del destino son las enfermedades hereditarias. Curiosamente, éstas no son solamente de dios, pueden ser psicológicas o daño. A nuestro entender más que un tipo de enfermedad excluyente de las otras dos sería una subcategoría de éstas.

De otro lado, otra forma en que Guillermo diferencia las enfermedades de dios de las del diablo, es que en las primeras se produce únicamente una disfunción interna del organismo y en las segundas se afecta la parte externa (**aura o cuerpo**¹⁹⁷), lo que a su vez se traduce en un desequilibrio o

195 Planas (1993) menciona que algunos chamanes mestizos de Iquitos tratan de no mencionar que saben extraer dardos a pesar de que existen evidencias de que si lo hacen. Esto lo explica porque al admitir que saben extraerlos reconocen que tienen dardos dentro de su cuerpo y que eventualmente podrían causar daño. Sin embargo, Guillermo está totalmente en desacuerdo con esta teoría y no se incomodó de hablar del tema.

196 Aunque cuando el susto es causado por espíritus entonces se trataría de una enfermedad del diablo.

197 A veces Guillermo emplea la palabra cuerpo para designar al aura, en otras ocasiones la utiliza en su connotación castellana de sinónimo de organismo. Si no especificamos en el texto su uso relacionado a aura debemos asumir que nos referimos a organismo.

malestar psicológico¹⁹⁸, aunque a su vez se puede, como sucede frecuentemente, afectar la parte interna, los órganos. Guillermo habla del **cuerpo** o **aura** como una energía siempre presente que recubre toda la masa corporal que se altera al producirse una intervención sobrenatural: “Puede ser un cubierto, es como llevar un vestido. Esa energía se le tiene que quitar porque sino pierde amistades, más hay enemistad, todo le viene mala racha, se enferma, se accidenta, de todo” (Yarina, marzo 1996)¹⁹⁹.

Es importante señalar que para Guillermo en todas las enfermedades tanto lo psicológico como lo orgánico juegan un papel importante, ambos están presentes. Una enfermedad que comienza por lo psicológico afecta de alguna manera la parte orgánica y una enfermedad orgánica afecta de alguna manera la parte psicológica. Por eso es que para él, al curar cualquier enfermedad, ambos aspectos deben ser vistos y arreglados.

Curiosamente, para Guillermo hay una diferencia entre lo psicológico y lo espiritual. Cuando habla de psicología se refiere a lo que ha sido mencionado por otros autores como *shinan* (ímpetu, fortaleza, determinación) y cuando menciona al espíritu se refiere al aura²⁰⁰.

Es importante destacar que la división que hace Guillermo de las enfermedades proviene de la etiología, no se refiere a las manifestaciones o signos de las mismas. La manera de darse cuenta del origen es mirando el aura de la persona. Él nos explicó que a los ojos de cualquier humano común y corriente dos personas podrían tener los mismos signos de enfermedad, por ejemplo, ambas pueden tener signos de parasitosis (barriga inflada, palidez, etc.), sin embargo, en un caso se podría tratar de

198 Sin embargo, no sólo por una alteración del aura se afecta lo psicológico. Para él, esto se produce también en el susto sin intervención de espíritus, el mal de ojo y lo que él llama problemas psicológicos.

199 Esta concepción es similar a la de *nete* mencionada por otros autores y que vimos antes. Sin embargo, Guillermo afirma más bien que aura es *ota* o *bei* y se llama también sombra. Incluso dice que es *caya quiquimma* (parte del alma pero no el alma verdadera, como califica Bertrand-Rousseau (1986) al *ota* o *bei*). Sobre *nete* afirma que se traduce como luz o día pero que no tiene que ver con algún elemento vital del ser humano.

200 Para Guillermo tener mala aura es distinto a tener un problema psicológico sin intervención de fuerza mágica. Lo primero es una energía negativa, “no es a consecuencia de pensar mal”, una cuestión psicológica sino una fuerza extraña del exterior. Cuando es una causa psicológica el aura está bien. Esta diferencia es similar a la encontrada por Illius (1992) entre *shinan* y *nete*, aunque como dijimos antes, Guillermo no utiliza este último término para designar el aura.

brujería mientras en el otro podría ser simplemente una enfermedad de dios donde la causa sería la ingestión de alimentos sucios²⁰¹.

Según Guillermo existen más enfermedades mágicas en el campo y esto lo explica en parte porque los propios espíritus casi han desaparecido de las ciudades. Ellos mismos huyen de la civilización y se internan más en los bosques²⁰². De otro lado, él también considera que la sugestión cumple un papel: En el campo pueden ser más comunes porque la gente cree más. Sin embargo, la intervención mágica nunca se ve como algo inventado por el enfermo sino como algo real. Lo que sucede, según Guillermo, es que la persona se hace más vulnerable a enfermarse cuando piensa que los espíritus o brujos la están atacando porque debilita su voluntad²⁰³.

Cabe señalar que Guillermo se distancia de lo que sostiene Illius (1992) para quien el concepto de nihue es fundamental para entender la concepción de los elementos espirituales del ser humano y además la teoría de la enfermedad. Sobre lo primero asegura que nihue es una energía traída por el viento pero que no todos los humanos la poseen. Sólo los chamanes (irabana) y las personas que han dietado alguna planta. Luego, que sólo algunos espíritus (ciertos seres de la naturaleza o fenómenos atmosféricos) la poseen y la transmiten. Sobre lo último, Guillermo asegura que la penetración del nihue aparece sólo en cierto tipo de enfermedad sobrenatural.

201 Por ejemplo, vimos un caso de epilepsia que trató y que atribuyó a un "choque psicológico" producto de una puzanga o bebida embrujada. Sin embargo, Guillermo nos explicó que podía tener otras causas como posesión demoniaca o en otros casos un problema orgánico sin ninguna intervención de lo sobrenatural.

202 Él dijo: "cuando el lugar está habitado por seres humanos, los espíritus mismos ya se van retirando. Porque el hombre utiliza, por ejemplo, gasolina y el olor de la gasolina no le gusta a los espíritus, querosén, petróleo, la electricidad, cigarro mismo, el humor de la misma persona, ni tampoco el mapacho (tabaco). Sin embargo, hay algunos espíritus que si toleran la convivencia con el humano." (Yarina, marzo 1996). Cuando en un capítulo anterior revisamos la cosmología Shipibo-Conibo pudimos apreciar también que la selva, sobre todo la selva profunda, aparecía como el lugar de morada de los espíritus

203 Guillermo dijo en una entrevista en Yarina efectuada en abril de 1996: "son más débiles psicológicamente, depende de la voluntad de uno. Yo siempre digo espíritu fuerte o espíritu debil, voluntad, fe" Vemos acá la misma idea de shinan como voluntad y su importancia etiológica que aparece en las explicaciones de otros autores. Por otro lado, para él una de las ventajas que ha traído la religión cristiana a la región es "quitarles un poco esas ideas a la gente, que ya no piensen todo el tiempo en que son atacados por brujería o por tales seres".

6.4 TERAPIA

Antes que todo, es necesario señalar que el itinerario terapéutico empieza por casa. La gente acude al curandero luego de haber intentado solucionar el problema por sus propios medios y en otros casos luego de haber recurrido al especialista occidental sin obtener resultados favorables. Según el problema, los elementos del diagnóstico y la cura variarán.

Guillermo tiene todas las tardes consultas abiertas al público en general en donde diagnostica y realiza acciones terapéuticas pero en el caso de que vea complicado el diagnóstico o necesite concentrarse más para realizar el trabajo mágico, la gente es invitada a participar en las sesiones terapéuticas nocturnas en las que el chamán toma el ayahuasca.

En términos generales el tipo de cura variará si se trata de una enfermedad de dios o del diablo. Para las primeras se necesita exclusivamente una cura en base a preparados de hierbas (en forma de bebidas o baños) y en algunos casos la ingestión de ciertos alimentos pero si no hay intervención de lo sobrenatural entonces no se requiere ninguna acción de tipo mágico ni participar en las sesiones terapéuticas nocturnas.

Si se trata de un problema donde ha habido una ingerencia de lo sobrenatural o sea una enfermedad del diablo, Guillermo hará uso de sus conocimientos y técnicas mágicas. En el caso que la enfermedad de origen sobrenatural haya comprometido el organismo o algún órgano en particular, el chamán combinará el uso de la magia con el recurso a las hierbas o la prescripción de medicinas occidentales o bien sugerirá al paciente seguir un tratamiento con un especialista occidental.

Las sesiones se dan todos los días a excepción del domingo. Normalmente comienzan alrededor de las ocho de la noche y terminan entre las dos y tres de la mañana. La duración dependerá de la dificultad de los problemas y la cantidad de pacientes. Se realizan en oscuridad y silencio casi absoluto de parte de los presentes. Comienzan con la toma del ayahuasca por Guillermo y algunas

otras personas²⁰⁴. Luego de esto, todos permanecen en silencio e inmovilidad totales por alrededor de tres cuartos de hora. En ese momento el curandero se concentra. Según sus propias palabras:

“Más que todo lo que hago es ordenar el efecto del ayahuasca, para ver una buena visión y ver las enfermedades de las personas que están alrededor de uno y después la forma de cómo hacer el tratamiento, porque para cada enfermedad tiene su propio tratamiento, tiene su propio canto”²⁰⁵.

Es importante señalar que paciente y curandero no siempre comparten la misma explicación de la enfermedad o problema. Por un lado, el curandero no transmite todos los detalles al paciente, primero, porque lo considera innecesario y, segundo, porque hay cosas que adrede no desea que sepa. Por ejemplo, normalmente no le indica al paciente quién fue el causante de la brujería que lo afectó por temor a que tome represalias contra él²⁰⁶. A veces incluso dice que la magia fue causada por un espíritu de la selva para despistarlo²⁰⁷. En otros casos, el chamán no señala ciertas cosas que pudieran dañar anímicamente a la persona²⁰⁸. También sucede que curandero y paciente discrepen abiertamente de las explicaciones de la enfermedad o problema pero esto no es razón necesaria para el abandono del tratamiento²⁰⁹. Por otro lado, el chamán sostiene que en algunas ocasiones es mejor

204 El curandero recomienda a algunos de sus clientes tomar el ayahuasca pero eso se da sólo esporádicamente. En otras situaciones son ellos mismos los que piden al curandero tomar el alucinógeno. Según Guillermo “lo hacen para experimentar, algunos porque quieren curarse, algunos porque quieren ver algo”. Cuando el chamán recomienda tomar ayahuasca lo hace porque considera que ayuda al paciente. Para él, el alucinógeno transmite fuerza y además es “un relajante psicológico, un relajante orgánico”. Existe además la idea de que efectúa una limpieza (purificación) espiritual y física en la persona. De otro lado, sostiene que la visión que tiene la persona lo puede ayudar en su cura “porque es una cura psicológica ¿no?, porque el ayahuasca le muestra que le está curando o si no le cura le hace ver ¿no? esta persona sabe qué cosa es lo que tiene”. Sin embargo, la visión es a veces no recomendable, según el chamán, porque puede afectar al paciente cuando no está preparado para ver cosas muy duras. De todos modos, el chamán señala ayudar siempre a sus clientes a tener una mejor visión y evita en la medida de lo posible que ocurran malas experiencias. Él dijo: “Ordeno la parte psicológica para que el ayahuasca no le haga perder la inconciencia, la conciencia, la parte de la mente. El hombre que no está ordenado la parte psicológica se mete por todos lados ¿no?, no está centrado en una cosa, no tiene un objetivo fijo”. Los curanderos mestizos, a diferencia de Guillermo, acostumbran dar a los asistentes y pacientes ayahuasca.

205 Parte de entrevista efectuada a Guillermo en Yarina en el mes de abril de 1996.

206 “Es mejor no decir. A veces con buena intención dices, pero el otro se puede alterar. Se puede ir a reclamar a la persona o empieza a contar tal me ha hecho daño, entonces ya hay problema.” (Yarina, abril de 1996).

207 “Uno le dice “es el espíritu del agua, de tal palo”. Eso siempre digo a mis ayudantes, no hay que mencionar tantos detalles, para evitar esas preguntas o ganar enemistad con el que lo hizo.” (Yarina, abril de 1996)

208 Pudimos ver, por ejemplo, el caso de un esposo quería mediante la magia amorosa recuperar a su esposa quién parecía ya no estar interesada en él. Guillermo me contó que había podido “ver” que esta le era infiel y se interesaba por otro hombre pero esto nunca se lo dijo al marido para no dañarlo.

209 Por ejemplo, pudimos ver un caso en el que un paciente shipibo y su familia no pensaban que el enfermo tenía tuberculosis a pesar que eso es lo que había señalado Guillermo. El chamán les dijo además que había adquirido la enfermedad a partir de una brujería. El paciente y su familia creyeron sólo que había sido atacado por brujería y confiaron que Guillermo la estaba eliminando pero al momento que el chamán les dijo que ya había quitado el agente patógeno

no contradecir al paciente que tiene una idea fija sobre la enfermedad porque éste puede retirarse o dificultar el tratamiento. Por ejemplo dijo: “Muchas veces una persona con bastante tensión nerviosa dice que tiene daño pero hay que aceptar aunque no sea porque esa persona ya lo cree. Si ayuda, entonces no se le dice. Él cree que es daño, si tú le vas a decir no, a veces te chocas con el paciente. Para no chocar hay que aceptar.” (Yarina, marzo 1996).

Un dato importante encontrado fue que Guillermo admite que trata de manera diferencial a pacientes de diferente origen cultural:

“Por ejemplo, gente de acá de la misma zona, ellos creen porque conocen como es el tratamiento, gente de ciudad tiene otra realidad, entonces, como yo también tengo tantas relaciones, conozco diferentes realidades, entonces, a la gente yo le doy tratamiento según es su propia realidad, por ejemplo, a uno que viene de Europa, diferentes sitios de América, le doy su propio tratamiento (Entrevista a Guillermo, Yarina, abril 1996).”

