

El mundo occidental: una fuente de poder chamánico. El caso de los chamanes shipibo-konibo (Amazonía occidental)

The Western World: A Source of Shamanic Power. The Case of the Shipibo-Konibo Shamans (Western Amazonia)

Doriane Slaghenauffi

Institut d'ethnologie méditerranéenne européenne et comparative (IDEMEC), Marseille, Francia
doriancha@yahoo.fr

Resumen: Los datos históricos refiriéndose a la sociedad shipibo-konibo (Amazonia occidental), que revelan varios siglos de contacto, habrían contribuido a la aparición de prácticas chamánicas que combinan el vegetalismo local con préstamos del mundo occidental. A primera vista, estas composiciones chamánicas, que la emergencia del turismo chamánico en los pueblos habría reforzado, pueden parecer al antropólogo idealista una marca de debilitamiento del chamanismo vernáculo, ante todo caracterizado por una estrecha comensalidad con el mundo vegetal. Sin embargo, el estudio de elaboraciones cosmológicas complejas, realizadas por los chamanes del pueblo de San Francisco de Yarinacocha, a partir de sectores propios de la sociedad occidental como la medicina alopática, la tecnología y los libros demostrarán que se trata más bien de un proceso de resiliencia destinado a satisfacer la necesidad ontológica que constituye el universo shipibo-konibo, en respuesta a los cambios sociológicos con los que deben actuar ahora.

Palabras clave: chamanismo; libro; perspectivismo; shipibo-konibo; Amazonía.

Abstract: Historical data on the Shipibo-Konibo society (of western Amazonia), which reveal several centuries of contact, have contributed to the emergence of shamanic practices that combine local *vegetalismo* with borrowings from the western world. At first glance, these shamanic practices, which have been reinforced by the emergence of shamanic tourism in the Shipibo-Konibo villages, may appear to the idealistic anthropologist as a sign of a weakening of vernacular shamanism, characterized above all by a close communality with the plant world. However, the study of complex cosmological elaborations, carried out by the shamans of the village of San Francisco de Yarinacocha, from sectors proper to Western society such as allopathic medicine, technology and books will show that it is rather a process of resilience aimed at satisfying the ontological need that constitutes the Shipibo-Konibo universe, in response to the sociological changes with which they are obliged to act.

Keywords: shamanism; book; perspectivism; Shipibo-Konibo; Amazonia.

Recibido: 21 de septiembre de 2022; aceptado: 10 de marzo de 2023



INDIANA 40.1 (2023): 243-262
ISSN 0341-8642, DOI 10.18441/ind.v40i1.243-262
© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

En contacto regular con la civilización urbana y la economía de mercado, la sociedad shipibo¹ ha desarrollado un chamanismo que combina el vegetalismo propio del chamanismo de la región con préstamos del mundo occidental (medicina alopática, tecnología y libros de magia).

En efecto, a diferencia de la mayoría de las sociedades amazónicas recientemente contactadas, los datos históricos del pueblo shipibo revelan varios siglos de contacto y de perturbaciones sociales que, como se puede suponer, han tenido repercusiones en el conjunto de sus prácticas sociales, en particular en su chamanismo, el cual, desde el siglo XVII, fue demonizado por los primeros misioneros cristianos encargados de convertirlos, y luego por la organización misionera evangélica estadounidense Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en los años cincuenta.²

A principios de los años setenta, la antropóloga Françoise Morin hacía un retrato alarmante de la evolución sociológica de esta sociedad, que consideraba muy aculturada (Morin 1973). El pueblo de San Francisco, donde se realizó el estudio etnográfico,³ parece corroborar a primera vista esta constatación. En efecto, en un contexto de deforestación alarmante, esta aldea periurbana,⁴ poblada por 4.000 habitantes aproximadamente (no fue posible encontrar una cifra exacta) y cuya economía está basada principalmente en actividades comerciales (turismo étnico, venta de artesanías, bares y pequeños comercios de alimentos), contrasta fuertemente con las otras aldeas shipibo mucho más aisladas y aún vinculadas a un modo de subsistencia ‘tradicional’ basado en la pesca, la caza y la horticultura. A ello se añade la presencia de numerosas instituciones exógenas; un centro

1 En el contexto de un subcontinente a la vez compuesto y dividido entre grandes familias lingüísticas y pequeños grupos aislados, la sociedad shipibo-konibo, fruto de la agregación, a principios del siglo XX, de varios grupos de lengua pano, entre ellos los shetebo, los shipibo y los konibo, actualmente constituyen el grupo étnico pano más numeroso, con una población de 34 152 personas (Censo Nacional de 2017). Situados en una zona que corresponde al departamento de Ucayali y a la parte meridional del departamento de Loreto, gozan de un hábitat ribereño privilegiado a lo largo de las ricas llanuras aluviales del Ucayali y sus afluentes, el ecosistema más rico de la alta Amazonía, aunque se observa una importante migración, en los últimos treinta años, hacia Pucallpa, la capital del departamento de Ucayali, y Lima. El Estado peruano y las organizaciones indígenas también se refieren a los shipibo como shipibo-konibo. Sin embargo, como los individuos encontrados se identifican a sí mismos como shipibo, independientemente de su pueblo de origen, he optado por utilizar la designación shipibo contemporánea.

2 El Instituto Lingüístico de Verano (ILV) era una organización misionera estadounidense especializada en la traducción de la Biblia a lenguas minoritarias, con sede en Yarinacocha, en las afueras de Pucallpa. Esta organización formaba a maestros bilingües de pueblos indígenas para que se convirtieran en agentes morales y civilizadores capaces de provocar cambios en sus pueblos de origen (Stoll 1985).

3 Este artículo se basa en una investigación etnográfica realizada en la Amazonía peruana en el pueblo shipibo de San Francisco de Yarinacocha de 2016 a 2018 como parte de un trabajo doctoral. Esposa de un chamán shipibo y madre de sus tres hijas, viví seis años en San Francisco, donde sufrí el rito de iniciación a la práctica chamánica. La mayor parte del trabajo teórico realizado en mi tesis ha consistido en asociar este conocimiento de primera mano a un enfoque científico que respeta lo más posible la distancia al objeto de estudio, por medio de una metodología clásica: observación participante, entrevistas semiestructuradas y conversaciones informales con médicos de ambos sexos y de distintas edades.

4 El pueblo de San Francisco está ubicado a menos de una hora en carro de la pequeña ciudad de Yarinacocha.

de salud que suministra antibióticos y vacunas; una guardería para niños de dos a tres años; dos establecimientos escolares (escuela pública primaria y secundaria, escuela secundaria agrícola), tres iglesias protestantes y una discoteca. Por último, San Francisco participa en el fenómeno de comercialización e internacionalización del chamanismo vernáculo que se ha desarrollado desde hace unos treinta años en la región (Labate 2011; Labate y Cavnar 2018; Losonczy y Mesturini 2010 y 2011; Amselle 2013; Leclerc 2010; Fotiou 2016; Brabec de Mori 2014) con la llegada masiva, en el pueblo, de turistas occidentales *new age* en busca de experiencias alucinógenas. Para ello, varios ‘centros chamánicos’ (Losonczy y Mesturini 2010) adaptados a las exigencias de los visitantes⁵ se construyeron en las afueras del pueblo.

Sin embargo, detrás de esta apariencia aculturada, el estudio etnográfico pone de relieve una cierta resistencia de las formas de actuar y pensar antiguas, especialmente de la lógica de ‘alteridad constituyente’ (Erikson 1986; 1993) en la que se basa la sociedad shipibo y según la cual los recursos como la productividad, la fertilidad y la creatividad son concebidos como bienes limitados que hay que buscar en el exterior según un principio de incompletitud ontológica (Erikson 1986; Viveiros de Castro 2001; Santos-Granero 2009). En el pasado, esta ‘alteridad constituyente’ se manifestaba en la forma de una relación de depredación –guerras intertribales, caza de cabezas, rapto de hombres, de mujeres y niños o canibalismo– que ha resultado muy fecunda para comprender la relación con la alteridad en la Amazonía.

