



4

SECCION TEMATICA

J. y J.P. CHAUMEIL, Chamanismo Yagua.

A. STOCKS, Tendiendo un puente entre el cielo y la tierra
en alas de la canción.

G. BAER, Religión y Chamanismo de los Matsigenka.

amazónica
peruana

CONSEJO DE REDACCION

Jürgen Riester
Enrique Ballon
Manuel A. García-Rendueles

RESPONSABLE DE ESTE NUMERO

Jesús V. San Román

DIRECCION DE PUBLICACION

María del Carmen Urbano

PUBLICACION Y DISTRIBUCION

Centro Amazónico de Antropología
y Aplicación Práctica (C-AAA-P).
Dpto. de Documentación y Publicaciones.

Apartado 111-66. LIMA 14, PERU

CANJES

C-AAA-P. Apartado 111-66. LIMA14
PERU - SUDAMERICA



AMAZONIA PERUANA

VOL. 2 – No 4

Enero 1979

SUMARIO

	No. Pág.
EDITORIAL	3
TESTIMONIOS	
– Visiones, curaciones y brujerías (Hablan los brujos), recogido por Jesús Víctor SAN ROMAN.	5
SECCION TEMATICA	33
– Chamanismo yagua	
J. et J.P. CHAUMEIL...	35
– Tendiendo un puente entre el cielo y la tierra en alas de la canción. (El uso de la música en un ritual alucinógeno de curación en el bajo Huallaga).	
Anthony STOCKS	71
– Religión y Chamanismo de los Matsigenka.	
Gerhard BAER	101
COLABORACIONES	
– Dominación y personalidad	
Jesús Víctor SAN ROMAN	141
CRONICAS	
– Informe del Padre Manuel Biedma al Virrey del Perú, Marquez de la Palata (1682).	163
BIBLIOGRAFIA	
– Bibliografía sobre chamanismo y alucinógenos.	
J.V. SAN ROMAN - Jürgen RIESTER	193



CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA

Pse. Nicolás Ayllón (antes S. Luis) 132 - LINCE Tlfno 718181

Apartado 111-66 LIMA 14 PERU

1. Demografía
2. Ecología
3. Mitología
4. Chamanismo

PROXIMOS NUMEROS

5. Problemas jurídicos en torno a los nativos
5. Impacto de las Iglesias en la Amazonía

— El orden de estos temas está sujeto al acuerdo del Consejo de Redacción.

Copyright 1978 por GAAA-P.....

REVISTA SEMESTRAL

SUSCRIPCIONES 1979 (2 Números):

- S/. 1,000
- \$US 15 Vía Terrestre
- \$US 18 Vía Aérea

EDITORIAL

El tema "chamanismo" que hemos elegido como materia de este número de la revista, es de una complejidad tal que necesitará de mucho estudio para descubrir los secretos que lo envuelven. El chamanismo nos introduce a otro plano: el plano de la "realidad no ordinaria", según expresión de Castañeda. Y en este plano, de la realidad no ordinaria, se borran los linderos de tiempo y espacio, haciéndose todo presente. Además, los diversos elementos del universo: animales, plantas, objetos materiales, toman nueva forma: de persona humana, es decir son gente. Es este otro aspecto de las cosas el que es considerado "significante, real y tiene un sentido profundo".

En la práctica chamanística, los alucinógenos juegan un rol muy importante. Por medio de los alucinógenos se da el cambio a otro estado de conciencia que comúnmente se llama trance. Y el uso de alucinógenos, para conseguir estados de trance en los que se tome contacto con la realidad no ordinaria, es una práctica antigua, muy difundida en las tribus primitivas de la selva. Al tomar alucinógenos, el individuo entra en un mundo de visiones y experiencias nuevas que reafirman su creencia en lo sobrenatural. Por supuesto, el uso de alucinógenos es sólo una de las maneras, aunque la más común, para inducir estados de trance.

Una de las pocas zonas que quedan en el mundo, donde los alucinógenos naturales son usados bajo condiciones primitivas, es la selva amazónica. Esto, unido a la vigencia del uso de drogas en nuestra cultura, ha dado importancia al tema, despertando el interés de los estudiosos. Sin embargo, a pesar del conocimiento que desde antiguo se tenía de su existencia, las investiga-

ciones son muy limitadas hasta el momento y casi todas realizadas en estos últimos años. El hecho de no haber dado la debida importancia al estudio de las sustancias alucinógenas, particularmente el ayahuasca, ha perjudicado gravemente la comprensión del fenómeno chamánico. Y, sin duda, la razón está en que muchos de los estudiosos no "habían vivido las experiencias subjetivas que producen las plantas alucinógenas".

Para formular cualquier hipótesis explicativa, dentro del campo que nos ocupa, tenemos que aguardar hasta tener una serie de datos que provengan de investigaciones serias en las que participen no sólo la antropología sino también la psicología y otras ciencias afines. Este aporte multidisciplinario beneficiará seguramente nuestra comprensión del fenómeno chamánico, al enfocarlo desde diferentes ángulos de visión; y, consecuentemente, beneficiará también nuestro conocimiento del mundo cultural amazónico, porque el chamanismo no puede ser aislado del contorno cultural en que se desarrolla, y su sistema de creencias. No hay que olvidar que se trata de un hecho no marginal a la cultura, sino nuclear, enraizado en la tradición mítica primitiva.

Los artículos que presentamos a continuación, son investigaciones de primera mano y siguen la línea de participación activa, poniendo especial énfasis sobre el rol de los alucinógenos naturales en las prácticas chamánicas.

El número de la revista abre sus páginas con el testimonio de algunos brujos. Se trata de la transcripción de una serie de entrevistas grabadas que nos introducen al mundo de la brujería. En el diálogo, ordenado según la técnica de mesa redonda, los brujos hablan de su aprendizaje; después describen algunas de sus visiones, y, por fin, dan una información sobre la manera de hacer daño y de curar. Luego viene un artículo de Chaumeil que es "una primera aproximación al chamanismo yagua". Partiendo de encuestas y de la observación participante, da una descripción detallada de la iniciación chamánica y los alucinógenos. En tercer lugar, Anthony Stocks analiza la música de un ritual chamánico. Es un análisis tanto del ritual como de las estructuras de la música.

El artículo de G. Baer, sobre "religión y chamanismo de los matsigenka", demuestra en forma clara y precisa la relación entre el chamanismo y la religión; es una aproximación a la problemática del chamanismo sudamericano y ayuda a un entendimiento mayor del rol de la personalidad más importante dentro de una sociedad tribal: el chamán.

De esta manera, Amazonía Peruana, sigue poniendo sobre el tapete los grandes temas de las culturas amazónicas, abriendo sus páginas a los diferentes especialistas con la esperanza de que el hombre nativo, pueda ser verdaderamente comprendido.

José V. SAN ROMÁN

TESTIMONIOS

VISIONES, CURACIONES Y "BRUJERIAS" (habían los chamanes) (1)

JESUS VICTOR SAN ROMAN

INTRODUCCION

Queremos presentar las siguientes entrevistas sin mayor interpretación científica, como aportes de las "creencias populares", realidad que viven miles de peruanos de nuestra Amazonía.

Uno de los fenómenos de la destribalización lo encontramos en el hecho de que los rasgos del chamanismo indígena hayan sobrevivido entre los ribereños y funcione, tal vez, como una nueva identificación del ser ribereño.

Estas páginas son una síntesis sacada de horas de diálogo, varios de ellos recogidos en grabaciones, que he sostenido con curanderos y brujos. Naturalmente, la selección hecha no agota el tema, pero ofrece una visión fascinante de esa realidad desconocida y compleja. Participan en esta síntesis de entrevistas: D. Oscar, D. Manuel, D. Celso, D. Antonio, y alguno de sus discípulos o aprendices. Son nombres ficticios, que hacen difícil su identificación, según expresa voluntad de ellos mismos. Todas las entrevistas han sido rigurosamente respetadas en su contenido y en su forma, excepto ligeras supresio-

(1) El término "brujo" es ambivalente, pues ordinariamente lleva la connotación de bueno y malo: bueno cuando cura y malo cuando hace daño. En el ámbito de la Amazonía, parece que todo "brujo" se presenta a sí mismo como bueno y a sus enemigos como malos. Es difícil dar una definición de "brujo", pero tal vez el rasgo más característico sea su contacto directo con el mundo del espíritu por medio de un estado de trance, y por lo tanto lo podemos definir como un chamán.

nes de frases o palabras repetidas. Pero, eso sí, por razones de coherencia temática, nos hemos permitido variar el orden. Para su presentación hemos escogido la forma de mesa redonda, aunque las entrevistas han sido hechas por separado y en momentos diferentes. La mesa redonda ofrece la posibilidad de hacer actuar a los diversos personajes en forma sincronizada, completándose, reafirmando o contradiciéndose. Nuestra única labor ha sido ordenar esta mesa redonda y motivar el diálogo.

D. Manuel ¿cómo ha llegado a aprender todas estas cosas que sabe?

Estas cosas que yo sé, las fui aprendiendo poco a poco, desde que era muchacho. Yo tenía un tío fino médico (2) y él me pulsaba (3) desde chico y le decía a mi padre que algún día yo tendría que aprender y que él me iba a enseñar. Así, a la edad de 16 años, él le dijo a mi padre:

Hermano le voy a llevar a Mañuquito conmigo a la cocha (4) y al centro (5) para irle enseñando.

Lo primero que me fue enseñando era a conocer las madres (6) de las plantas y animales. Como tú sabes todos los animales y las plantas tienen madre.

Si no le fuera molesto quisiera que me detalle su aprendizaje, es decir cómo llegó a curar.

Estaba yo una noche en mi casa, recién estaba para dormirme, cuando sentí que alguien me tocó el brazo y me dijo:

Oye, Manuel, ven conmigo.

Como yo siempre había deseado aprender con mucha fe, le seguí y juntos fuimos por un monte hasta que llegamos a un lugar en que había dos caminos. El se paró allí y me dijo que tenía que responderle a sus preguntas, si es que quería aprender. Me dijo:

¿Cuál de estos dos caminos es el del bien y cuál el del mal?

Esta fue la pregunta que me repitió tres veces. Yo le contesté: ese es el del mal y ese el del bien. Y él me ordenó ir por el del mal para que lo conociera.

-
- (2) En el lenguaje ribereño la palabra médico designa a las personas que curan a base de plantas medicinales, o también al que lo hace por medio de rezos o formas de espiritismo o chamanismo.
 - (3) Descubrir las "vibraciones del cuerpo" por medio del tacto.
 - (4) Lago o laguna.
 - (5) Internarse en la selva.
 - (6) En el medio ribereño se cree que toda planta o animal tiene su amo, que al mismo tiempo es la esencia espiritual, el principio de la planta o del animal, los que pueden curar o enfermar a las personas.

Perdone que interrumpa, antes de seguir adelante quisiera que me dé más detalles sobre esa persona o genio que vino a visitarlo para enseñarle.

El me dijo:

Oye, Manuel, ven conmigo que te voy a enseñar, ya que tú has pedido que se te enseñe. Era como una figura borrosa, pero yo no le veía la cara. Entonces sentí como que estuviera dejando mi cuerpo, empecé a volar. Y así fuimos a parar a la carretera bien ancha de que te contaba antes. El caminaba delante y yo le seguía.

¿Podría seguir con lo que me decía antes?

Me dijo:

Vete por el camino del mal para que lo conozcas. Yo te voy a estar esperando.

Y me fui. De pronto me encontré en una ciudad bien iluminada, me gustó y seguí caminando, pero de pronto desapareció la ciudad. Entonces me dí vuelta y ya no había más el camino. Me encontré en un cementerio y los muertos empezaban a salir de sus tumbas y venían hacia mí. Tuve miedo y rogué a Nuestro Padre Dios para que me sacara de allí. Cuando comencé a llamarlo por su nombre, empezaron a retroceder asustados y se cerraron sus tumbas de nuevo. Aparecí nuevamente en el camino y el que me había mandado me dijo:

¿Y Manuel? ¿ya has vuelto? ¿qué te pareció?

Me mandó entonces que me fuera por el camino del bien. Así que se me apareció otra ciudad, bien iluminada y brillante, pero no veía a nadie por ninguna parte y la ciudad no desaparecía. Yo me decía a mí mismo: ¿ahora que voy a hacer? ¿cómo voy a regresar de aquí?. Entonces ví que en la puerta de una casa había un señor sentado y me acerqué a preguntarle qué ciudad era esa. Me dijo que se llamaba tal nombre (no quiso revelarlo) y me preguntó quién me había mandado y a qué venía. Le dije que venía solo porque quería conocer la gloria. Entonces me dijo:

Si quieres conocerla, ven conmigo.

Y me llevó hasta una casa bien bonita y brillante. Me dijo que dentro de esa casa estaba lo que yo andaba buscando y abrió apenas la puerta para que espíase. He visto que allí adentro había montones de luces de todos los colores y diferentes formas. Le pedí que me dejara ver un poco más, pero no me dejó. Dijo:

Ahí nomás, ya está bueno.

Entonces se desapareció la ciudad y solo quedó la casa de la gloria. En ese momento oí una voz que me dijo:

Manuel vas a recibir un poder para que sepas sanar, vas a ser médico de los ángeles -comprendí que se refería a los niños- y por donde vayas siempre vas a curar, sobre todo si es un niño. Vas a practicar tu mismo, pero, cuando no tengas medicinas, puedes agarrar aunque sea barro y curar en nombre de Dios.

Después me desperté y de nuevo estaba en la cama. Así es como me enseñaron a curar; y claro yo me he practicado y he llegado a aprender.

D. Oscar, ¿tiene algo que decir sobre su aprendizaje?

Los espíritus señalan cuanto tiempo usted va a dietar (7) para aprender. Yo he dietado dos años y medio, como un estudio.

¿Cómo ha sido la dieta durante esos dos años y medio?

Ellos prohíben sal, dulce, manteca de chanco (cerdo) y la carne, mujer. Esas 6 cosas se dietan durante los dos años y medio. Bien riguroso es. El pescado ahumado solamente se come el lomo; después plátano asado bien derecho, le masca la punta: tat, tat. . . , por detrás, sigue comiendo sin quebrarle.

¿Sólo eso comen?

Sólo eso se come y, después, su chapito (8) de plátano. Yo regresé bien palito de Lagunas, flaquito, pero regresé yo ya recibíendome, así como un estudio. Por ejemplo, un doctor estudia tres, cuatro años para que se reciba, pues igual yo, pero esto es más riguroso. Es joven y se acostumbra uno y ni se acuerda de la sal. Los indios también comen sin sal.

¿Qué hacía durante el día y por la noche?

Bueno, la noche es la concentración, es un momento en que usted, como un estudio, ya se va allá, practica, va practicando.

¿Todas las noches?

No todas las noches, sólo martes y viernes (9).

¿Usted vivía con el mismo maestro?

No, fuera. Sólo asistía los días indicados, los que debe ser. Le seguía yo al compás que iba cantando. Iba practicando yo con él el canto, también cantaba yo. Así se va uno desarrollando hasta el momento que llega esto.

(7) Ayunar, es decir, privarse de comer determinados alimentos, así como abstenerse temporalmente de actividades sexuales. El rígido régimen de ayuno es común a toda persona que aprende a ser chamán, incluso cuando ya tiene la(s) fuerza(s) de un chamán.

(8) Bebida hecha a base de plátano maduro, cocido y desmenuzado o licuado en el agua.

(9) Son los dos días dedicados a sesiones chamánicas. En las noches de estos dos días se realizan las sesiones.

¿Hay una fecha fija, o a unos les llega antes y a otros después?

Todo se va igual. Entonces ahí van indicando los cantos que sirven y para qué enfermedad. Te va indicando el canto de la enfermedad y así usted sabe curar, aprende a curar.

Bueno, -habla D. Celso- yo he llegado a aprender esto por enfermedad. Se me ha podrido la pantorrilla (eso ha sido en 1933), todito esto (me señala su pierna). De esa manera he venido al hospital Sta. Rosa. Estaba internado 4 meses y no me han sanado los médicos. De ahí me he vuelto a mi puesto (10), con el fin de suicidarme, porque no tenía esperanzas de sanar. En esto, un amigo me ha recomendado para tomar la purga (11). Me he sometido a ella desde la primera noche, dietando dos años: sin comer sal, cecina, carne, y sin recibir de ninguna persona, ni varón ni mujer, ni de mi mujer recibía comida, completamente aislado. Ahí aprendí. Yo tomaba la purga pasada una noche, sin compañía, solito. De esa manera he aprendido y me he acostumbrado.

¿Quién le dió la purga por primera vez?

Un indio capanahua, llamado Pedro Navastupe, que vivía en el alto Tapiche. Tres noches me ha llevado a convidar, pero no me mareaba nada.

Siguiendo el tema de la purga. ¿cómo es su preparación?

Desde las tres de la tarde comenzaba a hacer, a cocinar. Por último, bien clarito, me daba en así pate (12). Tomaba lo que llena la barriga y no me mareaba. He tomado tres noches con él y después me ha llevado a poner en mi casa.

Usted me ha hablado de que cambió la mezcla, ¿no es así?

Sí, ya he preparado mejor. He ido graduándole hasta que he agarrado mareación (13).

Me decía usted que ha tomado varias purgas, ¿podría decirme cuales son?

Las purgas que he mezclado con el ayahuasca, son: *chirisanango*, después la *resina de catahua*, después la *millorrenaquilla*, el *garabato*, estos son buenos. Después he preparado con *corteza de caupuri*, *lupuna colo-*

(10) Lugar donde vive a orillas del río.

(11) Alucinógeno que permite entrar en trance o tener la visión. En la selva hay variedad de purgas, siendo las más frecuentes el ayahuasca, el toé, el tabaco. Sobre el ayahuasca (Banisteriopsis) -en quechua significa: vino de muerto- hay diversas investigaciones, pero queda todavía mucho por conocer.

(12) Recipiente hecho de un fruto llamado *tutumo*.

(13) Visión producida por la toma de ayahuasca o por otro alucinógeno.



rada, chuchuhuasa, cogollo de chambira, cogollo de bicungo, todo esto tiene espíritu malo, puro espíritu malo. He dejado. También he mezclado con un bijau que por debajo la hoja es rosada y por encima es así una suela pintada, que es el *tigre bijau*. Eso he tomado, con eso he mezclado la *zarza*. Esto es todito medicina. A eso, mezclado con cogollo de caña, le metí perfume. Entonces he ido aumentando la dosis. Todo lo que veía que es bueno, lo he ido juntando.

Alguno me cuenta que ha mezclado con creolina, ¿lo ha hecho usted alguna vez?

Sí, al último he tomado con creolina mezclada. No es buena la creolina, tiene más de la mitad de maldad.

¿Y qué me dice del alcanfor?

El alcánfor es puro maldad, y, además, debilita el miembro (14).

D. Oscar, ¿me puede explicar algo más sobre el ayahuasca? ¿cómo se toma?

En la toma, pasan 5, 10 minutos, un cuarto de hora o más y llega la marea (15). Lo presiente el cuerpo, viene una calentura de la punta de los pies, sube, llega a la cabeza y de ahí comienza a dar alguna vuelta, a virar, una cosa así más o menos. Ya va a venir la marea, va virando eso. Por último, cada virada que va dando, va haciéndose más clara, más fuerte. Cuando la marea está ya fuerte es la visión, se aclara la vista, ahí aparece, todo lo que uno quiere ver, se ve. Por ejemplo, usted separa una consulta y, cuando llamo yo, ahí le estoy viendo, todito le estoy estudiando el cuerpo para comprobar como está. En esto uno se va como un estudio. Cada toma uno va viendo muchas cosas más, por eso uno va desarrollándose, va levantándose. Así como un estudio entra esto. Se va como en un ejército, porque yo he aprendido estas cuestiones desde soldado raso. Se va ascendiendo: aspirante, cabo, sargento, hasta llegar a general, ahí muere, ahí acaba el estudio de la práctica del ayahuasca.

¿Cómo se llaman esos grados del aprendizaje en la toma del ayahuasca?

Desde soldado raso, pues.

Desearía pasar la palabra a D. Manuel, pues posiblemente tenga algo que decirnos sobre el ayahuasca.

Bueno, yo para calibrarme (16) uso el aguardiente, esa es mi purga.

(14) Disminuye la potencia sexual.

(15) Mareación.

(16) Ponerse a punto para comenzar el trabajo de curación o de chamán.

He visto que utiliza el tabaco, ¿qué efecto tiene?

El tabaco me sirve para ver dentro del humo y para icarar (17) al enfermo, llamando a la madre del tabaco (18).

D. Celso, ¿cómo se ve a sí mismo durante la mareación?

Yo veo mi cuerpo algunas veces. Yo me disfiguro. Algunas veces estoy cubierto de puro víboras, mi cuerpo, todito mi cuerpo está cubierto de víboras de distintos colores, distintas clases. Después el shushupe se arrosca aquí, así como un cargajo (19), se arrosca bonito. Viene aquí, da dos vueltas en mi cuello. Su cabeza queda así (mirando hacia adelante). Esos son los resguardos (20) que tiene nuestro cuerpo. Después está un león en mi hombro derecho, sentado, y un tigre negro acá (hombro izquierdo); el elefante está en mi delante.

¿Son animales que nos guardan?

Esos son los que resguardan nuestro cuerpo. Con eso ningún brujo se acerca. Uno ya se incorpora. Nos agarran los espíritus que andan por el aire. Entonces te acompañas con ellos y te tiras por el intermedio de un hilo. Ahí te comunicas. Tu cuerpo queda, pero no trabaja.

Perdona la interrupción. En ese momento en que, digamos, sale el espíritu, ¿no te pueden hacer olvidar y atacar tu cuerpo?

Sí, cuando se tiene enemigos. Sí, nos atacan, trozan el hilo, te derriban.

Me decía un amigo que, cuando el médico está mareado, si él va a hacer sus necesidades y se cae, ahí lo revienta, que es muy peligroso, ¿Qué me puede decir usted?

Sí, es peligroso. Puede caerse cuando hay algún enemigo, o sea que se te cruce y listo, te caes. Yo nunca he caído, pero he visto que se caen.

Y caerse significa que le han vencido, ¿no?

Sí, ya está dominado. Y lo mismo algunas veces te presentan cosas bravas delante de tu persona. Por ejemplo, viene un león, viene otro hombre ipucha armado! te huicapea (21) con una cuchilla, cha. . . la agarras y con la misma tiras con la izquierda.

(17) Poner o colocar espíritus protectores o energía protectora positiva en el enfermo o en la persona que se desea. Para ello hay que conocer el icaro, es decir la canción, por medio de la cual se llama al espíritu o genio que va a curar a la persona. También se puede utilizar el icaro para convocar a las fuerzas negativas, con el fin de hacer daño.

(18) El genio o espíritu del tabaco.

(19) Carcaj (recipiente donde se transportan los dardos de la cerbatana o pucuna).

(20) Genios o espíritus que defienden a la persona del chamán o el lugar donde trabaja.

(21) Arrojar o lanzar.

¿Con la mano izquierda?

Con la mano izquierda. Chapas con la izquierda y con esa misma tiras a la persona. Entonces, chan. . . golpeas y cae. Se lucha espiritualmente. Llega un momento en que el médico lucha o pelea como un león.

¿Cómo ve el universo una vez que está mareado?

Una vez que uno se marea ve bien clarito todito el universo; como al estar mirando ahorita, así ves todo el espacio. Te quedas como en el aire, uno está afuera como observador. Ves lo que hay aquí y ves lo que está en ese espacio, cosas que no hay acá. Ves también los espíritus de los hombres. Se presentan grupos por grupos. Por ejemplo, un grupo de buenos está aquí, formando, y un grupo de malos está por el otro lado, con distintos colores.

He oído hablar continuamente de los colores, ¿qué significado tienen?

Los colores siempre marcan la bondad o la maldad. La maldad es rojo, después negro, después espinas, cuchillos, agujas, eso es pura maldad. La bondad es blanco.

Uno -habla D. Manuel- se puede ir lejos, recorrer grandes distancias. Yo por ejemplo, me he graduado de sume.

D. Manuel ¿podría decirme que significa sume?

Sume es una persona que se puede botar al agua y aparecer en otro sitio, es decir puede vivir debajo del agua.

Siguiendo nuestra conversación sobre el ayahuasca, desearía pedirle a D. Antonio que nos describa su última visión, pues me indicaba que había sido una experiencia muy interesante.

Hemos comenzado como a las 9 y media de la noche y hasta la 1 de la mañana. La primera cosa que me mostró a mí ha sido una especie de círculo de agua, donde había una viborita, bueno la madre del ayahuasca. Entonces hacía este trabajo dentro de un mismo círculo: iba tomando parte de su cuerpo y se volvía en disco, como una espiral, comenzando por la parte mayor y cerrándose. Esto es siempre lo que me muestra a mí: un profundo pozo donde uno puede meterse. Yo no sabía que es lo que significaba esta viborita. Después, cuando vino más la mareación, no le podía seguir el hilo, o sea que es fácil seguir cuando la mareación es parejo, es decir no tiene muchos altibajos. Por ejemplo, tú te encuentras tu pueblo y tú vas viendo cosas ¿no?, y puedes seguir, estar en ese lugar y contemplar todo; más esta no, o sea esta te muestra tu pueblo, pero cuando tú ya te entusiasmas y dices: ¡qué lindo, qué bonito, qué bello! quiero ver más, entonces te corta. Apareció D. Celso y le dije: ¿qué pasa, D. Celso, con la purga?