Respecto al trato con los europeos Guillermo afirmó que con ellos tiene diálogos más amplios sobre las características de su práctica, al mismo tiempo que sobre temas de espiritualidad en general (yoga, budismo, cristianismo, vudú, etc.). Además, se presenta más nítidamente como un consejero espiritual al conversar sobre asuntos íntimos de sus vidas. Según el chamán y según lo que hemos podido apreciar, lo visitan con frecuencia únicamente porque están en pos de una búsqueda o exploración espiritual. Otras veces se combina este interés con el de la solución de un problema o una enfermedad y otras veces sólo por esto último. De otro lado, afirmó que los europeos tienden a ser más disciplinados que los peruanos en seguir las pautas del tratamiento. Dijo por ejemplo: “la gente de Europa cuando uno les da una disciplina, una regla, es muy cumplidor, es gente bastante responsable y muchas veces muy rápido se cura pero con la gente criolla, más que todo de la zona, a veces, a pesar que se le ha explicado que ésta es la regla ¿no? pero no quiere dejar, ja, ja...” (Yarina, abril 1996). Además sostiene que, a pesar de lo que se pueda pensar, muchos de ellos comparten la creencia en la brujería: “ellos dicen, que en su país también existe el daño, hay unas creencias. Hay que hacerles sí entender bastante. Ellos en algunos casos han recibido daño de gitanos, de uno que

mágico y que en ese momento se requería curar la parte física afectada, y por lo tanto debía recibir tratamiento biomédico en el hospital, ellos se negaron a acudir.

conoce ciencias ocultas.” (Yarina, abril 1996). De todos modos, a la mayoría de los extranjeros les diagnostica trastornos psicológicos y los relaciona comúnmente al mucho esfuerzo, al estrés.

De otro lado, encontramos que los pobladores mestizos de la zona no tienen mayor diálogo con el curandero. No indagan sobre los detalles del tratamiento o las creencias de éste y no comentan mucho sus problemas personales. Un caso aparte es la comunicación con los Shipibo-Conibo. Guillermo afirmó que ellos son muy entendidos en los nombres y características de los espíritus del bosque y es por eso que a ellos es más factible que el chamán les informe qué espíritu produjo la enfermedad, las circunstancias y las razones de estos hechos. En cambio, con los mestizos normalmente no puede llegar a esos detalles “porque es difícil explicar, porque a veces la gente no entiende”. De otro lado, Guillermo sostiene que cuando se trata de brujería, los shipibos se esfuerzan más que los mestizos por saber los nombres de las personas que han hecho el daño ya que tienen la idea de que deben vengarse porque sino les caería daño de nuevo, aunque como dijimos antes Guillermo nunca los revela. El chamán también considera que en general el diagnóstico es más discutido con ellos que con los mestizos, dialogan más, pueden rebatir más el diagnóstico del curandero e incluso sugerir cosas. El mayor involucramiento del shipibo también se puede apreciar en la propia sesión terapéutica en donde no sólo conversa o discute con el chamán sino que también canta los icaros con él, los mestizos solamente escuchan²¹⁰. De otro lado, Guillermo aseguró que con los shipibos no utiliza las técnicas modernas (digitopuntura, reiki, yoga, etc.) que sí puede utilizar con población urbana, limeña o extranjera.

Es importante señalar que cuando Guillermo señala el contraste entre los shipibos y los mestizos respecto al tratamiento, en realidad se refiere sobre todo a los mestizos de las ciudades. El chamán nos dijo que los mestizos de campo o ribereños tienen un comportamiento que se acerca al de los shipibos. Además considera que conocen bastante de los espíritus del campo y de sus características, de modo que más fácil le pueden entender. Del mismo modo, nos dijo que el mensaje de los icaros en español que hace con ellos es entendido por éstos²¹¹. Para el chamán, la

210 El nos dijo: “el mismo canto es un diálogo con la persona y con los espíritus, al cantar ya te van diciendo las cosas, como entienden el idioma, entonces, en los cantos cuando una cosa es cierta, el paciente va diciendo que sí. En esos casos, el tratante va cantando pero el paciente también va hablando”. (Yarina, abril 1996)

211 Cabe señalar que estos mestizos ribereños son descendientes de grupos indígenas como Cocamas, Cocamillas o Shetebo, reducidos por las misiones. Retomando a Stocks, Tournon (2002) subraya el hecho que muchos de ellos son en

creencia en los espíritus ha ido desapareciendo sobre todo en las ciudades. Como consecuencia de esto, el curandero dice que ya “tampoco voy a hablar a los pacientes del espíritu de tal lugar. Resultado de eso, esa creencia va perdiendo” (Yarina, abril 1996). Sobre todo este panorama Guillermo nos mencionó algo sumamente interesante: que como la creencia se ha ido perdiendo, el chamán no sólo no menciona la verdadera causa de la enfermedad sino que tiene explicaciones paralelas que sean más entendibles por la población urbana²¹².

Para Guillermo no es imprescindible una buena comunicación con el curandero para que tenga éxito la terapia porque la magia igual actúa²¹³. Esta posición dista de la de Agustín Rivas, un famoso chamán mestizo de Pucallpa que tiene muchos clientes de diferentes partes del mundo. Rivas, en una entrevista que le hicimos durante nuestro trabajo de campo en Pucallpa (febrero de 1996), dijo que los chamanes nativos de zonas rurales difícilmente podrían tener éxito con extranjeros porque no podrían establecer una buena comunicación por carecer de referentes culturales comunes con él. Cuando le mencionamos la posición de Rivas, Guillermo nos dijo al respecto:

“Bueno, es una manera de ver pero en sí cura igual conversando o sin conversar porque quien tiene el conocimiento es el curandero, quien tiene el poder mágico es el curandero, la forma de conversación es ya una parte complementaria del conocimiento, hacerse entender, explicar lo que es el tratamiento, la enfermedad.” (Yarina, abril 1996).

De todos modos, a pesar de que Guillermo considera que la magia cura sin necesidad de que se establezca un diálogo sobre el proceso de enfermedad y el tratamiento, igual para él, éste es un factor que contribuye al éxito de la terapia. Por eso, Guillermo considera que a los shipibos es más fácil curarlos porque tienen “más confianza y más entendimiento”. En otras palabras, comparten más plenamente la cosmología y etiología del curandero.

realidad “nativos invisibles”, es decir, personas que mantienen claramente ciertos rasgos culturales indígenas pero que no se reconocen como tales. Por lo tanto, no es de extrañar que compartan creencias indígenas respecto al mundo sobrenatural o la terapéutica mágica.

212 Ya no dice es tal espíritu del bosque o el de tal árbol el que te ha causado la enfermedad. Por ejemplo, va a decir que “puede ser un mal aire que emana de la tierra o de la atmósfera. Lo que ahora en este lugar más se cree es que los chiquillos tienen choque del mal aire con el espíritu del mal. Ya el curandero no te va a decir has tenido un choque con el espíritu de tal árbol” (Yarina, abril 1996).

213 El nos dijo que, al menos que los pacientes quisieran hablar más, él hablaba lo elemental. Les decía, si le parecía, pertinente su diagnóstico, porque habían contraído el problema y las daba indicaciones. Del mismo modo, él nos señaló que no hablaba de la experiencia alucinatoria de sus pacientes al menos que quisieran hacerlo. A veces, sobre todo en el

Guillermo considera que la disposición que tiene el paciente es importante o influye en el éxito de la terapia. Él debe cumplir con las acciones que exige el tratamiento, ya sea la dieta u otras como fumar en casa en las cuatro direcciones para espantar los malos espíritus o vaciar la puzanga o poción mágica en la ropa o casa, etc. Al hablar de disposición del paciente, el chamán también se refiere a la confianza o fe en el tratamiento. De todos modos, considera que la persona se puede curar igual sin tener fe y que no rechaza, como otros chamanes, a pacientes que no la tienen pero admite que busca siempre ganar su confianza.

Respecto a la transacción económica entre Guillermo y sus pacientes, cabe señalar que, al igual que otros chamanes de la ciudad (Dobkin 1992), recibe pagos monetarios y de acuerdo a una cantidad fijada por él²¹⁴. Esta transacción, no obstante, tiene características especiales: los precios por tratamiento no son fijos; y cobra una cantidad distinta de acuerdo a las condiciones económicas del paciente²¹⁵. Es interesante además haber encontrado que en algunos casos se calcula la duración del tratamiento según una apreciación económica de las posibilidades de éste²¹⁶.

Un punto interesante de las concepciones terapéuticas de Guillermo es que piensa que para un mismo episodio de enfermedad un paciente podría recurrir si es necesario a diferentes curanderos.

caso de extranjeros, estas conversaciones se prolongan por mucho tiempo y pueden implicar de la parte de Guillermo una interpretación de esas experiencias.

214 En el campo la gente retribuye el trabajo del curandero de acuerdo a su propia voluntad y no necesariamente con moneda sino más bien con bienes como alimentos, animales o mediante favores (Cárdenas 1989). Esto fue corroborado por Guillermo "es en forma voluntaria que el paciente te puede corresponder con algo".

215 En el libro de Dobkin (1992), como en mi propia experiencia con diversos curanderos, he podido constatar que ellos tienen una estrategia de aceptación de pacientes de diferente condición económica, incluso aceptan gente de condición muy humilde que no tiene los medios para pagarles. Esta característica debe de contribuir a la imagen del curandero como un personaje que tiene la función de ayudar al prójimo, cualidad que es destacada frecuentemente por los pacientes y que lo distancia de un profesional moderno como el médico.

216 Por ejemplo, vimos el caso de una señora que había acudido por saladera. Guillermo señaló que había calculado que la señora podía pagar una cantidad determinada en cada consulta y durante un tiempo, así que fijó la cantidad de consultas que iba a tener y su prolongación en el tiempo según esa apreciación aunque en verdad el trabajo lo podía haber hecho muchísimo más rápido: "Necesito cómo solventarme todos los días. Entonces una manera de presionar un poco al paciente para que haga una forma de pago es que ese paciente no pudiente va alcanzando lo mínimo que puede alcanzar. Hacemos un cálculo que la persona entregue diez soles diarios y al cabo de una semana va a cancelar. Entonces a medida de eso también se termina el tratamiento. Porque ya mucha experiencia, se ha hecho tratamiento a todos, igual, similar condiciones, en un día yo hacia el trabajo, pero una vez que ya estaba terminado veía los resultados y ya no regresaba, ya no pagaba" (Yarina, marzo de 1996). Pudimos apreciar también que pudo curar de un problema similar en sólo dos días a otro paciente rico que venía de la costa a hacerse una cura pero que no disponía de tiempo. A éste ni siquiera le pidió

Parte de la premisa que algunos son más hábiles o especializados en ciertos aspectos de la terapia mágica y en algunos casos hay que combatir diversos aspectos²¹⁷.

El diagnóstico

En el caso de Guillermo, no existe una sola vía para establecer diagnósticos pero sí un solo principio. El diagnóstico es interpretado como una visión fruto del poder chamánico: una adivinación. Si bien en algunos casos se ha podido constatar que Guillermo conversa con los pacientes y éstos le describen sus síntomas, en la mayoría de los casos no hace preguntas en relación al estado de salud de las personas.

Las técnicas de adivinación son varias, algunas son utilizadas en sesiones de ayahuasca (donde la visión se profundiza) y otras no. La primera vez que llegan los pacientes por lo general van a su consultorio, no directamente a las sesiones. En esas visitas, Guillermo puede diagnosticar tomando el pulso de la persona o utilizando cartas o también cantos (icaros), muy poco utiliza el método del huevo²¹⁸. Guillermo también diagnostica en algunos casos mediante imágenes aparecidas en sueños.

Es importante mencionar que el criterio fundamental para diagnosticar es descubrir la causa. Existen enfermedades o problemas que son más fáciles de diagnosticar, entre estos están enfermedades orgánicas²¹⁹ sencillas (gripe, cólicos, reumatismo, etc.), el mal de ojo, el mal de aire, el cutipado y los sustos no severos. Estas enfermedades son a la vez más fáciles de curar y no necesitan de sesiones de ayahuasca, las que sí son necesarias en caso de enfermedades más graves entre las cuales están los daños y los sustos severos y enfermedades orgánicas complicadas. En

realizar todas las acciones que si le exigió a esa señora como eran, limpiar todos los días su casa y negocio con una poción mágica y echar el humo de cigarros icarados diariamente en los diversos rincones de la casa.

217 El propio chamán al estar enfermo recurrió a tres chamanes con diferente conocimiento y función. “El primer tratamiento era de ir eliminando la fuerza del mal y el segundo eliminar la esencia, el tercero casi igual pero ya extrayendo los dardos mágicos que se encontraban dentro de mi cuerpo.” (Yarina, marzo 1996).

218 Este último método es muy utilizado por chamanes mestizos en diferentes zonas del país (Valdivia Ponce 1986). Consiste en pasar un huevo fresco por todo el cuerpo del paciente haciendo ciertas oraciones. Luego de esto se rompe el huevo y se echa la clara y la yema en un vaso transparente. Las manchas, matices en los colores o incluso figuras que se perciben indican al curandero el problema del paciente.

219 Me refiero a las que corresponden a las categorías biomédicas.

algunos casos el chamán demora varias sesiones en descubrir la causa de la enfermedad. Guillermo nos dijo sobre el diagnóstico:

“Yo tengo varios conocimientos. Conozco los diferentes mundos de magia y también el dominio de las plantas, y por otro lado, es decir, la religión católica. Entonces, yo tengo que analizar, diagnosticar, la enfermedad de la persona, y determino con qué conocimiento lo voy a curar. Por decir, a ese hombre, con oraciones, con magia o con algún conocimiento de plantas, entonces allí tomo contacto con ese mundo, con esos espíritus, yo les llamo y los pongo de acuerdo a que a esta persona lo vamos a curar”. (Yarina, marzo de 1996).

Si bien hemos mencionado que la adivinación es el principio del diagnóstico no debemos obviar que existen ciertas enfermedades que tienen ciertos signos distinguibles más fácilmente (son las enfermedades que arriba dijimos que eran más fáciles de diagnosticar). Sin embargo, a pesar de que esto sea cierto, la estrategia no consiste en averiguar los síntomas mediante preguntas sino en percibirlos o adivinarlos.