¿Cómo se hace sentir esta necesidad de apropiación de las manifestaciones exteriores de la existencia en el contexto actual de comercialización del chamanismo vernáculo? Basándonos en nuestros materiales, recogidos gracias a una larga y profunda experiencia de la vida social y de las prácticas chamánicas de San Francisco, mostraremos cómo los libros de magia, la medicina alopática y la tecnología constituyen objetos de apropiación susceptibles de construir una ‘alteridad constituyente’ respondiendo a una necesidad de restaurar un poder que ha sido previamente erosionado por el contacto a largo plazo con el mundo occidental.

Después de una breve presentación del chamanismo shipibo, analizaré los mecanismos subversivos de traducción y reapropiación del mundo occidental por los chamanes shipibo (‘médico’, *onanya*),⁶ a través del análisis de la ‘tecnología de las plantas’ y de los ‘libros de poder’.

5 Los autores definen el ‘centro chamánico’ como una estructura de acogida destinada a recibir a los turistas que desean participar en actividades rituales presentadas como ‘medicina tradicional amazónica’. Los shipibo lo califican de ‘albergue’. Los curanderos deben someterse a una serie de exigencias estandarizadas, en particular la presencia de un edificio llamado *maloca*, concebido para la elaboración de los rituales chamánicos y cuya forma redondeada no corresponde en absoluto a las construcciones shipibo o prácticas performativas cualquiera que sea el origen de los practicantes: utilización de un sonajero de hojas secas, de perfumes de origen industrial y de cantos rituales.

6 El chamanismo shipibo es característico de un “chamanismo de geometría variable” (Chaumeil 2003), cuya adquisición se hace por grado de competencia. El *raomis* (herborista), cuyo papel se atribuye a

Un chamanismo relacional

A pesar de la comercialización del chamanismo vernáculo, la iniciación, que los shipibo denominan ‘dieta’ (*sama*), sigue siendo la misma tanto si el novato (*samatai*) es local como si es extranjero.⁷ Consiste en una serie de prácticas vinculadas a plantas específicas (*rao*),⁸ intercaladas con rituales alucinógenos espaciados basados en la ingestión de ayahuasca.⁹ El participante debe seguir una especie de ‘ayuno vegetal’ que combina prácticas corporales –ingesta, inhalación, cataplasma, sudoración o incluso baño con plantas– con estrictas restricciones dietéticas, sociales y sexuales.

Según un esquema que se ajusta a la lógica perspectivista desarrollada por Viveiros de Castro (2009)¹⁰ basado en una relación de fluidez entre humanos y no humanos, la ‘dieta’ apunta a la impregnación, la penetración y luego el ‘posicionamiento’ de las plantas ayunadas en el cuerpo del novicio, según una lógica relacional que considera las plantas *rao* ‘sujetos’ portadores de ‘principios vitales’, denominados ‘aires’ (*rao niwebo*)¹¹ por los shipibo, y dotados de un ‘dueño’ (*ibo*)¹² con el que el novicio, según un principio

menudo a las mujeres, está dotado de competencias inferiores a las del *onanya* (viene de *onan*: conocimiento, saber, literalmente: ‘el que tiene el conocimiento’), también calificado del término español ‘médico’ y del *yobe* o *xitana* (brujo, tradicionalmente extractor de dardos mágicos (*yotoa*) que, ellos mismos, tienen competencias inferiores a las del *meraya*, especie de metachamán dotado de poder de desaparición corporal, hoy casi desaparecido por la incompatibilidad de su ascesis chamánica con la modernidad, el mundo urbano y la sociedad nacional.

- 7 Los turistas que emprenden una terapia chamánica deciden, en algunos casos, convertirse ellos mismos en chamanes y comenzar un aprendizaje con un ‘médico’ (Slaghenauffi 2022).
- 8 Los *rao* designan las plantas medicinales y alucinógenas, pero también los vegetales capaces de influir o modificar el comportamiento de las personas (en este caso se les llama *waste* – ‘piri piri’ en español (*cyperaceae*): afrodisíacos, anticonceptivos, venenos, plantas conocidas acelerar el proceso de aprendizaje de los niños o aumentar las habilidades para la caza, la pesca, el fútbol, la artesanía, etc.
- 9 Ayahuasca es el nombre dado a las lianas del género *banisteriopsis* cuya corteza sirve para la composición de una decocción alucinógena obtenida gracias a la combinación de la liana con hojas de chacruna (*psychotria viridis*).
- 10 Tal como lo define Viveiros de Castro (2009), el pensamiento perspectivista concibe a los seres, tanto humanos como no humanos, no como una especie natural estable, sino como dotados de una naturaleza transformadora que los hace capaces de adoptar y encarnar alternativamente diferentes perspectivas, pasando de la posición de depredador a la de presa, de la consanguinidad a la enemistad. El pensamiento shipibo se basa en gran medida en esta lógica, como demuestran varios mitos identificados por Bertrand-Ricoveri (2005).
- 11 Según la nosología shipibo, el aire (o viento) (*niwe*) se considera un flujo o fluido cargado de agentividad. Puede ser ‘bueno’ (*jakon niwe*) o ‘malo’ (*jakoma niwe*) según los casos, y se transmite por ‘contagio’ o ‘contaminación’ de los atributos de una entidad (humana o no humana). El concepto de *jakoma niwe* es similar al de ‘mal aire’, que se encuentra en toda Sudamérica (Illius 1992).
- 12 Los shipibo consideran que los humanos como los no-humanos tienen un ‘dueño’ titular de las especies que ha generado, considerado como una metaespecie genérica o un ejemplar más grande y a cargo de la especie. Los chamanes a los que se les aparecen en sus experiencias oníricas y alucinógenas afirman que adoptan la apariencia de humanos; shipibo, mestizos, incluso extranjeros. El concepto de dueño, también conocido como madre, está muy extendido en la selva peruana, tanto en ambientes indígenas como mestizos (Luna 1986).

de ‘contagio’ (*kopia*), se esfuerza por establecer una relación para incorporar y hacer suyos sus atributos.

Esta ‘impregnación’ y ‘colocación’ de los *rao* en el cuerpo, combinada con la alianza resultante con los ‘dueños’, permite al novicio experimentar y hacer suya la perspectiva, mejor dicho el punto de vista de estos espíritus vegetales, de modo que cuanto más realiza ‘dietas’, adquiere más perspectivas, concebidas como ‘sujetos’ de conocimiento (*onan*).

El ritual de la ayahuasca (*nixi pae*), que funciona como un catalizador para activar las diferentes plantas ingeridas, profundiza el dispositivo de incorporación de los atributos vegetales dispuesto durante la ‘dieta’, al tiempo que consolida la alianza entre el ‘dueño’ vegetal y el discípulo humano.

Este proceso implica un dispositivo sinestésico cuyo objetivo es atraer y recibir a los ‘dueños’, induciendo un estado de alteración (*pae*) que el ‘médico’ aprecia como agente de transformación sonora, visual y olfativa. Como me ha explicado un informador, cuando el malestar físico (*pae*) inducido por el alucinógeno se hace sentir, el ‘médico’ ve a los ‘dueños’ ‘bajar del cielo’ sobre él al mismo tiempo que oye sus voces. Se pone a cantar con ellos, de modo que a medida que aumenta la intensidad de los cantos, las visiones se activan y viceversa.

Así, según un procedimiento sinestésico sonoro y visual, el efecto del brebaje actúa como una “prótesis visual” (Viveiros de Castro 2007, 62) que hace al ‘médico’ instructor capaz de ver dentro del cuerpo del novicio los ‘aires’ o ‘principios vitales’ de las plantas ayunadas que están colocadas en él. Se esfuerza entonces por ‘ordenarlos’ (*pontenti*) mediante sus cantos, a través de los cuales elabora caminos terapéuticos (*kano*) en los que engancha a los ‘dueños’ en forma de una ‘condensación ritual’ (Houseman y Severi 2009)¹³ destinada a transmitir al impetrante los atributos y la vitalidad metahumana de estas entidades chamánicas. Estos caminos están adornados con motivos geométricos ‘tradicionales’ *kene*, que los shipibo afirman análogos a la piel de la anaconda y que, en el presente contexto, vienen a reforzar esta ontología no humana. En efecto, si bien estos gráficos se utilizaban antes como decoración y símbolo de la estética shipibo por excelencia (Gebhart-Sayer 1988), también representan, para los shipibo, una protección (*pana*) considerable frente a las entidades malévolas (*yoxin*),¹⁴ en la medida en que su

13 En este caso no se observan las relaciones contradictorias típicas del proceso de condensación analizado por Houseman y Severi, sino un conjunto de ‘dueños’ vegetales diferentes entre sí.