Igualito está acá, conmigo también está igualito.

Parece ser que la misma purga, la misma sogá (22) es la que le está engañando, como que no le han traído una cosa buena. D. Celso me dijo:

Puede ser que donde están ustedes tomando haya algo.

¿D. Celso le hablaba mentalmente?

Sí, mentalmente.

¿Usted no ha hablado todavía con él?

No, voy a hablar ahora. De todas formas yo no veía clara la purga, se escapaba, se me huía. Había un tipo echado boca abajo y me hizo una prueba, me dijo: te voy a mostrar la cara. Cuando me dijo eso, pensé un montón de cosas horribles, me asusté; pero después 'me dije: no puedo asustarme. Empecé a desafiarlo, diciendo: "no te tengo miedo", "para mí no eres nada", "tú qué cosa eres?", "tú ya estás acabado". Entonces quedé tranquilo, o sea le dominé. El se quedó echado. Era el espíritu del brujo muerto. (23).

¿Y no mostró la cara?

Me quería mostrar la cara, pero yo no le dejé. Entonces ha venido y se ha echado en el medio de los dos. Cuando yo quería de nuevo llamar mi mareación, se me metía de nuevo con la cabeza, se me metía en el medio de mis sueños y otra vez fregando. Tú has escuchado que D. Alejo, decía:

Ya otra vez vienen a molestarnos.

Sucede que, cuando tu quieres seguir una hilación, se vienen, se meten. Me llevó a China. Yo estoy detrás de la sabiduría. No sé, es un poco que me orienta a ese lado, me insiste mucho en esto. Me mostró un cofre precioso, con figuras geométricas y como de oro, así una cosa brillante. Entonces como que ahí está eso que es la sabiduría. Me dijo una cosa así como:

Todo lo que puedas buscar tú no tiene ningún valor en comparación con esto, esto es la esencia de lo que se debe buscar.

Entonces se abrió la tapa y yo dije: habrá adentro un libro; pero no había un libro, sino que me metió en una casa. Dentro de esta casa llegamos a una especie de palacio donde había un niño. Entonces me habló un poco de la cultura milenaria de los chinos y como se conserva. Pero, como te digo, no se le podía seguir mucho. Me mostró algo que me pareció fantástico. En este palacio había una serie de puertas que pasamos y yo pensaba que íbamos a llegar a un libro de conocimientos; pero no, llegamos a una persona, un chini-

(22) Ayahuasca o liana de donde se saca el ayahuasca.

(23) Hacía pocos días que había muerto un chamán vecino, y, según el informante, vino a molestar durante esta sesión.

to flaquito, tipo mandarín, peladito, sentado en una especie de altar. Entonces, aparecieron de este lado de él una serie de círculos, círculos luminosos, círculos que daban la sensación de ser un túnel. Me dijo:

Mira esto.

Yo miré y era el vacío, una especie de mangueras con anillos. Me dijo:

Aquí está el infinito y aquí la conexión con la tierra, el camino por donde viniste, es la conexión con la tierra.

Todo era muy bonito, unos negros fabulosos: negro azabache, negro marfil. Después de esto me mostró a un chinito, un niño que debe tener ahora unos 8 ó 9 años y estaba a un costado de un trono. Daba órdenes y yo pregunto: ¿quién es este pequeño dictador?. Me dice:

Es el que va a redimir a la raza amarilla.

Y me habló como que va a surgir el gran imperio de la raza amarilla. Le pregunto, ¿cuándo va a ser?

Cuando él tenga 60 años.

Es un chinito sentadito en una silla. El trono está vacío. Su padre ha muerto, pero él no se puede sentar en el trono. Según me dijo, la secta del Gran Dragón Rojo trabaja constantemente sobre esto. Después de esto no pude entrar en lo que quería ver yo. No me dejó entrar el espíritu que estaba echado al lado.

¿Qué opina D. Celso de los viajes que se realizan durante la mareación?

Bueno, se puede ir lejos, recorrer grandes distancias. Uno puede ir a un lugar determinado, pasearse y poder seguir. Hay veces que tú pides ver algo, y, sin embargo, pierdes tu control, porque te llevan y te van mostrando cosas.

Quería -habla nuevamente D. Antonio- contar otra experiencia. Una vez me llevaron a la isla de Pasco y, después de haberme enseñado cosas maravillosas, me dijeron:

Esto lo hemos hecho nosotros. Prepárate, estudia, pero sobre todas estas cosas vete estudiando, busca la sabiduría en la gente sencilla.

Entonces, uno se hace una pregunta pedante, ¿qué me va a enseñar a mí un hombre de poca cultura?. Me mostró a varios de mis amigos, por ejemplo D. Celso, D. Manuel, etc. y yo le dije: ¿qué me pueden enseñar estas personas?. Agarró una planta, especie de gramalote, y me dijo:

Mira la raíz, busca la sabiduría en la raíz. Tú no sabes, no te imaginas la maravillosa industria que se desarrolla aquí, en la raíz, para poder, en la su-

perficie, salir como tallo, como flor, como planta. Encima que esto tenga una flor y encima que esa flor tenga aroma.

Como diciendo, ¿quién eres tú para decir que ésta gente no tiene sabiduría?. Me los comparé con una planta sencilla, una planta acuática. Con el racionalismo frío con que yo trabajé no vamos a ninguna parte, porque en este tipo de conocimientos, es decir sabiduría que uno va adquiriendo, te da la fortaleza para lo demás.

Esta noche la purga no estaba bien. Al principio, como hacía más de una semana que la tenía guardada, se mostró medio floja, pero ya una hora después comencé a sentir sus efectos (habitualmente, cuando está fresca, el efecto o mareación no demora más que un cuarto de hora). Lo primero que me enseñó fue el problema de la luz. Sobre su cabeza -está hablando de uno de los presentes en la toma- apareció una gran mariposa nocturna, del tamaño de una mano, que daba la sensación de estar herida o amarrada de las patitas y por ello no podía volar, aleteaba desesperada. Ya el maestro -espíritu o genio que le enseña- estaba presente y a él le pregunté: ¿qué le sucede a esta amiga?. Entonces me dijo:

Ella es un lirio (al mencionar el lirio me mostró uno muy bello), tiene un buen corazón, pero es decrepita, está angustiada, sufre de insomnio, no puede estar tranquila porque su alma no está en su cuerpo.

Le dije que quizá ello se deba a que, como se había hecho la ilusión de viajar y no pudo, esto la afectó. Me dijo:

Esa podría ser la razón.

Le pregunté si se realizaría ese viaje o no, a lo que él me contestó que todavía no y me recomendó que tuviera más paciencia, así mismo me ordenó que le dijera a ella todas estas cosas. Yo me oponía, pero me volvió a ordenar:

No me importa lo que ella diga, tu cumples con decírselo.

El maestro me hizo luego una serie de recomendaciones con relación a mi familia y, en concreto, a mis hijos. De ellos me dijo:

Son tres campanitas y debes aprender a escuchar sus voces.

Mientras tanto veía tres hermosas campanas de estilo barroco, totalmente talladas, incluso las vigas que las soportaban. Después fui invitado a subir a una especie de nave y en ella comenzamos a ascender. Me ubicaron en una mesa que tenía delante un parabrisas que permitía observar hacia afuera. Vi entonces el maestro en compañía de otras dos personas para darme explicaciones y contestar a mis preguntas, y me dijo:

Te vamos a llevar fuera.

Y comenzó a explicarme como se hacía el viaje y a recomendar que mirara afuera para ver la tierra desde lejos. Efectivamente, tuve la sensación de alejarme a grandes velocidades y ver como se iba reduciendo la tierra de tamaño. Primero adquirió un color verdoso que, luego, poco a poco, se fue haciendo azulado. Evidentemente, no me llevaron allí con fines de observación, sino para continuar con mi aprendizaje, pero aún pude ver un arco de luz que juntaba la mitad de la tierra, (la línea ecuatorial con el polo norte). Allí arriba me dió mi maestro una serie de consejos y respondió a muchas de mis inquietudes, y luego comenzamos a descender. Al acercarnos de nuevo a la tierra, me indicó que observara el efecto del magnetismo entre los polos, incluso pude ir apreciando la forma de los continentes y ví como una especie de rayos metálicos que partían del polo sur y norte para juntarse ambos en la línea ecuatorial y formar allí un gran anillo magnético. Se me ha vuelto a reiterar que mi sitio está esperando por mí, pero que tengo primero que concluir algunas cosas.

D. Antonio, las visiones que me está contando han sido tenidas durante la toma de ayahuasca, ¿no es así?

Sí, efectivamente.

Ahora, yo quería saber si ha tenido alguna visión o le han sucedido estas cosas en momentos en que no está bajo los efectos del ayahuasca.

Sí, me han sucedido. Por ejemplo, te voy a contar un caso que me sucedió últimamente. Resulta que nos habíamos encontrado en la casa de Santiago. Empezamos a tomar unos cuantos tragos, y como a eso de las dos de la mañana, cuando estábamos conversando, charlando, sin estar borrachos, perdí de repente mi identidad o sea que me entró un espíritu. Este era, digamos, un espíritu muy fuerte, según dijo. Lo fantástico era que había una parte del cerebro que estaba como espectador y el resto era la utilización de mis palabras o sea la utilización completa. Yo podía interferir si quería, pero no interfería. Entonces yo le dí una serie de mensajes, como por ejemplo, decirle: flaco -se trata de un periodista argentino que había llegado para obtener información para una revista- tú has venido aquí no solamente a obtener información, vienes a recibir un mensaje y escucha bien este mensaje. Hablaba bien claro. Entonces el espíritu comenzó a hablar:

Hace muchos miles de años -en concreto 35.000 años, y varias veces ha repetido ese número- hubo una humanidad que llegó a desarrollarse mucho, pero, por estupidez de los hombres, esa humanidad se destruyó. Se salvaron sólo unos pocos. El ser humano está a punto de volver a hacer lo mismo.

Le habló después de las bombas de neutrones y de una serie de cosas y que él tiene un mensaje para dar y es justamente este de que dentro de sus posibilidades periodísticas actúe, llevando el mensaje a los hombres. Enton-

ces le habló de un montón de cosas, e incluso en algún momento llegó a ser convulsivo, cuando le decía:

Mis hijos, mi familia toda murió en esto, toda desapareció.

En este momento se puso a llorar, lloraba. Era una cosa bien convulsiva. Primero le advirtió:

No es D. Antonio quien te está hablando; el que te está hablando es una persona que tiene 35.000 años, que ha vivido 35.000 años atrás y que ha sido una persona sabia. Escucha, de nuevo escucha, tómallo en serio, grábatelo.

Le reiteraba mucho esto. El chico argentino decía:

¿Cómo yo voy a poder transmitir este mensaje?

Le dice:

A través del medio que utilizas.

Entonces, yo le agarré y le puse energía en la cabeza, en la espina dorsal y en el ombligo, o sea estos parece que son los puntos vitales. Yo hice esto independiente de mi voluntad, aun cuando me daba cuenta de lo que hacía. Ese tipo de mensaje se lo estuve dando durante dos horas y media. Yo perdí la noción del tiempo. Cuando ya estaba amaneciendo, recién he visto la luz y eso fue lo que más o menos me despertó o sea me llamó otra vez a la realidad de los sentidos externos. Y, otra cosa, Santiago, el marido de Marta, se asustó y prendió un cigarro y me soplabla (24); pero, cuando me soplabla, dos veces le hizo dejarlo, diciéndole que no soprase. El se asustaba al ser convulsiva y quería calmar. Sin embargo, yo estaba completamente controlado, yo estaba observando. Después de eso me pasó, vino la calma; pero ha sido bien fuerte, bien convulsiva. Entonces, el chico argentino me dice:

Vamos a tomar aire fuera.

Me llevaba prácticamente de la mano. En este momento aparecían otras cosas, venían a buscar para llevarme, como diciendo: bueno el mensaje está dado, así que ahora tiene que irse. Era la salida, yo entiendo esto como la salida del espíritu. En estos momentos me decían:

Echate, descansa.

Ahí comenzó la lucha por no echarme. Ahí si estaba más o menos lúcido. Yo le decía: todavía no es el tiempo, no me vas a llevar, y me seguía fastidiando. Es la muerte que te dice:

Entrégate feliz, tienes que descansar.

(24) El curandero y el brujo utilizan el tabaco para ahuyentar a los espíritus malos o energías negativas.

Después nos fuimos al río, me lavé y me eché a dormir. El asunto es el siguiente: se había ido el espíritu mío. El cuerpo quedó molidito, mis pies se pusieron así completamente rígidos, con unos calambres! unos dolores! para que vuelva otra vez el espíritu. A la hora que yo me quise acostar tuve que empezar a darme masajes, porque las piernas y todo el cuerpo estaba deshecho, completamente deshecho, como si me hubieran dado una paliza tremenda. Ahora, imagínate dos horas y media aguantando ese espíritu, quiere decir que es fuerte. Entró sin más, yo no había llamado nada, yo no he pedido nada. A la mañana siguiente nadie decía nada y yo les pregunto: ¿qué les pareció anoche?. Me interesaba saber cómo vieron la cosa.

Bueno, estabas completamente fuera de ti.

Les digo: ¿cómo estaba mi cara?

Completamente desencajada.

¿He llorado?

Sí, has llorado.

O sea el trance. Al día siguiente, en la noche, nos fuimos donde D. Manuel. Le dije: mira, D. Manuel, me ha pasado esto anoche.

No tiene nada -me dice-, está bueno; porque si a ti te ha pasado eso, es señal de que puedes recibir, así que está bien, no hay problema. ¿Y cómo te has sentido? ¿Has sentido dolores de cuerpo?

Sí, he sentido unos dolores tremendos. Me dice:

Justamente porque no estaba tu espíritu, tu espíritu se ha salido. Después, cuando ha vuelto tu espíritu, ahí es donde duele.

He aprovechado para contarle que la última vez que he tomado ayahuasca, yo le he visto y me han dicho que tengo que aprender de él. Entonces, me dice:

Mira, si tú me has visto en el ayahuasca, es porque andamos así (espiritualmente juntos) y tú vas a ser nuestro maestro, tú vas a ser *banco miraya* (25). Este es el grado que vas a tener, porque yo te veo; pero lo que te falta a ti es la *arcana*, tú no tienes la arcana todavía.

¿Qué es la arcana, D. Manuel?

La arcana es el espíritu fuerte, es el poder para que no te perjudique ya nadie. Cuando tú ya recibas tu arcana te puedes reír de todos los brujos, de todos los médicos, ya nadie te va a poder perjudicar, no te va a poder pasar nada.

(25) Maestro de maestros. Es la graduación más alta en la jerarquía de un chamán.

Una pregunta, D. Antonio, ¿cuando toma, por ejemplo, con D. Alejandro o D. Celso, ven ellos la misma visión que usted?

No, nosotros funcionamos a dos niveles distintos. Son dos niveles completamente distintos. El hecho de tener uno un poco más de conocimientos o de haber leído influye.

¿Quiere esto decir que las visiones son creaciones personales?

Cuando me muestra cosas que parecen tener relación con lo que leo, con lo que veo, con todas esas cosas, me digo ¿serán creaciones mías?. Sin embargo, he experimentado que, cuando no es creación personal, la visión permanece. Ahora, hay otras veces que tu pierdes tu control porque te llevan, no es que tu vas creando o vas recordando imágenes.

D. Manuel, ¿puede usted ver cosas pasadas?

Sí, puedo ver.

Te cuento -de nuevo interviene D. Antonio- lo que me sucedió la otra noche en una sesión de curación, celebrada en compañía de D. Manuel. El viejo (habla de D. Manuel) lo ubicó a este muchacho (se refiere a un joven de Lima) y le dijo:

Tienes problemas, problemas familiares, problemas de hogar, y es justamente porque tú no tienes una personalidad fuerte.

Después me dijo:

Tú comienza a trabajar, tú lo estás viendo.

Al comenzar a hablar de esa manera, ya empezaba yo a entrar por la visión del viejo. De pronto sentí la sensibilidad en las manos y una vibración en todo mi cuerpo. Agarré la cabeza del tipo, la cintura y otra vez el ombligo. No es una cosa en que uno puede ordenar, indicando lo que va a hacer, sino que te obliga. Ahora, la cabeza, la columna, junto con el ombligo parece que son los centros. Ahí empecé a ponerle energía, como cruzar la energía entre la columna y el ombligo, porque las dos cosas se unen. De esta forma le hemos estado curando a ese muchacho. El viejo le cantaba, le cantaba su canción, un trabajo intenso. Después de esto me dice:

Hay dos enfermos, si usted quiere yo les traigo para que les veamos.

Ya, que vengan, contesté. El primero ha sido esa mujer que te contaba de la marihuana. D. Manuel buscó en el espacio, cantando y bailando, el problema de la mujer. De pronto dice:

Tac, ya está, aquí está.

El viejo vibra y tiembla, habla temblando. Empieza entonces a decirle:

Tú has ido a una fiesta, tú has estado en una fiesta -su mano tiembla sobre la cabeza de la mujer- ¿no es así? ¿no es verdad?

Sí -dice la mujer-.

Ahí ha venido un joven y te ha invitado a un cigarrillo ¿sí o no? ¿te ha invitado o no te ha invitado?

Sí, me ha invitado.

Ese cigarrillo tenía marihuana; pero, además de marihuana, tenía otra cosa.

Después, D. Manuel se dirige a mí y me pregunta:

¿Lo ves?

Entonces, cuando él me ha dicho eso, comencé a ver (26). Ví a la mujer sentada, con vestido blanco, en una banca. Se sentó un joven al lado y ese joven la invitó a un cigarrillo y ella se puso a fumar y le hacía gracias, se reía con él.

Después —continúa el viejo— ha venido otra persona, no el joven, y te ha invitado a otro cigarrillo y tú le has aceptado. Ellos están buscando tu cuerpo, ¿es así o no es así?

Yo comencé a ponerle energía a esta mujer. Lo maravilloso de eso, es decir comenzar a sentir que tú eres capaz de poner energía. Entonces, le agarraba la cabeza y aquí le comencé a poner, con los dedos le apretaba y le mandaba fuerza para tranquilizarla y poner su espíritu en su sitio. D. Manuel empezó a echarle humo, la iba ahumando. Después el viejo le dijo:

Te voy a preparar tu remedio.

A continuación vino la pareja segunda y el viejo empezó a buscar otra vez: llama, llama, llama. Una vez que lo ubica, dice:

Aquí está. Tú -dice a la mujer- tienes manchari, tú estás asustada. Tu marido te ha dado una paliza.

Cuando él comenzó a hablar así, yo he visto al cholo ese atracar la canoa: bajar borracho, subir a la casa, coger a la mujer y darle una paliza terrible. La dejó estropeada, pero bien estropeada. Entonces, el tipo se puso a llorar. Yo miro y había una cosa que se movía en el medio de los dos. Entonces le dije que se juntasen bien unidos. Ahí estaban más tranquilos y cómo se reía eso que había en el medio de los dos!. Le dije al viejo que había que

(26) Estas visiones se reflejan, unas veces, en la misma mente, y, otras veces, en la pared, en un espejo, en el agua o en alguna otra superficie. En todo caso, semeja una representación fílmica, viéndose el hecho con todo detalle.

juntarles de nuevo su espíritu y su alma. El viejo vino, agarró la mano de la mujer y la del hombre, y entre los dos empezamos a trabajar para juntarles, o sea era largarles fuera y soplarles hasta la cabeza y después alrededor de los dos, tratando de hacer un círculo de protección. A continuación a los dos, tomándoles de la cabeza, les pusimos las manos. Hay una fuerte vibración, una fuerza que yo le decía a la mujer: no te vayas a asustar por la fuerza, porque realmente es una fuerza tremenda la que tu pones. Pero, como te digo, no es una cosa que tú estés haciendo presión porque te da la gana. Además, cuando tú estás sensible te das cuenta de la persona que te deja trabajar y de la que no te deja trabajar. Una cosa que yo siento es que cada día tengo mayor seguridad, noto que me permite calibrar mejor las cosas, discernir mejor.

Yo -habla un discípulo de D. Celso- estaba analizando anoche qué es lo que tiene el ayahuasca. Indudablemente, hay una serie de genios, de espíritus. Es una especie de tubo, una especie de canal luminoso que te permite tomar relación o contacto con gentes de otros sitios. Digamos, en el caso de los médicos, con los médicos que han vivido anteriormente. Me mostró, más o menos, como una gelatina, una cosa blanca, como un tubo de neón muy brillante que es el que permite la comunicación. Entre medio del tubo están los genios que te ayudan. Son los genios que te facilitan a tí la subida, así como son los que se encargan de controlarte y de bajarte y ponerte en tu sitio nuevamente.

Esos genios, ¿no han sido hombres?

No, no son hombres. Son personajes propios de la sogá. Bien clarito te muestran por ejemplo como uno puede subir.

Estos auxiliares -habla D. Celso- son gente que te enseñan también como vas a curar a un paciente, las técnicas que vas a emplear. Ellos son los que nos dirigen, esos genios; ellos te dicen con qué clase de ícaro y qué clase de vegetal vas a convidarle para que sane.

Incluso me decías ayer, si no recuerdo mal, que dan remedio de botica, ¿no es así?

Sí, te muestran. Entonces, a base de eso tu recetas. Podemos decir que ellos te dan los conocimientos, son tus auxiliares, tus ayudantes.

¿Usted no utiliza el espíritu de su maestro?

No, no viene. Esos nos acompañan cuando aprendes de ellos. Ellos son tus profesores que te enseñan todos sus conocimientos. Entonces, te acompañan, es decir, te ayudan a guiarte, a entrenarte.

Yo -tiene la palabra D. Oscar- voy desarrollando mis trabajos y los espíritus van diciéndome:

Tal enfermedad, tal cosa. Usted va a curar al paciente con tal cosa.

Entonces, yo ya sé todito. Yo le voy a recetar porque ellos me están avisando, ellos conocen. Si es de la botica, doy de la botica; si es para vegetal, le doy el vegetal.

O sea ellos, por lo que oigo, le indican si debe ser vegetal o de botica o bien otra forma ¿es así?

Sí, pues. Por eso están ahí los doctores (espíritus de grandes científicos que han muerto) (27). Ellos ya le ponen la ampolla o hacen cualquier trabajo con usted, sea en el estómago o donde está la parte dolorida. Ahora, si necesita chuparle, entonces ya es muy diferente, pues con chupada le saca, le jala para afuera el mal; pero, si necesitan hacer la operación, hacen la operación. Muchas gentes vienen donde mí quejasas, quejasas en tal parte. Hay un señor que se ha ido vísperas de Semana Santa, apenas si caminaba. Había estado 15 días donde un señor y nada. Se ha ido a otra parte y nada. El daño estaba en el recto. Bueno yo le digo: mañana es vísperas de Semana Santa, no puedo y mañana es su día. El me dice:

Yo no duermo más de un mes.

Voy a hacerle un calmante hasta el día lunes, con eso se va. Ya un poco tranquilo se ha regresado. Se ha quedado dormido y cuando se ha despertado ya no ha habido dolor. Se han ido a curarle los espíritus, para eso uno se lo ordena. Se dice, por ejemplo: chullachaqui vayan a ver a esa señora, en su casa, y ahí mismo se van ellos a curar o yo me voy así espiritualmente. A veces me cuentan:

Me han venido a curar.

¿El paciente se da cuenta?

Sí, le sueña, entre sueños lo ve. Por eso al día siguiente avisa.

Me han venido a curar. Usted me ha venido a curar.

Bueno, ¿cómo se siente?

Más tranquilo, ya estoy mejor.

D. Oscar, ¿por qué yo no he sentido ayer, cuando han venido a reconocerme?

No, porque yo simplemente lo he llamado allá, para que se vaya; pero, cuando ya vamos a hacer el trabajo, ahí usted va a sentir o sueña que le están

(27) Según D. Oscar, estos espíritus salen del mar y navegan en un barco blanco. En una de las sesiones, D. Oscar me fue describiendo todos los pormenores desde el momento en que los vió aparecer en el mar hasta que se colocaron a su lado, esperando recibir sus órdenes para ponerse a trabajar. Durante la sesión D. Oscar les ordenaba examinar y curar a la persona.

curando. Por eso ya le digo que, durante la curación que yo le hago, todos los sueños usted me los avisa, para yo recetar, pues entonces yo ya sé si es bueno o si es malo. Si es malo, ya sé lo que hago; y si es bueno, ahí va quedando.

D. Celso, hay un punto del cual me ha hablado en diversas ocasiones y que tiene relación con los auxiliares y la curación, me refiero a los cantos. Mi inquietud primera es ¿quién le enseña los cantos?

Los auxiliares o genios son los que enseñan cantos de distintas calidades.

Durante una de las reuniones -interviene un discípulo de D. Celso-, cuando D. Celso estaba cantando ciertas canciones, me querían empezar a salir a mí también. El ha llamado a la huarmicita.

Perdona que te interrumpa, ¿qué quiere decir o qué significa huarmicita?