¿Qué es lo que ve Guillermo para diagnosticar? Según él, para diagnosticar siempre ve lo que llama **aura o cuerpo** del paciente. Sin embargo, sostiene que no sólo ve el aura o energía sino de dónde viene y cómo ha afectado al organismo:

“Lo que veo es más que todo la energía, hay que describir de qué parte viene, a qué mundo pertenece, y además tengo que ver cómo se encuentra la persona con la energía que lo rodea, y además ver cómo se afecta, o sea, más directo, ver la parte misma de la persona”. (Yarina, marzo de 1996).

Guillermo aclaró que el aura que ve en su visión le indica si la persona ha sufrido alguna intervención sobrenatural pero si no es el caso el chamán se fija únicamente en lo que está al interior del cuerpo, en la afectación de los órganos. Ahora, si lo sobrenatural ha afectado el interior del organismo el chamán se fija en ambas cosas.

Guillermo aclaró que ciertos parámetros de color o forma del aura indican los problemas por lo que puede estar pasando la persona. Esta idea se acerca a la de los diseños visionarios geométricos del

ayahuasca señalada por Gebhart-Sayer (1986) e Illius (1992), sin embargo, Guillermo niega rotundamente que los pacientes posean diseños²²⁰.

El aura no es lo único que aparece en la visión del chamán. Dice Guillermo que todo lo ve como una película, ve a la persona en su historia, lo que ha vivido:

“si es una enfermedad que me pone en duda, si es una enfermedad casi desconocida, yo tengo que ver partir desde su nacimiento o sino desde el momento en que se ha creado el feto, desde el momento en que papá y mamá han concebido, desde la formación”. (Yarina, marzo de 1996).

Acciones terapéuticas²²¹

Los elementos de la cura mágica en Guillermo son varios. Los visibles o tangibles serían las exhalaciones de humo de tabaco, aspersiones con agua florida, los icaros, los masajes y las puzangas o pociones mágicas. Los invisibles tienen que ver con la elaboración de diseños imaginarios y la participación de entidades protectoras y auxiliares que le ayudan a combatir a fuerzas negativas, recuperar un alma perdida o, introducirse en el organismo. Estos elementos y acciones aparecen básicamente a partir de la experiencia alucinatoria pero pueden darse también en los sueños o cuando el chamán se concentra estando en vigilia²²².

En su explicación de cómo funciona la cura mágica, Guillermo hace referencia a diversos componentes espirituales de la persona. Señala que tiene que ordenar el *caya*, el *bei* (sombra), lo psicológico (*shinan*) y el aura (traducida por otros autores pero no por Guillermo como *nete*), aunque cada episodio de enfermedad tiene su particularidad, normalmente no son todos sino algunos de estos elementos los que pueden alterarse. Cuando le pregunto cómo pueden sus técnicas mágicas curar nos dice:

220 Sin embargo, sí señala que el chamán (y en esto sí coincide con los autores) teje diseños alrededor de una persona al momento de cantar formando una especie de escudo o arcana.

221 Antes que todo debemos aclarar que no vamos a ahondar en las acciones terapéuticas no mágicas en este estudio porque no es de interés principal de la investigación. Además, ya existe un libro escrito por el propio chamán (Arévalo 1996) donde se hace un recuento exhaustivo de estas acciones.

222 Guillermo en algunas ocasiones soñando descubre las causas de una enfermedad, combate a ciertos espíritus o realiza otras acciones de cura. Ciertos preparados de plantas le potencian esa posibilidad.

“Por ejemplo, la penicilina, conocemos que es para combatir una infección, para desinflamar. Igual función tiene la parte mágica. Entra para todo lo que hace el **canto**, el **soplo**. Es en principio combatir a la enfermedad punto, paso uno. Luego lo que se hace es dar fuerza a la parte espiritual de la persona. Luego a la parte psicológica de la persona. Bueno, todo tiene un proceso, luego para dar fuerza lo que son los nervios ¿no?, se limpia la sangre y para levantar el ánimo de la persona”²²³ (Yarina, marzo de 1996).

Los cantos o icaros son parte esencial del tratamiento. Estos cumplen diversos fines. Se utilizan para diagnosticar, preparar pociones mágicas y curar. Entre las atribuciones que les da el curandero está que potencian la capacidad de concentración, lo comunican con entidades espirituales, le permiten ordenar y realizar acciones dentro del campo espiritual. El curandero canta icaros durante muchos momentos de las sesiones terapéuticas nocturnas pero también lo hace en algunas de las consultas de las tardes²²⁴. Los icaros de Guillermo no siempre tienen letra. En algunos casos se trata sólo de silbidos. Cuando tienen letra mayormente son cantados en Shipibo-Conibo pero otros se hacen en quechua o castellano. También existen algunos que involucran una mezcla de varios idiomas y otros que se hacen en idiomas desconocidos para Guillermo²²⁵. El chamán remarcó que cada tipo de tratamiento requiere icaros distintos.

Una de las características fundamentales del icaro es que el canto mismo es una actuación, cura de por sí, es a la vez un símbolo o una imagen y una acción. Cuando le pregunté a Guillermo qué pensaba cuando cantaba me dijo: “Bueno, pensando no quizás sino lo que se ha visto se está tratando”. Entonces, cuando le pregunto si mira algo en esos instantes él responde “Sí, claro, mirando se hace el trabajo, cuando uno mira uno también está cantando”. Y cuando le pregunto qué mira me responde “Bueno, cómo está hecho, cómo está el trabajo, si avanza o no, si la persona está

223 A caya y bei Guillermo los menciona específicamente en el caso de susto (aunque también menciona a shinan), enfermedad que marca un raptó de alguno de esos elementos. Más bien, en los casos de penetración de un elemento mágico al interior de la persona él habla del trabajo con lo psicológico (shinan) y lo espiritual (aura). “Se le ayuda a ordenar la parte psicológica, a levantar el ánimo, darle vida y así tratar de ayudar en la parte espiritual, que sea fuerte, que sea libre, que no se sienta pesado. Tienes que ver la parte psicológica que no estorbe nada y después la energía negativa que está alrededor de su cuerpo. Hacer más que todo un trabajo para ordenar la parte psicológica y limpiar la parte exterior de la persona”. (Lima, diciembre 2004).

224 Los icaros, a diferencia de las oraciones que implican sumisión, muestran una comunicación de igual a igual con entidades espirituales, incluso se les ordena realizar acciones. Sin embargo, cuando en los icaros el chamán se dirige a Jesús, la virgen o al propio Dios también adopta una actitud similar de sumisión.

225 El señala que son los idiomas de otros pueblos nativos de la Amazonia. Nos indicó además que en los icaros utiliza diferentes palabras técnicas del curanderismo que son sólo conocidas por personas enteradas.

cumpliendo la disciplina que se le da, cómo se le trata, eso influye”. Para Guillermo se canta lo que se actúa y se ve, y ese mismo canto genera el cambio. (Fragmentos de una entrevista en Yarina de marzo de 1996).

Por otro lado, Guillermo aseguró que mediante los cantos el chamán teje diseños imaginarios alrededor del paciente que son como una especie de protección ante las energías negativas y que se llama también arcano. Aunque dijo que no siempre lo hace.

Los cantos son improvisaciones que se hacen con una estructura. Las letras son inventadas aunque también existen ciertas frases clásicas que se repiten de rato en rato²²⁶. Guillermo dice que muchos curanderos improvisan como él pero también existen otros que tienen canciones establecidas: “ya lo tienen analizado”²²⁷. Por otro lado, Guillermo dice que el canto es una repetición o eco de lo que escucha cantar a seres espirituales: “a veces lo que yo escucho, veo, es lo que en forma instintiva debo cantar, escucho lo que las plantas cantan, siento que las plantas, los espíritus de las plantas cantan, entonces yo los repito”. Y las plantas le van diciendo cómo curar y van curando y él mismo va viendo. Va contando cosas que van sucediendo o que han sucedido, por ejemplo: “te han hecho un daño”, “vamos desamarrando”, etc²²⁸. Es interesante, de otro lado, que Guillermo le atribuya importancia en su terapia a la belleza del canto. Dice que cuando es bello “vibran bien” (los espíritus) y “la gente se siente más tranquila” y el curandero se siente más conectado²²⁹. (Fragmentos de entrevista en Yarina, marzo de 1996).

226 Existen ciertos tonos que se repiten siempre y otros que se improvisan.

227 Cada una para un tipo de tratamiento. Él dice sobre él “no me enseñaron a cantar algo ya preparado, algo que ya se tiene conocimiento, tuve que inventar, tuve que crear, cada vez voy creando”. (Yarina, marzo 1996).

228 En una sesión pudimos apreciar un hecho interesante. Estuvo con Guillermo otro chamán shipibo acompañándolo en una sesión. Por varios momentos de la ceremonia ambos cantaban icaros al unísono pronunciando las mismas palabras y la misma melodía. Al día siguiente le pregunté al chamán si se trataba de una canción conocida y me dijo que todo había sido improvisación y que más bien eso se explicaba como una telepatía entre los dos chamanes quienes veían y escuchaban lo mismo y eso es lo que cantaban.

229 En los casos en los cuales el paciente entiende la letra que va cantando el chamán, lo que se da más con pacientes shipibos, los icaros pueden ser vistos como un espacio impregnado de sugestión. Existe una comunicación profunda con el paciente en la que el chamán va narrando lo que él va haciendo en el campo espiritual y cómo va mejorando (limpiando) el mal que tiene, lo que puede ir convenciéndolo poco a poco de la cura, contribuyendo efectivamente para la concreción de ésta. Sin embargo, ¿qué sucede en los casos en que el paciente no entiende lo que canta el chamán? Este sería un campo interesante de estudio: comparar la eficacia simbólica en ambos casos.

Los soplos con humo de tabaco también son muy frecuentes. Se realizan en diferentes momentos de las sesiones terapéuticas nocturnas y también en las consultas normales de las tardes. El curandero señala que uno de los objetivos principales es limpiar de la sustancia mágica maligna el organismo ya que el tabaco ahuyenta los malos espíritus, las fuerzas negativas. A su vez, el curandero nos indicó que también se utilizan para introducir los espíritus perdidos de las personas que recupera el curandero aunque también agrega que sirven para introducir arcanas o espíritus ayudantes en el paciente y la energía positiva del curandero²³⁰. Guillermo nos explica que se escogen las partes más sensibles por donde penetran las energías espirituales, que son las manos, la espalda y la corona o fontanela. El chamán emplea las sopladas para casi todas las enfermedades de origen sobrenatural: el mal de ojo, cutipado, mal de aire, daño.

El curandero también realiza succiones mayormente en la fontanela o también en alguna zona donde el paciente tenga dolor físico. Guillermo nos indicó que la succión o chupada se realiza para quitar el dolor a la persona tanto físico como psicológico. Posteriormente nos percatamos que también servía para otras funciones como aliviar una mala mareación con ayahuasca.

Característico también en Guillermo es la utilización de perfumes. Normalmente en todas las sesiones tiene un perfume personal y además los perfumes de muchos de sus clientes. Estos perfumes son preparados hechos en base a una fragancia comercial y la mezcla de algunas plantas “mágicas”, además, siempre son icarados²³¹. El chamán rocía de perfume a sus clientes cuando entra en contacto con ellos durante las sesiones nocturnas o también en otras consultas. El perfume personal del chamán es en ocasiones olido por éste durante la sesión terapéutica. El chamán dijo al respecto: “los perfumes a uno lo ayudan a concentrarse más, a hacer la limpieza.” Él les atribuye a los perfumes un poder especial. Considera que además de ayudar en la “limpieza” de cada persona también ayuda a atraer al ser amado²³².

230 Guillermo afirmó, no obstante, que la finalidad de las exhalaciones de tabaco por el chamán varía según la orientación de éste y sus intenciones. En algunos casos atrae a malos espíritus y transmite energía negativa.

231 El chamán permanece unos días con los perfumes de los clientes y los icara en sus sesiones nocturnas.

232 Recordemos lo señalado por Gebhart-Sayer (1986) sobre la importancia de los olores agradables en la terapéutica Shipiba. Los chamanes que estudio, realizaban el *venteadado* con plantas fragantes también con fines de limpieza. La utilización de perfumes podría significar una adaptación moderna de esa práctica. Sobre el *venteadado* cabe señalar que en nuestra visita de campo nunca lo vimos a Guillermo utilizarlo. Más bien en nuestra última entrevista en el 2004 vimos los implementos para realizarlo y nos dijo que últimamente lo utilizaba. Cabe señalar que también es común la utilización de

Cuando el curandero realiza una acción mágica es muy frecuente que recomiende al cliente realizar una dieta durante el tiempo que dure el tratamiento. Ésta es la misma que él realiza para poder tomar los preparados alucinógenos o las hierbas que lo comunican con seres sobrenaturales. Guillermo nos señaló que esa dieta ayuda en lo físico y psicológico a la recuperación de la persona pero básicamente es indicada porque sino chocaría al tratamiento mágico²³³.

Sobre la cosmología y cosmovisión de Guillermo se pueden decir muchas cosas. Pondremos aquí básicamente algunos aspectos relevantes a la terapia. Guillermo se considera católico. Cree en la existencia del dios cristiano, en Jesucristo, la Virgen María y los santos. Al mismo tiempo cree en la existencia de otros seres de orden superior que habitan en el cielo (o mundo astral) y que llama semidioses. Esos son los seres con los que llega a comunicarse el curandero, en ocasiones a través de la ingestión de ciertas plantas en las que no está incluida el ayahuasca. De otro lado, cree en la existencia de las entidades espirituales de la naturaleza que son considerados de orden inferior y a los que tiene acceso el curandero también ingiriendo otras plantas (entre ellas el ayahuasca). Es mediante ellos que se produce la brujería y la cura comunes²³⁴.

aspersiones con agua florida (que es un perfume popular) en diversas partes del cuerpo de los pacientes. Este perfume es utilizado de manera similar por curanderos de diversas partes del territorio nacional y de orígenes culturales diversos (Valdivia Ponce 1986).