14 Los *yoxin* son los enemigos de los Shipibo por excelencia. Asociados principalmente con los bosques, se consideran entidades carentes de principio vital y dotadas de poderes maléficos capaces de enfermar a los vivos. Si bien existe una amplia gama de *yoxin*, la mayoría de los cuales presentan rasgos antropomórficos, los *mawa yoxin* (espíritus de los muertos), descritos como fantasmas errantes y solitarios, son los más temidos, al menos en el pueblo de San Francisco. A pesar de la asociación del *yoxin* con el diablo, una configuración probablemente influenciada por los misioneros cristianos, más que radicalmente malos, la mayoría de ellos serían en realidad dotados de un estatuto ambivalente, capaces de matar como de curar.

forma misma, caracterizada por la simetría y la duplicación, funciona como un filtro que, como una tela de araña, permite seleccionar las diferentes influencias externas y preservar el cuerpo del paciente/discípulo de agresiones potenciales (Lagrou 1992, citado por Leclerc 2003, 235, nota 44).

Esta ‘condensación ritual’ de los ‘dueños’ forma parte de un dispositivo performativo total que moviliza todo un universo a la vez sinestésico y relacional, en el que los ‘espíritus’ actuarían como una totalidad ontológica, mediante la actualización de una red de relaciones portadoras de intenciones y emociones entre los participantes humanos y no humanos.

Veremos ahora que los sectores más apreciados por la sociedad dominante y el mundo occidental están integrados en este chamanismo relacional por los propios ‘médicos’.

Un dispositivo de reapropiación del mundo occidental por las plantas

Como ha mostrado Colpron (2013), los shipibo perciben la realidad, no desde nuestra noción del tiempo histórico lineal, sino desde la temporalidad circular de sus mitos, que implica una multiplicidad de mundos y de subjetividades potenciales interpretados como microcosmos socializados y poblados por ‘personas’ capaces de organizarse en comunidad o en sociedad, un ‘multiverso’, en suma. La ingestión de ayahuasca permite al ‘médico’ experimentar el punto de vista de estos diferentes órdenes de realidad. En este contexto, además de hacer visible el interior del cuerpo del participante en el ritual, la ayahuasca también permite al terapeuta acceder a su *habitus*, según una concepción *emic* que considera el cuerpo un contenedor de un gran conjunto de modales, modos de ser, afectos y capacidades, un *habitus* en definitiva (Viveiros de Castro y Taylor 2006).

Esta aptitud especial de la ayahuasca fue utilizada en el pasado por algunos pueblos para descubrir otros lugares, como lo demostró Déléage (2005, 140) en el caso de algunos pueblos pano que, en los primeros contactos, consumían diariamente ayahuasca para “descubrir el mundo de los mestizos”. El alucinógeno actuaría entonces como una especie de adivino, lo que corroboran las afirmaciones de los ‘médicos’ que hicieron fortuna en el turismo chamánico, quienes pretenden que la planta les había mostrado antes que un día tendrían un ‘albergue’ para recibir a los visitantes extranjeros. Al mismo tiempo, existe un rumor en la comunidad shipibo de que los abuelos y antepasados *meraya* ya estaban informados desde hacía tiempo de la llegada de los turistas occidentales a los pueblos shipibo gracias a la estrecha comensalidad que mantenían con el mundo vegetal. Un proceso similar está actuando hoy en día entre los chamanes shipibo contemporáneos para ‘conocer’ el mundo occidental. Echemos un vistazo al relato del ‘médico’ Eduardo Muñoz:

Yo aprendo de ellos, me gusta aprender. Por eso, conozco cual es la tradición, pero tengo que conocer la vibra cuando son *kirinko*.¹⁵ Así aprendo cómo funcionan ellos por medio del ayahuasca. Se estudian por medio del ayahuasca. Se puede ver su conocimiento, que tiene muchas ideas, mucha tecnología. Yo empecé a estudiar a Sébastien cuando estaba dietando seis meses y me mostró su mundo. Me mostró muy bien muchas cosas que nunca hemos visto aquí. Es interesante (julio de 2016, Comunidad Nativa San Francisco).

En la era del turismo chamánico transnacional, los rituales que los shipibo comparten con los occidentales representarían, para estos indígenas, mucho más que simples terapias. En efecto, la ingestión de ayahuasca se traduce aquí en el acceso del ‘médico’ a las diferentes perspectivas del paciente occidental, en particular a su pensamiento (*xinan*), al que asocia fuertemente con el saber científico en general. Veamos ahora el relato del chamán Mateo Arévalo:

Cuando yo dieto una planta, es como si entrara a una universidad. Todas las cosas están deslizadas hoy en día en el mundo espiritual. El mundo espiritual también tiene computadora, celular. Entonces, es como si entrara a un salón, pero todo computarizado en mi sueño. Estoy tratando de conectarme con los teléfonos satelitales y todo. Entonces, la medicina¹⁶ para mí también ha evolucionado. Ha cambiado en su contexto original. Se ha avanzado de acuerdo al avance de la ciencia porque se está viniendo personas como ustedes que están haciendo su estudio, su trabajo. Son científicos, son matemáticos, son médicos, pero no te lo dicen, pero uno capta. Vienen a tomar para abrir las canalizaciones, la onda, la frecuencia. Cuando queremos tratar este tipo de gente, la medicina se conecta a este nivel del avance de la ciencia y de la energía de la cibernética a través, por medio, de las plantas. Las plantas son las que te canalizan eso. Por eso son plantas maestras. Las plantas pueden manifestarse como si fueran mestizos o *gringos* con cabello rubio porque para poder entender tanto a indígenas como a mestizos o a *gringos*, debe tener una personalidad. Yo he soñado con una mujercita bien bonita, he visto una ciudad fabulosa. La canalización es universal. Aquí no hay distinción, no hay fronteras, no hay países, no es que el otro es negro o que es blanco, para la medicina, no hay ni pobre, ni rico, ni feo ni lindo, ni gigante ni enano ni idioma. Para distinguir las personas, la misma planta pone una persona blanca. Y es la medicina (junio de 2016, Comunidad Nativa San Francisco).

La ayahuasca, como “conmutador de perspectivas” (Déléage 2005, 246), procede a un dispositivo de traducción, recuperación y apropiación de los rasgos más contemporáneos, por medio de un principio de equivalencia entre el marco de referencia indígena y el marco de referencia occidental, dando lugar a elaboraciones cosmológicas complejas. El alucinógeno constituiría, en este contexto preciso, una manera de integrar los componentes del mundo moderno en una cosmología local estructuralmente propicia a las hibridaciones. En efecto, como también ha mostrado Colpron (2012; 2013), en una sociedad caracterizada por “la apertura al Otro” (Lévi-Strauss 1991), parece que el acceso del ‘médico’ a las diferentes perspectivas occidentales apunta en realidad a una manera de