Huarmi quiere decir mujer, y huarmicita significa mujer pequeñita.

Continúa, por favor.

D. Celso, decía:

Huarmicita mansita ven.

Entonces se han presentado una cantidad de mujercitas pequeñas, bien bonitas, indiecitas, con su champita (vestido de las nativas yaguas), pero bien bonitas. Cuando él las llamaba inmediatamente venían con sus patecitos, con su cosita a curar. A mí desde ese momento me quería salir un poco la canción. Traen todito las canciones y algunas veces nos salen y hay que seguir, porque la lengua está prácticamente para desarrollar todo lo que está escuchando; pero en mareación, porque, una vez que pasa la mareación, no te acuerdas.

O sea que si esa persona quiere volver a cantar, ¿no podría hacerlo?

No, no se puede. Eso sí, cuando vas practicando de poco, aprendiendo, estás andando así solo y ras, te llega a tu memoria. Un día comienzas a cantar o silbar, eso no te olvidas ya. Así es.

D. Celso, ¿cree que cura el ayahuasca?

Sí, cura, pero dietándole bastante. No hay enfermedad que no deje de curar; pero, si no le dietas, tampoco te cura.

Ahora -habla D. Oscar- si la persona que la ha utilizado no le dieta, le puede hacer daño, hasta loca. Le hace borracho, loco. . . , así porque no le dieta. Eso tiene su dieta y porque tiene dieta hace su efecto. Por eso yo, cuando tengo que curar a los pacientes, debo someterles a dieta para poder curarles, porque sino no sanan. No dieta, ¿qué pasa? se cruza el trabajo, vie-

ne igual, y otra vez tengo que hacer de nuevo. Se va, no dieta, otra vez y así siempre. Entonces no puedo curarle porque estas curaciones dependen de la dieta. El doctor mismo también te hace dietar a veces, para que te haga efecto, igualito es esto. En la dieta es el asunto. Yo digo: señorita usted va a dietar tales cosas, los más pesados son la manteca y la carne de chanco y la mujer, estos son los más pesados. A veces dice:

¡Uf!, si estoy curada.

No se preocupa de la dieta. Entonces no hace efecto y, por el contrario, le hace peor.

Hablando de la curación de Rosalía -tiene la palabra D. Antonio- me dijo la purga que ella se va a curar, pero va a tomar tres veces y se pondrá bien. Le han hecho una buena limpieza, ha botado cualquier cantidad. Ya a los últimos momentos no silbaba su pecho, porque antes era una caja de música. ¿Sabes que me dijo? Me mostró los bronquios, un poco sangrantes en la junta, digamos al final. Entonces yo le dije: hay heridas. Se iban al estómago, donde estaba la purga todavía y traían de ahí sus manos llenas a taparla. Eran, como te digo, mujercitas lindas, bien bonitas y coquetas.

¿Chiquititas?

Sí, chiquititas, como 10 eran. Después, cuando ya estaba curándola, en su espalda estaban todas, ahí limpiándola, trabajando, o sea, eran unas obre-ritas, bien trabajadoras. Cuando él le cantaba la música, bailaban su icaro. Realmente ya he comprobado que, cuando se llama a la mareación, la mareación viene. Pero el llamar determinados personajes para trabajar, recién he comprobado que sí se presentan, están ahí y tú los ves. Vienen corriendo con sus patecitos, con su medicina, con toda su cosita. A la Lula también, cuando él llamó la huarmita que venga, inmediatamente pasó una con su patecito y al pasar por delante de mí se sonrió.

¿Vienen volando?

No, bajan por una pendiente, como una especie de tobogán, se des-cuelgan.

¿Ves el interior de una persona como si fuera una cosa clara?

Bien claro, como si estuvieses dentro del techo de una bóveda de un edi-ficio griego. Se ven una serie de columnas y tú estás de expectador. Ahí hay hierbas, hay plantas, hay cosas bonitas, toda una decoración. Ahí dentro es-tán ellas, inmediatamente salen y se van a ver. En el caso de Miguel estaban adentro, sacando, botando. Lo que han hecho es ablandar esas paredes del estómago. Y el indiecito que tenía adentro era pues el genio que estaba tra-tando de moverlo todo, le movió todo, una revolución. El me dice:

El corazón se me paraba, es peligroso.

D. Celso, según sus conocimientos, ¿el origen de la enfermedad se puede atribuir al daño, a la maldad, o solamente a causas naturales?

Hay mucha maldad. Con solo mirarle sabes que clase de enfermedad sufre, si es daño o es alguna enfermedad natural. Entonces tomas la purga para que los genios te dirijan con qué clase de icaro vas a curar o qué clases de vegetales vas a convidar. Ellos son los que nos dirigen. Por eso yo, cuando estoy medio dudoso de la enfermedad de esa persona, tomo la purga. Ahí sí se ve claro y nos indican todo lo que es cierto y no se falla.

¿No se falla?

No, no se falla.

¿Me puede explicar como hacen la maldad?

Ellos envían la maldad en distintas formas. Ellos mandan, se puede decir en virote (28), una cosa colorada, eso mandan contra tí. Si tu cuerpo es sencillo, cha, a, a, ni sientes y ya te ha pasado. Otras veces mandan en pajarillos, ya sea una paloma, un pajarito, shua. . . toca tu cuerpo, ya te ha golpeado; pero por eso tu cuerpo debes andarle con resguardo. Tu cuerpo nunca está sencillo, todo está resguardado, con eso no choca, pues a cierta distancia se retira. A mí me ven andar por cualquier parte, estoy acá conversando, por cualquier parte andando, pero no está desprevenido mi cuerpo, está con resguardo. Ya me han querido golpear varias veces. Una vez aquí en la plaza 28. Estaba yo yendo a ver a un enfermo, por Jirón Próspero vivía. De repente, cuando estoy viniendo, siento pa, pa, pa, parece que me han dado un baladorazo aquí en esta parte (me muestra el lado izquierdo de su pecho). ¡Pucha! me tocó aquí, una cosa adentro. Desabrocho mi camisa, la agarro, y una así lagartijita mordida aquí en mi cuso; pero no le ha perforado a la camisa, nada, y ¿cómo ha pasado y se ha pegado, se ha mordido?. Siendo el cuerpo sencillo se introducía en mi cuerpo y estaba fregado. La he agarrado bonito, la he apretado aquí en su quijadita, abrió su boca y se ha despegado. He vuelto a mi casa, he preparado un pomito, ahí la he metido y le he metido pucunaucho machacado, ayahuasca, le he puesto camalonga y lo he encorchado. A los 8 días lo he sacado, una noche que he tomado ayahuasca. Viva estaba, no se moría.

Eso es precisamente lo que quería preguntarle, pues un amigo mío me estaba contando que a un hijo suyo le habían metido maldad en este dedo y que él no veía su enfermedad y llamó a un compadre, también "brujo", y

(28) Es el dardo que se dispara por medio de la pucuna o cerbatana. La punta de este pequeño dardo estaba envenenada por medio del curare (veneno fuerte que utilizaron la mayor parte de las tribus, particularmente los Ticunas). Por semejanza se ha tomado el término de virote para designar a la carga de daño o maldad que el "brujo" lanza contra una determinada persona.

entre los dos le chuparon y me dice que sacaron dos gusanos blancos de aquí ¡imagínate del cerebro! Dice que el chico estaba medio loco, loco cuando lo comían. Me dice que él, al chuparle por acá, no salían, entonces que el com-padre dijo:

Mira, mejor vamos a sacarle por la nariz, vamos a chuparle.

Han salido los gusanos blancos y les han metido en alcohol y han durado una semana vivos en alcohol.

Sí, no mueren, así es, yo conozco. Hay otros que tienen el cuerpo negro y la cabeza blanca; y otros son blancos y la cabeza roja. Es distinta la forma. Después también hay trampas que decimos nosotros, por ejemplo el camino por donde camina, a eso llamamos trampa.

D. Oscar, usted me ha hablado muchas veces de diversas formas de hacer daño, ¿podría especificarme alguna, es decir, como se realiza la "brujería"?

Bueno, en este sentido hacen el mal, por ejemplo quieren hacer asquear. Saben los cantos o icaros, porque el icaro o canto es igual, pues cada enfermedad tiene su icaro o canto y no solamente se canta uno solo y con eso se cura. Por ejemplo, usted está enfermo, con eso canto yo y se va rápido, hace efecto, si no es su canto, voy yo a estar cochineando ahí, puedo yo estar ahí un mes, me canso y no hay nada de mejoría. Cuando uno está curado, primera vez o la segunda vez ya nota mejoría, está viendo el efecto; tercera vez, ya está. Ahora, en esas cosas para la maldad, lo que hacen esto es, por ejemplo le hacen sentir, (29) le llaman por el nombre de la persona o a los dos. Entonces aquí le hacen parar, así, llamando al espíritu ahí, hacen parar ahí. Entonces este es el camino, entonces usted quiere hacerle asquear, el icaro de la cochina que uno tiene, eso lo botan ahí, con el canto de la cochina. Listo, cuando viene otra vez, ¡if! ya no quiere ni ver porque la cochina está con él. Esa es la maldad.

Ahora el breva je es otra clase. El breva je lo pueden preparar en el líquido, lo pueden dar a usted en el café, en un refresco, en el trago. Usted toma, y listo, ya está peor dentro. Así lo hacen.

El breva je de que habla, ¿actúa por alguna planta que daña interiormente?

No es planta. Por ejemplo, puede ser la manteca del bufeo o la muela del bufeo, porque esos son preparados con dieta y hacen efecto y violento.

(29) D. Oscar me indica que es una maldad que frecuentemente viene a pedir la gente, particularmente con el fin de separar matrimonios. De hecho, me contó varios casos que había tenido que tratar.

¿Y la hechicería?

La hechicería es violenta, tan y te caes, te hacen resbalar. Listo, ese dolor ya está, eso no calma.

¿Se puede hacer maldad sobre toda persona?

Es una cosa fuerte, muy fuerte. Muchos aprenden mayormente del tabaco. Son tabaqueros. Esos lo dietan para lo que van a hacer después. Entonces llaman toda clase de animales: sachamamas, bufeos, culebras, fieras, boas. . . llaman, llaman, llaman a todos esos animales, también el maligno, todo eso llaman. Eso dicen que es su defensa. Así llaman toda clase de espíritus del mal, con el fin de hacer maldad. Todos esos animales tienen sus cantos. Por ejemplo, quieren asustarte, entonces llaman al espíritu del tigre, llama, llama. . . tan, viene a aparecer el tigre en su delante. Usted se asusta, ya está hecho. No puedes dormir, no tienes tranquilidad y por último no tienes sueño. Usted va agravándose, lo lleva a un estado en que lo mata, muere. Esta es la maldad: llaman a un sachamama, te agarran el espíritu, te lo sacan de la corona, te lo botan adentro del animal. Ya está usted con la maldad, ya está adentro. Por eso digo que la hechicería es una cosa y la medicina es otra. El curandero, cura, por eso nunca se anda bien con los hechiceros, pues tratan de querer eliminar a uno y a veces agarran a una persona entre tres, cuando no puede hacerlo uno solo, cuando es fuerte, ahí todavía si pueden dominar. Ahora la maldad viene en otra forma. Vienen infinidad de espinas, infinidad de microbios a usted vienen a ofrecerse para que reciba. Si usted abre la boca, plaf. . . y ya está adentro, ya tiene usted la maldad.

Cuando uno toma ayahuasca -habla D. Antonio- de nadie se debe recibir. Si tú ves dedos o viene tu familiar o alguna persona querida o desconocida y te dice que tomes o te sirvas, porque se valen de eso, no lo recibas. Son unos astutos, unos sinvergüenzas, ¿sabes lo que me han hecho en la última toma? me han querido engañar. Por eso solamente se puede recibir si la purga viene sola. Entonces tú ves que esto es cristalino, que es puro, que es sano, y puedes tomarlo.

Yo -habla nuevamente D. Oscar- trabajo con vegetal, química, oración, espiritismo, magia roja y verde, magia negra y San Cipriano, todito eso. Por eso a mí no me derriban (30), porque vegetal sabe cualquiera, pero yo le meto la química a ver si sabe. Si me iguala en la química, meto la oración, y, si ha estudiado, sabe y sino no. La última palabra es la magia negra, con eso

(30) Ultimamente D. Oscar ha estado al borde de la muerte y, según él, se debe al daño que le han hecho sus enemigos. Entre chamanes se da una lucha despiadada y constante, donde cada uno busca defenderse y al mismo tiempo atacar. Por eso todo chamán es celoso de sus secretos y de sus fórmulas, volviéndose desconfiado y hermético hacia el mundo que le rodea.

ya nadie me iguala, porque yo le llamo a Lucifer, Satanás, Belcebú, Caster-noc, Dragón Rojo y el Caballo Infernal. Está cerrada la boca de ese animal con la llave de la magia, pero le canto la magia y le abro con la llave. Abre la boca, tan, tan. . . entonces, por ejemplo, yo quiero que a esa persona le jale el espíritu, ya le jala adentro, tat, tat. . . cierro con la llave de la magia negra. Esto no lo desata ni el brujo, mientras que no sepa la magia negra; porque yo estoy pidiendo cuerpo y alma.

¿A Lucifer?

Sí. Entonces yo no soy yo, yo estoy incorporado para poder hacer esos trabajos pesados. Yo hago esos trabajos pasadas las 12 de la noche. Todo espíritu maligno viene a esa hora. De 8 hasta las 12 hago medicina, curaciones; de ahí por adelante ya es cosa pesada.

En la magia negra, ¿ve al diablo en persona?

Casualmente se le está llamando a Lucifer y ahí se presenta ¿no se lo estoy diciendo? Ahí estoy llamando, porque yo necesito de sus servicios. Ahí mismo pido que venga cuerpo y alma a mí. Entonces, tran, tran, tran. . . tremendo animal ya está dentro, en el cuerpo de uno, para hacer el trabajo. Ahora, ¿quién va a atreverse ahí? ni el brujo, no se atreve, le derriba. Le ves que no tiene su capacidad, tu curas con tranquilidad ya. Ya no estás temiendo que él te va a hacer daño, le haces correr. Ahí se le ve, porque se presenta el espíritu de ese que hace el daño a esa persona que usted cura. Ahí es quien sabe más. Yo meto vegetal, meto oración, meto la magia, meto lo otro, entonces le dejo botado, no me iguala, no sabe, no puede hacer nada ¿qué va a hacer?

Yo -habla una vez más D. Antonio- le he hecho una especie de exorcismo (al diablo), diciéndole: en nombre de Cristo Jesús ordeno que te vayas y se va, se va, se aleja. No es simplemente una palabra. La palabra es una cosa de mucho cuidado, pues las palabras que tú pronuncias o las que dices, incluso mentalmente, mientras estás en estado de trance o mareación, tienen efecto. Hay una serie de palabras, como demonio, satanás, etc. que no se deben decir. Tenemos un poder en la palabra de convocar, por ejemplo cosas negativas. Yo he comprobado que, cuando pronuncio, vienen. Por ejemplo, la palabra maldito, demonio. . ., no se deben decir. Tú has escuchado que yo la vez pasada, durante la toma de ayahuasca, dije: me han llevado con los demonios. Cuando pronuncié esta palabra, D. Alejo empezó a escupir: chu, chu, chu y soplar con humo. Son palabras que no se deben decir o pronunciar, cuando estás en la mareación o en trance.

Pero sí se podrá decir: fuera Satanás o fuera demonio, ¿no es así?

No, no se debe decir. El poder de la palabra es grande, puede llegar a una materialización. El hecho de que tú convoques o de que tú hables una

palabra determinada, hace que se presenten, por ejemplo, ciertos elementos negativos.

D. Oscar, cuando Satanás ha entrado a usted, ¿es fácil que salga o sale con dificultad?

Una vez que terminó el trabajo automáticamente sale, te quedas en sí otra vez, sin nada. Pero, eso sí, siempre cuidando los espíritus que uno tiene. Ellos sí te cuidan, por donde vayas ellos están con uno.

¿No se molestan los otros espíritus si viene Satanás?

No, no se molestan. Por eso uno domina a todos. Es lo mismo que uno que tiene los hijos, usted les ordena: ustedes se quedan aquí y ellos se quedan, porque usted se lo ha ordenado. Ahora, si ellos te dominan, entonces no vales nada, se burlan de usted. Es como los hijos, si usted no los hace obedecer, se burlan de uno, no te hacen caso, se largan, a veces te quieren pegar. Así son los espíritus. Yo les digo: aquí te quedas, momento que yo te necesito, te sacó, y así lo hacen. Ellos tienen que cumplir, pues yo les ordeno una cosa y tienen que cumplir, que hacerla. Así son ellos ¿qué cosa?. Por eso ellos no van a hacer lo que quieran, pues uno es jefe y tienen que hacer caso. Es como en un ejército, porque yo he aprendido a mandar (31).

D. Celso, desearía que me contase alguno de los muchos casos de brujería que ha tratado usted, por ejemplo el que me contaba antes sobre la chica de Belén.

En el puerto de Belén solía ver a una muchacha que andaba como loquita y cualquiera la llevaba para abusar de ella. Con mi vieja (32) la solíamos ver y nos daba pena la pobrecita. Esta chica un día se fue a aparecer en mi puesto del río y me pidió algo de comer, ropita y si podía darle trabajo. Nos contó que su marido la había abandonado por esa zona. En fin, todo mentira. Esa noche iba yo a tomar la purga y mi vieja me pidió que la viera. Acepté, y cuando estaba con toda la mareación, la llamé para pulsarla. Entonces ví que le habían hecho daño para que toda su vida viva así como loquita. Es que la había pretendido un brujo, pero como ella no le hizo caso le dió la cochinada, preparada con manteca de bufeo. Entonces los genios me indicaron como la iba a curar. Le hice tomar la purga y la sometí a dieta, luego le

(31) Realmente D. Oscar toma, durante las sesiones, actitudes de jefe. Sentado en el suelo y vestido con ropa especialmente diseñada por él, llevando una gran cruz en el pecho, coloca delante de él diversas imágenes, por ejemplo de San Martín de Porres, la "Virgencita", y otras, así como varias botellas, algunas con perfume. Una vez que ha soplado el ayahuasca, da de tomar y después toma él. Llegada la mareación, D. Oscar presenta una nueva personalidad: llama con autoridad a diferentes espíritus, ahuyenta con energía a otros, y ordena a cada uno de ellos determinadas acciones.

(32) Se usó frecuentemente para designar a la esposa o a la mamá.

hice baños de asiento vaginal con ajo sachá y la icaraba para que salga la cochinada. Tres veces se lo hice y la muchacha se sanó, le salió toda la flema, toda la cochinada de esa pendejada. Ahora tiene su marido y sus hijitos.

¿Podría contarme algún otro caso?

Otro caso es el de la esposa de un señor. Este señor vivía tranquilo con su familia. Su mujer era joven y trabajadora. Junto a su casa vivía un brujo y este se había enamorado de la señora. Un día el brujo se acercó a hacerle propuestas, ella lo rechazó y contó a su esposo. Este llamó la atención al brujo, pero no escarmentó y siguió molestando. A partir de entonces todas las cosas comenzaron a ir mal, todo era una saladera (33). La pareja vino a mí y pude ver cual era el problema: el brujo les hizo cochinada con el fin de que se separaran. Entonces les preparé su contra de la brujería: hojas de patiquina chapeadas, cigarro mapacho icarado y les recomendé que cuando el brujo no estuviera en su casa regaran con el agua todo el frente de la casa y le soplaran con el cigarro todo el frente y la vereda. Como resultado, el brujo comenzó a enfermar y al cabo de tres meses murió con mucho sufrimiento. La pareja está mucho mejor, aunque no del todo sanos.

(33) Constante mala suerte.

SECCION TEMATICA

CHAMANISMO YAGUA .

J. y J.P. CHAUMEIL

Le chamanisme n'est point un phénomène isolé. Il est intimement lié avec la structure de la société où il fonctionne. Dans cet article, l'auteur veut pour cela se limiter à l'aspect descriptif du chamanisme yagua, arrivant ainsi à des intéressantes conclusions.

"Chamanism" is not an isolated phenomenon. It is intimately related to the structure of the society in which it functions. It is for this reason that the author limits himself in this article to a description of yagua chamanism. Never the less, he arrives at some very interesting conclusions.

Der Schamanismus ist keine vereinzelte Erscheinung. Er ist eng mit der Gesellschaftsstruktur verbunden, in der er wirkt. Darum versucht der Autor in diesem Artikel, sich auf den beschreibenden Aspekt des Yagua-Schamanismus zu beschränken, wobei er zu interessanten Schlussfolgerungen Kommt.

SUMARIO

	Pág.
INTRODUCCION	37
METODO DE ENCUESTA	38
DEFINICION	39
BASE TEORICA DEL CHAMANISMO YAGUA	39
CHAMANISMO YAGUA	40
-A) Iniciación chamánica	42
-B) Chamanismo y alucinógenos	45
-C) Chamanismo y visiones	48
-D) Chamanismo y Cosmología	48
-E) Los sueños	53
-F) Los "poderes" chamánicos	53
1) los auxiliares	53
2) los "virotos"	54
3) el humo del tabaco	56
4) los cigarros "mágicos"	57
5) los cantos chamánicos	57
6) la "ropa"	59
-G) Chamanismo y enfermedad	60
-H) Relaciones entre enfermedad y reinos vegetal, animal y mineral	63
-I) Chamanismo y plantas medicinales	64
-J) Principales funciones y "poderes" del chamán yagua	64
-K) Chamanismo y "cacicazgo"	64
-L) Chamanismo y mitología	65
-M) Instrumentos chamánicos	65
CONCLUSIONES	66
BIBLIOGRAFIA	68

Introducción

Este artículo constituye una primera aproximación al chamanismo yagua. Se limitará a describir algunos de los conceptos de base así como su funcionamiento general.

Tratar del chamanismo como una "técnica" aislada, entre otras, es también reducir un fenómeno (1) que está estrechamente imbricado en la estructura global de la sociedad, que forma parte integrante de un Todo y que, por este hecho, se encuentra en todos los niveles de la vida social.

Los estudios recientes de Antropología de las sociedades indígenas han mostrado precisamente la coexistencia y la interdependencia, en el seno de una misma sociedad, de los diferentes tipos de actividades sociales (políticas, económicas, jurídicas, rituales, etc. . .), que estas actividades no podían variar independientemente las unas de las otras, puesto que ellas no formaban campos autónomos.

Esto para decir que el chamanismo es estrechamente solidario de la estructura general de la sociedad en la cual funciona, por tanto no puede ser tratado como un hecho aislado. Reenvía necesariamente a numerosos "campos", tales como la cosmología, la relación del hombre con la naturaleza y su ambiente, el político, el ritual, etc. . . De una manera general, el chamanismo no puede ser tratado y no tiene sentido sino en relación con el conjunto de estas actividades.

Desgraciadamente, por falta de espacio, nos es preciso renunciar a una tal empresa y limitarnos al aspecto descriptivo (2). Pero tendremos siempre presente en la mente que este trabajo no representa más que una primera aproximación al tema y que deberá ser continuado por otros estudios, más precisos o más globales, así como por otras investigaciones de campo. El "saber" chamánico no es un "saber-tipo", no existe UN saber común a todos los chamanes yagua, sino que hay tantos "saberes" como chamanes existen. Otro imperativo para el estudio del chamanismo yagua será por tanto fundarlo en un número importante de informadores y de casos.

(1) R Hamayon habla de un "ensemble idéologique" ("les Héros de service", L'Homme XVIII (3-4), 1978, p. 17).

(2) no serán pues abordadas las relaciones, sin embargo capitales, del chamanismo con las estructuras sociales, políticas, económicas, con el ritual, etc.

Definición

Las definiciones recientes del chamanismo (1) ponen generalmente el acento sobre el TRANCE y el contacto con los "espíritus" (2) (gracias al estado de trance y a los "espíritus auxiliares"), para definir lo que es chamánico y lo que no lo es, aunque es preciso todavía distinguir entre trance y posesión (3). Si estos dos criterios son suficientes para definir el chamanismo, podemos emplear este término en referencia a ciertas prácticas religiosas yagua. El trance chamánico yagua es inducido por la absorción de diversos brevajes alucinatorios y modificadores de la actividad psíquica y/o por los cantos chamánicos, acompañados de fumigaciones de tabaco.

Base teórica del chamanismo yagua

La teoría general indígena sub-yacente al chamanismo reposa sobre una concepción doble del universo, cualquier cosa posee dos aspectos:

- un aspecto "ordinario", al cual corresponde una realidad "ordinaria", *mëtiarenëmu renú*, "lo que veo sano",
- un aspecto "sobrenatural", "no-ordinario", al cual corresponde una realidad "no-ordinaria", aquella de los chamanes, *atítuyanëmu renú*, "lo que veo en visión".

Daremos por ilustración el ejemplo siguiente, tomado de la mitología yagua. (Al principio de la humanidad), los animales eran gente. Por diversas razones, una parte de la gente fue transformada a continuación en animales. Pero, para el chamán, se trata siempre de gente y no de animales. Es la apariencia primera la que cuenta, no la apariencia "ordinaria". Esta doble visión de las cosas es confirmada por el trance chamánico. En efecto, durante el trance, el chamán "ve" a los animales transformarse en humanos y viceversa.