233 Los alimentos prohibidos o el sexo ofenden a ciertos espíritus que están ayudando a la terapia y se encuentran presentes en los elementos del tratamiento (puzangas, preparaciones de hierbas, tabaco, plantas alucinógenas y cantos): “la carne de chanco que es también contaminada, más que todo afecta la parte mágica. El sexo hace perder energías, y el olor que despiden el semen lo choca la parte mágica del tratamiento”. Guillermo le da mucha importancia al cumplimiento de la dieta. Por ejemplo, un paciente que le pidió realizar magia amorosa (quería recuperar a su pareja), le señaló a Guillermo que le era imposible evitar tener sexo mientras dure el tratamiento. Al respecto el curandero dijo: “creo que es adicto al sexo. Entonces, no le va a ir muy bien en el tratamiento. Es imposible si él quiere mantener relaciones sexuales todos los días”. No obstante, Guillermo indica que en esos casos él puede efectuar un refuerzo “mágico” que pudiera ayudar al resultado o al menos evita que el tratamiento le haga daño al cliente. “Entonces, le he dado un poco de protección para no chocar mucho. Hay que darle un refuerzo para que no se dañe porque sino puede sufrir un accidente psicológico muy grave, en vez de hacer bien se puede hacer daño”. (Fragmentos de entrevista, Yarina, marzo 1996).

234 Podemos percatarnos de la existencia de una cosmología de tres niveles, donde el nivel del medio es el ocupado por los hombres, similar a la descrita por la bibliografía sobre cosmología tradicional shipiba (Roe 1988), en donde además, el dios cristiano, Jesucristo y la virgen ocupan el plano superior, pero a su vez se mencionan semidioses de origen shipibo. Un aspecto interesante de Guillermo es que señala que a él lo ayudan otras entidades no circunscritas al mundo shipibo y ni siquiera a la selva peruana. Refiere estar en contacto con espíritus de otros lugares, culturas y épocas, en particular con entidades o chamanes de otros países indígenas de América del Norte y del Sur, que ha conocido a su vez en experiencias ocurridas en sus constantes viajes.

En la terapia se puede apreciar que a Dios, Jesucristo o la Virgen María, el chamán se puede dirigir haciendo una invocación o ruego para que le ayuden en su trabajo, siempre adoptando una actitud de sumisión. Pero no entra en contacto directo con ellos durante el trabajo y no menciona en ningún momento que ellos lo van ayudando concretamente. En cambio, los espíritus de la naturaleza sí intervienen directamente. Con ellos el chamán no adopta una actitud sumisa aunque tampoco se puede decir que sea irreverente, irrespetuoso o mandón, simplemente trabaja mano a mano y por lo tanto, él se dirige de igual a igual, amigablemente²³⁵. Otro punto importante es que todos estos son en principio considerados ambivalentes y cualquier chamán puede trabajar con su parte positiva o negativa²³⁶.

6.5 ALGUNOS DATOS ADICIONALES SOBRE ETIOLOGÍA Y TERAPÉUTICA DE ENFERMEDADES EN PARTICULAR

Enfermedades orgánicas

Dentro del grupo de las enfermedades orgánicas Guillermo ubica a aquellos nombres utilizados por la biomedicina. Sin embargo, se debe aclarar que él señala que en algunos casos estas enfermedades son contraídas por brujería. En esos casos indica dos tratamientos, uno destinado a curar la parte orgánica (sea con médicos occidentales o con hierbas) y otro destinado a curar la parte espiritual. Es de destacar que él considera que la brujería daña lo psicológico en primer lugar y de allí los órganos²³⁷, uno que se daña más fácilmente con las emociones es el hígado. Guillermo dijo: “(Se afecta) el hígado, porque tantas cosas ya hacen pensar, las preocupaciones. El Hígado, de allí poco a

235 Una excepción es el espíritu del ayahuasca que es muy reverenciado o tratado con mucho respeto por él.

236 Guillermo habla abiertamente de la ambivalencia existente en la naturaleza y en el mundo en general. “Por más que sea animal o árbol o persona tiene su parte negativa y su parte positiva. Entonces el brujo que hace daño siempre lo que busca es la parte negativa”. El chamán tiene además la idea que en todo existe un equilibrio entre lo bueno y lo malo: “Siempre para mí es equilibrado. Para los curanderos, en el mundo siempre hay maldad pero está equilibrada, hay guerra, hay de todo pero está equilibrado. El mundo de la naturaleza siempre está integrado por almas, por eso están las cosas del bien y del mal, entonces se contrapesan las dos cosas”. De otro lado, es curioso que la concepción de Guillermo de los santos es análoga a aquella de los espíritus de la naturaleza. Con los santos sí trabajan directamente los chamanes y de otro lado con ellos pueden hacer bien como mal. Hemos visto que dos de los santos más utilizados para hacer brujería son San Cipriano y San Antonio. El último está asociado a brujería amorosa. (Fragmentos de entrevista, Yarina, marzo 1996).

237 Él dijo de la saladera (tipo de brujería): “tiene alrededor una energía negativa, he sentido un *aura* negativa para ir en contra de él y no progresa, que todo le vaya mal, hace que poco a poco se vaya enfermando psicológicamente y luego la tensión nerviosa, al final uno de los órganos se afecta”. (Yarina, marzo 1996).

poco otros órganos como el intestino grueso, porque del sufrimiento de esas emociones allí ya viene la hepatitis, la diabetes, enfermedades emotivas.” (Yarina, marzo de 1996)²³⁸.

Susto

Guillermo nos explicó que en el susto la esencia espiritual del hombre o algún componente de ella se aparta del cuerpo debido a una impresión fuerte que en algunos casos es causada por espíritus de manera inconsciente o intencionalmente (rpto). El **susto de primer grado** (o más leve) es cuando shinan (la conciencia, voluntad, intelecto) se aparta. La gente se puede recuperar (“recobrar las fuerzas”) rápidamente por sí sola, aunque a veces también puede recurrir al curandero o curarse en casa. El susto de **segundo grado** (o de gravedad intermedia) es cuando bei o el aura se aparta del cuerpo y el susto de **tercer grado** (el más grave) es cuando lo que se aparta es la propia caya. Estos dos últimos tipos de susto tienen necesariamente que ser vistos por un curandero sino no se produce la cura. Guillermo nos explicó que cada uno de estos elementos se pueden apartar por separado pero también en su conjunto, siendo esta última situación la más complicada de curar. También señaló que el grado de gravedad está determinado no por la causa (quien originó o cómo se originó el susto) como sugiere Cárdenas (1989)²³⁹ sino por la consecuencia en el organismo (qué elemento espiritual ha sido afectado). Sucede que según él un mismo evento o situación traumática puede afectar de manera diferente a cada persona ya que cada cual tiene una diferente constitución o fortaleza psicológica.

El tratamiento para el susto variará de acuerdo al grado de gravedad y al tipo de consecuencias físicas que ha ocasionado. Las sesiones de ayahuasca son necesarias sólo cuando se trata de susto de segundo o tercer grado. En estos casos el curandero debe rescatar a bei o caya que se ha apartado de

238 Recordemos que Bertrand-Rousseau (1986) establecía una conexión del hígado con las emociones, sobre todo la cólera, la violencia, la avaricia, y los malos pensamientos y lo consideraba el alimento privilegiado de los "yoshin". Esto se vincula a lo dicho por Guillermo del hígado como el órgano típico que se ataca en brujería.

239 Esta autora hace una diferenciación del susto en dos grados de gravedad. El primero (más leve) es una impresión psicológica sin intervención de entidades espirituales y el segundo (más grave) requiere el rpto del espíritu por parte de estas entidades.

la persona²⁴⁰. En el caso que entidades espirituales hayan causado la enfermedad, el chamán debe luchar contra ellas con la ayuda de aliados.

El susto, como lo explicamos antes, tiene manifestaciones físicas, entre ellas las más comunes son la diarrea y los vómitos. Para curar estos síntomas el chamán recurre a ciertas plantas como la malva y la guayaba. Pero también para curar la causa, además del trabajo en las sesiones terapéuticas, se recurre a una planta que se piensa tiene la propiedad mágica de atraer al espíritu: el piri piri.

Cutipado

El cutipado se da por la trasgresión de una norma o tabú respecto a una planta o animal específicos. Por ejemplo, talar un árbol sin haber hecho los rituales necesarios o comer una planta o animal sin seguir la dieta adecuada. En esos casos los espíritus que gobiernan esas plantas o animales envían un mal al trasgresor. En relación a la etiología del **cutipado** Guillermo dijo: “hay varios aspectos que causan un cutipado, puede ser de un árbol que está constituido por energías negativas como la lupuna, el ojú, las tabas, otras, muchas plantas como también pescados, animales²⁴¹, los mismos muertos”. (Yarina, marzo 1996). Para el chamán, el cutipado puede ser producido por ingestión, tacto, contacto con el aire que emana una entidad y puede ser traspasado de los padres a los hijos²⁴².

El cutipado es una enfermedad que se cura con algún elemento del animal o planta que ha contagiado la enfermedad a la persona:

“Si está cutipado de una planta se cura con la misma planta, haciendo un hervido de hojas, de cortezas, si es de algún pescado también sahumando con los huesos del pescado o se da

240 Guillermo dijo: “Puede estar en el espacio o puede estar caminando por ahí. Se lo trae tanto al espíritu de la persona, la mente de la persona, el aura de la persona y poner en su lugar”. (Yarina, marzo 1996).

241 Entre los animales que más comúnmente cutipan según el chamán están además de ciertos pescados, el otorongo, la boa y el pato

242 Cárdenas (1989) señala como una de las características del cutipado en los Shipibo-Conibo la adopción de algunas características del animal o la planta que se trasgrede. Sin embargo, cuando le pregunté a Guillermo eso me respondió: “No, hay varias formas de cutipado. Como enfermedad es cuando el cuadro psicológico del chico es afectado con ciertas características en síntomas, por ejemplo, tiene fiebres, diarreas, a veces hinchazones, presentan varias características.” (Yarina, marzo 1996).

de tomar quemando los huesos, si es cutipado de pato por ejemplo le puede dar los huesos quemados, el carboncito eso le puede dar". (Yarina, marzo 1996).

Sin embargo, esto se combina con icaros y sopladitas, aunque generalmente no requiere de sesión de ayahwasca. Según Guillermo, algunas veces con estas técnicas mágicas es suficiente, todo depende del grado del problema.

Mal aire

El mal aire es causado por la exposición o contacto de una persona con el aire que emanan los muertos y otros espíritus como el delfin, el lobo de río, la anaconda. En palabras de Guillermo: "si hay un muerto debajo de la tierra siempre emana esa energía, entonces también si absorbe esa energía sufre un mal" (Yarina, marzo 1996). Como sucede también en el caso del cutipado el mal puede ser traspasado de una madre a un hijo²⁴³.

El tratamiento para estos problemas requiere de la ingestión o baño con ciertas plantas y de una intervención mágica o "apoyo psicológico" como también lo llama Guillermo.

Uno de los tipos de mal aire que pudimos apreciar en nuestra visita fue el de chantomarín (una especie de algas rojizas) también llamado muyu muyu (palabra quechua que designa las burbujas que se forman en el agua alrededor de estas plantas). Una paciente de Guillermo que como síntomas tenía problemas vaginales fue diagnosticada así. El chamán considera que en las zonas donde habitan esas algas viven seres fantásticos acuáticos: "son casas, son lugares que tienen vida, de ciertos animales, energía negativa, mayormente yacuruna, de la serpiente" (Yarina, marzo de

243 "Mal de aire puede ser aire del cementerio, la energía negativa que brota de la tierra entonces el niño absorbe, toma, o a veces la madre ha pasado y lo ha recogido con los senos entonces el niño comienza entonces el niño también va a chupar eso y le afecta el estómago. Y así diferentes tipos de mal aire. Puede ser por un lugar que está habitado o ha pasado el espíritu de un muerto." (Yarina, marzo 1996).

1996)²⁴⁴. El mal ocurrió porque la mujer se fue a bañar a esa zona del río estando con la menstruación lo que incomodó mucho a esos espíritus²⁴⁵.

Mal del arco iris

Existe la idea de que un aire maléfico o dañino aparece conjuntamente con el arco iris. Guillermo señala: “Es de la tierra, puede haber llovido y luego un fuerte sol, entonces, ahí para nosotros está el mal del arco iris, o sea, que el ambiente se contamina entre calor y frío y producen algo negativo, entonces, te pueden causar forúnculos, escozores o abscesos o ardores²⁴⁶.” (Yarina, marzo 1996). Según Guillermo, no sólo se contrae ese mal en el mismo momento que aparece el arco iris. Esa fuerza, esa energía, permanece durante un tiempo después en la atmósfera²⁴⁷.

En este caso el tratamiento es básicamente mágico y se hace durante sesiones de ayahuasca o no. Cuando ya lleva mucho tiempo introducido en el cuerpo demora también su cura. Debido a que existen ciertos síntomas corporales como forúnculos, escozores, abscesos o ardores, él los trata también en base a baños de agua con sal o emplea algunas plantas.

244 Guillermo dijo: “hay una especie, como que estaría hirviendo el agua, con burbujas. Acá le conocen como muyu muyu, está habitado por seres malignos. Ella ha recibido el mal de estas cosas. Poco a poco se le ha ido aumentando, se le ha ido formando más y ha tenido que ir afectando la parte del vientre y la parte del abdomen. Allí están todas las especies negativas, están las víboras, las boas, y otros parásitos.” (Yarina, marzo 1996).

245 “A estos espíritus les choca la sangre y como una forma de vengarse se introducen en la persona”. El curandero nos señaló que esta enfermedad podía durar años y si era así la cura también tardaba bastante. El tratamiento para estos problemas requiere de plantas como el piñón y de una intervención mágica Guillermo. Para el chamán la labor del piñón es mágica y orgánica al mismo tiempo.

246 En un capítulo anterior vimos una cita de Girard (1958) en la que se menciona a la serpiente yoshin-coshi (arco iris) como causante de enfermedades a la piel entre los Shipibo-Conibo de la década de 1950.