15 Término dado por los shipibo a los extranjeros, también *rinko* y ‘gringo’.

16 Por ‘medicina’ hace referencia a la ayahuasca.

apropiarse de un conjunto de conocimientos exógenos con el fin de adquirir elementos de alteridad propios de la sociedad occidental –tecnología, literatura, ciencia, medicina, ciencias ocultas– que se convierten en objetos, mejor, en ‘sujetos’ de conocimiento a integrar en el panteón vegetal. Así, los ‘dueños’ de las plantas, tradicionalmente dotados de objetos propios de la cultura shipibo, adquieren ahora la apariencia de *kirinko* o de mestizos dotados de artefactos modernos. Otros informadores me han hablado de sacerdotes ‘descendiendo del cielo’ en lancha a motor hacia el espacio ritual. Este fenómeno de elaboraciones cosmológicas se encuentra también en los objetos ‘de poder’ transmitidos por los ‘dueños’ al novicio para que pueda llevar a cabo los rituales chamánicos. En efecto, si éstos consisten tradicionalmente en un machete o un anillo de oro,¹⁷ se transforman hoy en uniforme de cirujano, arma de fuego, etc. Del mismo modo, los teléfonos móviles y los satélites parecen constituir un equivalente moderno de las aves mensajeras del ‘médico’, mientras que la computadora o incluso la televisión serían, por su parte, los soportes a través de los cuales los *ibo* transmiten las visiones y las informaciones.¹⁸

La medicina alopática no escapa a este fenómeno, como lo muestra la continuación del relato de Mateo:

El cirujano tiene que ser preciso en las incisiones que hace. Nosotros también, tenemos que ser preciso. Somos como los doctores miembros honorarios del Colegio Médico del Perú. Cuando tú no tienes este diploma al nombre de la nación, no estás autorizado. Un pediatra no puede hacer una intervención quirúrgica porque no es su especialidad. Es igual para nosotros. Si las plantas no te han autorizado a sanar susto de niño o niño cutipado, por más que tomas ayahuasca, estás cantando bonito, hasta ahí no más, porque no aprendiste la técnica de diagnosticar y sanar. Vienen enfermeras o médicos jóvenes y me dicen: “¿conoces esto de aquí?” “Sí, conozco”. Si yo no conozco la enfermedad, yo no la puedo diagnosticar. Me abren una farmacia o me llevan a un hospital y yo mismo soy un médico vestido con un uniforme, inclusive con el aparato para tomar el pulso, con mi maletín. Me voy como doctor. Me dicen: “ahí está un enfermo”. Me lo hacen diagnosticar. Inclusive estoy recetando y le doy la receta a mi secretaria para que se vaya a comprar (junio de 2016, Comunidad Nativa San Francisco).

La transformación del chamán en doctor y la reformulación de la escena ritual en institución hospitalaria o en sala de operaciones dotada de personal médico de apariencia humana, pero cuyo origen ontológico es vegetal, es manifiesta de su ‘potencia perspectivista’ que, para los shipibo, se considera un atributo de poder (*koxi*), de inteligencia (*xinan*) y de saber (*onan*), así como una garantía de eficacia terapéutica. El especialista ritual poseedor de este tipo de aptitud es tanto más poderoso cuanto que es capaz de alternar entre la perspectiva indígena y la perspectiva occidental, de modo que, si sabe tomar la identidad del jaguar o de la anaconda, también es capaz de transformarse en figuras codiciadas de

17 Marca del poder del *Inka*, héroe cultural en la mitología shipibo.

18 Ver Colpron (2012; 2013) para otros ejemplos de elaboraciones chamánicas complejas en los shipibo.

la sociedad dominante. De oficio, este juego de desdoblamiento constituye un medio de adquirir poder a través de mediaciones chamánicas entre diferentes perspectivas.

Estas diferentes constataciones revelan que el chamanismo shipibo aborda de manera indiferenciada los componentes locales y los componentes exógenos a partir de una lógica relacional, es decir, en función de la relación que el especialista ritual consiga establecer con estos ‘sujetos’ de conocimiento. Por eso, a primera vista, los reinos forestal y urbano no parecen oponerse, en la medida en que, como afirman los ‘médicos’ interrogados, el origen de este ‘arsenal chamánico tecnológico’ es vegetal y las plantas poseen una tecnología propia. Esta constatación corrobora las observaciones de Colpron (2012, 405; 2013, 375) en el caso shipibo y de Chaumeil (2000, 315) en el caso del chamanismo yagua (otra población de la Amazonía occidental) según las cuales el bosque estaría dotado de conocimientos tecnológicos y urbanos.

Sin embargo, parece que mis informantes hacen una distinción entre la ‘tecnología vegetal’ y la tecnología humana. El relato del chamán Eduardo Muñoz ilustra bien este punto:

La tecnología de hoy, no se puede conectar. La tecnología de hoy es muy frágil. Estos espíritus tienen su tecnología futura que va a venir, que todavía no existe. Cuando tomas la planta, ya ves una tecnología que viene más sofisticada. Más allá es que va a venir otro mundo, otra dimensión que tiene que llegar.

—Viene de las plantas?

—Sí. Es con la dieta que podemos verla (julio de 2016, Comunidad Nativa San Francisco).

Esta distinción entre dos tipos de tecnología vegetal y humana, corroborada por el conjunto de los ‘médicos’ de la aldea, viene a relativizar la constatación de Colpron de un tratamiento indiferenciado de los dos componentes local y exógeno. En efecto, en vista de una sociedad que considera el mundo vegetal como el modelo de conocimiento por excelencia antes que cualquier otro sistema de aprendizaje (Leclerc 2003), la ‘tecnología de las plantas’ es juzgada de entrada por mis informantes superior a la del mundo occidental, en la medida en que se considera portadora de la agentividad metahumana de los ‘dueños’, que traduce una fuerza y una vitalidad innegablemente superior a la de los *kirinko*. Lo mismo ocurre con el arsenal chamánico suministrado al novicio por los ‘dueños’ vegetales, el cual es considerado mucho más poderoso que los artefactos del mundo occidental.

Esta representación encuentra su explicación en el punto de vista de los shipibo hacia los *kirinko*. En efecto, conforme a la concepción amazónica que concibe al individuo como construyéndose a partir de lo que incorpora por contagio (*kopia*) de las propiedades de las sustancias absorbidas (Fausto 2007; Pérez Gil 2010), a mis informantes les parece que la sociedad occidental está estrechamente vinculada a un estilo de vida pernicioso asociado con la tecnología, la contaminación y la ausencia de contacto directo con la naturaleza. Este estilo de vida está concebido como poseedor de un ‘dueño’ susceptible de ‘contaminar’ a los individuos introduciendo en su cuerpo organismos

patógenos desprovistos de principio vital calificados de ‘virus’, especie de versión urbana de los *yoxin* locales descritos anteriormente. La lectura y el uso de la computadora no escapan a esta clasificación. En efecto, aunque en ciertos aspectos sean objeto de fascinación para estos indígenas, estas prácticas remiten también al *habitus* occidental y, por lo tanto, son percibidas como portadoras de un ‘mal pensamiento’ (*jakoma xinan*), en la medida en que se oponen a la concepción cognitiva shipibo que asocia estrechamente sensación y cognición, apelando simultáneamente a las actividades del pensamiento y de los sentimientos,¹⁹ un patrón común con otras poblaciones locales (Surralles 2003; Vilaça 2016, 224).

Así pues, el *kirinko* aparece como el sujeto por excelencia del déficit de vitalidad estigmatizado por los ‘médicos’. Estas observaciones ponen de manifiesto una configuración antinómica entre, por un lado, una ‘tecnología vegetal’ ‘viva’ portadora de la vitalidad metahumana de los ‘dueños’ y, por otro, una tecnología occidental ‘muerta’ a la imagen de los ‘virus’ asociados. Tal constatación supondría, por lo tanto, el predominio del mundo vegetal sobre el mundo tecnológico, fenómeno que parece afectar a una buena parte de los campos científicos valorizados por la sociedad dominante. La medicina alopática forma parte de ella, como lo ilustra la continuación del relato de Eduardo:

Bajan con uniformes blancos de doctor. Pero esta tecnología viene del futuro más allá, no es de la ciudad. Incluso vienen paracaidistas con su material. Abren la puerta: sala de operación. Yo estoy ahí también con mi uniforme blanco para ver cómo hacen con su tecnología. Ahí estás presente porque tomas plantas. Ahí lo ves muy claro cómo operan, qué sacan. Cuando pasa todo, ya no hay nada. Después, puedes comprobar en el hospital y los médicos de la ciudad pueden ver que ya no hay nada. “¿Qué ha pasado?” Ellos no se sienten convencidos. Es como una radiografía, una radio X, como en el hospital. Por eso que te puedes confundir con la tecnología del hospital, pero viene de otro mundo más poderoso. No es la tecnología de la ciudad porque ésta no es tan profunda. Pueden captar cosas, pero ellos al contrario te hacen un estudio total, puedes ver cómo la sangre circula en el cerebro, cómo está tejido adentro. Son puros espíritus de plantas. Ahí sale resultados. De ahí viene lo que te dice el maestro: “tienes tal enfermedad”. Un espíritu viene, te lleva al hospital, astralmente hace operaciones. Está comprobado (julio de 2016, Comunidad Nativa San Francisco).