(1) ver por ejemplo M. Eliade. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1968, pp. 22-23 (... chamanismo = técnica del éxtasis... chaman = especialista de un trance...); Harner, M.J. *Hallucinogens and Shamanism*. Londres, 1973, pp. XI-XII:

"A shaman may be defined as a man or woman who is in direct contact with the spirit world through a trance state and has one or more spirits at his command to carry out his bidding for good or evil... One of the most typical aspects of the shamanistic experience is the change into another state of consciousness, often called a trance, with the shaman feeling that he is taking a journey".

Hamayon, R. "Religions de l'Eurasie septentrionale et de Arctique", p. 53, in: *Annuaire de l' E. P.H.E.* (Ve section), t. LXXXIII, 1974-1975. (... el chamán siendo aquel cuya técnica terapéutica es el "trance" —nota 2— el término de trance, aunque inadecuado, queda provisionalmente de uso cómodo, para designar el modo específico de comunicación del chamán, con la sobrenatural: recobra tan reales modificaciones psíquicas como el enunciado de un discurso simbólico o de una actuación dramática.

(2) término sin duda impropio.

(3) Ver por ejemplo L. de Heusch. "Possession et chamanisme", pp. 226-235, in: *Pourquoi l'épouser? et autres essais*, Paris, 1971; G. Lapassade. *Essai sur la transe*. Paris, 1976, p. 14.

Los diversos elementos del universo tienen pues un doble aspecto que solo el chamán es apto para captar y solo él está cualificado para dar cuenta. Además, es el "otro" aspecto de las cosas (aquel de la realidad "no-ordinaria"), el que es significativo, real, el que tiene un sentido profundo. La práctica chamánica yagua se situará pues siempre al nivel de la realidad "no-ordinaria"; de donde la dificultad de "tomar en serio" el chamanismo, su racionalidad, efectuándose con mayor frecuencia la encuesta a nivel de la "otra" realidad.

Sin querer reducir una tal teoría al sólo hecho de ingerir alucinógenos naturales, pensamos sin embargo que estos últimos han jugado un rol muy importante en su conceptualización y validación. Los alucinógenos naturales son, sin duda, un medio entre otros de percibir esta doble dimensión de las cosas sobre la cual reposa el chamanismo.

Chamanismo yagua

El chamanismo yagua *nowónu* es de tipo "individual" (4). En otros términos llega a ser chamán el que quiere o más bien el que puede (según sus aptitudes) (5). No se llega a ser chamán entre los yagua en virtud de una definición social; no existe, según nuestro conocimiento, una institución para hacerse chamán (6), ni una transmisión hereditaria sistemática del título por ejemplo, etc. Teóricamente, cualquiera, si lo desea, puede llegar a ser chamán. Puede tratarse de un deseo personal o de un deseo colectivo. Un sueño puede igualmente estar en el origen de la "carrera" chamánica. En fin, la muerte de un pariente o de un ser cercano, si es profundamente sentida, puede también arrastrar a un individuo hacia el chamanismo.

Aunque la práctica del chamanismo no sea exclusivamente masculina (chamán = *nēmara*), las mujeres-chamanes, *nēmara tón da*, son raras (7). Por nuestra parte, no hemos conocido ninguna. Las mujeres pueden ser iniciadas y practicar libremente el chamanismo a condición de no dar a luz. Si eso se produjera deberían interrumpir la iniciación y las tomas de alucinógenos al menos durante 3 ó 4 años. Los hombre-chamanes se abstendrán igualmente de alucinógenos durante el período de gestación de su esposa, pero podrán

(4) Por oposición al chamanismo "institucional" tal como lo ha definido R. Hamayon, op. cit., p. 53.

(5) Al menos, es así como se presenta hoy. No excluimos la posibilidad de un modo de reclutamiento diferente en el pasado. El chamanismo, como las otras técnicas y actividades sociales, se empobrece o se transforma en la medida en que la sociedad indígena cambia y se disgrega al contacto con la sociedad dominante. Puede, pues, darse que el chamanismo, tal como los Yagua lo enseñaban y lo practicaban hace poco, haya sido más complejo o simplemente diferente de lo que es hoy. Sin embargo, pensamos que su funcionamiento general y los principios de base sobre los cuales se funda han permanecido sensiblemente los mismos.

(6) En este sentido, el chamán Yagua es un personaje como los otros, su práctica no constituye un oficio o una profesión en el sentido total del término. Se trata de una "técnica" que se adquiere individualmente.

(7) La rítyanu (hermana de padre del padre) del chamán A... era una chamán renombrada.

sin embargo practicar. Esta abstinencia podrá incluso prolongarse durante varios años (en general hasta que el niño alcanza la edad de 3 años).

Los Yagua pueden distinguir dos "tipos" de chamán:

samaría nēmara: "buen chamán" = :curandero

ne samaría nēmara: "chamán malo" : hechicero (*mētía nēpuyíra*) (8).

De hecho, se trata de un solo y mismo personaje. Todo chamán curandero es también hechicero, es una de las condiciones de la curación (ver más abajo). Por supuesto, los chamanes se presentan siempre como curanderos o "buenos" chamanes. En cambio, acusan con gusto a sus peores enemigos de chamanes "malos".

Primera conclusión: todo chamán yagua es a la vez curandero y hechicero.

Esta ambivalencia del chamanismo yagua está en el origen del "peligro" incurrido por los practicantes. En efecto, el chamán puede ser designado como responsable de una enfermedad o de una muerte sobrevenida en otras comunidades (9). Puede así ser agredido en todo momento por los parientes de las "víctimas" o, más a menudo, por los chamanes de las comunidades consideradas. De allí la posición a veces marginal (actitud defensiva) y el carácter a veces asocial que los cronistas han reconocido a los chamanes yagua. Por ejemplo, un chamán rehusa a menudo las invitaciones a las fiestas-de-bebidas (estupenda ocasión para hacerse matar), y entonces no participa en las diversiones. Alvarez cita varios ejemplos de agresiones de este tipo:

"he dicho que todas las enfermedades y todas las muertes se achacan al brujo más enemigo del curandero. Pues bien, cuando van pesando ya bastantes acusaciones sobre él, se convoca una fiesta, donde no debe faltar el sentenciado. Recíbenlo con la más aparente cordialidad, y al terminarse la fiesta, una vez que unos y otros se encuentran bien bebidos, cometen el atentado de una manera que causa espanto. Sácanle la lengua, que van cortando en pedazos, derraman sus entrañas por el suelo; ceban, en fin, su saña sin miramientos y con gritos salvajes de alegría. Bien saben esto los doctores, a pesar del respeto con que son mirados. Por eso es por lo que, cuando empiezan a cundir voces subversivas, pronto se retiran donde nadie los encuentre". (10).

(8) Empleamos estos dos términos para marcar la oposición. Está bien claro que el chamán yagua no es solamente curandero y hechicero, sino ante todo hombre de conocimiento y garante de los valores intelectuales de su sociedad. La distinción entre "buen" y "mal" chamán envía de nuevo en primer lugar a criterios de parentesco y de localidad. Existe también una solidaridad entre chamanes ligados por parentesco próximo.

(9) El chamán raramente es tenido por responsable de las muertes o enfermedades sobrevenidas en SU sociedad.

(10) Alvarez, L. "Costumbres de una tribu salvaje", España y América 39, Madrid 1913, p. 68.

Conclusión: La práctica del chamanismo es peligrosa por el hecho mismo de su ambivalencia.

Frecuencia: actualmente, cada comunidad no cuenta necesariamente con un chamán, algunas no tienen, otras, por el contrario, reagrupan varios. Parece que ha sido incluso igual en el pasado. Algunos Yagua recuerdan para contar que antes los chamanes eran menos numerosos que hoy. La multiplicación de disturbios físicos y psíquicos debidos al contacto con los blancos parece ser el origen del aumento numérico de chamanes yagua, o de un tipo particular de chamanes (11).

A) Iniciación chamánica

Toda iniciación chamánica *sándaťenēhi*, "voy a aprender", es sometida a un largo noviciado de varios años. La enseñanza (o al menos la mayor parte) debe ser transmitida por un chamán vivo, *ha'tanu*, "el que enseña". Durante la primera fase del aprendizaje, el novicio es llamado *sándihitara-nēmara*, literalmente aprendiz-chamán. Este no puede pretender una tal iniciación antes de los 16-18 años de edad. La iniciación está ligada, entre otros, a la absorción de psicodislépticos, de los cuales los dos más importantes son *Banisteriopsis* y *Datura*, y de jugo de tabaco (*Nicotiana tabacum*). Ninguna iniciación sería posible sin estas plantas; forman el centro de la experiencia chamánica. Si su ingestión no es "tolerada" por el novicio, este último no podrá llegar a ser chamán, porque de estos vegetales obtendrá auxiliares o "aliados" (*pwípwí*: término de llamada = hijos). Todo el "poder" de un chamán reposa de hecho sobre sus auxiliares; éstos y no él "maestro-chamán" *ha'tanu*, le confieren el "saber". Los chamanes yagua distinguen varias "fases" en la iniciación chamánica:

- 1) *Iniciación de base:* obtención de los "poderes" chamánicos (duración: 6 meses - 1 año).

Debuta con la ingestión (generalmente mensual) de alucinógenos naturales o "asimilados" (12) en presencia de un chamán *ha'tanu* que prepara los brevajes alucinatorios. Las tomas tienen lugar en la noche y son espaciadas

(11) Citando Nadel sobre el chamanismo Nuba; Levi-Strauss, en la introducción a Mauss, muestra bien ese fenómeno:

"Parece en efecto, que, bajo la influencia del contacto con la civilización, la frecuencia de psicosis y neurosis tiende a elevarse en los grupos sin chamanismo, mientras que en los otros, es el chamanismo mismo el que se desarrolla, pero sin acrecentamiento de disturbios mentales" (Levi-Strauss, C. "Introducción a la obra de Marcel Mauss", p. XXII, in: *Sociologie et Anthropologie*, (M. Mauss), París, 1968).

(12) El tabaco por ejemplo:

"Incluso si no es un 'verdadero' alucinógeno desde el punto de vista del botánico y del farmacólogo (el tabaco) es a menudo asimilado tanto en el plano del concepto como de la función" (Wilbert, J. "Le tabac et l'extase chamanique chez les Indiens warao du Venezuela", p. 19, in: *La chair des Dieux: l'usage rituel des psychédéliques*. Paris, 1974.

todas entre las tres semanas/1 mes, de preferencia en cada luna nueva (obscuridad más grande: mejoramiento de las visiones). Al comienzo, el "maestro-chamán" pregunta a su (o sus) aprendiz sobre las visiones, le tranquiliza, le guía y le ayuda a interpretar las visiones. Después, poco a poco, el rol del "maestro-chamán" se borra ante el de los auxiliares. En adelante, el rol del "maestro-chamán" se limitará a vigilar al aprendiz que preparará él mismo los brevajes (13), los auxiliares le indicarán lo que él deberá hacer, le enseñarán los cantos y le entregarán los "virotos", los "cigarros", la "ropa" (ver más abajo).

Durante este período (6 meses - 1 año), el aprendiz teóricamente debe abstenerse de experiencias sexuales. Debe igualmente observar un ayuno severo varios días después de cada toma (la duración varía en función de la fuerza del brevaje). Son tolerados: plátanos verdes y mingado, a veces con un pescado (cocido sin sal). En fin, el novicio es separado de su familia. Acompañado del chamán *ha' tanu* debe efectuar un retiro en un lugar aislado (duración variable) durante el cual aprenderá a conocer ciertas plantas o preparaciones, ciertos mitos, etc.

En resumen, las características de la iniciación de base son las siguientes:

- ingestiones (mensuales) de alucinógenos en presencia de un chamán (guía de la experiencia extática).
- ingestiones de "flema" *worapándi* que el maestro-chamán extrae de su propio organismo (transmisión del "poder" chamánico).
- abstinencia sexual.
- ayuno severo en función de las tomas de alucinógenos.
- retiro en un lugar aislado, separación con el medio familiar.

Esta primera iniciación permite al aprendiz-chamán:

- familiarizarse con los alucinógenos y ganarse auxiliares,
- recibir los "virotos", los "cigarros", la "ropa" de los auxiliares,
- aprender las técnicas de curación de los auxiliares,
- aprender los cantos asociados a cada auxiliar,
- conocer el universo (ver cosmología),
- conocer el humo del tabaco,
- preparar los brevajes alucinatorios,
- heredar una parte de la "fuerza" *harie* del "maestro-chamán".

(13) Parece sin embargo que en la mayoría de los casos el "maestro-chamán" transmite a su aprendiz una parte de su fuerza *harie*. La operación consiste para el aprendiz en tragar una o varias "flema" *worapándi*, masa de saliva o "soga blanca" que el "maestro-chamán" extrae de su propio organismo. La presencia en el cuerpo de varias "flema" es juzgada indispensable por ciertos chamanes para aprender las técnicas chamánicas de curación. Lo mismo, el *hátanu* entrega normalmente a su aprendiz sus primeros "poderes" chamánicos ("virote", "ropa", ..).

En otros términos, ella permite al aprendiz obtener "poderes" (auxiliares, "virotos", cantos, "cigarros", "ropa").

- 2) Inicio de la práctica (el candidato *pándra*, "recién curandero", no es todavía reconocido chamán).
El candidato puede ejercitarse sobre casos benignos (fiebres benignas...) En adelante, su principal instrumento es el jugo del tabaco (puede, en caso de necesidad, absorber alucinógenos).
- 3) Después de un tiempo de práctica (6 meses - 1 año, hasta dos años), el candidato es reconocido *nēmara* cuando es capaz de extraer un "virote" del cuerpo de un enfermo. (Cf. infra. p. 55). A partir de este momento, es susceptible de curar cualquier enfermedad, utilizando solamente el jugo del tabaco (no tomará más alucinógeno, salvo en caso de necesidad o para tener un mejor conocimiento de los vegetales y del universo).
- 4) Necesitará todavía más de un año de práctica y de éxito en las curas para que se le reconozca "buen" chamán, es decir buen conocedor del cuerpo humano y de los alucinógenos. Ser "buen" chamán reenvía también a las nociones de "fuerza", "poder", o aún a criterios de parentesco y de localidad. Llegar a alcanzar este estado de conocimiento es en sí un testimonio de "poder" (ver ambivalencia y peligro del chamamismo).
- 5) Después de unos años de práctica, como "buen" chamán, tiene lugar la "visita de los auxiliares", en el curso de la cual estos últimos completan (si hay necesidad) la formación del chamán. Los auxiliares se presentan ellos mismos, sin llamada, bajo la forma generalmente de un niño, y proponen varios brevajes al chamán *rahe* (término de referencia = padre). Estos brevajes perfeccionan la formación del chamán en tanto que curandero. Desde un punto de vista teórico, el chamán-curandero alcanza su apogeo.
- 6) Después de la "visita" de los auxiliares, no hay más límite al conocimiento. Con el tiempo y la experiencia, el chamán puede llegar a ser muy poderoso, *harie nēmara* "chamán fuerte", puede predecir el futuro, prever la solución de un conflicto, etc. Los viejos chamanes son reconocidos como los más poderosos. Es interesante notar que ellos no curan prácticamente más (salvo en última instancia), dejando este trabajo a los jóvenes curanderos. Los viejos chamanes están a menudo en estrecho contacto con los espíritus, viajan frecuentemente en los diferentes mundos (cf. infra. p. 49) para allí preguntar a los habitantes o para conocerlos mejor. Sacan de estas experiencias un gran conocimiento que hace de ellos los mejores garantes de los valores intelectuales de su sociedad.

B) Chamanismo y alucinógenos

Como lo hemos señalado en la pág. 39 el mundo de los alucinógenos es el "verdadero" mundo para los Yagua. Hemos dicho igualmente que los alucinógenos *súño* (término genérico) son indispensables para toda iniciación chamánica, de los que ellos forman el centro.

Aquí las listas de los principales modificadores de la actividad psíquica que los chamanes yagua conocen y utilizan:

-*piripiri hínseñ* (*Cyperus* sp.)

La utilización de los *Cyperus* por los Yagua es muy amplia. Hemos recogido por lo menos una cincuentena de *piripiri* (14) diferenciados por los Yagua y empleados para diversos fines (curaciones, envenenamiento, iniciación, etc.). El *piripiri* del que se trata aquí es utilizado para iniciar el ciclo de las tomas.

-ayahuasca "blanco" o "grande", *ramanujú* (*Banisteriopsis caspi*). El ayahuasca nunca se toma individualmente (con chamán). Existen verdaderas sesiones (ceremonias?) donde se ingiere colectivamente el alucinógeno.

-ayahuasquillo "ayahuasca pequeño" o "negro", *pēsiramanujú* (*Banisteriopsis rusbyana*).

-*toé mērupa* (*Datura suaveolens* ?).

Alucinógeno más poderoso que el ayahuasca.

-naranjillo *sóñu* (no identificado).

Según los Yagua, se trata de un alucinógeno extremadamente poderoso superior al *toé*. De hecho, pocos chamanes lo utilizan.

-jugo de tabaco *súndejihá* (*Nicotiana tabacum*).

Unicamente bebido durante la iniciación chamánica. Los Yagua emplean el jugo de tabaco como un verdadero alucinógeno, para entrar en trance (es lo mismo para el humo del tabaco).

-venado-caspi *hándruwit'jú* (no identificado)

Soga del monte que algunos chamanes yagua raspan y mezclan con ayahuasca.

-coca *hapati* ? (*Erythoxylon coca*).

Actualmente, no conocemos ningún chamán que utilice la coca, ni siquiera que la cultive. Su utilización y su cultivo son sin embargo atestado por varios autores.

(14) Ver "Utilización de plantas de la familia *Cyperus* entre los Yagua del bajo Amazonas", Caballo-Cocha, manuscrito, 1976, 16 p.

"... sus plantaciones no se componen más que de plátanos, de coca y de yuca". (15).

"... y echando una gran chupada de su cigarro después de encendido, y después también de llenarse un carrillo de coca molida que sorbió de una botella. . . (16).

"... si el enfermo es de familia grande y el doctor es de los más encopetados, se previenen unas hojas machacadas, se reducen luego a polvo y se las entregan también al brujo en un palo hueco o en una botella. . ." (17).

"... The Yagua do not use narcotics or stupefying plants. . ., the sole exception observed was in the case of Unchi. . ., who habitually chewed powdered coca. . ." (18).

"Hay referencias a drogas y a medicinas. La cocaína, por ejemplo, (esto es, las hojas de la coca) se toma. También se menciona como en el proceso de preparación es tostada, machucada, y cernida, y como se usa una alfombra hecha de cuero de un tapir como asiento especial en que se sientan mientras mascan la coca. No conocemos a nadie entre los Yaguas hoy en día que use la coca, pero mi ayudante me indicó que estaba casi segura que anteriormente la masticaban" (19).

Los chamanes yagua emplean un cierto número de sustancias adicionales, modificadoras de las visiones (colores, temas, etc.):

-amacisa *ratumúsiñu* (*Erythrina* ?)

-mukura *nékatu* (*Petiveria* ?)

-hojas de guayaba de cocha (*Psidium*) *Kumjowí*

-cogollo de huicungo (*Astrocaryum huicungo*) *totohapwitónu*

Los chamanes yagua ribereños absorben también varios productos comercializados tales como kerosene, gasolina, alcanfor, esencia vegetal, linimento, etc.

Según los Yagua, cada alucinógeno procura un tipo particular de visiones. Además, es posible modificar las visiones mezclando las diferentes plantas o incluso añadiéndole los productos precitados. Para terminar, podemos

(15) Castelnau, F. de. *Expedition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud*. Paris, 1851, t. 5, p. 19.

(16) Alvarez, L. "Un viaje de siete días al través de una tribu salvaje" *Archivo Histórico Hispano-Agustiniano*, 24, 1925, p. 148.

(17) Alvarez, L. *op. cit.*, 1913, p. 347.

(18) Fejos, P. *Ethnography of the Yagua*, 1943, p. 45.

(19) Powlison, P. "La cultura yagua reflejada en sus cuentos folklóricos", *Folklore Americano* 6-7, 1959, p. 16.

añadir que los alucinógenos no son nunca tomados al azar y la crisis extática no es nunca anárquica.

Preparación de los brevajes alucinógenos

Daremos el ejemplo de una preparación a base de *Banisteriopsis caapi* -*Datura suaveolens*:

-27 junio 1976 (versión resumida)

- * 9 horas de la mañana: P. . . corta una treintena de segmentos de una liana (*Banisteriopsis*) del espesor de un pulgar (recogida la víspera), de una longitud de 25-30 cm. cada una ("una palma y 4 dedos"). P. . . cuenta cuatro segmentos por persona. Había igualmente juntado la víspera 12 hojas de *Datura* (plantada en un rincón de su chacra). P. . . prevé dos hojas por persona. Las hojas han sido escogidas en la parte baja de la planta (altura 2m.).
- * 9.50: P. . . machaca los segmentos de *Banisteriopsis* con un mazo de madera.
- * 10h30: Los segmentos aplastados son depositados en un recipiente semilleno de agua (alrededor 10 litros) después P. . . dispone todo sobre el fuego (pequeña llama). El recipiente está suspendido con la ayuda de un trípode de madera porque el fondo no debe descansar sobre el hogar. P. . . nos hace notar que el fuego deberá ser constante durante la cocción (por tanto provisión de ramas, y vigilancia).
- * 11h: hierve el agua
- * 11h10: P. . . añade las 12 hojas de *Datura*. Todo es mezclado con un pedazo de madera.
- * 16h: El brevaje está pronto. P. . . lo deja enfriar durante 3/4 de hora.
- * 16h45: El líquido espeso (color de té) es filtrado, después vaciado en una botella.
- * La toma tendrá lugar a las 9 horas de la noche.

Prohibiciones: Ninguna mujer (salvo mujer-chamán ?) debe asistir a la preparación, sino el brevaje "no hace marear, no tiene fuerza". Las mujeres pueden tomar ayahuasca durante las sesiones colectivas.

Prohibiciones alimenticias y sexuales: Varían según los chamanes y la composición del brevaje. En el caso del Ayahuasca y según P. . . :

-abstinencia alimenticia: sal = 1 día; grasa = 8 días; pimientos = 2 días; alimentos azucarados (frutas, etc.) = 1 día; yuca = 1 día; carne = 2 días; pescado (salvo bocachico y bagre ahumado) = 1 día, etc.

-abstinencia sexual: 4 días.

El día siguiente de la toma o de las tomas, es recomendado tomar un baño.

C) Chamanismo y visiones

Los Yagua utilizan el término *at/tuyanu* para visión (bajo efecto de alucinógenos).

Como se ha dicho más arriba, cada alucinógeno procura visiones diferentes. Hemos podido grabar en cintas magnetofónicas 4 visiones provocadas por *Cyperus*, *Nicotiana*, *Banisteriopsis* y *Datura*. Tema de las visiones:

- con *Cyperus*: 3 visiones centrales: serpientes (tipo *Bothrops*), candelas que se transforman en gusanos.
- con *Cyperus* + *Nicotiana* (jugo): 4 visiones centrales: serpientes, cérvidos, jaguares y candelas.
- con *Cyperus* + *Nicotiana* + *Banisteriopsis*: animales despojados, personajes de todo género.
- con *Cyperus* + *Nicotiana* + *Banisteriopsis* + *Datura*: personajes.

Estas diferentes visiones son interpretadas por los chamanes como las "madres" *hamwo* (20) de los vegetales considerados. En efecto, todas las plantas alucinógenas o medicinales poseen "madres" localizadas al interior de la misma planta (21). Es además por esta razón por la que tienen propiedades alucinatorias o curativas. El aprendiz-chamán entra en contacto con esas "madres" absorbiendo una decocción de la planta. Estas "madres" serán sus principales instrumentos de conocimiento, llegarán a ser sus auxiliares. Sin embargo, un chamán puede comunicarse con nuevas "madres" sin utilizar alucinógenos, sino usando el humo del tabaco (del cual los efectos son a veces similares a los de un alucinógeno). Las visiones están igualmente relacionadas con regiones cósmicas determinadas.

D) Chamanismo y cosmología.

Los conocimientos cosmológicos están íntimamente ligados al chamanismo: sólo los chamanes tienen una percepción global y precisa del univer-

(20) *hamwo*: "gente", pero en este caso, traducido por los Yagua: *hamwo*: "madres" que no corresponde al término de parentesco.

(21) "... veo un tronco de ayahuasca, o sea como un bosque, y de ahí oigo que se habla abajo del ayahuasca, ésta es la madre del ayahuasca. . ." (visión chamánica grabada en cinta magnetofónica).

Esto no se aplica solamente a los vegetales sino también a ciertos animales, líquidos, sólidos y a ciertos "elementos naturales".

so. La percepción de este universo les es dada en el momento del trance chamánico. Por tanto, cada chamán tiene su propia visión del mundo, función de su propia experiencia extática. Además, todos los chamanes yagua no tienen el mismo grado de conocimiento; por eso no hay UNA representación del universo. Existe una multitud de ellas (al menos una por chamán) que tienen sin embargo todas un fondo común (ver determinante cultural, visiones integradas en la cultura yagua, mitología).