247 Uno de los casos que trató Guillermo durante nuestra visita fue el de una chica shipiba que tenía un dolor y ardor en la espalda durante meses. Según el chamán había sido atacada por espíritus del pantano pero en combinación con la energía negativa del arco iris. En este caso no se trataba de la trasgresión de una norma o tabú: “lo que ha pasado es que estos espíritus han hecho trabajo en conexión con el arco iris porque éste también tiene su parte negativa. Porque los rayos del sol al chocarse con la atmósfera produce una energía muy negativa, esos espíritus han utilizado la parte negativa y han afectado a ella con esta energía”. (Yarina, marzo 1996).

Daño o brujería

Para el chamán, la brujería o daño no se distingue por síntomas específicos, éstos pueden ser de diversa índole. Algo que sí la caracteriza según Guillermo es su cronicidad²⁴⁸.

Guillermo sostiene que una brujería puede ser enviada por un brujo como por una persona envidiosa que ha utilizado ciertos trucos²⁴⁹. Dice que las personas que la envían son generalmente personas cercanas, mayormente familiares o vecinos (más los vecinos y en segundo lugar la familia política)²⁵⁰. Para el chamán de nuestro estudio, es más frecuente que las mujeres hagan daño que los hombres, a pesar de que son éstos los que tienen mayores conocimientos mágicos. Sobre las causas señaló que las más comunes son la envidia por el progreso económico y la traición amorosa²⁵¹.

Guillermo sostiene que muchas veces los brujos no hacen daño directamente sino que se valen de ciertos espíritus. Para Guillermo esos espíritus que causan daño son de naturaleza maligna, éstos pueden ser particulares al brujo como también de la naturaleza. Entre estos espíritus particulares están los de los muertos, aunque Guillermo habla más específicamente y señala que se trata de “la parte negativa de los muertos”²⁵².

248 La gente suele volver de tiempo en tiempo aunque en algunos casos la cura se puede dar definitivamente. Finkler (1985) destaca que una de las características principales de las enfermedades que tratan los médicos tradicionales es la cronicidad.

249 “Utilizan sal, utilizan huevo podrido, tierra del cementerio, ropa interior” nos dijo Guillermo. Él sostiene que a veces el daño puede partir de la iniciativa del propio brujo (por su propia maldad) sin necesidad de haberlo demandado un cliente. Según Guillermo, la brujería también puede ser contagiada accidentalmente. Puede ser que sea por simple casualidad que uno está pasando por un camino por donde corre un aire con ese hechizo.

250 Pudimos conversar con dos clientes de Guillermo que mencionaron haber encontrado los trucos de brujería enviados para hacerles daño. En ambos casos, el chamán señaló que fueron hechos por sus propios familiares políticos: en un caso se trataba de la esposa y en otro de la familia de la esposa. Dobkin (1992), que estudió a un chamán mestizo de Pucallpa y su clientela, señalaba también que las acusaciones de brujería se dirigían a personas muy cercanas como esposos/as, suegros/as y también a amantes de los/as esposos/as. Dobkin además afirmaba que “muchos (pacientes) llegan con la certeza de que el problema que tienen se debe a brujería e incluso ya tienen sus sospechas sobre quien es la persona que lo ha perpetrado. Sospechas de brujería comunes son de las nueras contra sus suegras, de compañeros de negocios, o de personas enamoradas o despechadas.”

251 En el caso de la traición amorosa Guillermo mencionó en repetidas ocasiones la oración de San Antonio que señala que si la persona no se amarra o no vuelve con la que lo pide todo en la vida le irá mal.

252 Según Guillermo, la parte positiva de los muertos se a un lugar fuera de la tierra. Todo lo que permanece en la tierra es lo negativo. Cuando se habla de espíritus de los muertos no se refiere a muertos en particular sino a muertos en general. Recordemos que Bertrand-Rousseau (1986) también hablaba de parte negativa y positiva de los muertos en el pensamiento shipibo y que cada una de estas partes tenía destinos distintos.

Un rasgo importante de la brujería como lo es también de otras enfermedades del diablo o causadas por espíritus sin intervención de brujos, es que si el daño lleva mucho tiempo en el cuerpo es más difícil la cura y en todo caso toma más tiempo.

En el caso específico de la saladera, Guillermo menciona que la manera más común de causarla es la echada de sal. Él nos explicó, de otro lado, que cuando la persona tiene mala suerte generalizada no necesariamente se trata de brujería y señaló que incluso esos casos son curados por chamanes²⁵³. Respecto a la magia amorosa, es decir aquellos casos en los que el curandero elabora un hechizo para ligar sentimentalmente a dos personas, Guillermo dijo: son “una especie de daño, son como un daño, la gente también posee el aura negativa.” (Yarina, marzo 1996).

Dobkin (1992), afirma que en el pasado las acusaciones de brujería eran muy comunes e implicaban un enfrentamiento con los acusados, su expulsión de la comunidad e incluso a su muerte. La autora, al mismo tiempo señala, que en la actualidad la venganza se da sólo en algunas ocasiones pero implica una acción mágica de la parte de un brujo y no la acción directa de las víctimas o sus familiares. Sin embargo, afirma que en otros casos los curanderos no buscan la venganza, ni siquiera de manera mágica y no quieren tampoco señalar a los acusados delante de las víctimas o allegados. Guillermo se comporta exactamente de la misma manera, como lo hemos señalado antes, a pesar de que exista el pedido de muchos de sus clientes, particularmente de los Shipibo-Conibo, de identificar a los autores²⁵⁴.

El tratamiento contra el daño siempre tiene un componente mágico preponderante. Sin embargo, sus características varían según el tipo de afectación o de causa que tenga. Normalmente para

253 La gente se dirige donde él para hacerse baños con hierbas como la ruda que son para la buena suerte. Estos casos no requieren sesiones de ayahuasca, son considerados más leves que los de saladera.

254 Guillermo nos explicó que en ocasiones da de tomar ayahuasca a las personas que no creen que le han hecho daño para que lo puedan comprobar aunque se cuida de mostrar a los autores. Guillermo también señala que en ocasiones miente diciendo que va a ejecutar la venganza contra los autores de la brujería y esto lo hace para tranquilizar a los que se lo piden. En esas ocasiones, lo que el chamán señala que hace es entrar en la mente de la persona afectada para quitarle el sentimiento de venganza y llevarlo a olvidarse del problema. Esto lo pudimos apreciar directamente en un trabajo que realizó con un italiano que le pedía dañar a ciertas personas que le habían hecho daño. Él le dio ayahuasca para dirigirlo a un sueño y sacarle la idea de la cabeza. Le dijo que todo se iba arreglar para su lado, que no se preocupara mucho. El hombre se quedó muy tranquilo, liberado, sin ese deseo de venganza. Él de todas maneras pensó que Guillermo hizo la brujería pero según el chamán eso fue una ilusión que él creó en la mente del hombre.

conocerlas él recurre al ayahuasca²⁵⁵. Cabe señalar que en los casos que se prescriben plantas medicinales, éstas pueden, ya sea calmar un mal físico producto del daño, o cumplir una función mágica²⁵⁶.

En las curas nocturnas en las que se toma ayahuasca, el chamán realiza contactos y va ejecutando acciones mágicas que él mismo va describiendo en sus cantos. En muchas ocasiones se trata de luchas que entraba al lado de sus aliados con otros brujos u otros espíritus²⁵⁷.

El chamán sostiene que cuando una persona tiene un daño más tiempo la cura es también más larga “por lo que la causa de la bujería ya la tiene arrastrando un buen tiempo. Puede durar cuatro días, ocho días o hasta meses” (Yarina, marzo 1996)²⁵⁸. De otro lado, Guillermo sostiene que cuando la persona está muy afectada psicológicamente es más difícil curar y toma más tiempo.

En el caso específico de la saladera, es imprescindible no sólo limpiar el “cuerpo” o aura sino las pertenencias de la persona. El chamán da preparados mágicos de hierbas (principalmente el ajosacha) para ser rociados por la casa o negocio del paciente y le pide fumar cigarros icarados echando el humo por los diversos rincones de la casa.

Sobre la bujería Guillermo tiene la convicción que cualquier caso se puede curar, siempre y cuando el chamán tenga los conocimientos suficientes para descubrir la causa de la enfermedad. Para él esto es simplemente “cuestión de conocimiento” y reafirma que existe mucha variabilidad de poder o conocimiento entre los chamanes.

255 “Siempre un mal tiene su tratamiento, por eso es que uno toma el ayahuasca para hacer el tratamiento, cómo está el mal, así se hace el trabajo psicológico, se canta, se sopla, se puede soplar sin nada o se puede soplar con cigarro, con agua florida, etc. Según cómo está el mal, si es que se necesita otras plantas medicinales o no. Porque si es que uno ve que es fácil actuar psicológicamente no es necesario dar plantas”. (Yarina, marzo 1996).

256 En estos últimos casos son muy comunes los baños con ciertos preparados de plantas.

257 Cuando le pregunté si hace lo mismo que los chamanes peruanos de la Costa Norte, que entraban luchas con espadas y armas, gritos y movimientos que describen minuciosamente esas batallas y que es todo espectáculo por sus clientes, me dijo: “Claro, algo similar pero sin utilizar tanto simbolismo porque en la mente del curandero está todo el poder, ya para curar no necesita hacer tanto número.” (Yarina, marzo 1996).

258 Aunque, como se ha visto antes, en ocasiones él puede hacer durar el tratamiento por un cálculo económico.

Magia amorosa

Si bien en este caso no se trata de un problema de salud, este tipo de servicios es uno de los más pedidos al curandero. El trabajo consiste en establecer mágicamente una conexión amorosa entre dos personas, o también lo contrario, propiciar un rompimiento de una pareja²⁵⁹. Guillermo asoció los “amarres” o magia amorosa a la brujería. Ambos tienen que ver con la introducción de una sustancia mágica dentro del cuerpo de una persona. Para hacerla Guillermo dice que no sólo utiliza las plantas sino también oraciones, pero dice que no las hace a los santos sino directamente a Dios. Para esto también se ayuda de la visión que le da el ayahuasca. Él se fija si su trabajo va a ser bueno o no, es decir, si hace algo o no en contra de la voluntad de Dios. Principalmente, él ve que esto sería inaceptable si quiebra matrimonios o familias constituidas²⁶⁰.

Para realizar estos amarres Guillermo les pide a las personas que cumplan una disciplina o dieta tal como sucede en los casos de daño o en la preparación para la ingestión del ayahuasca. Es interesante que en esos casos el chamán tampoco habla mucho con los pacientes sobre porqué la persona no le corresponde y sobre comportamientos que debe tener al respecto. Sin embargo, esto no sucede en todos los casos. Hemos podido ver un caso en el que el chamán se tomaba su tiempo para escuchar y aconsejar a una persona sobre los problemas de su matrimonio además de hacer el trabajo mágico del amarre. Para él no todo se resuelve con el trabajo mágico e incluso nos dijo que si las circunstancias son muy desfavorables la magia puede no surtir efecto²⁶¹. Guillermo diferencia entre tratamiento temporal y “trabajo bien hecho” (para toda la vida). Depende lo que quiera la persona (si una relación temporal o eterna) él hace el trabajo²⁶².

259 Desde mediados del s. XIX se tienen evidencias de la fabricación de filtros de amor por los Conibo (Saint Cricq 1853, citado por Tournon 2002).

260 Es curioso que él nos haya señalado que cuando la gente quiere amarres a veces engaña al curandero sobre la verdadera relación o vínculo que mantiene con la persona o sobre las verdaderas características de esa persona (por ejemplo si es casado o no), porque temen que el curandero no les haga el trabajo si lo considera inmoral. Sin embargo, Guillermo nos indicó que siempre a la larga descubre lo que realmente sucede con el ayahuasca o con otras formas de adivinación. De otro lado, Guillermo señaló que si la gente miente se dificulta el trabajo.

261 En algunos casos el chamán no pide al que busca el amarre seguir una dieta. Cuando le pregunté porqué en algunos casos la exige y en otros no, me dijo que era una combinación de factores. La dieta prepara a la persona (da protección) y permite un tratamiento más rápido pero también más duradero. Que de más protección indica que se necesita en los trabajos cuando las personas son más débiles o los problemas a solucionar (magia a emplear) son más difíciles por lo complicado de las situaciones.

262 Cuando le preguntó (por lo que me dijeron otras personas) de que si siempre el amarre es temporal y hay que rehacerlo de tiempo en tiempo, por eso las personas regresan después de un periodo al curandero que hizo el amarre,

Los trabajos de desamarre son similares a los de extracción de un daño o brujería en las acciones visibles (aspersiones, sopladadas, cantos). Del mismo modo, utiliza metáforas similares. El chamán dice que tiene que limpiar a la persona, desatar el trabajo hecho por el otro.

Cabe señalar que la magia amorosa puede ser realizada tanto por vegetalistas o chamanes ayahuasqueros como por oracionistas.

La posesión demoniaca

Sabemos que Guillermo ha atendido algunos casos de posesiones demoníacas. Sin embargo, no tenemos mayores datos sobre las características de estos problemas (a excepción de que uno de esos casos tenía como una de sus manifestaciones la epilepsia) ni su etiología. El caso de epilepsia que pudimos apreciar, Guillermo lo trató “pasando saumerio y cantando icaros para sacar esa cosa del cuerpo y traer su propio espíritu”. Dice no utilizar la Biblia ni el agua bendita en esos casos²⁶³.

Problemas psicológicos

Cabe señalar que Guillermo también habla de los problemas psicológicos, donde no interviene ninguna entidad sobrenatural²⁶⁴. Él se refiere a diversos problemas que van desde los emocionales hasta la locura. Guillermo no tiene una mayor división de los problemas psicológicos aunque también en algunos casos utiliza los términos depresión, ansiedad, trauma o locura. Con respecto a la locura utiliza las siguientes metáforas “la mente está disperso, se puede decir que está roto”. De

Guillermo me dijo que no necesariamente se desamarra, que cuando está bien hecho el trabajo no pasa eso. Más bien, dijo que siempre es bueno que la persona regrese de tiempo en tiempo como una especie de control, para ver si le han hecho un desamarre (“se le ha vuelto”) o una venganza.