Los actos quirúrgicos inspirados por los ‘dueños’ vegetales son, para los chamanes shipibo del pueblo, superiores a la cirugía alopática, en la medida en que extraen su fuerza de un dispositivo altamente relacional que traduce la vitalidad metahumana de los ‘dueños’ condensados en los ‘camino’s terapéuticos mencionados anteriormente, en oposición a la medicina occidental considerada muerta, incluso patógena, porque está fuera de todo complejo relacional.

El dispositivo de recuperación y de traducción de los rasgos de la sociedad dominante por los shipibo constituiría por ello un mecanismo competitivo destinado a invertir la

19 Como tal, el verbo *xinanti* significa ‘pensar’ y ‘sentir’.

relación tradicionalmente asimétrica entre ‘blancos’ e ‘indios’, hasta tomar el control del mundo occidental. Incluso la escritura de los ‘blancos’, tan temible para los indígenas amazónicos según Lévi-Strauss (1962), no podría escapar a la fuerza de aprehensión de las plantas chamánicas.

Los “libros de poder”: predominio del saber oral sobre el saber libresco

De manera general, la penetración de los libros de magia (*yobeboan kirika*), tradicionalmente asociados al chamanismo mestizo y urbano local, entre los indígenas de la Amazonía, sigue siendo un fenómeno reciente vinculado al grado de alfabetización, de bilingüismo y de movilidad regional y nacional de estas poblaciones, que se abren progresivamente al chamanismo mestizo. En el pasado, muchos mestizos aprendían el chamanismo de instructores indígenas. El fenómeno tiende a invertirse hoy en día, con un número creciente de indígenas que buscan perfeccionar sus competencias chamánicas con colegas mestizos y urbanos (Chaumeil 1988; 1991; 2003). La transmisión de grimorios entre los shipibo, que funcionan como complementos al saber vegetal, se situaría así a finales de los años noventa.²⁰

Si bien los libros de magia se utilizan generalmente en el marco de ataques brujeros,²¹ los ‘médicos’ shipibo afirman que ‘estudian’ estos libros, no para hacer daño, sino para saber defenderse, según una lógica de tratamiento por lo similar, contra los ataques de los brujos poseedores del ‘poder’ libresco y estar así en condiciones de curar a las víctimas.²² Sin embargo, se reconoce comúnmente en la aldea que debido a la creciente deforestación que asola la región, la brujería por las plantas (*yobe*), considerada como la marca del poder brujo por excelencia, está siendo sustituida gradualmente por la magia de los libros, con un propósito, ante todo, ofensivo. Esta elección se explica por la rapidez de su enseñanza, que permite al novicio evitar una iniciación bruja vegetalista que puede durar varios años.

Según un aprendizaje corporal análogo al aprendizaje a través de las plantas, la enseñanza libresca apunta a una relación cercana con el *ibo* del libro estudiado (*kirika ibo*), por la impregnación corporal del saber y de los atributos de la entidad a través de restricciones sociales, sexuales y alimenticias. Aunque este aprendizaje no obedece a una codificación rigurosa, el esquema general parece ser el siguiente: el novicio se despierta a

20 Esta constatación parece corroborar las observaciones de Déléage (2016).

21 Según los encuestados, cada categoría de ‘magia’ se basa en un color específico asociado a elementos particulares que, así combinados, son capaces de actuar en la realidad tangible con el fin de agredir a una persona; la sangre en el caso de la Magia Roja (los vocablos se utilizan en español), los rayos del sol en el caso de la Magia Amarilla, los muertos en el caso de la Magia Negra, el viento en el caso de la Magia blanca y los vegetales en el caso de la Magia verde.

22 Los grimorios más comunes entre los ‘médicos’ del pueblo son: *Milagros y oraciones de la Cruz de Caravaca*, *El Gran libro de San Cipriano (El Tesoro del hechicero)*, *Escudo Sagrado*, *Oraciones de San Cipriano*, *La Cruz de Caravaca* y *El Cantar de los Cantares*. Añadamos la Biblia, considerada también como un grimorio, y los textos de la Rosa Cruz, que constituyen también lecturas de primer plano.

medianoche para leer las oraciones que figuran en el libro, y al día siguiente ayuna hasta el mediodía. A diferencia de la ‘dieta’ de plantas, que excluye todo uso de sal,²³ azúcar y aceite, el impetrante hace un consumo moderado de estos tres ingredientes sin otras restricciones alimentarias. La abstinencia sexual y el aislamiento se respetan de manera idéntica. Estos ejercicios son entonces destinados a provocar la aparición, en el curso de los sueños, del ‘dueño’ del libro, que vendrá a guiar al impetrante en las acciones que tendrá que realizar después: pasajes del libro a ‘estudiar’, duración del ayuno, oraciones a pronunciar que figuran en las páginas indicadas, etc.

Como en el chamanismo vegetalista, la enseñanza bíblica es ‘activada’ por la toma de ayahuasca, que actúa, una vez más, como un catalizador capaz de transformar la enseñanza de la escritura en una forma visual y hacer así del libro un canal metaescritural, como atestigua el ‘médico’ Filder Agustín:

Cierro los ojos y puedo percibir mirando. De ahí puedo leer el libro y al día siguiente, te acuerdas y puedes contar. Lo toco con mis manos y siento su magia. Siento que vibra en mis manos, mis brazos. Hay que saber controlar esta vibración. Y me pongo a cantar a la magia del libro, a estos espíritus que vienen del Lago Titicaca. El libro te hace viajar. Estaba en el Lago Titicaca. Tenía frío (noviembre de 2016, Comunidad Nativa San Francisco).

De manera similar a las constataciones de Gow (1996) en el caso de Sangama, un indígena yine (otra población de la Amazonía occidental), el lector es capaz de entender el libro a través de la visión, que se convierte en fuente de enseñanza, especialmente por la experiencia de ‘otros lugares’, entendido por el practicante como el ‘mundo del dueño del libro’ (*nete kirika ibo*). Esta reconfiguración libresco es posible gracias a la toma de perspectiva, por parte del practicante, del ‘dueño’ de la escritura mediante un dispositivo ‘plurisensorial’ que permite percibir, a partir de la visión, pero también del tacto, libros a primera vista indescifrables, escritos en hebreo, sánscrito o latín. Algunos ‘médicos’ afirman haber recibido el ‘poder’ de los libros sin haber recurrido siquiera a los grimorios, por la sola acción de las plantas ayunadas, consideradas también ellas como ‘conmutadores de perspectivas’.²⁴ Es el caso de Segundo Rengifo:

No he leído, pero en mi sueño, me han dado magia blanca, magia amarilla y magia verde. Las he recibido de las plantas (noviembre de 2016, Comunidad Nativa San Francisco).

23 La abstinencia de sal en el aprendizaje chamánico es recurrente en la Amazonia, tanto entre los mestizos como entre los indígenas, y estaría vinculada a la asociación del mineral con el mundo civilizado en oposición al bosque, impidiendo así que la persona que realiza la ‘dieta’ logre la relación simbiótica que se busca con las plantas (Dupuis 2016, 229).

24 Colpron (2012, 403; 2013, 378) evoca el caso de un ‘médico’ que consigue acceder al “mundo del periódico” cubriendo la olla destinada a la preparación de la ayahuasca con viejos periódicos ilustrados que exhiben fotografías de ciudades. El ‘saber’ del periódico, que impregnará la preparación, será incorporado por el practicante en el momento en que beba la bebida.