Los chamanes yagua conciben el universo como una serie de "mundos" superpuestos. De hecho, se trata de un conjunto complejo de elementos solidarios los unos con los otros, y cuya forma es a veces comparada a la de una gran maloca *mokómrore*. Una de las técnicas chamánicas consiste precisamente en pasar de una zona cósmica a otra. Los diferentes "mundos" *hutjanu* están unidos entre ellos por senderos invisibles a los no-chamanes. Cada "mundo" está poblado de gente perceptible sólo a los chamanes (no a todos). Estos son instrumentos de conocimiento por el mismo título que los auxiliares. Existe por lo menos un mito o una serie de mitos para cada "nivel" cósmico, que todos los Yagua pueden conocer, y cuyo contenido corresponde muy precisamente a las visiones chamánicas. El orden y la complejidad de los "niveles" cósmicos varían de un chamán a otro (la calidad del saber no es constante).



Senderos invisibles uniendo los "mundos".

He aquí una lista muy abreviada de los principales "niveles" cósmicos:

- mukohari (bajo tierra)
 - * *kinitónu*: poblado de gente sin ano,
 - * *mékandi hutjanu*: mundo de los *mékandihamwo*: "madre" de la tierra,
 - * *hahamwo*: mundo acuático de las sirenas, "madre" del agua,
- *mékándi*, (la tierra)

- * *mëkándi*, abrigando una diversidad sorprendente de espíritus, de "demonios" de "madres", de los animales, de frutas salvajes, de cursos de agua, etc.
- * *mëkándi rñbahatjëra* ("cabecera de la tierra", tierra de los primeros ancestros), situada por *aruwáwa*: "por abajo": Ésta, tierra de la "felicidad", de la abundancia, en la que todo crece sin trabajo. Es allí donde viven entre otros, los mellizos míticos. El chamán yagua no puede "viajar" hasta allí.

— Mundo aéreos, superiores (*háwa*: arriba).

Cada "nivel" superior está separado por un cielo *aritsji*.

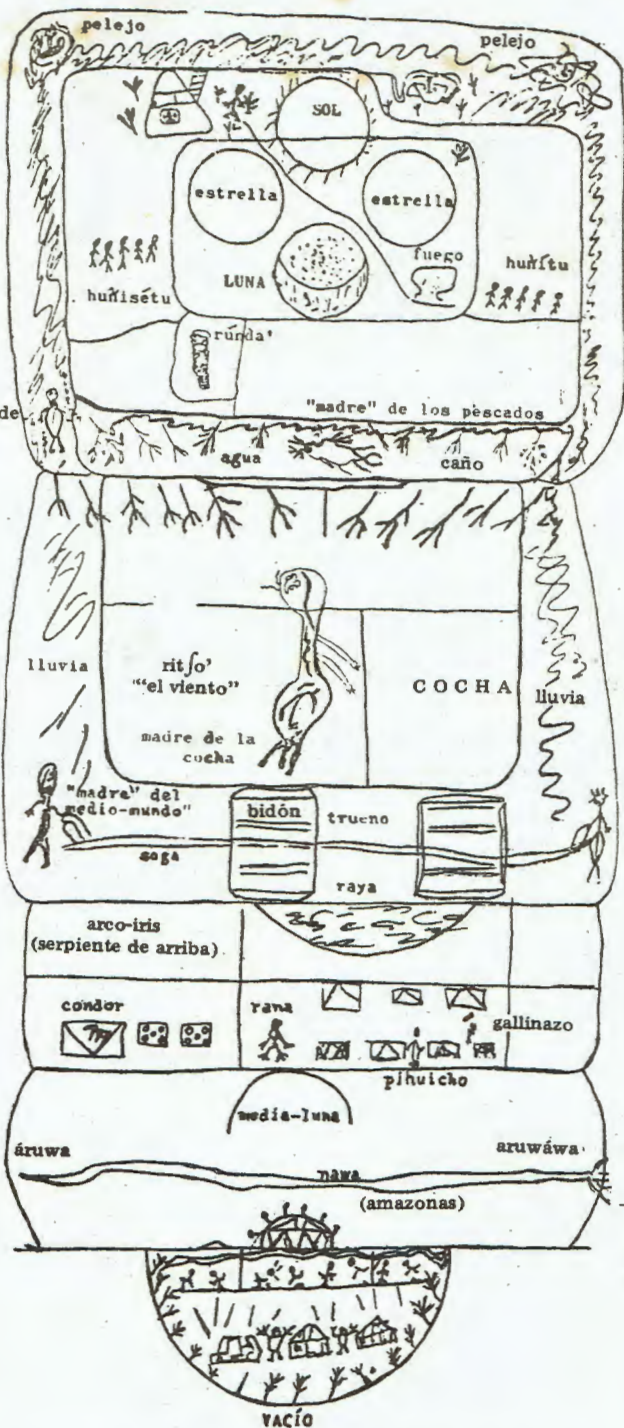
- * *sirimihutjanu*, mundo del siwanga, buitres
- * *pántjorehutjanu*, mundo del gallinazo, buitres.
- * *mukuhutjanu*, mundo del cóndor blanco, (dos especies). Es a *muku* a donde van y se transforman las almas *rñbayántu* de los "criminales",
- * *ñándahutjanu*, "medio-mundo", sus habitantes producen el trueno y el relámpago. Es posible que *runda*, principal espíritu de la caza, resida allí.
- * *hamëtióhutjanu*, donde se encuentra un gran lago *hamëtió* (la lluvia viene desde este lago celeste), sus orillas están pobladas de "demonios" que bajan sobre la tierra, en el momento de los "diluvios" por fuego, para comer las cenizas de los muertos. Los chamanes dicen no poder "viajar" más allá de *hamëtió* (de hecho pocos llegan allí).
- * *arimanehutjanu*, mundo de la luna,
- * *ñihutjanu*, mundo del sol,
- * *aritsji*, cielo, todavía llamado por ciertos Yagua ribereños *risiohutjanu*, mundo de *risio* (deformación de Jesús), inserción del "dios blanco" en el panteón Yagua. En *aritsji* es donde residen los espíritus *huñítu* y *huñisétu* de los muertos (22).

Alucinógenos y regiones cósmicas

Para volver a la relación alucinógenos/visiones/cosmología, daremos los ejemplos siguientes (caso del chamán A. . .);

- (22) Los Yagua distinguen 5 "almas" localizadas en el cuerpo humano:
- huñítu* (localizada en la coronilla) que los Yagua bilingües traducen según los casos por "espíritu" o "sombra". Es el elemento vital por excelencia.
 - huñisétu* (localizada en la pupila, "es lo que se mueve en los ojos"), traducido también por "espíritu",
 - 3 "almas" *rñbayántu* (localizadas en el cuerpo y que se escapan en momento de la muerte). Los Yagua distinguen "alma de noche" *noporatu* (anda de noche), "alma de día" *nariatu*, "alma de mediodía" *wosawatcitu*. De hecho se tratará de una misma "alma" que, según los momentos en los que ella se manifieste, es llamada de diferentes maneras. De una manera general *rñbayántu* se aplica a "todo lo que no se ve", *teetaú ne remútará*.

VACÍO



-aritsi "cielo"
-ñihutsanu
"mundo del sol"

-arimanehutsanu
"mundo de la luna"

"madre" de la lluvia

-hametióhut fanu
"mundo de la cocha"

-ñándahut fanu
"medio-mundo"
"medio-cielo"

-mukuhut fanu
"mundo del condor"
-pánt forehut fanu
"mundo del gallinazo"

"por arriba"
-mékándi (OFSTE)
"tierra"

-mékándihut fanu
"madre de la tierra"

-hahut fanu
"mundo del agua"

-kinitónu

-los dos pelejos sostienen el mundo

-en la casa del fuego se quema el huñitu de los "muertos malos"

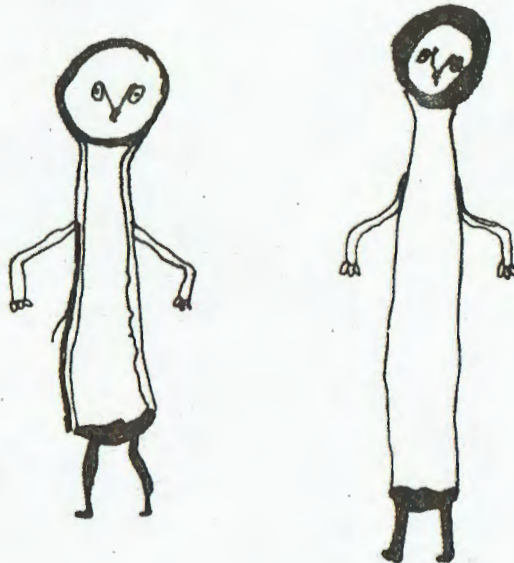
-el agua viene de la cocha y va al caño. El caño crece hasta que cae el agua por abajo. Así cae la lluvia sobre la tierra

- "madre" del trueno
-el trueno suena cuando se choca los 2 bidones

- "por abajo" (EST)

-mékándi mbahat fera
"cabecera de la tierra"
"tierra de los primeros antepasados"

REPRESENTACIÓN DEL UNIVERSO POR UN CHAMAN YAGUA (1976)



MADRE DEL TABACO

* 1er. sueño: *sirimihutjanuet pántforehutjanu* (23).

* 2do. sueño: *mekándihutjanu*

- con *Cyperus* + *Nicotiana* (jugo), 3 sueños:
- con *Cyperus*, las "madres" conducen al chamán a dos lugares (duración del sueño: 3 horas).
 - * 1er. sueño: *mékándihutjanu*
 - * 2do. sueño: *pántforehutjanu*
 - * 3er. sueño: *mukuhutjanu*
- con *Cyperus* + *Nicotiana* + *Banisteriopsis*, 4 sueños:
 - * 1er. sueño: *hahamwohutjanu*
 - * 2do. sueño: *tohamwo, noró* ("dueños" de la selva)
 - * 3er. sueño: *pántforehutjanu*
 - * 4to. sueño: *mukuhutjanu*
- con *Cyperus* + *Nicotiana* + *Banisteriopsis* + *Datura*, 6 sueños:

(23) En cada mundo del chamán recibe de las "madres" "virotos", "ropa contravirote", guantes para mandar "virotos", etc.

- * 1er. sueño: *hamëtióhutjanu* (el chamán recibe el "veneno" para sus "virotos")
- * 2do. sueño: *mukuhutjanu*
- * 3er. sueño: *pántforehutjanu*
- * 4to. sueño: *hahamwohutjanu*
- * 5to. sueño: *mekándihutjanu*
- * 6to. sueño: *kinitónu*

Existe pues una correlación entre los alucinógenos, las visiones y las regiones cósmicas. Cuanto más compleja o concentrada es la mezcla alucinatória, más numerosos son los sueños, el chamán "visita" más "niveles" cósmicos y adquiere más conocimientos nuevos. En efecto, cada "nivel" cósmico es la sede de un saber particular.

E) Los sueños

Para los Yagua el sueño *hamëriésa* es un estado provocado por la ausencia más o menos prolongada del espíritu *huñítu*. Este deja el cuerpo por la sima del cráneo (la corona: *huñí népanu*), durante el sueño o el trance chamánico. El estado de sueño significa que el *huñítu* viaja en la realidad "no-ordinaria", pues todo sueño es significativo, de donde la extrema importancia concedida a los sueños. El sueño, entre los Yagua, es un instrumento de conocimiento, de predicción, tiene un valor profético.

Sobre una muestra de 33 sueños recogidos durante nuestras distintas estadías, 19 de entre ellos presagian la enfermedad y/o la muerte, 10 anunciaban que se va a matar caza mayor o que se va a recolectar miel y los 4 restantes se relacionan con la guerra y la visita de extraños.

F) Los "poderes" chamánicos

1. Los auxiliares

Son designados por dos términos:

- término de referencia: *hamwo*, "madres" o "gente" del chamán,
- término de llamada: *pwípwí*, hijo (término de parentesco).

Teoría: se gana a los auxiliares de diversas plantas modificatorias de la actividad psíquica absorbiéndola, bajo forma de decocciones, o cuando, uno es ya chamán, utilizando el humo de tabaco,

- . cuantos más auxiliares posee un chamán, más poderoso es.
- . una vez ganado un auxiliar, este último no abandona nunca voluntariamente al chamán *rahe*, "padre" (término de parentesco).

Como ya he señalado, cada planta alucinógena o medicinal, ciertos animales asociados a enfermedades, (cf. infra. p. 61) tienen una o varias "madres", auxiliares potenciales del chamán, (su nombre varía según los chama-

nes). Este puede utilizarlos para descubrir el origen de una enfermedad, pero también para matar (ver ambivalencia del chamán). Las "madres" (auxiliares) de vegetales pueden revestir diversas apariencias:

- ejemplos: "madre" de ayahuasca: persona, pajarito negro, serpiente, fuego.
- "madre" de piripiri: persona, pajarito azul, fuego, serpiente. . .
"madre" de tabaco: mariposa negra, gusano, persona (mellizos),
- "madre" de aguajal: persona ("champudo")
- "madre" de sacha-ajo: persona, ave,
- "madre" de lupuna: persona, serpiente, gusano.
- etc.

El chamán no utiliza cualquiera de sus auxiliares: ejemplos (según las circunstancias)

- "madre" de ayahuasca: anda muy rápido, arriba y abajo de tierra (hasta *kinitónu*)
- "madre" de toé: acompaña ayahuasca
- "madre" de piripiri: anda despacio hasta *kinitónu*
- "madre" de renaco: anda solamente adentro del agua.
- "madre" de ayahuasquillo: anda despacio hasta medio cielo
- "madre" del aguajal: anda despacio en el aguajal.
- etc.

Cada auxiliar dispone de un rebaño de animales (jaguar, tapir, etc.), que el chamán puede igualmente utilizar como "gente" (emisarios). Rebaño de animales: auxiliares:: auxiliares: chamán. El chamán puede aún solicitar los servicios de los "dueños" de los bosques, de los animales terrestres, acuáticos y semiacuáticos, etc.

Principales funciones de los auxiliares:

- transmitir el conocimiento al chamán
- enseñar los cantos chamánicos
- enseñar las técnicas de curación (cigarros) y de muerte
- informar al chamán sobre el origen de las enfermedades
- entregar "virotos" al chamán
- guiar los "virotos" del chamán
- proteger al chamán
- encontrar los espíritus extraviados ("pérdida del alma")

2) Los "virotos"

Los Yagua emplean el término *rimínda* cuando se refieren al "virote-brujo", por oposición a *ramanu* que designa el virote de caza (cerbatana). Los *rimínda*, invisibles a la gente común, son remitidos al novicio por los auxiliares durante el aprendizaje chamánico. Los "virotos" son el instrumen-

to de maleficio por excelencia del chamán: están en el origen de la mayoría de las enfermedades y de las muertes. Son insuflados por el chamán (con el humo de tabaco) y penetran en el cuerpo de la víctima sin que se dé cuenta. Si ningún otro chamán se los retira, la persona morirá sin falta algunos días o algunos meses más tarde. Sólo un chamán más poderoso que el que está en el origen de la enfermedad puede asegurar la curación. El chamán guarda sus "virotos" sobre él (en el cuerpo). Para sacarlos, el se fricciona el brazo hasta la mano. Después de haber soplado humo de tabaco, el "virote" sale enteramente. Puede medir hasta 1.50 m. según la fuerza del chamán. Enseguida es remitido a los auxiliares. Cada chamán conoce exactamente el número de sus "virotos" (ciertos aseguran tener más de 1.000). Estos no se acaban jamás, salvo si otro chamán más poderoso se los retira. Por ejemplo, cuando un chamán muere, el chamán responsable (porque, la mayor parte del tiempo, la muerte es de origen chamánico) por tanto más poderoso, hereda los "virotos" y auxiliares de su víctima. De donde la teoría siguiente: en la medida en que un chamán mata más (por brujería) a otros chamanes, es más poderoso (puesto que él recupera "virotos" y auxiliares, ambos criterios de poder). Volvemos así al peligro de la práctica (chamán no pariente: enemigo potencial), a las nociones de "bueno" y de "mal" chamán, al deseo y al interés del poder chamánico. "Un chamán sin "virote" y sin auxiliar es un hombre muerto", dicen los Yagua. Un tal chamán "desnudo" puede sin embargo "recargarse" absorbiendo nuevas decocciones de plantas alucinógenas y otros. Gana así nuevos auxiliares y nuevos "virotos", y puede de nuevo practicar y afrontar los peligros de la práctica.

Técnica de extracción de "virotos"

Se efectúa por insuflaciones de humo de tabaco y por succiones de la parte insuflada. En caso de dolores localizados, el chamán sopla el humo de tabaco y practica la succión de la parte dolorosa. En caso de dolores difusos, el chamán sopla el humo de tabaco en las extremidades del cuerpo del enfermo: coronilla, manos, pies, articulaciones. El humo de tabaco tiene el poder de arrastrar el mal de las extremidades del cuerpo hacia el centro. La extracción de los "virotos" se efectúa generalmente por la boca, el ano, o la vagina. El chamán debe escupir o "vomitar" el "virote" para no enfermarse él mismo. Para hacer esto, él se rasca fuertemente la garganta en un lugar retirado del lugar de cura *pánjo* "lugar donde se cura" (24), y termina por "vomitar" un largo hilo de saliva blanca que, volviéndose duro, toma apariencia de un "virote". El chamán está obligado a mostrarlo a los parientes del enfermo, si estos se lo piden. El chamán puede extraer varios "virotos" del cuerpo de un enfermo. La cura tiene lugar de día como de noche, su duración está en fun-

(24) El chamán practica a veces a domicilio, en el caso de un enfermo grave por ejemplo, incapaz de desplazarse.

ción de la cantidad de tabaco ofrecida al chamán; éste debe practicar hasta el agotamiento de la provisión de tabaco. La cura puede así extenderse a varios días. En caso de urgencia, sucede que varios chamanes curan simultáneamente, o sucesivamente, un mismo paciente. Si la enfermedad persiste (por consiguiente quedan todavía "virotés"), una nueva provisión de hojas de tabaco debe ser aprovisionada al chamán para permitirle continuar la cura. Una vez extraído para destruirlo, el "virote" es lanzado con fuerza contra el suelo. Los Yagua dicen que alcanza *kinitónu* (ver cosmología) donde provoca enfermedades. La gente de *kinitónu* acusa a los chamanes yagua de ser los responsables de sus enfermedades.

3) El humo de tabaco

El humo de tabaco *súndeji nowatjsí* es indispensable en toda cura y en la práctica chamánica en general. Es el "camino", la "vía", *rēpwiñu*, por la cual los espíritus (en sentido amplio) se desplazan y se dirigen. Es además un "poder" (reprime a espíritus malos, transforma las cosas, etc.). El trance chamánico, solicitado inicialmente por alucinógenos y por absorción de jugo de tabaco, es también producido por el humo de tabaco.

El tabaco (*Nicotiana tabacum*) es cultivado en pequeña escala por los Yagua. Estos últimos consumen poco; lo esencial de la producción está destinado a los chamanes. En efecto, en caso de enfermedad por ejemplo, el tabaco debe ser proporcionado y ofrecido al chamán-curandero por la familia del enfermo (especie de pago). Tanto como hemos podido observar e informarnos, ninguna otra forma de pago interviene (a condición que el enfermo pertenezca a la misma comunidad que el curandero).

Principales "poderes" del humo de tabaco

- poder de "domesticar", de amansar los "virotés" y así hacer posible la extracción.
- poder de "amansar", de "someter" las fuerzas sobrenaturales, los espíritus.
- poder de reprimir los "espíritus malos", los "demonios" etc.
- poder de transformar las cosas,
- poder de enviar, de llamar y de guiar los auxiliares (camino de los espíritus),
- poder de enviar y de guiar los "virotés" hacia la víctima,
- poder de reintroducir el espíritu "*huñítu*" en el cráneo de un "muerto"
- poder de atraer animales, de amansarlos. En caso de cazas malas, el chamán sopla humo de tabaco sobre los cazadores,
- poder de verificar en qué realidad ("ordinaria", "no-ordinaria") uno se encuentra,
- en la mitología, el humo de tabaco tiene el poder de reanimar los muertos.

4) Los cigarros "mágicos"

Durante el trance chamánico, los auxiliares de vegetales absorbidos en decocciones remiten al novicio cigarros "mágicos" *mbayántu sándipu* o *mbayántu súdeji* "alma-cigarro" que poseen numerosas virtudes, especialmente las de enseñar y ayudar al chamán en las curas así como la de provocar nuevas visiones. Cada alucinógeno o "asimilado" dispone de un "tipo" de cigarro:

- cigarro de *Cyperus*: semejante al "tuetó" de gramalote,
- cigarro de *Banisteriopsis*: elaborado con las hojas enrolladas de la planta que toman el color negro,
- cigarro de *Datura*: a partir de pétalos de la flor sacada de la planta (color blanco),
- cigarro de *Nicotiana*: hojas de tabaco enrolladas (color marrón)
- cigarro de sachá-ajo: (*Pseudocalymma*) hojas de sachá-ajo enrolladas con un tampón, especie de filtro (color marrón),
- cigarro de *Lupuna*: (*chorisia* sp.) hecho a partir de la corteza enrollada del árbol (color blanco o rojo según la variedad de *Lupuna*),
- cigarro de Naranjillo: (*no identificado*) hojas enrolladas de la planta (color verde)
- cigarro de zanango: (*Brunfelsia*) como cualquier cigarro, pero de color blanco.
- etc.

5) Los cantos chamánicos

Existen cantos *mëriuwa* para cada "madre" de vegetal. Las "madres" los enseñan ellas mismas al chamán durante el trance. Estos cantos tienen el poder de comunicar con la realidad "no-ordinaria" y de llamar a las "madres". Son cantados en la noche de preferencia y acompañados de fumigaciones de tabaco. Cada chamán tiene su manera de cantar, de llamar sus auxiliares. De hecho, los cantos chamánicos son secretos. Un chamán puede apoderarse de los auxiliares de otro chamán si llega a conocer los cantos de éste último. Un chamán conoce solamente los cantos de las plantas de las que él ha absorbido las decocciones durante su iniciación. Los cantos chamánicos son pues de una extrema importancia en la práctica cotidiana del chamán.

Principales cantos

- cantos para que los auxiliares enciendan el cigarro (canto del tabaco),
- cantos en el momento de la toma de los alucinógenos,
- cantos para "llamar" a los auxiliares (los cantos se repiten hasta que los auxiliares se presentan),

- cantos para pedir a los auxiliares el origen de una enfermedad, de un conflicto, etc.,
- cantos para enviar a los auxiliares a la búsqueda de un espíritu perdido,
- cantos para calentar el cuerpo del enfermo,
- cantos para extraer los "virotes" del cuerpo de un enfermo,
- cantos para mandar los "virotes", "para hacer daño",
- cantos para que los auxiliares nos protejan en la casa,
- etc.,

ejemplo de canto chamánico:

"canto para tomar purga"

- | | | | |
|---|-----------------------|-------------------------------|---------------------|
| — | <i>súño</i> ha | <i>hatónu</i> | <i>ramera</i> |
| | esencia de purga | para tomar | voy a cantar |
| — | <i>súño</i> ha | <i>hatónu</i> | <i>embeyá</i> |
| | esencia de purga | para tomar | estoy cantando ya |
| — | <i>yatí</i> | <i>huñahatá</i> ndi | <i>súño</i> ha |
| | venga | vamos a tomar | esencia de purga |
| — | <i>ndianēmátí</i> | <i>nēmase</i> | <i>súño</i> hahamwo |
| | está viniendo | | la madre de purga |
| — | <i>huñanēma</i> | <i>hatara</i> | |
| | yá estamos | tomando | |
| — | <i>teetáu</i> | <i>súnde</i> ji | <i>ariara</i> |
| | todo | tabaco | mezcla |
| — | <i>hate npēnanu</i> | <i>rámútçó</i> | <i>waré</i> ndia |
| | esto para curar | para que quede (en el cuerpo) | también |
| — | <i>súnde</i> jihamwo | <i>rátí</i> | <i>waré</i> ndia |
| | madre de tabaco | va a llegar | también |
| — | <i>ndia sēndatiti</i> | <i>súnde</i> ji | <i>waré</i> ndia |
| | va a dar para fumar | cigarro | también |
| — | <i>hatónēmu</i> | <i>huñasēndatiti</i> | <i>ware</i> |
| | cuando tomamos | fumamos | también |
| — | <i>ne huñahatiara</i> | | <i>riru</i> |
| | no se le bota | a la ceniza (se la traga) | |
| — | <i>súnde</i> hiru | | <i>súnde</i> hiru |
| | ceniza de cigarro | | ceniza de cigarro |
| — | <i>huñaramatçu</i> | | <i>súnde</i> hiru |
| | vamos a tragar | | ceniza de cigarro |

— *ne huñatôcí*
no vamos a escupir

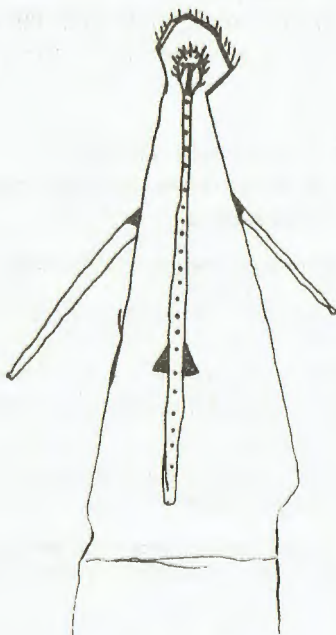
waréndia
también

traducción libre

“voy a cantar para tomar la purga
estoy cantando ya
venga (madre de purga), vamos a tomar
la madre de purga está viniendo
ya estamos tomando (juntos)
purga mezclada con tabaco
para curar (otro) y para que quede (en el cuerpo) (para curar si mismo)
la madre de tabaco va a llegar también
nos va a entregar cigarro
porque cuando tomamos purga fumamos también
y no se bota la ceniza del cigarro
se la traga y no se escupe también”.