263 Cuando se le preguntó al chamán si a él le habían ocurrido posesiones dijo que no, aunque espíritus han intentado entrar en su cuerpo pero él no les ha permitido por temor a “sufrir algunas cosas”, por desconfianza en ese espíritu. Sin embargo, reconoce que existen espíritus buenos que pueden ingresar en las personas pero hay que conocer mucho para atreverse. Estas ideas de posesión se pueden asemejar a las esbozadas por Bertrand-Rousseau (1986) sobre los intercambio de caya con espíritus aunque no se ha indagado más al respecto.

264 En el caso del susto y el mal de ojo no necesariamente interviene alguna entidad sobrenatural. Se dan por impresiones fuertes causadas por la mirada de una persona (en el caso del mal de ojo), o por eventos o acciones particulares (en donde podrían intervenir en algunos casos espíritus) en el caso del susto. Pero Guillermo no habla específicamente de problemas psicológicos cuando se refiere al susto o mal de ojo a pesar de que nosotros los podríamos calificar así.

otro lado, Guillermo dice que hay personas que por tristeza o melancolía pueden morir. Según él, ellos buscan la muerte.

La terapia en estos casos consiste en buscar (de manera mágica, mediante la adivinación) de donde vienen los problemas y “organizar los cinco sentidos” mediante técnicas también mágicas: cantos, sopladitas y baños en base a preparados de hierbas. Cuando le preguntamos en torno a un caso con ese diagnóstico nos dijo: “Lo que hice es primeramente buscar de dónde viene sus males, sus preocupaciones, el trato, el trauma que ha sufrido, entonces, desde allí quiero organizar los cinco sentidos más que todo y también la parte de los médicos. Bueno, eso está dentro de la organización psicológica, poner en orden la parte de su mente, sistema nervioso, porque allí está todo.” Cuando le preguntamos en qué consistía eso de los cinco sentidos nos respondió con términos de la psicología occidental: “Bueno, de su pensamiento, más que todo de su conciencia, subconciencia, sugerencias que tiene, limpiar toda la parte central de la conciencia, subconciencia, todo.” (Yarina, marzo 1996)²⁶⁵. También en estos casos puede conversar con el paciente aconsejándole a cambiar ciertos hábitos de vida que lo perjudican. En algunos casos que considera necesarios, Guillermo recomienda la toma del ayahuasca (para eso la persona tiene que tener un mínimo de fortaleza psíquica o traumas no demasiado severos para que pueda soportar la experiencia). El chamán explica la acción psicoterapéutica del ayahuasca:

“paso a paso la planta te va curando, con lo que uno desea curarse, o sea, que te va purificando, si tienes algo en tu mente, traumas, psicosis, obsesión, te encamina hacia una realidad nueva, porque más que todo la planta hace ver lo pasado, el presente, el futuro, te resuelve problemas.” (Yarina, marzo 1996).

Guillermo considera que los desórdenes mentales son curables aunque los muy severos son muy difíciles y requieren de un chamán muy experto. El chamán mestizo de Pucallpa que trabajó con Dobkin (1992) señaló algo similar aunque fue más drástico: que sólo podía calmar a los pacientes con desórdenes mentales muy severos y no causados por brujería.

265 Si bien no se refiere a problemas causados por brujería, utiliza las mismas metáforas limpiar y ordenar.

CONCLUSIONES

A lo largo de este documento hemos revisado la literatura antropológica existente sobre el chamanismo amazónico en particular el urbano y por otro lado lo escrito sobre el chamanismo Shipibo-Conibo antes de describir las concepciones y prácticas de Guillermo Arévalo. El objetivo fue el de situar a este último en el contexto en el que aparece para entender la adaptación particular de su chamanismo a las nuevas exigencias que le presenta una clientela sumamente heterogénea y una audiencia cada vez más amplia cultural y territorialmente hablando.

Para entender el chamanismo Shipibo-Conibo en contextos culturales diferentes es importante considerar que nunca ha actuado en una realidad absoluta o radicalmente distinta o aislada. Hemos revisado que el chamanismo urbano amazónico tiene una raigambre indígena muy marcada. Ahora, el origen no es exclusivamente Shipibo-Conibo sino que toma elementos de diversos pueblos indígenas, además de elementos occidentales e incluso africanos o asiáticos. La clientela mestiza amazónica (tanto urbana como rural) está familiarizada (unos más que otros) con esta mixtura etiológica y terapéutica. Sostenemos, no obstante, con Chaumeil (1998) que sus principales rasgos se han mantenido indígenas y además agregamos que ha sabido integrar (aunque esto debería ser materia de un estudio transcultural riguroso) ciertas características básicas comunes a diversas etnias amazónicas. Ahora bien, si consideramos que existe esta raíz común (además de la reputación del chamanismo indígena entre los mestizos señalada también por Chaumeil) no es difícil imaginarnos la presencia y el éxito de un chamán shipibo en la ciudad.

Sin embargo, sabemos que la fama de Guillermo va mucho más allá de Pucallpa y ha trascendido ya hace varias décadas las fronteras nacionales. ¿Qué es lo que hace que en Europa o EEUU tenga tantos seguidores? Obviamente, existe un interés desde hace varias décadas en la espiritualidad de poblaciones no occidentales o de pueblos indígenas lo que a su vez se relaciona con el interés en la ecología y en los estados alterados de conciencia. Pero, ¿por qué él particularmente alcanza una gran reputación en contextos culturales tan variados? Para nosotros, algo que marca la diferencia y es un factor fundamental de sus logros es la incorporación de diversas realidades culturales a su

práctica, es el manejo selectivo de tantos registros de acuerdo a la audiencia o clientela particular que tenga al frente.

Para entender la evolución de la práctica chamánica es necesario pasar de concepciones que perciben a los pueblos indígenas con culturas fijas o unidades delimitadas y situarlos más bien como parte de los procesos globales de deterritorialización o hibridización cultural. Se debería pasar además de las dicotomías fáciles que dividen a lo occidental y lo indígena como dos realidades impenetrables y absolutamente diferenciadas (tradicional/moderno, local/global, magia/ciencia, primitivo/civilizado, etc.). Follér (2002), quien ha estudiado la sociedad shipiba y desarrolla una discusión en relación al concepto de cultura y a los cambios culturales, prefiere utilizar el concepto “conocimiento situado” basándose en Haraway (1996, citado por Follér) para explicar la manera cómo la cultura se amolda a los cambios que debe experimentar al entrar en contacto constante con nuevas realidades. Para esta autora, todo tipo de conocimiento es creado por la suma de diferentes ingredientes, y es parcial y “posicionado” teniendo diferentes significados según el contexto. La identidad del individuo es creada a través de diferentes posiciones con las cuales éste se identifica (como indígena, hombre o mujer, de determinada religión, etc.). Cuál de las identificaciones es la más importante depende de las circunstancias, lo cual hace que no seamos portadores de simplemente una identidad sino de varias posibles identificaciones.

Esta postura se asemeja a la esbozada por Fuenzalida (1991) en un artículo en torno al concepto de mestizaje cultural. Para este autor, el encuentro de grupos sociales portadores de distintas culturas origina la extensión de los mecanismos ya actuantes en el interior de cada una de ellas para la evaluación, jerarquización, selección, depuración y disposición de su propia producción cultural, siendo los sujetos de tal extensión los individuos vivientes quienes optan entre los sets de rasgos alternos en estrategias personales orientadas a la supervivencia y al logro y condicionadas por su desplazamiento eventual de ámbito en ámbito. Una misma persona puede desempeñar infinidad de roles alternativamente conforme se desplaza de contexto con el fin de maximizar la eficacia de su acción. Su dominio estratégico depende de la riqueza y variedad de alternativas que tiene disponibles y de la flexibilidad y elasticidad de su sistema. En el caso de sociedades que entran en contacto, por su propia sobrevivencia, cada una debe aspirar a hallarse en la capacidad no de

rechazar la cultura de la otra parte, sino de absorberla e incorporarla a su propia subjetividad dando cuenta del contexto total que ha surgido del encuentro.

Follér (op. cit.) subraya la búsqueda por incorporar categorías y conocimientos occidentales en el discurso de chamanes jóvenes Shipibo-Conibo al mismo tiempo que una exacerbación de su indianidad en otros casos²⁶⁶. Todo depende de a quien se dirijan, de sus intereses particulares del momento.

La postura de Follér se inscribe dentro de una tendencia relativamente reciente de investigadores amazonistas que rechazan la idea que los pueblos amazónicos sean sociedades que congelan la historia en un orden mítico, o sean unidades aisladas y autárquicas (Descola 1999, Stevens 1997, Santos Granero 1996). Más bien se remarca que su relación con los acontecimientos no es de rechazo sino de interpretación dentro de formas rituales y narrativas que conforman una gramática de la memoria social e individual (Hill 1996b, 1994). Para Jonathan Hill (1996a), por ejemplo, el mito y el ritual no son moldes culturales estáticos que existen independientemente de los acontecimientos históricos sino que son piezas de elaboración dinámica para la construcción histórica de las nuevas identidades culturales.

No obstante, la incorporación de las categorías del otro no es un proceso sencillo. No necesariamente se incorporan con exactamente el mismo valor que tienen en la sociedad de origen. Más bien, frecuentemente van adoptando nuevos valores al situarse en nuevos contextos. De ese modo, como hemos sido testigos a través del texto, se entrecruzan en el discurso chamánico categorías aparentemente contradictorias y distantes en su origen cultural. Para un mismo episodio de enfermedad se mezclan las terapias mágicas con las pastillas de farmacia y con las hierbas. Y también se combinan las explicaciones etiológicas: una hepatitis o una tuberculosis puede tener una causa mágica (brujería) como una biomédica y por lo tanto debe ser tratada tanto por un chamán como por un médico de hospital. Como dice Follér (op. cit.) "el conocimiento es dinámico y se lo elabora en las negociaciones sociales y políticas. Con esto no quiero decir que sea únicamente

266 Por ejemplo, si quieren realizar gestiones ante ONGS o fundaciones que financien a pueblos indígenas. Incluso asegura que el interés por rescatar el chamanismo tradicional y estudiarlo está mucho más arraigado en las comunidades con contacto directo con el mundo occidental (y con acceso al turismo místico) que en aquellas alejadas

utilitarista y pragmático, sino que nuevas epistemologías con nuevos significados se van construyendo.”

La base shipiba de la etiología y terapéutica de Guillermo son incuestionables. Basta con cotejar los capítulos o subcapítulos equivalentes (etiología, nosología, terapéutica, cosmología, tipología de curanderos, etc.) de la descripción de lo escrito por otros autores sobre el chamanismo Shipibo-Conibo con lo que describimos sobre Guillermo. Sin embargo, nuestra intención nunca ha sido la de comparar un chamanismo tradicionalmente puro Shipibo-Conibo con una práctica supuestamente modernizada como la de Guillermo sino por el contrario, ver los diferentes registros del chamanismo como un proceso en evolución constante y en donde la práctica de Guillermo es sólo un ejemplo dentro del conjunto de las nuevas adaptaciones que acompañan un conocimiento de raigambre indígena. Fuimos testigos de la flexibilidad del chamanismo de su pueblo para adoptar múltiples interpretaciones y técnicas, tanto en la práctica de Guillermo como en la literatura existente mostrada.

Un rasgo interesante del discurso etiológico de Guillermo que hemos hecho hincapié en el texto es su adaptación de acuerdo al tipo de paciente. Incluso esto es reconocido por el propio chamán. Es de destacar en primer lugar, que no todos los pacientes tienen los mismos intereses ni van con las mismas expectativas para buscar a Guillermo, obviamente estos intereses y expectativas tienen que ver con sus respectivos orígenes culturales. Por ejemplo, los extranjeros se quejan más de estrés o demandan una búsqueda espiritual, mientras los Shipibo-Conibo tienden más a buscar una cura para la brujería o el ataque de espíritus de la selva con nombre propio. Recordemos, de otro lado, que señalamos que el chamán no dice todo lo que sabe al paciente e incluso cambia el discurso para que sea mejor aceptado por él. Aquí pudimos además rastrear cierta variabilidad de acuerdo al diferente origen cultural del paciente. Por ejemplo, a los nativos les hablaba extensamente (e incluso discutía con ellos) sobre las circunstancias y los agentes etiológicos involucrados (espíritus de la naturaleza de nombre Shipibo-Conibo), mientras que a los mestizos de ciudad y a los extranjeros nunca les mencionaba a éstos. Por otro lado, a los extranjeros, y nunca a los nativos ni a los mestizos urbanos, les hablaba extensamente de espiritualidad, de misticismo, yoga, budismo. Incluso conversaba sobre sus historias personales, sus problemas psicológicos, sus experiencias alucinatorias, haciendo en parte la labor de un psicólogo occidental.

Del mismo modo, pudimos encontrar que las técnicas que empleaba y las características de las terapias variaban de acuerdo al origen cultural del paciente. Por ejemplo, con los Shipibo-Conibo, el chamán cantaba y era respondido por cantos de los pacientes y sus familiares, según él eran conversaciones sobre lo que estaba encontrando el chamán en sus visiones. Es de destacar el rol preponderante de la familia (no sólo en los rituales) en el caso de las enfermedades de los Shipibo-Conibo sino en las explicaciones etiológicas y en el proceso de recuperación del paciente en su conjunto, lo que aparentemente ha sido un comportamiento tradicional²⁶⁷ y marca una diferencia con otro tipo de pacientes como los mestizos que tienen una participación en el ritual es mucho más pasiva: casi no abren la boca ni siquiera para preguntarle algo al chamán. Es interesante también haber apreciado que las técnicas “modernas” (digitopuntura, yoga, reiki) de Guillermo son únicamente empleadas para pacientes urbanos o extranjeros y nunca con shipibos.