Lejos de constituir una actividad intelectual, el libro se desvía de su función primera para ser reinterpretado en una versión chamánica que permite la comunicación con los espíritus de los ‘blancos’ y el acceso a su saber. Como con la tecnología occidental y la medicina alopática, se trata también de un dispositivo de traducción y reapropiación del libro por el chamanismo shipibo.

Sin embargo, el origen occidental de los ‘dueños’ de los libros relativiza una vez más la constatación de Colpron que pone en pie de igualdad a los componentes locales y extranjeros. En efecto, como nos explica Donald Roque, que ha ‘estudiado’ varios grimorios, los *kirika ibo* son “muertos que vienen de otros lugares, diferentes de nuestros muertos” (octubre de 2016, Comunidad Nativa Santa Clara). Esta creencia reforzaría la alteridad radical que las entidades vinculadas al mundo de los ‘blancos’ pueden provocar en los shipibo. Las características físicas y de vestuario que se atribuyen a estas entidades ilustran bien este punto. Según los libros estudiados, se describen como una mujer blanca, un sacerdote o un hombre vestido con un traje, corbata y “con los zapatos bien encerados”. Todos tienen una apariencia descarnada y esquelética que hace eco de los atributos de muerte de los ‘virus’, en oposición a la vitalidad exuberante y metahumana de los ‘dueños’ vegetales.

Si la alianza chamánica con los *rao ibo* toma generalmente la forma de una consanguinización,²⁵ se comprenden las razones por las que el ‘médico’ no procede a ningún proceso de familiarización con los ‘dueños’ libresco, que siguen siendo extranjeros considerados ‘diabólicos’²⁶ con los que se mantiene la distancia a pesar de la alianza buscada. En otras palabras, el practicante toma prestada el ‘poder’ del libro, manteniendo su realidad extranjera. Es por eso que muchos ‘médicos’ afirman ser reacios a la idea de aprender los libros de magia, especialmente los libros reputados más ‘diabólicos’, en la medida en que ello supone la instauración de un pacto con el diablo que implica sacrificios animales, incluso humanos.

Esta distancia del conocimiento libresco iría de acuerdo con una cierta preponderancia del saber vegetal oral sobre el saber libresco. La dicotomía entre magia negra y brujería vegetalista (*yobe*), muy marcada en el conjunto de los ‘médicos’ del pueblo, ilustra bien este punto. Retomemos una anécdota del chamán Donald Roque:

25 La entidad auxiliar se convierte en el esposo o la esposa, el sobrino o la sobrina, el hijo o la hija del practicante, generalmente nacidos de una alianza matrimonial con la entidad, en particular con los *Chaikoni*, personajes míticos cuñados de los shipibo. Véase Saladin d’Anglure y Morin (1998) y Colpron (2004, 373-379) sobre este tema.

26 Todos los libros de magia son considerados ‘diabólicos’ por los shipibo. Su contenido es, a este respecto, explícito, dirigido a acciones como la realización de un pacto con el diablo, dañar a otras personas, adquirir poder, lanzar hechizos, etc.

Como no han practicado muchas plantas, la energía de los magos²⁷ es muy débil, mientras la de los médicos es elevada porque dietan muchas plantas. Hoy son muchos a practicar la magia negra de los libros, no las plantas. Cuando dietas, no lees. La lectura es la práctica oral de la planta. La planta es la raíz de todo, más fuerte que los libros. Los que saben hacer maldad, eso sí, hay muchos. Pero legítimo brujo que antes existía, no hay. Ahora son magos que saben hacer maldad. Antes, el brujo legal estaba sentado. Una señorita pasa, la mira, la revisa. “Más bien la voy a liquidar porque no me gusta. Yo ya soy viejo. Nunca voy a estar con ella. Mejor hay que mandar”. Sentadito, de aquí lo manda. Sopla y está. En media hora, está muerto. Mandaba un aire; una culebra que él tiene adentro. Lo sacaba y lo hacía pasar directamente al corazón para que muera al instante. En medio del corazón, corta. Ahora casi ya no hay estos brujos porque nadie ha dietado hasta allá. Actualmente, dietan dos meses, solamente te hacen sufrir, te enferman, pero no te mueres (octubre de 2016, Comunidad Nativa Santa Clara).

Esta configuración dialéctica, basada en el predominio de una naturaleza ‘fuerte’ capaz de matar sobre libros ‘débiles’ sólo capaces de enfermar,²⁸ pone de relieve la práctica ‘tradicional’ del *keyon* o *mariri*²⁹ emblemático de un chamanismo de dardo que encarna la materialización del poder y del conocimiento chamánicos por excelencia, caracterizado aquí por la eficacia del asesinato y la velocidad de la muerte.

Hoy en día, sólo los viejos ‘médicos’ y hechiceros son todavía poseedores de esta poderosa sustancia que, según mis informadores, sería mucho más difícil de neutralizar que la ‘magia’ de los libros. Como en el caso de la ‘tecnología de las plantas’, estas diferentes observaciones ponen de relieve una configuración antinómica entre un saber oral vegetalista ‘fuerte’ y un saber libresco ‘débil’, lo que lleva a relativizar el análisis de Déléage según el cual los libros son considerados como el origen del saber occidental en oposición a la ignorancia de los indios (Déléage 2017, 106).³⁰

Este paradigma corrobora la prioridad que se da en el conjunto de las sociedades amazónicas al conocimiento ostensible sobre el conocimiento deferencial (Déléage 2005, 151), haciendo de la visión y del sentido los modelos de conocimiento por excelencia. Tomemos el ejemplo del narrador, aunque hoy esta práctica está desapareciendo. Se

27 Los ‘magos’ (los shipibo usan el término español ‘mago’) designan a los especialistas en ‘magia’ de los libros.

28 Esta afirmación no es compartida por todos. Muchos ‘médicos’ consideran que la magia de los libros también es capaz de matar pero es más fácil de contrarrestar que la brujería por las plantas.

29 La sustancia *keyon* o *mariri*, común a otras poblaciones amazónicas, consiste en una masa viscosa llamada flema que el chamán ‘cultiva’ en su pecho ingiriendo un preparado a base de la flema del fruto del cacao y del tabaco. La sustancia se alimenta con humo, combinado con una estricta ‘dieta’ alimenticia y social que excluye la comida caliente y la charla excesiva a su titular a largo plazo. La flema puede entonces crecer y autorreproducirse dentro del cuerpo, hasta convertirse en un dardo. Puede tanto absorber los malos ‘aires’ en el cuerpo del enfermo como enviar dardos mágicos a la víctima, que el practicante saca del pecho en forma de serpiente, piedra o malos ‘aires’.

30 Esta primacía del conocimiento vegetalista sobre el conocimiento libresco es sin embargo relativizada por la difunta chamán shipibo Herlinda Agustín, que, según Belaunde (2015, 140), afirmaba que los *kirinko* logran tener visiones durante las tomas de ayahuasca más fácilmente que los shipibo gracias a los libros que leen constantemente, de ahí su contacto con el ‘dueño’ de los libros.

dice que en el pasado la audiencia escuchaba al orador que debía sobresalir en el arte de la narración, es decir, poder pronunciar un discurso capaz de estimular al público durante varias horas. A fuerza de volver a escuchar el mismo relato en varias ocasiones, los jóvenes lo reproducían entre ellos, hasta llegar a visualizarlo y memorizarlo.