6. La “ropa”

Durante el trance chamánico, los auxiliares entregan igualmente al aprendiz varios “vestidos” *mbayántu mênase* (“alma-ropa” o “ropa invisible”) que tienen la propiedad de protegerle contra los “virotos” que podrían enviarle otros chamanes. *Mbayántu mênase* se compone de un gran saco que el chamán se mete cuando se siente en peligro o durante su sueño.



LA “ROPA” DE LAS MADRES

G) Chamanismo y enfermedad

Para los Yagua, toda enfermedad tiene un origen; es generalmente la consecuencia de un acto chamánico (25). Ningún tratamiento válido, ninguna curación sería pueden tener lugar sin haber descubierto el origen de la enfermedad. Una de las funciones primeras del chamán-curandero es pues la búsqueda de las causas de los estados patológicos.

Los Yagua utilizan los términos genéricos *ríndiwá* o *sánduyanu* (según la gravedad) para la enfermedad. De otra parte cada enfermedad es designada por uno o varios términos.

Teorías de la enfermedad: (teorías inversas)

1. Presencia de un cuerpo extraño en el organismo que se trata de extraer (fenómeno de exorcismo), *rimínda sándune*,
2. "Desposesión" del espíritu *huñítu* que se trata de reintroducir en el cuerpo (fenómeno de adorcismo), *huñítu yano*, "el espíritu se ha ido".

Primera teoría: presencia de un cuerpo extraño ("virotes") en el organismo,

— el chamán reconoce este primer tipo de enfermedad por los síntomas siguientes:

- * la enfermedad persiste o se amplía después de la aplicación o absorción de plantas medicinales,
- * fuertes dolores que permiten localizar la enfermedad,
- * si la muerte sobrellega, no es violenta, "muerte lenta".

— objetivos:

- * extraer los "virotes" (ver técnica pág. 55),
- * descubrir el origen de la enfermedad para neutralizar o destruir los auxiliares del chamán-hechicero.

Dos posibilidades se ofrecen entonces al chamán:

- a) el curandero reconoce inmediatamente el origen de la enfermedad sea:
 - extrayendo el "virote", reconoce los auxiliares del chamán-hechicero (los auxiliares toman la apariencia de su "padre" *rahe*), (26)

(25) Sin entrar en los detalles, los Yagua distinguen 2 grandes tipos de enfermedad:
- *nowónu ríndiwá*: "enfermedad por chamanismo", que representa más del 90% de las enfermedades,

- *huñítanu ríndiwá*: "enfermedad del creador" (vejez. . .), incurable.

(26) Si el "virote" no se transforma, se trata de *Huñítanu ríndiwá*, "enfermedad del creador". La enfermedad es entonces incurable.

- los auxiliares del hechicero revelan la identidad de su "padre",

sea:

- los sueños del enfermo permiten al curandero detectar el origen de la enfermedad.

— Curación:

No es suficiente extraer los "virotés", es preciso sobretodo neutralizar o destruir los auxiliares del hechicero para que no pueda reenviar de inmediato, otros "virotés" sobre el enfermo. Después, el curandero previene o "intimida" al hechicero enviándole sus propios auxiliares. Se convierte a su vez en hechicero o chamán "malo" (ambivalencia del chamanismo).

b) El curandero no reconoce el origen de la enfermedad (lo que no impide de ningún modo extraer los "virotés"). La noche, llama algunos de sus auxiliares, porque las "madres" de los vegetales están asociados a enfermedades:

por ejemplo: - "madres" de ayahuasca: asociadas a toda clase de enfermedades.

- "madres" de toé: asociadas a los dolores estomacales, pulmonares y cardíacos,

- "madres" de piripiri: asociadas a las fiebres,

- "madres" de tabaco: asociadas a los dolores de cabeza violentos,

- "madres" de lupuna: asociadas a la locura,

- "madres" de catagua: asociadas a las enfermedades de estómago,

- "madres" de cedro: asociadas a las fiebres y a las diarreas,

- etc.

Así pues, en función de los síntomas el chamán escoge sus auxiliares. Estos le indicarán el origen de la enfermedad.

Segunda teoría: "desposesión" del espíritu *huñitu*

— el chamán reconoce este segundo tipo de enfermedad por los síntomas siguientes:

* el enfermo no come, se debilita,

* el enfermo parece loco,

* ningún dolor,

* si la muerte sobrellega, es violenta, "muerte rápida".

El enfermo es entonces llamado *ndeñu*: muerto, sin vida. En efecto, habiendo perdido su *huñitu*, principal elemento vital, el paciente está

“muerto”. El chamán-curandero debe pues devolverle la vida. Para hacer esto, debe utilizar una técnica diferente de la empleada para el otro tipo de enfermedad a fin de reintegrar el elemento vital en el cuerpo. Durante el sueño, el espíritu *huñitu* deja a menudo su envoltura (el cuerpo humano) para viajar en la realidad “no-ordinaria”: es el estado de sueño tal como lo hemos definido en la pág. 53. Entonces es fácil para un chamán enviar sus auxiliares y capturarlo. Estos últimos, por encargo de su “padre”, encierran el espíritu en una especie de “caja” que disimulan cuidadosamente en uno de los diferentes “niveles” cósmicos. La distancia cósmica está en función del saber del chamán: cuanto más poderoso es éste último, la distancia será más grande. Esto implica que el saber del chamán-curandero (encargado de volver a encontrar el espíritu perdido) sea al menos igual al del chamán-hechicero, faltándole el cual fracasará, no pudiendo alcanzar el “nivel” cósmico en que el espíritu ha sido escondido. El espíritu *huñitu* no puede sobrevivir más de 5 ó 6 días fuera de su envoltura. Pasado este plazo, el cuerpo, privado de su elemento vital, cesa de funcionar: la víctima muere “realmente”. El tiempo del que dispone el chamán-curandero para volver a encontrar el espíritu perdido es pues muy limitado.

Técnica de curación

El chamán-curandero envía a sus auxiliares (27) en los diferentes “mundos” a la búsqueda del espíritu perdido. Los auxiliares sondan cada “mundo” preguntando a los habitantes.

Vuelta del espíritu: si los auxiliares encuentran el espíritu (lo que no es siempre el caso), lo devuelven a su “padre” que lo reintroduce en el cuerpo del enfermo soplando sobre él humo de tabaco sobre la coronilla. La succión no es practicada en ésta técnica de curación.

Existen muchas otras técnicas (por ejemplo: *awatianu*: “envenenamiento”) para provocar muerte y enfermedad, pero estas no son exclusivas de los chamanes:

ejemplos: - una variedad de *Cyperus* que se disimula en un lugar frecuentado (pista, plantación, etc.) susceptible de ser pisado por la víctima. Una vez cumplido el acto, el *Cyperus* es recogido después sembrado en un lugar secreto favorable a su crecimiento. Cuanto más se desarrolla la planta, más se agrava la enfermedad.

(27) Cada auxiliar o grupo de auxiliares está especializado en uno o varios “niveles” cósmicos (ver p. 54).

- las hojas de "naranjillo" (no identificada): igual principio que el precedente, pero en lugar de sembrar, se forma una pelota con las hojas, a la cual se añade progresivamente nuevas hojas: la enfermedad empeora en la medida que la pelota engorda.
- el fruto del papayo (*Carica papaya*) vaciado y lleno con los excrementos de la víctima (los Yagua no defecan en cualquier sitio). El fruto es enseguida cerrado y puesto a pudrir: la descomposición es casi instantánea. El cuerpo de la víctima sufrirá las mismas alteraciones.
- etc.

Los chamanes yagua no conocen ningún remedio a este tipo de "brujería".

H) Relaciones entre enfermedad y reinos vegetal, animal y mineral

Cada enfermedad (o grupo de enfermedades) está asociada a uno o varios vegetales, animales o minerales, lo que permite al chamán orientar su pronóstico desde el principio.

ejemplos:

- reino vegetal (ver p. 61).
- reino animal:
 - * Jaguar (*Felis onca*)locura, coma, fuertes náuseas, pérdida de conciencia, dolores en la coronilla.
 - * cerf (*Mazama*)como jaguar,
 - * tapir (*Tapirus terrestris*) . .diarreas,
 - * huangana, sajinofiebres benignas, (*Tayassu*)
 - * cóndor (*Sarcorhamphus*) .locura,
 - * machín (*Cebus*)locura,
 - * mariposalocura,
 - * Sábalo (*Brycon*)diarreas,
 - * saltón (*Pimelina*)diarreas,
 - * paña (*Serrasalmus*)locura,
 - * jergón (*Bothrops*)vómitos, hemorragias,
 - * larva de lupunacomezones
 - * etc.
- reino mineral:
 - * aguadiarreas;
 - * tierrageofagia
 - * arenafiebres

I) Chamanismo y plantas medicinales

Durante las sesiones de curación, el chamán no emplea (o excepcionalmente) plantas medicinales u otros remedios. La utilización de plantas medicinales pertenece al saber colectivo. Todos los Yagua, hombres o mujeres, la conocen más o menos y pueden manipularlas. Por regla general, la fitoterapia es complementaria y posterior a la cura chamánica, prolonga y acaba la obra del chamán.

Hemos establecido, con la ayuda de varios informantes, una lista bastante detallada de las principales sustancias de origen vegetal y animal reconocidas por los Yagua como teniendo propiedades curativas.

— sustancias de origen vegetal (28):	59
— sustancias de origen animal	<u>13</u>
	72

J) Principales funciones y "poderes" del chamán yagua

Las funciones y "poderes" del chamán son a menudo dobles y opuestas (ver ambivalencia del chamán y concepción doble del universo):

- comunicar con el mundo de los espíritus (realidad "no-ordinaria"). El chamán es mediador entre dos universos, el de los humanos y el de los espíritus,
- proteger el grupo contra los espíritus malos y los enemigos,
- curar, asegurar la salud de los miembros de la comunidad,
- analizar los sueños, las visiones,
- influenciar el tiempo, predecir el futuro, solucionar un conflicto,
- asegurar la abundancia de caza mayor,
- asegurar la abundancia de las cosechas,
- arreglar los conflictos, las diferencias (pero también provocarlas),
- garantizar los valores intelectuales de la sociedad,
- participar en los ritos funerarios y en los ritos de nacimiento.

En otros términos, el chamán yagua es de alguna manera la "clave de bóveda" de la sociedad. Esto plantea el problema de la relación del chamanismo y "cacicazgo".

K) Chamanismo y "cacicazgo"

Ciertos autores han asociado chamanismo y "cacicazgo" en América del Sur. Otros, más prudentes, simplemente han puesto el acento sobre su impor-

(28) Las principales variedades de *Cyperus* (47) no están incluidas en ésta relación.

tancia política, lo que nos parece innegable en el caso de los Yagua. No obstante, es muy difícil darse cuenta hoy del rol que ha podido jugar antes el chamán yagua en su sociedad, de la extensión de sus funciones y de su "poder". No sabemos más por otra parte del "cacicazgo". El "cacicazgo" actual, ha sido introducido por los primeros misioneros y los colonos desde el fin del siglo XVII, principios del XVIII.

El "cacicazgo" a menudo ha estado fundado sobre las disposiciones particulares de un individuo frente al mundo blanco y sobre sus aptitudes para hablar el español. A partir del siglo XVIII, el bilingüismo ha sido una de las condiciones supremas del "cacicazgo" yagua (29). No tenemos conocimiento de un término yagua para designar "jefe" (30), la palabra "curaca" es de origen quechua y "cacique" viene del taíno. El único vocablo que se acercaría aunque sea un poco a esta noción es *rorehamwo*, "dueño-de-maloca". Actualmente el chamán y el curaca yagua no son necesariamente el mismo personaje.

En conclusión, no pensamos que haya entre los Yagua una correspondencia sistemática entre chamán y curaca, al menos tal como este último se presenta hoy. Pero es cierto que el chamán yagua, por sus numerosas funciones, era y es todavía un gran líder político, probablemente el más influyente de su sociedad. *nëmarata hájútiá mëtjú curakata* (chamán-andan-los 2 juntos-curaca, "el chamán y el curaca siempre andan juntos").

L) Chamanismo y mitología

No hemos recogido ningún mito que se refiera a la enseñanza del chamanismo, de donde la necesidad de una iniciación en presencia de un chamán vivo.

Sobre un corpus de 80 mitos recolectados durante los años 1975-76, más de 70 abordan el tema del chamanismo o relatan hechos chamánicos. Esto dice el lugar central que ocupa el chamanismo en la cultura y en el pensamiento yagua.

M) Instrumentos chamánicos

- cigarro *sándipu*
- pipa de tipo "cachimba" *sënëtji'*
- ramo de hojas *mborjatuwí*, "chacapa" (Cerbera peruviana ?) (juega el rol de maraca para facilitar el trance chamánico)

(29) Chaumeil, J. et J.P. *Histoire et migrations yagua* (desde el fin del siglo XVII hasta nuestros días), manuscrito, 1977, p. 22.

(30) Exceptuado tal vez *hánuhú watroónti*, "tener dos mujeres", "el que tiene dos mujeres". Sin embargo, esta apelación puede aplicarse a cualquiera que sea bígamo.

- olla de barro *ramanu mëtio* o *mëkánditó* "olla de barro" (para la cocción de los brevajes alucinatorios)
- pequeña calabaza para la toma (dosificador) *súñohato* o *kuwise*, "alucinógeno-recipiente"
- piedras *mbayántu-awotjó* ("piedras invisibles") que el chamán guarda en él y que puede utilizar para hechizar o para protegerse.

Conclusiones

Principales características del chamanismo yagua:

- el chamanismo yagua es de tipo "individual": se trata de una "técnica" que se adquiere individualmente,
- El modo de reclutamiento es libre: cualquiera, si lo desea, puede llegar a chamán (hombre y mujer),
- todo chamán yagua es a la vez "bueno" y "malo", curandero y hechicero (ambivalencia del chamanismo).
- la práctica del chamanismo es peligrosa por el hecho mismo de su ambivalencia.
- el chamanismo yagua reposa sobre la percepción de un "universo" (realidad no-ordinaria) poblado de seres extremadamente poderosos,
- la iniciación chamánica está ligada, entre otras, a la absorción de psicodislépticos y otras sustancias modificadoras de la actividad psíquica. Estos son indispensables en toda iniciación: forman el centro de la experiencia extática. La iniciación está marcada por una abstinencia sexual prolongada, por un ayuno severo y un retiro en un lugar aislado. La presencia de un "maestro-chamán" vivo es igualmente necesaria. Generalmente, éste transfiere parte de su "poder" a su o sus aprendices,
- el chamán yagua es mediador entre el mundo de los hombres y el de los espíritus, él es también cosmólogo,
- una gran importancia es concedida a los sueños y las visiones, ambos tienen valor profético.
- todo chamán yagua posee un cierto número de auxiliares que le confieren su "poder" *harie*,
- la cualidad del saber es muy variable de un chamán a otro, no existe un saber "tipo",
- la utilización del humo de tabaco es indispensable en toda cura y en la práctica chamánica en general. El humo de tabaco es el "camino" por el cual los espíritus se desplazan y se dirigen,
- cada chamán posee su propio repertorio de cantos. Estos últimos son de una extrema importancia en la práctica cotidiana: permiten al chamán contactar sus auxiliares,
- la mayoría de las enfermedades, muertes, malas cazas, malas cosechas, etc., son la consecuencia de un acto chamánico. La enfermedad es generalmente concebida como resultante de la introducción de un objeto pa-

tógeno ("virotes") en el cuerpo humano o de la pérdida del espíritu *huñítu*,

- el chamán yagua no emplea ninguna sustancia medicinal durante la cura propiamente dicha. El conocimiento y la aplicación de las plantas medicinales brotan del saber colectivo. Las técnicas de curación propiamente chamánicas varían según el "tipo" de enfermedad. Consisten, en un caso, en soplar humo de tabaco sobre las partes enfermas y en chupar las partes sopladas y, en otro caso, en enviar los auxiliares a la búsqueda del espíritu perdido.

En esta corta exposición, hemos tratado de sacar algunos puntos fundamentales para el estudio del chamanismo yagua. Haciendo esto, hemos puesto el dedo sobre un fenómeno de extrema importancia en la cultura y el modo de vida de los Yagua. Un cierto número de migraciones por ejemplo son todavía determinadas por el chamanismo.

Se impone un estudio mucho más avanzado. Deberá permitirnos perfilar mejor las relaciones entre la teoría y la práctica chamánica, las relaciones de esta última con el conjunto de la estructura social, y en fin mostrar en qué medida este todo forma un sistema coherente.

BIBLIOGRAFIA

Dado el gran número de referencias concernientes al chamanismo sudamericano, no mencionaremos más que algunos artículos relativos al chamanismo yagua. De una manera general, y a pesar de la profusión de fuentes, las obras teóricas sobre el chamanismo parecen faltar. La mayoría de los trabajos tratan del chamanismo en general, o de ciertos aspectos de este, pocos finalmente abordan los aspectos metodológicos.

ALVAREZ, L.P.

1913 "Costumbres de una tribu salvaje" - los Yahuas". España y América 37, Año 11, pp. 343-355 ("enfermedades y médicos"); vol. 38, p. 353; vol. 39, p. 68, 73, 255-260.

El padre Alvarez fundó en 1910 la misión Yagua de Jericó sobre el río Yaguas en la cual residió 9 meses consecutivos. Nos ha dejado algunas buenas informaciones sobre las prácticas chamánicas de ésta época.

1925a "Un viaje de siete días a través de una tribu salvaje" Archivo Histórico Hispano - Agustiniano 24, pp. 148-149.

Breve descripción de una sesión de curación. Utilización de la coca (*Erythroxilon coca*) por el chamán.

1925b "Mi expedición a una tribu salvaje", Archivo Histórico Hispano-Agustiniano 24, p. 293.

Curá del chamán Moncayo. Utilización de barro para curar la fiebre.

FEJOS, P.

"Etnography of the Yagua", Viking Fund Publications in Anthropology 1, pp. 89-93.

Monografía fundada sobre un trabajo de campo de varios meses entre los Yagua de la región de Pevas. El autor consagra algunas páginas al chamanismo cuyo funcionamiento general está, a nuestro parecer, bastante bien expuesto.

FLORNOY, B. Iawa

1955 Iawa. *Le peuple libre*. Paris, pp. 126-131.

Informaciones interesantes sobre las técnicas chamánicas. El autor menciona una cana simbólica (?) como instrumento chamánico.

GIRARD, R.

1963 Les Indiens de l'Amazonie péruvienne. Paris, pp. 37-40.

- MONTOYA-SANCHEZ, J.
 1967 "Los Yaguas", Boletín del Instituto de Antropología de Medellín, 3, (10). p. 118.
- POWLISON, P.
 1959 "La cultura yagua reflejada en sus cuentos folklóricos", Folklore Americano 6-7, pp. p. 16-22.
 Información interesante sobre la utilización probable de la coca entre los Yagua.
- 1969 Yagua mythology and its epic tendencies. PH. D. Dissertation, Indiana University, pp. 46-58.
 El autor nos informa que cada chamán posee su "familiar" (?) un animal o un ave que le está asociado. . . Descripción de una sesión de curación chamánica. pp. 55-57.
- STEWARD, J.H. and METRAUX, A.
 "The Peban tribe". Handbook of South American Indians 3, pp. 735-736.
 Breve síntesis de las fuentes concernientes al chamanismo yagua. Está precisado (p. 735) que los chamanes "wear died sloth heads, reminiscent of the shrunken sloth heads. . .". No tenemos conocimiento de tal costumbre.
- TESSMANN, G.
 Die Indianer Nordost-Perus. Hamburg, p. 467

(Traducción del francés: María del Carmen Urbano)

TENDIENDO UN PUENTE ENTRE EL CIELO Y LA TIERRA EN ALAS DE LA CANCION

El uso de la música en un ritual alucinógeno de curación en el bajo Huallaga. Loreto. Perú.

Anthony STOCKS

Le "sens" de la musique utilisée par un chaman à demiurbanisé de l'Orient péruvien pendant une cérémonie de guérison avec de l'ayahuasca, se clarifie par un analyse de l'ensemble des structures rituelles et musicales. On propose que la musique des tels rites hallucinateurs soit un important facteur integral, symbolique et structurel du rituel ainsi qu'un appui psychologique et un guide pour les participants.

The "meaning" of the music used by a semi-urbanized shaman in eastern Peru during an ayahuasca curing ceremony is elucidated by a joint analysis of ritual and musical structures. It is suggested that music in such hallucinogenic rituals is an important and integral symbolic and structural feature of the ritual as well as providing psychological support and guidance for the participants.

Der "Sinn" der von einem halbstädtischen Schamanen im östlichen Teil Perus bei einer Heilungszeremonie mit ayahuasca gebrauchten Musik erklärt sich durch eine Analyse des Zusammenspiels von rituellen und musikalischen Strukturen. Man beabsichtigt, dass die Musik solcher halluzinären Riten ein wichtiger und integraler, symbolischer, structureller Faktor des Rituals ist, ebenso wie ein psychologischer Halt und eine Richtschnur für die Teilnehmer.

INTRODUCCION

Este trabajo se propone analizar el papel de la música en el comportamiento ritual en el contexto de una sola actuación del culto chamánico en el oriente peruano. El argumento que se formula aquí es que la música es un aspecto integral del ritual y actúa no sólo "un puente" psicológico entre la realidad ordinaria y la no-ordinaria, siendo un foco de atención de los participantes en el ritual alucinógeno y guiando sus percepciones, sino que también cumple otras funciones, quizá igualmente importantes.

Las formas-estructuras, se puede decir, corren paralelo al orden formal de las partes del ritual, y ciertos aspectos de la música reflejan los sucesos que ocurren durante el ritual. La música proporciona también ciertos contextos que son necesarios para el ritual. La relación es íntima, y no se puede decir que la música de tales rituales es simplemente una añadidura, un factor sobrante del ritual.

La música analizada en este trabajo es de una ceremonia de curación con ayahuasca (Banisteriopsis

so.), y fue grabada en 1975, en Lagunas, departamento de Loreto, en la selva tropical del Perú (1). He decidido usar una actuación como prototipo, porque el mismo chamán—su verdadero nombre no se usa en este trabajo por razones obvias— es un excelente músico; por lo tanto, su música se realiza de una manera que no puede ser ejecutada por chamanes menos capaces. Hay mucha variación en la calidad de la música de un chamán a otro, pero la música siempre está presente en el ritual.

En este trabajo he considerado a la música como un sistema de comunicación. Esto les parece obvio a la mayoría de los observadores. Lo que no es obvio es lo que la música comunica y como va separando aspectos significantes del mensaje de los no-significantes. No pretendo haber resuelto este problema, aún en este contexto limitado, pero trabajando con el ayahuasca como un conjunto de distintos rasgos musicales y viendo la distribución de cada característica en la estructura del ritual, ha sido posible especificar ciertos

1. Las investigaciones originales para este artículo se hicieron mientras se realizaba un estudio demográfico más largo a cargo de una subvención de verano recibida del Tropicán South American Research Program de la Universidad de Florida. El director es el Dr. Charles Wagley. Debo manifestar mi gran deuda con el Dr. Wagley por haber hecho posible esta investigación. Versiones posteriores del artículo han sido incrementadas por informaciones tomadas en la región de Lagunas durante los años 1976 y 1977, bajo la subvención de HEW's Office of Education (Fulbright Doctoral Research Grant N° G00764022441AH60020), the National Science Foundation (Grant N° BNS76-09554), and The Social Science Research Council (Doctoral Research Grant).

patrones en el uso de la música en el contexto del ritual de curación. Estos patrones son el "mensaje" con respecto al ritual.

Además de un análisis distribucional de los elementos musicales, pretendo un análisis procesal de conjunto del ritual y de la música basado en la teoría de Van Gennep de los ritos de transición. En el trascurso de este análisis se verá que la música está mucho más vinculada al ritual de lo que la mayoría de la gente pueda imaginar. De hecho, la música parece actuar a la vez como un "modelo de" y como un "modelo para" el ritual, formalmente corriendo paralelo al ritual mientras que ejerce influencia en él, del mismo modo que se considera que muchos sistemas simbólicos reflejan a la sociedad mientras afectan su trayecto y organización.

Los lingüistas notarán que las suposiciones del análisis distribucional se asemejan a las suposiciones de los métodos de campo de Pike para la lingüística descriptiva (Pike 1947). Esto no es casual. El método de Pike ofrece un método lógico de evaluar los efectos del contexto sobre el significado, y sus técnicas han sido aplicadas ampliamente en la etnociencia, aunque nunca en un ejercicio como éste, en ritual y música. (No obstante, ver Kaeppler 1972, y Asch 1972

para técnicas lingüísticas en el análisis de la danza).