Queríamos destacar finalmente que una nueva tendencia del chamanismo, además de la incorporación de los elementos de la biomedicina y de terapias alternativas, es el interés no sólo percibido en Guillermo sino en otros chamanes modernos de separar los elementos tradicionales que los vinculen a una ambivalencia moral. Esto muy bien podría deberse a la influencia de la religión cristiana (o el contacto mayor con poblaciones occidentales con esa tradición religiosa) que enfatiza una dicotomía entre la bondad y la maldad²⁶⁸. Curiosamente, los datos provenientes de fuentes antiguas (Tessmann 1928, Farabee 1922, Waisbard et al. 1959, Steward 1948) o de chamanes de comunidades más alejadas del mundo occidental (Illius 1992) coinciden en describir la práctica chamánica Shipibo-Conibo como ambivalente en términos morales y no hacen una diferenciación de los tipos de brujos en relación a su inclinación moral. Por otro lado, los autores que han trabajado más recientemente en comunidades más cercanas de zonas urbanas (Cárdenas 1989, Eakin et al. 1980) sí establecen una diferencia clara entre los brujos buenos (unaya o muraya) y los malos (yobé o yubé). Esta diferencia entre registros recientes y antiguos la vimos claramente

267 Illius (1992) describe el contrapunto en los cantos entre curandero y familiares del enfermo pero registros tan antiguos como Tessmann (1928) también lo describen. Eakin et al. (1980) también inciden en que los familiares deben seguir una dieta especial como el paciente para que se produzca la cura.

268 La influencia cristiana en este cambio de actitud de los chamanes también es destacada por Planas (1993) quien trabajó con chamanes de Iquitos y en Chaumeil (1988) quien hace una revisión general del chamanismo urbano amazónico. Este último llega a calificar incluso a éste, como vimos anteriormente, de “chamanismo moralizador”.

en relación a la técnica de la succión en donde los registros antiguos la muestran ambivalente y los más recientes no. Es interesante que los autores que hablan de la ambivalencia sostengan que al menos cada chamán es potencialmente ambivalente (puede hacer daño si quisiera) ya que para curar tiene que conocer o utilizar los mismos trucos que utilizó el brujo para hechizar. Incluso, Illius (1992) sostiene que tras cada cura el chamán necesariamente realiza un hechizo, que el mal que extrae de una persona tiene que ser depositada en otra. Illius (1992) dice: "El chamán es capaz de remover nihue del cuerpo enfermo, pero él no puede destruirlo. Si él no quiere que el nihue permanezca en su ambiente inmediato en sí mismo, entonces él debe insertarlo en otro ser humano que no tenga suficiente shinan como para repelerlo. De ese modo, curando a alguien, él está siempre embrujando a otro. Debido a que él normalmente escoge una víctima en una unidad social distante (y preferiblemente una sin un chamán poderoso de su lado), él es un tipo de político, decidiendo y trabajando para su grupo, y es, por lo tanto, un brujo para cualquier otro grupo como lo pueden ser los habitantes del pueblo más cercano." Sin embargo, el autor remarca que para el chamán es más fácil depositar el nihue en alguien que vive más cerca por lo que siempre es interpretado como alguien peligroso por los miembros de su propio grupo: "Claro, es más fácil enviar el nihue que él ha recién extraído del paciente a alguien que vive más cerca. Esta es la razón por la cual la gente es consciente de una constante amenaza de su propio chamán. Ellos saben que el chamán no está más allá del bien y del mal, ni que está entre ambos; sino que él es al mismo tiempo bueno y malo²⁶⁹."

Guillermo rechaza tajantemente ambas posibilidades²⁷⁰ y cualquier indicio que su práctica sea ambivalente. Es importante resaltar que Guillermo trata de integrar las visiones católicas e

269 Es interesante que Illius se percató de la incomodidad del chamán de hablar sobre el tema debido que evidenciaba su ambivalencia: "cuando le pregunto sobre el lugar donde el nihue es enviado (distribuido), se produce un serio rompimiento de la etiqueta, o al menos pregunta incómoda o embarazosa. La pregunta es ignorada, evadida, o al menos respondida muy vagamente: "en cualquier sitio" o "sólo se fue"." Tessmann (1928) aseguraba que las flechas necesitaban entrar en algún cuerpo para poder vivir. Él señaló que los chamanes Pano cuando extraían un dardo lo soltaban al ambiente para que pueda retornar a su dueño (brujo agresor) o sino se lo tragaban ellos mismos. En ambos casos se reutilizarían en el futuro para acciones malignas.

270 Por ejemplo, él señala que la energía negativa del enfermo (el nihue del que habla Illius) no tiene que ser depositado en ninguna persona sino que puede ser enviado a algún lugar "donde le quieres mandar, donde el agua o bajo la tierra, donde lo quieras encerrar para que no vuelva mas". De otro lado, no realiza (o casi nunca lo hace) succiones de dardos, siendo éste uno de los rasgos más señalados por autores como una muestra de la ambivalencia chamánica. Guillermo dijo respecto al destino de los dardos extraídos del enfermo: "Bueno, se le quita el poder, porque como te decía antes, por ejemplo este puede ser un dardo, pero esta cubierto por una flemocidad, entonces lo limpias ya queda una madera sin poder" (Fragmentos de entrevista, Lima, diciembre 2004). Algo sumamente interesante y que tiene que ver con lo que hablamos antes sobre la adaptabilidad de su práctica, es la utilización del discurso etiológico de los dardos y la simulación

indígenas de Dios, los seres espirituales y la espiritualidad. Para él no hay contradicción entre ambas a pesar de lo que pueda señalar cualquier autor. Él siempre asume una posición ecuménica o relativista. Acepta tanto los significantes shipibos como los católicos y además que todos llegan a simbolizar cuestiones similares, según él, depende de la cultura que tenga cada persona. Pero la integración de elementos religiosos va más allá del ámbito cristiano. Él acepta elementos de otras culturas indígenas, del folklore europeo, de religiones orientales, egipcias, griegas, etc.

Guillermo es un líder en su pueblo y si bien ya están quedando atrás los roles políticos de los chamanes de antes tal como se describen en la literatura etnográfica, aún llama la atención la coincidencia entre su liderazgo y su rol como chamán. Chaumeil (1998) destacaba que la característica primordial del chamán es la manejar el mayor número de voces o registros posibles. Nosotros agregamos que debe ser el maestro de la penetración de los diversos mundos, de las diferentes realidades. Por lo tanto, no es de sorprender que en el contexto actual de intercambio acelerado de las culturas y de la penetración de lo global en lo local y de lo local en lo global, su papel siga siendo preponderante como un mediador y agente de los cambios.

de que los succiona únicamente para contentar a los clientes que creen en esa etiología y terapéutica, según lo confesó el propio chamán.

BIBLIOGRAFÍA

- ARÉVALO, G., 1984, Medicina tradicional: conceptos tradicionales en relación con enfermedades, *Causa Indígena* (Lima), I(4):7-8.
- ARÉVALO, G., 1985, « *El ayahuasca y el curandero shipibo-conibo del Ucayali* », Serie Amazonía: Shipibo-Conibo N°1, Instituto Indigenista Peruano, Lima.
- ARÉVALO, G., 1986, « El ayahuasca y el curandero Shipibo-Conibo del Ucayali (Perú) », *América Indígena*, 46 (1): 147-161.
- ARÉVALO, G., 1994, *Medicina indígena: Las plantas medicinales y su beneficio en la salud Shipibo-Conibo*. Lima, AIDSESEP.
- ATKINSON, J. M., 1992, « Shamanisms Today », *Annual Review of Anthropology*, 21: 307-30.
- BALZANO, S., 1979, « Prospección etnográfica entre los Shipibo (Pano) de Maputay », *Scripta Ethnologica*, V (2):183-186.
- BALZER, M. M., 1983, « Doctors or deceivers? The Siberian Khanty shaman and Soviet medicine »: 54-76, in L. Romanucci-Ross, D. Moerman et L. Tancredi (dir.), *The Anthropology of Medicine*, South Hadley MA, Bergin/Praeger.
- BERGMAN, R., 1990, *Economía Amazónica: Estrategias de subsistencia en las riberas del Ucayali en el Perú*. Lima, CAAP.
- BERTRAND-RICOVERI, P., 1996, « Un aspecto de la dialéctica masculino-femenino en la mitología Shipibo », *Anthropologica-PUCP*, XIV (14): 79-103.
- BERTRAND-ROUSSEAU, P., 1984, « A propósito de la mitología Shipibo », *Anthropologica-PUCP*, II (2): 209-232.
- BERTRAND-ROUSSEAU, P., 1986, « La concepción del hombre entre los Shipibo: estudio de algunas nociones », *Anthropologica-PUCP*, IV (4): 92-114.
- BURGA FREITAS, A., 1939, *Ayahuasca: Mitos y leyendas del Amazonas*. Buenos Aires, Editorial Tor.
- CÁRDENAS, C., 1989, *Los Unaya y su mundo: Aproximación al sistema médico de los Shipibo-Conibo del río Ucayali*. Lima, Instituto Indigenista Peruano (IIP) et Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAP). Serie: Indigenismo y realidad N 1.
- CHAUMEIL, J. P., 1982, « Les plantes qui font voir. Rôle et utilisation des hallucinogènes chez les Yagua du Nord-Est péruvien. » *L'Ethnographie*, 87-88 (2-3): 55-84.

- CHAUMEIL, J. P., 1988, « Le Huambisa défenseur: La figure de l'Indien dans le chamanisme populaire (région d'Iquitos, Pérou) », *Recherches Amérindiennes au Québec*, XVIII (2-3): 115-126.
- CHAUMEIL, J. P., 1998, *Ver, saber, poder*. Lima: CAAP, IFEA
- CHIRIF, A. et C. MORA, 1980, « La Amazonía peruana »: 219-321, *in* Historia del Perú. v. 12. Lima, Juan Mejía Baca.
- CRÉPEAU, R. R., 1988, « Le chamane Achuar: Thérapeutique et socio-politique », *Recherches Amérindiennes au Québec* XVIII (2-3): 101-114.
- CSORDAS, T., 1988, « Elements of Charismatic Persuasion and Healing », *Medical Anthropology Quarterly* 2: 445-469.
- DE HEUSCH, L., 1971, *Pourquoi l'épouser?* Paris, Gallimard ("Bibliothèque des Sciences Humaines").
- DE LAGUNA, F., 1987, « Atna and Tlingkit shamanism: witchcraft on the Northwest Coast », *Arctic Anthropology*, 24 (1): 84-100.
- DESCOLA, P., 1999, « Diversité biologique et diversité culturelle »: 213-235, *in* *Nature Sauvage, nature sauvée? Ecologie et peuples autochtones*, *Ethnies*, 24-25.
- DOBKIN, M., 1971, « Curanderismo con la soga alucinógena (ayahuasca) en la selva peruana », *América Indígena*, 31(3): 575-592.
- DOBKIN, M., 1972, *Visonary Vine: Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon*. Prospect Heights, Waveland Press.
- DOBKIN, M., 1992, *Amazon Healer. The Life and Times of an Urban Shaman*. Bridport, Dorset, Prism Press.
- ELIADE, M., 1992, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, Payot.
- EAKIN, L., E. Lauriault et H. Boonstra, 1980, *Bosquejo etnográfico de los Shipibo-Conibo del Ucayali*. Lima, I. Prado Pastor.
- FARABEE, W. C., 1922, *Indian tribes of Eastern Peru*. Cambridge, Mass, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Papers 10.
- FINKLER, K., 1985, « Symptomatic differences between the sexes in rural Mexico », *Culture, Medicine and Psychiatry*, 9: 27-57.
- FINKLER, K., 1985, *Spiritualists Healers in Mexico*. South Hadley, MA, Bergin and Garvey.

FOLLÉR, M. J., 2002, « Del conocimiento local y científico al conocimiento situado e híbrido: ejemplos de los shipibo-conibo del este peruano », *Anales*, Nueva Época, Göteborg, 5: 61-84.

FUENZALIDA, F., 1992. « La cuestión del mestizaje cultural y la educación en el Perú de nuestros días », *Anthropologica* (Pontificia Universidad Católica del Perú), 10: 7-25.

GEBHART-SAYER, A., 1986, « Una terapia estética. Los diseños visionarios del Ayahuasca entre los Shipibo-Conibo », *América Indígena*, XLVI(1): 189-218.

GIRARD, R., 1958, *Indios selváticos de la Amazonía Peruana*. México DF, Libro Mex Editores.

GOW, P., 1996, « River People: Shamanism and History in Western Amazonia »: 90-113, in N. Thomas & C. Humphrey (dir.), *Shamanism, History, & the State*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.

HAMAYON, R., 1978, « Soigner le mort pour guérir le vif », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 17 "L'idée de guérison": 55-72.

HANSSON, A. et G. ARÉVALO, 1985, *Algunos aspectos de medicina tradicional en Ucayali (Proyecto AMETRA)*, Série Amazonia: Shipibo-Conibo N°2, Instituto Indigenista Peruano, Lima.

HANSSON, A., G. VÉLIZ, C. NAQUIRA, M. AMREN, M. ARROYO et G. AREVALO, 1986, « Preclinical and Clinical Studies with Latex from "Ficus glabrata" HBK, a Traditional Intestinal Anthelmintic in the Amazonian Area », *Journal of Ethnopharmacology* (Ireland), XVII(2):105-138, 21 fig.

HARNER, M. J., 1973, « Common Themes in South American Indian *Yagé* Experiences »: 155-175, in M. J. Harner (dir.), *Hallucinogens and Shamanism*, London, Oxford University Press.

HEATH, C., 1980, « El tiempo nos venció: La situación actual de los Shipibo-Conibo del Río Ucayali », *Boletín de Lima*, 5: 76-84.

HILL, J., 1996a. « Introduction. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992 »: 1-19, in J. Hill (dir.), *History, Power, & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City, Iowa, University of Iowa Press.

HILL, J., 1996b. « Ethnogenesis in the Northwest Amazon: An Emerging regional Picture »: 142-160, in J. Hill (dir.), *History, Power, & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City, Iowa, University of Iowa Press.

HOFFMAN, H., 1964, « Money, Ecology and Acculturation among the Shipibo of Peru »: 259-276, in W. GOODENOUGH (dir.), *Explorations in Cultural Anthropology. Essays in Honor of George Peter Murdock*. New York, Mc Graw-Hill.