Carlo Severi (2007) ha mostrado que los amerindios desarrollan procesos mnemónicos a partir de las imágenes, los cuales asumen y preservan el sentido de manera duradera cuando van acompañados de un uso rigurosamente estructurado de la palabra ritual: el paralelismo. Esta forma de aprendizaje se aplica a los shipibo. Si alguna vez fueron capaces de memorizar los relatos de los narradores a través de un procedimiento pragmático y ostentoso, la visión y la palabra eran dispositivos mnemónicos que sustituían el aprendizaje por la escritura y siguen funcionando como tales en la iniciación chamánica. A este respecto, los shipibo de edad adulta afirman que cuando iban a la escuela, tenían dificultades para memorizar los textos escritos y acusan a la enseñanza escolar de haberles ‘cerrado la memoria’. Por lo tanto, los shipibo oponen un saber oral ‘abierto’ y pragmático a un saber libresco ‘cerrado’ y separado que no les permitiría desarrollar su inteligencia (*xinan*), la cual, en la representación shipibo, es el resultado de relaciones múltiples con entidades exógenas portadoras de una ontología específica, como es el caso del ‘médico’. Convertirse en buen orador obedecería a un proceso análogo que permite desarrollar la inteligencia y la memoria por la ingestión de plantas específicas tales como el epazote (*Dysphania ambrosioides*), reputado por hacer inteligente, y así como el cerebro del pájaro cacique (*Cacicus*: pájaro de la familia de los cochines) para adquirir sus virtudes oratorias y su inteligencia.

El antagonismo entre un saber oral ‘fuerte’ asociado a una buena memoria y a una ‘mente fuerte’ compuesta de relaciones múltiples y un saber libresco ‘débil’ y olvidadizo asociado con el mundo occidental tiene todo su sentido en los mecanismos competitivos aplicados por las mujeres shipibo entre grafismo *kene* y escritura, cuyos términos vernáculos son idénticos: ambos se dicen *wixa*. Una vez más, el grafismo *kene* es considerado por los shipibo más poderoso que la escritura occidental, en la medida en que es portador del ‘peso ontológico’ de la planta *kene waste* (*Cyperaceae*), de la cual las madres inyectan el jugo en los ojos de sus hijas para hacerlas hábiles en la elaboración de los diseños. La visión como modelo de conocimiento tiene sentido aquí. En efecto, las artesanas pretenden de manera general ‘tener en su cabeza’ motivos *kene* propios de cada una de ellas, los mismos que les aparecieron en sueños después de haber ingerido la planta, como expresa Agustina Rojas Valera: “Nuestros diseños no se encuentran en los libros, solamente están en nuestra mente. Nuestra mente es como un libro” (Valenzuela y Valera 2005, 77).

*

Los diferentes componentes chamánicos que acaban de ser expuestos revelan toda la fuerza de resiliencia que son capaces de desplegar los chamanes shipibo hoy en día. En este sentido, corresponden en gran medida a las situaciones paradójicas analizadas por Severi (2007) basadas en la articulación de rasgos ontológicos contradictorios y que actúan como un medio de resistir a la presión cultural externa en respuesta a un período de crisis o de conflicto. Como en las nuevas religiones mesiánicas amerindias de América del Norte citadas por el autor, el conflicto entre dos culturas, shipibo y occidental, se interpreta aquí mediante el recurso a la paradoja a través de la condensación en sí de rasgos antagónicos que dan primacía a los saberes indígenas sobre los saberes occidentales. Estos mecanismos funcionan como estrategias para resolver una situación de crisis mediante la manipulación, por parte de los ‘médicos’, del poder de los *kirinko* o su capacidad de enfrentarse a su enemigo al tiempo que lo encarnan.

Esta estrategia de resistencia no es un fenómeno nuevo. En efecto, la circulación de los conocimientos y las manifestaciones de bricolaje y de préstamos no son en absoluto exclusivas de un tercer milenio, sino un fenómeno ya presente entre los amerindios desde hace varios siglos, especialmente en las tradiciones chamánicas, donde el chamán aparece a menudo en forma de identidad compleja durante los rituales a través de una serie acumulativa de connotaciones contradictorias. Parecería, pues, que son más las lógicas que animan hoy estas situaciones paradójicas las que aparecen verdaderamente nuevas, en mundos donde la inscripción en un territorio es cada vez más escasa.

Más que un sincretismo sufrido, el hecho de producir enunciados paradójicos de este tipo equivale en realidad a permanecer perfectamente fiel a la tradición indígena. Las diferentes constataciones muestran en efecto que las composiciones chamánicas mencionadas anteriormente son manifiestas del modo cognitivo perspectivista de los ‘médicos’ que les permite alternar, durante los rituales, entre la perspectiva indígena y la perspectiva occidental. Esta particular aptitud para tener dos puntos de vista concomitantes no sería más que una estrategia que permitiera adoptar la perspectiva de los *kirinko* mientras los mantiene a distancia, proclamando la superioridad de ‘la tecnología y de la medicina de las plantas’ sobre la tecnología occidental, así como la superioridad del saber vegetalista oral sobre el saber libresco escrito. En este caso, lo que se pretende aquí es convertirse en el Otro, pero en sus propios términos, lo que los misioneros en Brasil llamaban antes “inconstancia del alma salvaje” (Viveiros de Castro 1993). Estas composiciones chamánicas constituirían así una forma de agentividad destinada a apropiarse de la alteridad occidental y satisfacer así la necesidad ontológica que constituye el universo shipibo en sí mismo, lo que convierte a los ‘médicos’ en traductores de ‘mundos’ capaces de poner sentido y conectar diferentes perspectivas que pueden parecer inconmensurables a primera vista (Carneiro Da Cunha 2016).

En el contexto actual de la deforestación, la incorporación, por el chamanismo shipibo, de nuevas formas de conocimiento y de poder vinculadas a la alteridad de los

occidentales constituye un medio de aumentar los tres atributos de poder valorizados por la sociedad shipibo; *onan* (conocimiento), *xinan* (inteligencia) y *koxi* (fuerza). En efecto, parece que la incorporación, a través del chamanismo shipibo, de nuevas formas de conocimiento y de poder vinculadas a la alteridad de los occidentales, que funcionan como complemento del poder 'tradicional', constituye una forma de paliación al debilitamiento del reino vegetal. Se trata, pues, de estrategias encaminadas a lo que Sahlins (2007, 318) califica de "indigenización de la modernidad", como voluntad de hacer valer su diferencia y de disponer de un espacio propio en el Sistema-Mundo.

Referencias bibliográficas

- Amselle, Jean-Loup
2013 *Psychotropique; la fièvre ayahuasca en forêt amazonienne*. Paris: Albin Michel.
- Belaunde, Luisa Elvira
2015 "‘Revivir a la gente’: Herlinda Agustín, *onaya* del pueblo shipibo-konibo". *Mundo Amazónico* 6, no. 2: 131-146. <https://doi.org/10.15446/ma.v6n2.54498>
- Brabec de Mori, Bernd
2014 "From the native's point of view. How Shipibo-Konibo experience and interpret ayahuasca drinking with 'Gringos'". En *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*, editado por Beatriz Caiuby Labate y Clancy Cavnar, 206-230. New York: Oxford University Press.
- Bertrand-Ricoveri, Pierrette
2005 *Mythes de l'Amazonie. Une traversée de l'imaginaire shipibo*. Paris: L'Harmattan.
- Carneiro Da Cunha, Manuela
2016 "Le chamanisme amazonien, écho même du travail de traduction". En *Trophées, études ethnologues, indigénistes et amazonistes offertes à Patrick Menget*, editado por Philippe Erikson, 233-248. Collection Recherches américaines, vol. II. Nanterre: Publications de la Société d'ethnologie.
- Chaumeil, Jean-Pierre
1988 "Le huambisa défenseur. Figure de l'indien dans le chamanisme populaire (région d'Iquitos, Pérou)". *Recherches amérindiennes au Québec* 18, no. 2-3: 115-126.
1991 "Réseaux chamánicos contemporains et relations interethniques dans le haut Amazone (Pérou)". En *Otra América en construcción. Medicinas tradicionales y religiosas populares*, editado por Carlos Ernesto Pinzón y Rosa Suárez, 9-21. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
2000 [1983] *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien*. Paris: Éditions de l'EHSS.
2003 "Chamanismes à géométrie variable en Amazonie". En *Chamanisme*, editado por Roberte Hamayon, 159-175. Diogenes 396. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).
- Colpron, Anne-Marie
2004 *Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre-exemple des femmes chamanes shipibo-konibo*. Tesis de doctorado, Université de Montréal.