La estructura puede ser operacionalmente definida para los propósitos de este artículo como las relaciones formales que vinculan unidades de comportamiento. La música, como parte del ritual de curación, tiene su propia estructura, operacionalizada con la definición anterior en relaciones entre los "temas" (grupos de frases).

El ritual tiene una estructura de la que la música es una "unidad" en sentido sincrónico (el ritual puede ser visto como composición de música, palabras habladas y acciones), pero también tiene una estructura en un sentido diacrónico más importante, la relación entre sus partes o "temas". En el análisis del ritual trataré de encontrar el sentido que tiene el ritual en ambas interpretaciones del término estructura: sincrónico y diacrónico, y el papel que la música juega en ella.

Finalmente, la música se definirá como todo sonido humanamente modelado con la excepción de la palabra hablada (2). El comportamiento ritual se puede definir para los fines de este trabajo, como todo comportamiento del chamán y de los participantes en el culto que está aso-

2. Este artículo intenta principalmente ocuparse de la música más que del texto cantado o de las partes habladas que intervienen entre la ejecución de cada canto. Los participantes piensan que el texto cantado por el chamán tiene partes en Quecha, una lengua desconocida para ellos. En realidad, palabras quechuas aparecen mezcladas con el castellano, pero el uso de la voz para la mayor parte de los pasajes cantados era un portador para la música. Predominan sílabas sin sentido. Esta es una diferencia bien marcada de los icaros, chamanes Cocamilla de la región de Lagunas. La transcripción de un texto como éste es un problema imponente que todavía no he podido solucionar en su totalidad. Se hace referencia a las partes habladas en la parte central del

ciado con el ritual de cura ayahuasquera.

Descripción del Ritual

Al anochecer la gente empezó a juntarse por la casa de Gregorio dentro del monte. Gregorio tenía sus chacras a unos pocos minutos de camino de la casa, pero la casa misma estaba apartada del vecino más cercano unos 15 minutos de camino. La casa estaba elevada a un metro del nivel del suelo (emponada) apoyada en pilares y no tenía paredes. La gente venía previo convenio con Gregorio, y se suponía que habían dietado durante las 24 horas anteriores, especialmente evitando la sal, manteca (de cerdo) y azúcar. Obviamente algunos de los pacientes estaban muy enfermos, con enfermedades tales como mordeduras de serpiente, y hepatitis; algunos tenían enfermedades que eran menos evidentes. En esta ocasión Gregorio saludó a cada persona individualmente. Dos de sus pacientes eran sus propios nietos. La última persona en llegar fue el asistente y aprendiz de Gregorio, llamado Mauricio, quien enrolló cigarros de tabaco con la mano para Gregorio y los participantes.

A las ocho de la noche Gregorio se sentó en un pequeño banco y em-

pezó a servir el ayahuasca preparado con dos días de anticipación. Los participantes, sentados o echados al azar sobre el suelo, compartieron la misma copa, cada persona tomando la infusión de un trago y pasándole la copa de regreso a Gregorio. Antes de servir cada copa (alrededor de 50 ml) Gregorio silbó y/o cantó desentonadamente por más o menos un minuto sobre la copa, y luego sopló tabaco de uno de los cigarros de Mauricio por el borde de la copa.

Después de que todos participaron en el ayahuasca, Gregorio empezó a agitar su sonaja, un manojo de hojas. Quince o veinte minutos más tarde, cuando comenzó el desvanecimiento (mareo), Gregorio empezó a cantar al ritmo de su manojo de hojas, "Toma, toma, toma medicita" (3). Gregorio y Mauricio soplaron tabaco sobre cada participante mientras que el manojo era agitado cerca del oído de los participantes.

Alrededor de una hora después del inicio del ruido, de la agitación de las hojas, se ampliaron los límites de variación de la melodía y Gregorio empezó a cantar una canción (Nº 1), inicialmente sin ritmo, pero llegando rápidamente a los compases de cinco vibraciones que están indicados en el apéndice. La disposición de los

artículo y consisten principalmente en fórmulas de bienvenida para llamar a los espíritus. Típicamente el texto entre los cantos de llamada a los espíritus (No. 1, No. 2, No. 3, No. 4, No. 5, No. 6, No. 7, No. 8) es el siguiente:

buenas noches, buenas noches
pasen, pasen, estoy llamándoles.

El texto para la función del ayahuasca ciertamente es digno de más atención de la que yo he dado aquí. Quizá en el futuro se retomará la tarea logrando mayor éxito.

3. Este canto no aparece en el apéndice. Fue cantado suave y desentonadamente en el tono medio-bajo de la voz de Gregorio y parece haber sido un ensayo para el canto Nº 1.

temas musicales (vagamente calificados en grupos de frases) era ABC repetido muchas veces con variaciones (4). Esta canción dio lugar a otra medida en frases de 4 vibraciones (canto N° 2). La disposición formal de los grupos de frases fue más completa (ABCBCB) con el tema B actuando como un tema estabilizador frecuentemente repetido.

Después que los asistentes han realizado una composición extremadamente variada con matracas y voces, sin compás, murmurada y débilmente rememorativa a la primera canción de Gregorio (ver canto N° 3), éste les indicó que parasen, y entonces empezó a dar masajes a los pacientes de enfermedades físicas, haciéndolo del centro del cuerpo hacia las extremidades y cantando una canción confortante (canto N° 4). Esta canción fue ejecutada sin el manojito de hojas y a un tiempo de vibraciones que viene a ser 1/2 con respecto a las otras canciones. La forma es ABACACB con las partes B libremente repetidas.

Terminando el masaje, Gregorio sopló el humo del tabaco por el cuerpo de los pacientes afligidos. Sentado sobre el banco, empezó entonces nuevamente a agitar el manojito de hojas y cantó aún un par de canciones más, a un ritmo de compases de cinco vibraciones, correspondiendo cada frase a una vibración (cantos N° 5 y

6). La forma fue AB (sin incluir repeticiones), pareciendo que el tema B cumple la función de una respuesta más baja que el tema A.

Pasaron 4 horas y los efectos de la primera copa de ayahuasca parecía estar desvaneciéndose en los participantes. Gregorio inició un nuevo ciclo sirviéndose a sí mismo y a los participantes que querían tomar más ayahuasca. Como antes, se pronunciaron sobre cada copa los mismos silbidos y conjuros (ininteligibles) débilmente emitidos. A esto siguió una serie de tres cantos, los cuales parecieron similares a la primera serie de canciones realizadas antes de la curación, con la excepción del período de "preparación" que no fue repetido. En ambos conjuntos de cantos el material hablado fue expresado entre cantos:

buenas noches, buenas noches
estoy llamándoles.

buenas noches, buenas noches
pasen, pasen.

Mientras que los espíritus fueron recibidos de esta manera, Gregorio se puso más y más animado. Estos tres cantos aparentemente carecen de compás y consisten en cadenas de frases las cuales son relativamente difíciles de describir estructuralmente. El canto N° 9 quizá puede ser descrito como ABB'B'' etc. Ciertamente las estructuras relativamente

4. Como es el caso con mucha, sino toda, la música folklórica no escrita, las repeticiones pueden variar mucho. La forma de Canción expuesta en el apéndice N° 1 representa una transcripción literal de una ejecución de cada canción completa, una versión supuestamente típica o "ideal". Generalmente, pero no siempre, se transcribió según la manera en que fue ejecutada la primera vez. La canción N° 6 en el apéndice, documenta algunas de las variaciones como ejemplo.

complejas halladas en los cantos uno, dos y cuatro no se encuentran aquí.

Cierto material hablado antes del No 9, indicó que el mismo Gregorio estaba siendo curado o estuvo entrando en algunas relaciones más directas con los espíritus presentes. Sus últimas palabras antes de empezar con este canto fueron "cúrame, cúrame".

Finalmente Gregorio salió de la casa para dar un paseo solo en la selva. Los otros participantes se quedaron sentados plácidamente esperando mientras que el aprendiz agitaba la sonaja de hojas y cantaba esporádicamente (no incluido en el apéndice). Cuando Gregorio regresó, cantó 3 canciones más (cantos No 10, 11 y 12). Estos cantos fueron distintivos con respecto a las escalas usadas y a los intervalos que abarcaron la escala melódica. Las dos últimas fueron cantadas en voz de falsete. El compás vuelve a ser un elemento estructural en las tres.

Terminada esta canción, los participantes se retiraron a dormir a sus esterillas. A la mañana siguiente, alrededor de las 7.00 am., Gregorio sopló humo sobre algunos de los pacientes y les hizo un ligero masaje antes de su partida. Cada persona fue advertida de abstenerse de comer manteca (de cerdo), sal o azúcar por 24 horas.

Análisis formal

Los perfiles generales del ritual de cura del ayahuasca, pueden ser entendidos a la luz del modelo teórico introducido por Arnold van Gen-

nep (1960) en 1908. Van Gennep señaló que la brecha entre lo sagrado y lo profano era tal que personas que van del uno al otro, tienen que pasar a través de una etapa intermedia, (Ibid. 1). Los ritos que celebran estos períodos de contacto sagrado-secular, los separó él en tres clases: ritos de separación, ritos de transición y ritos de incorporación (Ibid. 11). El punto de vista que informa la siguiente exposición empieza observando que la enfermedad cambia de relación de un individuo con la sociedad. A fin de poder restablecer una participación plena en la sociedad, el individuo tiene que someterse a un rito de tránsito, en este caso a un ritual de cura.

Dos hechos se realizan durante el ritual: —inducir al individuo a un contacto con lo sobrenatural (al lugar de donde le provino la enfermedad a él o ella) y —proveerle de un medio socialmente reconocido al recobrar el status que tuvo anteriormente. La ceremonia del ayahuasca realiza ambos objetivos y puede ser objetivamente vista como un rito de tránsito en tres etapas, con ritos separados, de separación, de transición y de incorporación si se admite que el comportamiento social se caracteriza por "ranuras" estructurales tales como ritos de paso, resulta más fácil de entender el porqué no hay conflicto aparente entre las prácticas médicas occidentales y el ritual de los especialistas nativos en la técnica pragmática de Lagunas, al tratar la enfermedad y la lesión. Desde el punto de vista del individuo, la familia y los amigos, una ceremonia del ayahuasca o una ceremonia que incluya

visitar a un farmacéutico, un doctor, o una enfermera e ingerir antibióticos, puede ser funcionalmente igual. Cualquiera de los rituales puede desempeñar el papel requerido para pasar de la enfermedad a la salud. Esto no quiere decir que no ocurran conflictos entre doctores en medicina convencional y chamanes; pero sólo para señalar que el conflicto es más grande desde la perspectiva "ilustrada" del practicante de medicina occidental que desde la perspectiva del paciente nativo.

El "significado" de la música ayahuasca se encuentra en su contexto dentro del ritual. El contexto se esclarece por la separación del ritual en períodos de separación, transición e incorporación. La música es una característica de la ceremonia durante el período de transición y durante la etapa de preparación que se produce cuando el ayahuasca es ingerido entre los períodos de separación y transición. En otras palabras, la ceremonia se hace significativa cuando lo sagrado y lo profano empiezan a aproximarse y los participantes comienzan a entrar en un estado de realidad no-ordinaria bajo la influencia del ayahuasca. La música como un modo de comunicación ordenado pero no-ordinario, actúa en ambos como símbolo de la situación del contacto sagrado-secular cuando la realidad social y física se torna no-ordinaria y como un "puente" psicológico entre el mundo de los espíritus y el mundo de los vivos.

SEPARACION

La separación se realiza en tres fases, haciendo eco a las tres fases del

ritual completo. La primera, que es la dieta, empieza uno o más días antes de la ceremonia. La dieta comienza con la separación del individuo en su propia casa distinguiéndolo de otros miembros de la familia. Este primer período puede ser justamente llamado separación de familia. La segunda fase, tiene lugar cuando el individuo se traslada físicamente al fundo de Gregorio. El participante está separado de la sociedad ordinaria y reemplaza esa privación con una sociedad no-ordinaria, la sociedad especial de otras personas enfermas y la sociedad del chamán. En un sentido puede ser significativo que esta sociedad especial tenga como lugar un enclave cultural en el corazón de un ambiente natural. Ciertamente es indudable que la mayoría de las actuaciones culturales de ayahuasca sobre las que hay descripción adecuada se llevan a cabo en un lugar que esté algo alejado de la sociedad ordinaria. Sin embargo, muchos chamanes de las comunidades Cocamillas más pequeñas alrededor de Lagunas, curan en sus propias casas, simplemente esperando a que el caserío esté tranquilo por la noche antes de empezar las ceremonias. En pueblos grandes como Lagunas, el ruido de los vecinos puede dificultar los procedimientos que requieren de silencio. En todo caso, observando las primeras dos fases de la separación como parte de un proceso, uno podría especular el por qué la dieta específica es preferida en la fase uno. La exclusión de la sal, azúcar y manteca (de cerdo) incluyen casi todos los productos comestibles comunes del comercio tradicional en estas partes. La separación de la gran

sociedad puede ser simbolizada por el rompimiento de estos vínculos.

Habiendo terminado dos fases de la separación, queda para el acto final, tomar el ayahuasca, para completar la tríada. Tomando el ayahuasca, el individuo se separa de lo profano y comienza la vinculación (de él o ella) con lo sobrenatural, lo cual es según la teoría de Van Gennep, peligrosa para todos. Se puede argüir aquí que tanto la cultura como la naturaleza se unen en oposición a lo sobrenatural. El simbolismo que contienen los instrumentos rituales muestra esta unión. El manojito de hojas, símbolo central de la unión, es también un instrumento principal constante del ritual en todas las áreas. Parece significativo, que el manojito no sea modificado en ningún sentido de como fue encontrado en la naturaleza; simplemente es arrancado del árbol y usado en un sentido cultural para producir música. El ayahuasca es otro símbolo central de la unión de la naturaleza y la cultura en oposición a lo sobrenatural. Generalmente la planta de la que se hace la infusión del ayahuasca no es cultivada, aunque es una planta sumamente importante culturalmente. Por ejemplo, Gregorio insiste en escoger sus plantas del bosque alrededor de su fundo.

En ambas oposiciones acentuadas en este análisis, entre sociedad ordinaria y no-ordinaria, y entre la realidad ordinaria y la no-ordinaria (lo sobrenatural), el chamán es el que actúa como mediador. Su persona y su música se sitúan entre los participantes y todos los aspectos de la realidad.

En la primera oposición su vivienda es la que se sitúa entre los participantes y la naturaleza.

Cuando asume el rol de chamán se convierte en un medium de otra clase. Está sentado sobre un banco en un plano vertical diferente al de los huéspedes que están en el suelo. Mientras él bendice, canta y traquetea protege y actúa como un instrumento de la curación. Entonces hace de mediador entre lo sobrenatural y lo mundano, entre la realidad ordinaria y no-ordinaria. En la medida en que la separación entre ellas se rompe, las categorías culturales ordinarias y los bordes del ego, tienden a perder su significado bajo la influencia del ayahuasca. El sonido agudo y seco del manojito de hojas parece guiar y tranquilizar a los participantes en el ritual. Este rasgo de la música de un ritual de drogas ha sido extensamente descrito (Dobkin de Ríos y Katz, 1975) y no necesita ser detallado aquí.

TRANSICION

El período de transición de la ceremonia también está distribuido en tres partes formales. La cura, foco central del ritual, está intercalada entre dos secciones musicales, las cuales coinciden en parte en su función. El propósito de estas dos secciones es el de invocar a los espíritus y recibirlos.

Cada copa de ayahuasca exige una repetición de la estructura de transición de las tres partes, y el equivalente al canto de cura bajo el influjo de la segunda copa, puede ser el canto Nº 9 (la canción después de

la que el chamán exclama “cúrame”) y la desaparición de Gregorio a la medianoche. En la actualidad no hay suficientes datos acerca de este personaje ritual en particular, como para realizar más análisis de esta fase de su actuación. Es evidente que el foco varía en la segunda copa, de las relaciones entre clientes enfermos y lo sobrenatural, a las relaciones personales de Gregorio con los espíritus. Esta característica del ritual no se da en las sesiones con las canciones finales de Gregorio, especialmente con las dos ejecutadas en voz de falsete que son únicas. El comentario del asistente en el momento de las canciones Nº 11 y Nº 12 fue “ha entrado”. Esto no significa que Gregorio había sido poseído y que su propio espíritu había salido. (La cosmología que vincula la posesión y la cura son tratados en el apéndice Nº 3).

Una breve discusión de cada parte de la música de transición ayudará a esclarecer qué rasgos de la música parecen ser significativos para la etapa de transición del ritual. Ya ha sido señalado anteriormente que el uso de la música, —ella misma un modo de comunicación ordenado pero no-ordinario—, sirve como representación de las relaciones expresadas por el ritual entre lo natural y lo sobrenatural, o entre la realidad ordinaria y la no-ordinaria. La música también juega otros papeles, algunos simbólicos y otros dramáticos, pero todos vinculados al ritual en forma directa y estructural.

El silbido de bendición y más o menos la primera media hora de barullo con el manajo de hojas y con

las canciones desentonadas y aparentemente sin palabras de Gregorio, sirven como puente para las etapas de separación y transición. Los cantos Nº 1 y Nº 2 pueden ser considerados como el comienzo de la música propia de la transición. En este momento de la ceremonia, Gregorio empezó a invocar espíritus tales como el del árbol capirona, la boa y otros. Entre las estrofas de las canciones, en el texto hablado, el cual pude transcribir, él gritó como se indica anteriormente: buenas noches, pasen, estoy llamándoles”; ambas llamadas o cantos de llamada comparten una estructura tripartita teniendo temas A, B y C o agrupaciones de frases. Esta estructura formal está de acuerdo con las tres etapas del ritual y las tres fases de cada etapa. Sin pretender demasiado énfasis en el simbolismo de esta estructura debe hacerse notar que la estructura de 3 partes no se halla en ninguna otra música asociada con la ejecución de este ritual en particular.

En términos de forma, entonces, la estructura en grupos de 3 frases tiene una distribución complementaria dentro del contexto del ritual, y se puede deducir que los aspectos formales de la música son realmente influenciados por la parte del ritual en que ocurren. Después del período de la cura, la forma toma 2 partes; luego durante la 2da. copa, hay una tendencia hacia el desorden o repeticiones de un tema en la medida que aumenta la intensidad. Los primeros temas no son repetidos en las fases posteriores de la transición y los segundos temas son considerablemente

variados, prestando poca atención a la extensión (duración de tiempo) o exacta repetición del estilo de las frases.

La falta de complejidad estructural que se observa luego de la 2da. copa de ayahuasca, bien puede ser ocasionada por la intensidad de la experiencia con el ayahuasca y una necesidad de mayor énfasis en la repetición de un grupo temático o modelo familiar. Ciertamente, la música asociada a las drogas alucinógenas en Norteamérica, presenta mucho de los mismos modelos, siendo repetidos, infinidad de veces y con poca atención dedicada a la complejidad armónica y estructural.

La repetición de los temas B en los cantos Nos. 1 y 2, así como en los cantos Nos. 5 y 6 (cantados después de la fase de curación) parecen actuar como soportes para la continuidad estructural casi lo mismo que el tema B en la forma rondó de la Europa Clásica, la cual ofrece un retorno hacia lo familiar, luego de explorar y desarrollar otro material temático. Una paralela exploración externa en el caso del ritual del ayahuasca, no sería conveniente después de haber ingerido más del alucinógeno en la segunda copa. Tal repetición de temas parecen servir al mismo propósito que el incesante sonido de las hojas, ellos actúan como puntos de apoyo psicológico para los participantes.

La estructura de los cantos Nos. 1 y 2 (escalas de 6 y 5 tonos), es repetida en otras partes del ritual. El uso de estos modos, entonces no ten-

drían ningún significado especial con respecto a esta porción específica del ritual. De cualquier forma, después de la segunda copa de ayahuasca, ocurren algunas escalas características, las cuales están en contraste a las escalas de la primera copa.

El tiempo de vibraciones del sonido del manojo de hojas, las cuales marcan el compás de las partes cantadas de la música, fue aproximadamente de 120 vibraciones por minuto, variando hasta 116 variaciones por minuto, a paso de marcha. Este tiempo se encuentra en varias partes del período de transición del ritual y no se supone que contenga una significación especial para la apertura de esta parte de la transición.

Los aspectos significativos del canto de la cura, son los límites de variación vocal abarcado por la línea melódica (12 semitonos), la necesidad de ruidos protectores, el acceso lineal al tono básico desde arriba, el tono del sonido básico (1 tono entero por debajo de los cantos anterior y posterior), el tiempo (casi medio tiempo de las otras canciones), la intensidad (más o menos medio volumen de los otros cantos), y la disposición formal del material temático (ABACACB). La fluctuación (12 semitonos) se duplica en la otra canción que he identificado como un posible canto de curación (canto NO 9) y representa una cierta restricción, la cual está de conformidad con los demás aspectos generalmente tranquilizantes de esta canción. En otras palabras, el canto de cura se diferen-

cia en casi todo respecto a cualquier otra canción anterior o posterior a ella excepto la otra canción de "cura". La naturaleza tranquilizante de este canto, parece estar diseñado para aliviar los temores de los pacientes mientras los espíritus presentes son invocados en la cura. Particularmente, el cese del barullo de las hojas parece dejar caer el último recurso de "protección", impidiendo a los participantes el contacto directo con los espíritus. Este es el punto en el cual lo sobrenatural está en mayor contacto con los participantes y literalmente la música proporciona una "brecha" auricular y estructural para el contacto.

El descender el tono básico de G a F, puede ejercer la función de producir contrastes dramáticos y consoladores con las canciones precedentes y siguientes. La restringida variación vocal y la intensidad dinámica reducida parecen cumplir también la misma finalidad. La práctica de producir una brecha musical especial "hueca" para la parte principal del ritual con la cual la música está asociada, es, por supuesto, extremadamente frecuente. Por ejemplo, la música para la masa católica es normalmente reducida en complejidad estructural y densidad de textura para la comunión, de la misma manera que la eliminación del barullo con las hojas, la disminución del volumen, y la disminución de la fluctuación del tono reducen la complejidad de la música de Gregorio en el momento de la curación cuando lo sagrado y lo secular están en contacto.

Los cantos Nos. 5 y 6 proporcionan un balance para el par que precede de la parte curativa con la excepción de que el compás tienda a cambiar de frases de 5 pulsaciones en frases de seis y cuatro pulsaciones y así las variaciones de material temático están menos controladas. El canto Nº 5 se termina rápidamente siendo cada tema cantado una sola vez. El tono básico para al mayor parte de esa sección es la G, la misma que se usa en el par precedente al canto de la curación. La reanudación de la G como tono básico confirma el ejemplo expuesto para la significación del descenso del tono pasivo a la F, en el canto de la cura. En efecto, como muestra la figura 1, la progresión total, de tonos, básicos durante el transcurso del período de transición del ritual, tendría gran significado tanto simbólico como dramático.

El orden del material temático en el canto Nº 6 es AB con el tema B repetido muchas veces con variaciones. Este formato AB se encuentra sólo después de la curación.

En un sentido musical, la segunda copa de ayahuasca es de gran interés. El impulso ascendente de los tonos básicos que corresponden al estado emocional interior aparente de Gregorio es notable y algo único. El fenómeno del impulso ascendente ha sido reportado en la música ritual, del chamanismo amazónico de los Warao (Olsen 1975). Mientras que el fenómeno es usualmente descrito como inconsciente y un impulso micro-tonal ascendente en medio de música vocal sin acompañamiento en ocasiones ritual, el impul-

so en este caso no es continuo y parece ser hecho así a propósito más que en los cambios conscientes de tonos básicos ascendentes de canción a canción. Mientras mediciones más precisas están evidentemente en orden, la subida (de tono) no parece ser micro-tonal, sino más bien algo conscientemente escalonada. El movimiento ascendente de la música parece estar más relacionado con la experiencia trascendental privada de Gregorio que con los aspectos públicos del ritual. Muchos participantes realmente se habían quedado dormidos al tiempo que Gregorio regresó para cantar las 3 últimas canciones. Es muy posible que la última ascensión musical pueda ayudar activamente a que se produzca un estado de trance al cual Gregorio parece estar próximo.

Después que Gregorio regresa de la selva, se cantaron las 3 canciones que se identifican aquí como canciones de posesión o de trance. Las 2 últimas canciones son en algunos aspectos las más interesantes en toda la ejecución del ritual. La modalidad empleada en la primera es única en este ritual, una escala cromática con extraños saltos para la voz con intervalos. La voz falsete puede indicar una posesión completa o pérdida en el control. Los cantos en falsete son muy comunes en los acontecimientos rituales de la Sierra del Perú y son frecuentemente ejecutados por hombres que se ponen máscaras y vestimentas rituales especiales, siendo algunas veces ropa de mujeres. La "significación" del canto en falsete en este contexto cultural es un poco

problemática pero puede ser el inverso al comportamiento normal; es simbólico del cambio dialéctico del chamán de un mundo natural a un mundo sobrenatural, al igual que el falsete usado por hombres vestidos de mujeres simboliza lo contrario a un comportamiento normal. Tales comportamientos opuestos son más la norma que la excepción en casos límites. Bajo estas circunstancias no debe sorprender el uso de ellos en este contexto.