- HOLMBERG, D. H., 1983, « Shamanic Soundings: Femaleness in the Tamang Ritual Structure », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 9: 40-58.
- HOLMBERG, D. H., 1989, *Order in Paradox: Myth, Ritual, and Exchange Among Nepal's Tamang*. Ithaca, Cornell University Press.
- ILLIUS, B., 1992, « The concept of nihue among the Shipibo-Conibo of Eastern Peru »: 63-77, in J. M. Langdon et G. Baer (dir.), *Portals of power: shamanism in South America*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- INEI, 2002, *Estimaciones y Proyecciones de Población por años Calendario según Departamentos, Provincias y Distritos, 1990-2005*, Lima. INEI.
- IZAGUIRRE, F. B., 1922-1929, *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú, 1619-1921*. 14 vols. Lima, Talleres Tipográficos de la Penitenciería.
- KARSTEN, R., 1955, « Los indios Shipibo del río Ucayali », *Revista del Museo Nacional*, XXV: 154-173.
- KUSEL, H., 1965, « Ayahuasca Drinkers Among the Chama Indians », *Psychedelic Review*, 6: 58-63.
- KESSLER, C. S., 1977, « Conflict and Sovereignty in Kelantanese Malay spirit séances »: 295-331, in V. Crapanzano et V. Garrison (dir.), *Case Studies in Spirit Possession*. New York, John Wiley and Sons.
- LA BARRE, W., 1974, « Les plantes psychédéliques et les origines chamaniques de la religion »: 149-266, in P.T. Furst (dir.), *La chair des dieux*. Paris, Éditions du Seuil ("Science Ouverte").
- LATHRAP, D., 1970, *The Upper Amazon*. London, Thames and Hudson. (Ancient People and places, series 70).
- LATHRAP, D., 1976, « Shipibo Tourist Art »: 197-207, in N. H. H. Graburn (dir.), *Ethnic and Tourist Arts. Cultural Expressions from the Fourth World*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- LEWIS, I. M., 1971, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth, Penguin Books.
- LEWIS, I. M., 1981, « What is a shaman? », *Folk*, 23: 25-35.
- LOT-FALCK, E., 1974, « Textes eurasiens »: 611-753, in R. Boyer, et E. Lot-Falck, *Les religions de l'Europe du Nord*. Paris, Fayard-Denöel.

- LOT-FALCK, E., 1977, « A propos du terme chamane », *Etudes mongoles et sibériennes*, 8 : 7-18.
- LUNA, L. E., 1984, « The Concept of Plants as Teachers among Four Mestizo Shamans of Iquitos, Northeastern Peru », *Journal of Ethnopharmacology*, 11: 135- 156.
- LUNA, L. E., 1986, *Vegetalismo. Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Stockholm, Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Comparative Religion # 27.
- MARZAL, M., 1994, *La utopía posible: Vol. II: Indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MÉTRAUX, A., 1949, « Religion and Shamanism »: 559-599, in *Handbook of South American Indians* 5. Washington, Smithsonian Institution.
- MÉTRAUX, A., 1967, *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Valencia, Aguilar.
- MORIN, F., 1973, *Les Shipibo de l'Ucayali. Rencontre d'une civilisation amazonienne et de la civilisation occidentale. Aspects psychosociologiques des changements*. Thèse de doctorat du 3ème cycle, EPHE, Paris.
- MYERS, T., 1974, « Spanish Contacts and Social Change on the Ucayali River, Peru », *Ethnohistory*, 21(2): 135-157.
- NAKA, K., S. TOGUSHI, T. TAKAISHI, H. ISHIZU et Y. SASAKI, 1985, « Yuta (shaman) and community mental health on Okinawa », *International Journal of Social Psychiatry*, 31(4): 267-74.
- NARANJO, C., 1973, « Psychological Aspects of the Yagé Experience in an Experimental Setting », in M. Harner (dir.) *Hallucinogens and Shamanism*. New York, Oxford University Press.
- NISHIMURA, K., 1987, « Shamanism and medical cures », *Current Anthropology*, 28(4, Suppl.): S59-S64.
- NOLL, R., 1985, « Mental imagery cultivation as a cultural phenomenon: the role of visions in shamanism », *Current Anthropology*, 26: 443-461.
- OBEYESEKERE, G., « Psychological Medicine in Ayurvedic Tradition » *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1(1): 55-81.
- ORDINAIRE, O., 1988, *Del Pacífico al Atlántico y otros escritos*. Iquitos, CETA e IFEA. Colección Monumenta Amazónica No. 1.
- ORTIZ, D., 1984-1986, *Pucallpa y el Ucayali, ayer y hoy*. 2 vol. Lima, Editorial Apostolado.

- OVERING J., 1993 « I saw the sound of the waterfall: shamanism, gods, and leadership in Piaroa society »: 22-37, in W. Kracke (dir.) *South American Indian Studies, Number 8, Leadership in Lowland South America*. Bennington College, Bennington, Vermont.
- PARK, W. Z., 1975, *Shamanism in Western North-America. A Study in Cultural Relationships*. New York, Cooper Square Publishers Inc.
- PLANAS, M. E., 1993, *El sistema ritual terapéutico de un curandero ayahuasquero en la ciudad de Iquitos: conflictos no resueltos*. Tesis (Br.) -- PUCP. Facultad de Ciencias Sociales. Mención: Antropología, Lima.
- POUILLON, J., 1970, « Maladie et médecin: le même et/ou l'autre? Remarques ethnologiques ». *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 1: 77-98.
- PRINCE, R.H., « Psychotherapy as the manipulation of endogenous healing mechanisms: A transcultural survey ». *Transcultural Psychiatric Research Review*, 13: 115-134.
- REGAN, J., 1993, *Hacia la tierra sin mal: Estudio de la religiosidad del pueblo en la amazonía*. Lima, CAAAP, CETA, IIAP.
- REICHEL-DOLMATOFF, G., 1970, « Notes on the Cultural Extent of the Use of Yajé (Bainsteriopsis caapi) among the Indians of the Vaupés, Colombia », *Economic Botany*, 24 (1): 32-33.
- REINHART, J., 1976, « Shamanism and Spirit Possession. The Definition Problem »: 12-20, in J.T. Hitchcock et L.J. Rex (dir.), *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*. Warminster, Aris & Phillips LTD.
- RIDINGTON, R., 1979, « Sequence and hierarchy in cultural experience: phases and the moment of transformation », *Anthropology and Humanism Quarterly*, 4(4): 2-10.
- ROE, P., 1988, « The Josho Nahuanbo are all wet and undercooked. Shipibo views of the white man and the Incas in myth, legend and history »: 106:135, in J. D. Hill (dir.) *Rethinking history and myth*. Urbana, University of Illinois Press.
- ROUGET, G., 1980, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Paris, Gallimard ("Bibliothèque des Sciences Humaines")
- ROUX, J.C., 1994, *L'Amazonie péruvienne, Un eldorado dévoré par la forêt, 1821-1910*. Paris, L'Harmattan.
- SALADIN D'ANGLURE B. et F. MORIN, 1998, « Mariage mystique et pouvoir chamannique chez les Shipibo d'Amazonie péruvienne et les Inuit du Nunavut canadien », *Anthropologie et Sociétés*, 22 (2): 49-74.
- SAN ROMÁN, J. V., 1975, *Perfiles históricos de la Amazonía peruana*. Lima, Paulinas.

- SANTOS GRANERO, F., 1991, *The Power of Love: The Moral Use of Knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*. Londres, The Anthlone Press.
- SANTOS GRANERO, F., 1996, « Introducción: Hacia una antropología de lo contemporáneo en la amazonía indígena »: 7-43, in F. Santos Granero (dir.) *Globalización y cambio en la amazonía indígena. Volumen I*. Quito, AbyaYala.
- SEGUÍN, C. A., 1974, « Introducción a la Psiquiatría Folclórica ». *Acta Psiquiátrica Psicológica*, 20: 301.
- SIKALA, A., 1978, *The rite technique of the Siberian shaman*. Helsinki, Folklore Fellows Communications 220.
- STEVENS, S. (dir.), 1997, *Conservation Through Cultural Survival. Indigenous Peoples and Protected Areas*. Covelo, California, Island Press.
- STEWART, J. H. (dir.), 1948, *Handbook of South American Indians. Vol. III*. Washington DC, Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology.
- TAUSSIG, M., 1987, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago, University of Chicago Press.
- TESSMANN, G., 1928, *Menschen ohne Gott*. Stuttgart, Strecker und Schroder.
- TESSMANN, G., 1998, *Los indios del nor oeste peruano*. Quito, Abya Yala.
- TOURNON, J., 1990, « Magia, brujería, chamanismo, plantas y enfermedades », *Anthropologica-PUCP*, 8 (8): 177-192.
- TOURNON, J., 1991, « Medicina y visiones: canto de un curandero Shipibo-Conibo, texto y contexto », *Amerindia*, 16: 181-209.
- TOURNON, J. et U. REATEGUI, 1984, « Investigaciones sobre las plantas medicinales de los Shipibo-Conibo del Ucayali », *Amazonía Peruana*, V (10):91-118.
- TOURNON, J. et U. REATEGUI, 1988, « Enfermedad y medicina entre los Shipibo-Conibo del Alto Ucayali », *Amazonía Peruana*, VIII (15): 9-31.
- TOURNON, J. et M. SILVA, 1988, « Plantas para cambiar el comportamiento humano entre los Shipibo-Conibo », *Anthropologica-PUCP* 6 (6): 161-176.
- TOURNON, J. 2002, *La merma mágica: Vida e historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali*. Lima, CAAAP.

TSING, A. L., 1988, « Healing boundaries in South Kalimantan », *Social Science and Medicine*, 27 (8): 829-839.

VALDIVIA PONCE, O., 1986, *Hampicamayoc: Medicina folklórica y su substrato aborígen en el Perú*. Lima, UNMSM.

WAISBARD, S. et R. WAISBARD, 1959, « Les indiens shamas de l'Ucayali et du Tamaya », *L'Ethnographie*, 53: 19-74.

ANEXO: LO PRODUCIDO POR GUILLERMO ARÉVALO O LO EFECTUADO EN TORNO A ÉL

Bibliografía escrita por él:

Las referencias completas están en la página de bibliografía general del documento.

ARÉVALO 1984, ARÉVALO 1985, ARÉVALO 1986

Los dos últimos son el mismo artículo que aparece en dos publicaciones diferentes. El primero, el de 1984, es muy similar a éste. Se trata de artículos en donde Guillermo hace un esfuerzo por sintetizar las concepciones y prácticas chamánicas Shipibo-Conibo, básicamente referidas a etiología, nosología, terapéutica y tipología de chamanes.

ARÉVALO 1994

Este es un libro bastante extenso (354 páginas) donde Guillermo describe un vastísimo número de plantas y sus usos terapéuticos en la sociedad Shipibo-Conibo. El formato es de un listado por nombre alfabético de las mismas. Se incluye sus nombres científicos y una amplia cantidad de fotografías de las plantas. Existe poco desarrollo de las concepciones sobrenaturales y prácticas asociadas y básicamente se trabajan los efectos de los preparados a nivel físico.

HANSSON, A. et G. AREVALO 1985

Este artículo fue escrito con un colaborador sueco del proyecto AMETRA (ver biografía de Guillermo). Es también muy similar a los artículos de Arévalo de la década del 80. Es decir, es una descripción bastante general del chamanismo Shipibo-Conibo.

HANSSON A. et al. 1986

Es un estudio farmacológico de las propiedades vermífugas del Ojé (*Ficus glabrata*), luego de haberse administrado los preparados de la planta en la población de tres comunidades Shipibo. Este trabajo es firmado por varios autores, especialistas en farmacología y botánica. La participación de Guillermo aparentemente fue la de brindar el marco cultural de la utilización de la planta.

Lo producido en torno a él:

Bibliografía:

CÁRDENAS 1989

Este libro que consiste en una exploración del chamanismo Shipibo-Conibo, tiene diversos pasajes en los que se menciona explícitamente a Guillermo Arévalo como informante e incluso se le cita. Sin embargo, la autora trabajó con varios otros chamanes de ese grupo étnico.

SALADIN D'ANGLURE et F. MORIN 1998

Este artículo que trata sobre el matrimonio místico o matrimonio de los seres humanos con seres sobrenaturales en el pueblo Shipibo-Conibo, cita como su informante principal a Questembetsa (nombre Shipibo de Guillermo).

TOURNON 2002

Este es un extenso libro que trata de cubrir la historia y cultura Shipibo-Conibo. Sin embargo, tiene un énfasis especial en el campo de la salud tal como se espera por los artículos previos del autor. En las secciones vinculadas al chamanismo se presentan algunas pocas menciones a Guillermo Arévalo y se le cita también.

Filmografía:

Blueberry (2004). Francia-México. Dirección y guión por Jan Kounen

Este film es un western experimental que en algunos momentos explora el mundo del chamanismo. Allí actúa Guillermo Arévalo como chamán bajo el nombre de Kestembetsa (su nombre nativo real) pero no se identifica como Shipibo-Conibo. El film ha tenido muy buena acogida sobre todo en circuitos no comerciales, convirtiéndose en un film de culto contemporáneo lo que ha ampliado la fama de Guillermo a un nuevo público.

D'autres mondes (2004). Francia. Dirección y guión Jan Kounen

Este film es un documental realizado sobre el chamanismo Shipibo-Conibo en donde actúa como personaje principal Guillermo bajo su nombre nativo (Kestembetsa) y otros chamanes de su mismo grupo étnico. Aparecen diferentes especialistas occidentales de diversas áreas (psicología, medicina, antropología) haciendo comentarios generales sobre las prácticas chamánicas.

Le Voyage de Charlie (2002). Francia-Canadá. Dirección Stephane Begoin.

Este film es un documental realizado en parte en el Québec y en parte en el Perú, siendo Guillermo Arévalo uno de los dos personajes principales junto con Charlie. La historia trata del viaje de Charlie (un inuit) al Perú luego de haber sido invitado por Guillermo para enseñarle el chamanismo que practica. El inuit regresa infundido de la idea de trabajar para la recuperación de las costumbres propias a su propio pueblo. En el film se explora sólo superficialmente las concepciones y prácticas chamánicas.

Discografía:

Soundtrack del film Blueberry de Jan Kounen (2004)

Allí aparecen algunos icaros cantados por Guillermo.