- 2012 “Fluctuations et persistances chamaniques parmi les Shipibo-Conibo de l’Amazonie Occidentale”. En *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*, editado por Marie-Pierre Bousquet y Robert Crépeau, 387-416. Paris: Karthala.
- 2013 “Contact crisis: Shamanic explorations of virtual and possible worlds”. *Anthropologica* 55, no. 2: 373-383. <https://www.jstor.org/stable/24467343> (06.05.2023)
- Déléage, Pierre
- 2005 *Le chamanisme sharanahua. Enquête sur l’apprentissage et l’épistémologie d’un rituel*. Tesis de doctorado, Ecole Pratique des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Paris.
- 2016 “Retour à Pucallpa”. En *Hypalampuses Hemeras*, 34-42. Paris: Éditions Gruppen.
- 2017 *Lettres mortes. Essai d’anthropologie inversée*. Paris: Fayard.
- Dupuis, David
- 2016 *Les murmures de l’ayahuasca. Parcours rituel et transmission culturelle à Takiwasi*. Tesis de doctorado, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Paris.
- Erikson, Philippe
- 1986 “Altérité, tatouage et anthropophagie chez les pano: la belliqueuse quête du soi”. *Journal de la Société des Américanistes* 72: 185-210. <https://doi.org/10.3406/jsa.1986.1003>
- 1993 “Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano”. *L’Homme* 33, no. 126-128 : 45-58. <https://doi.org/10.3406/hom.1993.369628>
- Fausto, Carlos
- 2007 “Ceux que manger veut dire. L’esprit de la prédation en Amazonie”. En *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, editado por Frédéric Laugrand y Jarich Oosten, 75-97. Québec: Les Presses de l’Université Laval.
- Fotiou, Evgenia
- 2016 “The globalization of ayahuasca shamanism and the erasure of indigenous shamanism”. *Anthropology of Consciousness* 27, no. 2 : 151-179. <https://doi.org/10.1111/anoc.12056>
- Gebhart-Sayer, Angelika
- 1988 “Some reasons why the Shipibo-Conibo (Eastern Peru) retain their art”. *Identidad y transformación de las Américas. Memorias 45° congreso internacional de americanistas*, 293-307. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gow, Peter
- 1996 “¿Podía leer sangama? Sistemas gráficos, lenguaje y shamanismo entre los piro (Perú Oriental)”. En *Globalización y cambio en la Amazonia indígena*, editado por Fernando Santos Granero, 261-287. Quito: FLASCO/Abya Yala.
- Houseman, Michael y Carlo Severi
- 2009 *Naven ou le donner à voir : Essai d’interprétation de l’action rituelle*. 2ª edición. Paris: Maison des Sciences de l’Homme. <https://doi.org/10.4000/books.editionsmsmh.9552>
- Illius, Bruno
- 1992 “The concept of nihue among the Shipibo-Conibo of Eastern Peru”. En *Portals of power: Shamanism in South America*, editado por Jean Matteson Langdon y Gerhard Baer, 63-76. Albureque: University of New Mexico Press.

- Labate, Beatriz Caiuby
2011 *Ayahuasca mamancuna merci beaucoup: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano*. Tesis de doctorado, Universidade Estadual de Campinas. <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2011.796213>
- Labate, Beatriz Caiuby y Clancy Cavnar
2018 *The expanding world ayahuasca diaspora: Appropriation, integration and legislation*. New York/London: Routledge/Taylor & Francis.
- Lagrou, Elsje Maria
1992 “Creative power and productive domestication in Piaroa and Cashinahua aesthetics”. En Production and exchange among the indigenous peoples of South America, clases dirigidas por Overing Joanna, Universidad de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Area de Antropologia Social. Manuscrito inédito.
- Leclerc, Rama Frédérique
2003 *Des modes de socialisation par les plantes chez les shipibo-conibo d'Amazonie péruvienne. Une étude des relations entre humains et non-humains dans la construction sociale*. Tesis de doctorado, Paris X Nanterre.
2010 “Curanderos shipibo (Amazonie péruvienne) et ayahuasqueros occidentaux”. En *Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi*, editado por Stéphane Baud y Christian Ghasarian, 363-386. Paris: Imago.
- Lévi-Strauss, Claude
1962 *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
1991 *Histoire de Lynx*. Paris: Plon.
- Losonczy, Anne-Marie y Silvia Mesturini Cappelletti
2010 “Entre ‘l’occident’ et ‘l’indien’”. Ethnographie des routes du chamanisme ayahuasquero entre Europe et Amériques”. *Autrepart* 56, no. 4: 93-110. <https://doi.org/10.3917/autr.056.0093>
2011 “Pourquoi l’ayahuasca? De l’internationalisation d’une pratique rituelle amérindienne”. *Archives de sciences sociales des Religions* 153: 207-228. <https://doi.org/10.4000/assr.22832>
- Luna, Luis-Eduardo
1986 “Le concept de plantes qui enseignent chez quatre chamanes métis d’Iquitos, dans le nord-est du Pérou”. *Psychotropes* 3, no. 2: 57-76.
- Morin, Françoise
1973 *Les Shipibo de l’Ucayali: rencontre d’une civilisation amazonienne et de la civilisation occidentale. Aspects psycho-sociologiques des changements*. Tesis de doctorado, Université de la Sorbonne.
- Pérez Gil, Laura
2010 “Cuerpos en transformación: sobre la noción de persona y el control alimentar entre los Yaminawa”. *Tellus* 19: 53-82. <https://doi.org/10.20435/tellus.v0i19.215>
- Saladin d’Anglure, Bernard y Françoise Morin
1998 “Mariage mystique et pouvoir chamannique chez les shipibo d’Amazonie péruvienne et les Inuits du Nunavut canadien”. *Anthropologie et sociétés* 22, no. 2: 49-74. <https://doi.org/10.7202/015537ar>
- Sahlins, Marshall
2007 *La découverte du vrai sauvage et autres essais*. Paris: Gallimard.

- Santos-Granero, Fernando
2009 *Vital enemies: slavery, predation, and the Amerindian political economy*. Austin: University of Texas Press.
- Severi, Carlo
2007 *Le principe de la chimère: une anthropologie de la mémoire*. Paris: Rue d'Ulm/Musée du Quai Branly.
- Slaghenauffi, Doriane
2022 "Sorcellerie capitaliste et touristes pishtaco: les tensions occultes autour du tourisme d'ayahuasca chez les Shipibo de San Francisco (Amazonie péruvienne)". *Journal de la Société des Américanistes* 108, no. 2 : 39-59. <https://doi.org/10.4000/jsa.21111>
- Stoll, David
1985 *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?* Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Surralles, Alexandre
2003 *Au cœur du sens: perception, affectivité, action chez les candoshi*. Paris: Centre national de la recherche scientifique (CNRS)/Maison des sciences de l'homme.
- Valenzuela, Pilar y Agustina Valera
2005 *Koshi shinanya ainbo. El testimonio de una mujer shipiba*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Vilaça, Aparecida
2016 *Praying and preying. Christianity in indigenous Amazonia*. Berkeley: University of California Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo
1993 "Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage". En *Mémoire de la tradition*, édité par Aurore Becquelin y Antoinette Molinié, 365-431. Nanterre: Société d'ethnologie.
2001 "GUT feeling about Amazonia: Potential affinity and the construction of sociality". En *Beyond the visible and the material: The amerindianization of society in the work of Peter Rivière*, édité par Laura Rival y Neal Whitehead, 19-43. Oxford: Oxford University Press.
2007 "La forêt des miroirs. Quelques notes sur l'ontologie des esprits amazoniens". En *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, édité par Frédéric Laugrand y Jarich Oosten, 45-74. Québec: Les Presses de l'Université Laval.
2009 *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie structurale*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).
- Viveiros de Castro, Eduardo y Anne-Christine Taylor
2006 "Un corps fait de regards". En *Qu'est-ce qu'un corps?* [Catálogo da exposição], 149-215. Paris: Musée du Quai Branly.