El último canto (Nº 12) cambia a un compás triple único, no encontrado en ninguna otra parte de la ceremonia. El tiempo también es significativo en esta canción. Gregorio aumenta la velocidad de la mayor pulsación a 186 pulsaciones por minuto. Las frases (el fraseo), es un retorno a los modelos familiares, en donde cada frase comprende 4 "compases" de 3 pulsaciones. Este modelo estable puede servir para equilibrar el cambio en el tiempo, compás límite de variación.

REINCORPORACION

Al igual que la separación, la reincorporación es un proceso de tres fases y al igual que la separación se realiza sin disfrutar de la música. Formalmente, ésta es la inversa de la etapa de separación. La reincorporación empieza con el acto de dormir. El asistente de Gregorio estimula a cada uno a que duerma, diciéndoles que han visto suficiente y que ahora tienen que descansar.

Análíticamente se puede considerar que el acto de dormir condu-

ca a la persona, del contacto sobrenatural hacia la sociedad no-ordinaria representada por el pequeño grupo formado en la selva.

Los comentarios y el humo de cigarro producidos en la mañana por Gregorio, parecían ser una actividad informal y voluntaria. La partida y la caminata de regreso por la selva llevan a cabo la segunda fase de la reincorporación a la sociedad ordinaria.

La misma dieta que se hacía antes del ritual es la que se repite 24 horas después de él. El final de la dieta significa la fase final de la reincorporación.

DISCUSION

No cabe duda que la relación entre la música y el ritual, son complejos y de múltiples facetas. La música no es simplemente un aditamento sino que está íntimamente vinculada en todo el aspecto ritual. Una importante "significación" se encuentra en la provisión de guías auditivas frecuentes y familiares y en los puntos de contacto para los participantes desorientados en la experiencia alucinógena. Este propósito se lleva a cabo rítmicamente por el constante ruido del manojo de hojas y temáticamente por la repetición de los temas B en las primeras fases de las estructuras musicales más complejas, y más tarde por la repetición de temas individuales de larga duración.

Además la música tiene funciones específicas con respecto a algunas fases particulares del ritual. La "brecha" establecida para la curación

y el contacto con los espíritus son funciones de la música. La tendencia ascendente de los tonos básicos (ver fig. 1) parecen estar directamente asociados con los contactos espirituales de Gregorio, y ambos producen y simbolizan tales contactos. El rol de la música en este caso puede ser decisiva con respecto al logro de lo que parece ser un estado de trance. El esquema 1, muestra la distribución de otras características de la música a lo largo del ritual. Del análisis de estos datos, los siguientes ambientes mostraron ser de una significación particular con respecto a su influencia en las prácticas musicales:

1. Las modalidades pentatónicas y hexatónicas se asociaban con la mayor parte del ritual. Las modalidades cromáticas y de 7 tonos se asociaban con la experiencia final de Gregorio en el estado de trance o posesión.
2. La variación vocal normal se asociaba con la primera copa entera de ayahuasca excepto por una gota durante la fase de la curación (ver apéndice N° 2 para las variaciones). La tendencia ascendente hacia el falsete está asociada con el estado de trance o posesión de Gregorio y puede "significar" una inversión del comportamiento normal.
3. En términos de orden formal temático, está marcada la tendencia de formas más sencillas de predominar en la medida que aumenta la intensidad de la experiencia alucinógena.

Las formas de 3 partes son características de la música solamente después de la fase de curación.

4. El triple compás se asocia sólo con el trance o posesión.
5. La baja intensidad (del volumen) sólo se asocia con la curación y la bendición del ayahuasca.
6. La ausencia del manojito de hojas está asociada con la cura (o con la ausencia física del chamán). De las muchas otras características de la música que son peculiares a los cantos de la cura, quizás la más importante de mencionar es la reducción general de complejidad estructural y contextual y la reducción en la variación del tono.
7. El silbido sólo está asociado con la bendición del ayahuasca antes de ser ingerido por los participantes. Puesto que el sil-

bido es el modo por el cual lo sobrenatural se comunica con lo mundano, es apropiado iniciar contactos con lo sobrenatural con silbidos.

Los puntos expuestos anteriormente, parecen apoyar la afirmación de que la música es una parte íntima de la estructura del ritual, tanto influenciándolo como siendo influenciado por ella. No es estrictamente exacto entonces, suponer que la música sea una especie de añadido auditivo, periférico a los aspectos principales del ritual o incluso que actúe principalmente como una guía psicológica necesaria que proporciona puntos de amarre para que los participantes sean conscientes en el ritual alucinógeno. Si bien el apoyo psicológico y las funciones de guía son importantes, lo sería igualmente el rol de la música que funcionando metafísica y activamente refleja, simboliza y crea los contrastes dramáticos adecuados mientras que posiblemente induce a un comportamiento activo de tipo trance en el chamán.

SEPARACION	TRANSICION						REINCORPORACION
	PRIMERA COPA			SEGUNDA COPA			
	Llamado a los espíritus.	El canto de cura.	Llamado a los espíritus.	Llamando a los espíritus.	Ruidos de medianoche R	La "Entrada".	
	Canto del Asistente						

brevemente
(5)

Figura 1
Diagrama de tonos Básicos

TRANSICION

Diagrama 1

	SEPARACION			Transición menor	La Primera copa			La Segunda Copa (Coda)			REINCORPORACION		
	1a Fase	2a Fase	3a Fase		Llamada a los espíritus	El canto de cura	Llamada a los espíritus	Llamada a los espíritus canto de "cura" de Gregorio	Paseo de Medianoche	La "Entrada". (Gregorio está poseído o en trance)	1a Fase	2a Fase	3a Fase
Distribución de elementos musicales													
Distribución formal de material temático (grupos de frases)			-----	-----	1. ABC 2. ABCBCB 3. AB	4. ABACACB	5. A (sin forma)	7. Sin forma 8. Sin forma 9. ABB'B" etc.	-----	10. ABB'B" etc. 11. " 12. AB			
Ruidos				Presente	1. Presente 2. " 3. "	4. Ausente	5. Presente 6. "	7. Presente 8. " 9. "	Ausente	10. Presente 11. " 12. "			
Silbidos				Presente	1. Ausente 2. " 3. "	4. Ausente	5. Ausente 6. "	7. Ausente 8. " 9. "	Ausente	10. Ausente 11. " 12. "			
Música vocal				Presente	1. Presente 2. " 3. "	4. Presente	5. Presente 6. "	7. Presente 8. " 9. "	Ausente	10. Presente 11. " (canto en falsete) 12. " (canto en falsete)			
Intensidad vocal (volumen)				Sonido medio débil	1. Sonido medio 2. Sonido fuerte 3. "	4. Suave	5. Sonido medio 6. Sonido fuerte	7. medio fuerte 8. " 9. "	-----	10. sonido medio fuerte 11. " 12. fuerte			
Modo				-----	1.6 tono 2.5 " 3.6 "	4.5 tono	5.5 Sentonado 6.5 entonado	7.6 entonado 8.6 entonado 9.7 entonado	-----	10.5 entonado 11.8 entonado (cromático) 12.5 entonado			
Rango de notas en la escala				Sin melodía	1.14 semitonos 2.17 " 3.15 "	4.12 semitonos	5.17 semitonos 6.19 semitonos	7.18 semitonos 8.15 semitonos 9.12 semitonos	-----	10.18 semitonos 11.17 semitonos 12.15 semitonos			
Número de pulsaciones en casa compás				-----	1.5 pulsaciones 2.4 pulsaciones 3. sin medida	4. Sin medida	5.5 pulsaciones 6.5 y 6 pulsaciones	7. variable 8. variable 9. variable	-----	10.7 pulsaciones 11.4 y 3 pulsaciones 12.3 pulsaciones			
b.p.m.					1.120 bpm 2.120 " 3.120 "	4.68 bpm	5. 116 bpm 6. 116 "	7. 116 bpm 8. 120 " 9. 120 "	-----	10. 116 bpm. 11. 120 " 12. 186 "			

APENDICE N° 1
CANCION # 1

$\text{♩} = 120$ (a)

(b)

(c)

Detailed description: This block contains the first system of musical notation for 'CANCION # 1'. It consists of four staves of music. The first staff begins with a tempo marking of quarter note = 120 and a section label '(a)'. The music is in 5/4 time. The second staff has a section label '(b)' at the end. The third staff has a section label '(c)' above it. The fourth staff concludes the system with a double bar line and repeat dots.

CANCION # 2

$\text{♩} = 120$ (a)

(b)

(c)

(b)

(c)

(b) 3 tiempos

repetir

Detailed description: This block contains the second system of musical notation for 'CANCION # 2'. It consists of seven staves of music. The first staff begins with a tempo marking of quarter note = 120 and a section label '(a)'. The music is in 4/4 time. The second staff has a section label '(b)'. The third staff has a section label '(c)'. The fourth staff has a section label '(b)'. The fifth staff has a section label '(c)'. The sixth staff has a section label '(b) 3 tiempos'. The seventh staff concludes the system with a double bar line and the word 'repetir' written below it.

CANCION # 3 (Canción del asistente)

$\text{♩} = 68$ (a)

repetir
CANCION # 4 (Canción de cura) (b)

Repetir (a) (c) (b) (b')

$\text{♩} = 116$ (a) CANCION # 5 Sólo dos veces

$\text{♩} = 116$ (a) CANCION # 6

(b)

Ejemplo de variación de # 6 (b)

Ejemplo de variación de # 6 (a)

$\text{♩} = 116$ CANCION # 7 (después de la 2° copa)

repetir

$\text{♩} = 120$ CANCION # 8

repetir

Musical score for two songs, **CANCION # 10** and **CANCION # 11**. The score is written in treble clef with a key signature of two sharps (F# and C#).

CANCION # 10 (Tempo: ♩=126):

- First system: Treble clef, two sharps, 4/4 time signature.
- Second system: Treble clef, two sharps, 4/4 time signature, labeled (b).
- Third system: Treble clef, two sharps, 4/4 time signature.
- Fourth system: Treble clef, two sharps, 7/8 time signature, tempo marking ♩=126 (a), and the instruction "repetir".
- Fifth system: Treble clef, two sharps, 7/8 time signature.
- Sixth system: Treble clef, two sharps, 7/8 time signature, labeled (a' + b').
- Seventh system: Treble clef, two sharps, 7/8 time signature, ending with a repeat sign.

CANCION # 11 (Tempo: ♩=120):

- Tempo marking: ♩=120 (a) CANCION # 11 (Gregorio está aparentemente poseído).
- Time signature: 4/4.
- Second system: Treble clef, two sharps, 4/4 time signature, labeled (b).
- Third system: Treble clef, two sharps, 4/4 time signature.
- Fourth system: Treble clef, two sharps, 4/4 time signature, labeled (b').

CANCION # 11 (continuación)

(b'')

repetir

CANCION # 12 (continúa la posesión)

$\text{♩} = 186$ (a)

repetir

- ↑ = higher than pitch shown
- ↓ = lower than pitch shown
- ⋮ = possible bar line if metered
- (a) = phrase identification

APENDICE N° 2

Notas utilizadas en las canciones

RANGE

• = tono familiar

Canción No. 1

Canción No. 2

Canción No. 3 (canción del asistente)

Canción No. 4 (canción de cura)

Canción No. 5

Canción No. 6

Canción No. 7 (Comenzando la Segunda copa)

Canción No. 8

Canción No. 9

Canción No. 10

Canción No. 11 (Gregorio está aparentemente poseído)

Actual Pitch

Canción No. 12 (continúa la posesión)

Actual Pitch

APENDICE 3

EL CONTEXTO CULTURAL

La ceremonia del ayahuasca descrita aquí, no tiene un enlace étnico bien definido. Mientras que, por un lado, la madre del chamán Gregorio es de origen Cocamilla, por otro lado, tiene un apellido paterno que se encuentra por primera vez en documentos históricos relacionados con el pueblo de Balsapuerto. Se conoce la ceremonia del ayahuasca en casi toda la Cuenca del Alto Amazonas, y cada grupo étnico nativo que la practica, tiene ciertos refinamientos y variaciones, las cuales la hacen propia. En el área de Lagunas, el ambiente para el ritual descrito aquí, se encuentran muchos Cocamillas rurales y semi-urbanos cuyos chamanes practican el ritual sustancialmente diferente a la manera como lo hace Gregorio. Ellos entran en un estado de trance poco después de tomar la droga y son poseídos o "incorporados" por espíritus inmediatamente después de haber entrado en trance. Curan tragándose humo hasta vomitar una hilera de mocos, luego lo absorben de nuevo en la boca y proceden a chupar del cuerpo del paciente el objeto maligno que ha causado la enfermedad. También curan con masajes, algunas veces antes de chuparle para sacarle los objetos mágicos. En este esfuerzo los espíritus los ayudan, tanto los espíritus de chamanes difuntos como los espíritus del bosque o del agua. Los chamanes Cocamilla generalmente cantan en la lengua Cocama. Su tradición musical para el ritual del

ayahuasca y para las curas en general es con un tipo de canción llamada *Icaro*, (término que se encuentra en diversas partes del Alto Amazonas). El prestigio de un chamán depende en parte del número y la calidad de sus *Icaros*.

Gregorio es un chamán que cura con ayahuasca, que vive en Barrio Puerto, uno de los tres barrios de Lagunas. Gregorio es un chamán autodidacta ampliamente conocido en la región. No es natural de Lagunas. Como la mayoría de los residentes de Barrio Puerto, ha emigrado a Lagunas en los últimos diez años.

En Lagunas, la ceremonia de cura con ayahuasca se concibe como una práctica médica que tiene un propósito específico, el alivio de la enfermedad, ya sea mental o físico. Esta cura se logra por la ayuda del mundo de los espíritus y por el uso de ciertas sustancias narcóticas y alucinógenas, tales como el ayahuasca, el tabaco y el toé (de la especie *datura*), algunas de las cuales se consideran como eficaces por sí mismas, y que a la vez proporcionan acceso a estados de realidad no-ordinaria. La cosmología que le da sentido a la ceremonia de la curación, se basa en creencias de una variedad formidable de espíritus, incluyendo varios espíritus del agua y de la selva. La selva especialmente, es fuente de muchos espíritus peligrosos. Además de estos espíritus de lugares, existen otros espíritus po-

derosos para cada tipo de planta y animal. Abundan los demonios, concebidos con cuerpos materiales. Las personas difuntas liberan espíritus que pueden ser peligrosos y frecuentemente permanecen alrededor del lugar en que murieron por algún tiempo, haciendo la vida terrible e incierta para los vivos. Espíritus de toda clase con frecuencia se hacen notar mediante un silbido, lo cual adquiere así un significado mágico especial como medio de comunicación entre el mundo espiritual y el mundano.

Dentro del contexto cultural la creencia en multitudes de espíritus frecuentemente malignos, hechiceros y vecinos de mala voluntad, se piensa que la enfermedad tiene causas complejas sobrenaturales y naturales. La visión de una persona difunta puede producir enfermedad en los niños, tanto como el pasar demasiado cerca de los cementerios o tener contacto con ciertos animales tales como el lagarto (o caimán), el sapo. Los niños pueden caer enfermos inclusive si han tenido un contacto indirecto con semejantes fuerzas peligrosas. Este tipo de enfermedades generalmente se denomina *Cutipa* y se distingue de la otra forma principal de enfermedades en el sistema local de creencias: mal de gente, que tiene su origen en fuerzas más bien impersonales que personales. El mal de gente originado por desavenencias dentro del sistema social, se transmite por alguien que desea que otra persona se enferme a través de un hechizo a la víctima. Este tipo de enfermedad se

concibe como un dardo (*el yachay*), el cual el hechicero lanza para clavar en la víctima. Solamente otro chamán puede removerlo y generalmente lo quita chupando. Algunas enfermedades como mordedura de serpiente, mal de ojo, susto y otras (cf. Dobkin de Ríos, 1970, 1972, 1973) se cree que siempre son causadas por fuerzas sobrenaturales.

Sin embargo, una técnica marcadamente pragmática caracteriza la relación del Laguniño a la enfermedad. La mayoría de las personas están prestas a recibir tratamiento médico occidental para ciertos tipos de enfermedades, aunque crean que tengan causas sobrenaturales. Cuando la ayuda médica "moderna" no está presente o no es efectiva, o simplemente no se utiliza, consultan con el curandero nativo, especialmente en el caso de los niños.

Los chamanes se pueden dividir en 2 grandes clases: los que usan el ayáhuasca y los que no la usan. Los informantes no se ponen de acuerdo en decir qué tipo de chamán es el más poderoso —eso depende del tipo al que uno consulta— sin embargo todos coinciden en que se le conoce a un chamán en que él o ella puede "incorporar" (hacer encarnar) es decir, actuar como receptáculo para los espíritus que ayudan en la curación. Durante el tiempo en que el chamán es poseído por tales espíritus, su propio espíritu abandona su cuerpo y tiene que ser protegido por un *cuidador*. Si no es así le puede matar el *yachay* o el mal que el cuerpo del chamán absorbe en el acto de chupar, ayuda-

do por el espíritu o los espíritus que se hayan encarnado en su cuerpo. Dicen que el ayahuasca ayuda a una mejor encarnación. También dicen que hace "ver" con mayor facilidad para diagnóstico de quién o qué cosa causa la enfermedad. Los seguidores de la tesis que afirma que el que no es ayahuasquero es un curandero más poderoso, dicen que éste puede hacer las mismas cosas pero sin necesidad de ayuda. A cualquier curandero que "incorpora" (hace encarnar a los espíritus) se le puede llamar por diversos nombres, como por ejemplo: *vegetalista*, *curandero*, *médico*, *brujo*, *hechicero* o *banco*. Los nombres se refieren a aspectos de su conducta de roles y no a una jerarquía bien definida basada en tiempo de entrenamiento o algún otro criterio cuantitativo. Los tres primeros términos se refieren al rol del chamán como curandero; los dos siguientes a su rol de malhechor, y el último a su papel de "medium" con el mundo de los espíritus. El *banco* literalmente quiere decir el lugar donde él se sienta, y simboliza su posición más alta como intermediario entre el mundo de los espíritus y el mundo ordinario. Es el rol que se tiende a enfatizar en el ritual del ayahuasca. Sin embargo, cualquier chamán puede combinar todos o varios de estos roles en una sola persona. En cuanto a la opinión pública, piensan que algunos tienen "un cierto genio" para su trabajo, mientras que a otros solamente les consultan los miembros de su familia extensa local. Los chamanes que tienen la reputación de curanderos "fuertes" pueden cobrar precios impresionantes; yo he visto casos en

que han cobrado hasta 3.000 soles por noche de curación (más o menos \$ 26). Gregorio dice que cobra bastante barato a sus clientes, pero he oído de otras fuentes que a veces cobra 1.500 soles por una sesión de 2 noches.

Finalmente, para poner al chamán ayahuasquero en un contexto más amplio, debe notarse que es una variante de los chamanes de tabaqueros que se hallan por toda la Hoya del Amazonas (ef. Wagley, 1943, para la descripción clásica), pues sopla el humo de tabaco, da masajes y chupa para extraer objetos mágicos del cuerpo; lo mismo usa alucinógenos ingeridos para "ver" el origen de la enfermedad. Además el método de este particular rito de curación descritos en el texto, de este artículo tiene muchas semejanzas a los de la Cuenca del Alto Amazonas. Vichers (1975) ha descrito el ritual de cura con el ayahuasca como practicado por los indígenas Siona —Secoya del río Aguarico en el Ecuador. El ritual tiene ciertas diferencias algo llamativas de la forma que toma en el ambiente de Lagunas.

En Lagunas el ritual es mucho más individualizado y menos comunal. El rol de asesor del chamán en sugerir y luego interpretar los sueños es menos importante en Lagunas, y el rol del chamán de protector e intercesor con lo sobrenatural se enfatiza, así como su capacidad y poder personal. Los chamanes en el barrio de migrantes de Lagunas frecuentemente tiene que estar en competencia para la clientela puesto que cada

vez con más frecuencia tienen que atender a poblaciones urbanas o semi-urbanas que están aumentando rápidamente en número.

Dobkin de Ríos ha descrito la ceremonia de cura con ayahuasca en Iquitos entre los habitantes urbanos de barrios pobres. La cosmología de los ribereños que ella describe es muy similar a la (situación) de Lagunas. El ritual ha adquirido muchas contribuciones interesantes en el ambiente altamente urbanizado de Iquitos. Hay más énfasis, en las enfermedades causadas por personas que le

desean mal a otro, más que en causas más impersonales, como la "cutipa". El lugar elegido para el ritual parece ser algo ad hoc y es un lugar al borde de la ciudad más bien que muy adentro de la selva, como es el caso del ritual descrito aquí. La música usada es toda a base de silbidos, más bien que silbidos combinados con cantos (Katz y Dobkin de Ríos, 1971). Se dice que los cantos usados son tradicionales y fielmente aprendidos, mientras que Gregorio sostiene haber inventado todas sus propias canciones.

(Traducción del inglés: T. Van Ronzelen - J. Regan).

RELIGION Y CHAMANISMO DE LOS MATSIGENKA

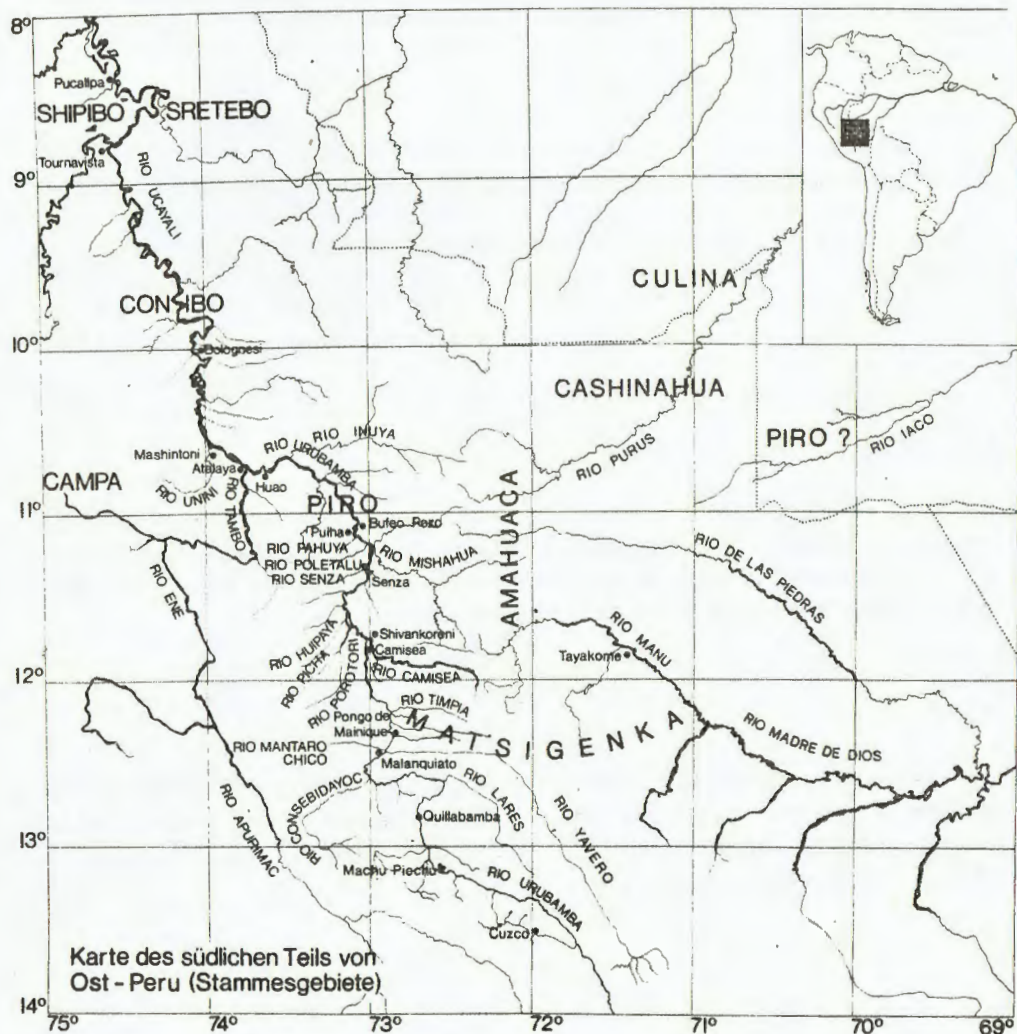
(Este Peruano)

Gerhar BAER

Dans cet article, l'auteur cherche a décrire, bien que sommairement, la conception religieuse des Matsigenka. Il analyse aussi le rol du chaman en tant qu'élément essentiel pour la compréhension de la religion elle meme, ainsi que ses aspects cultuels, rituels et meme sociaux.

In this article, the author attempts a simplified description of the Matsigenka's religious concept. He also analyzes the role of the chaman as an essential element for understanding the religion itself, as well as its cultic, ritual and even social aspects.

In diesem Artikel versucht der Autor, die religiöse Auffassung der Matsigenkas in vereinfachter Form zu beschreiben. Er analysiert auch die Rolle des Schamanen als wesentliches Element zum Verständnis der Religion, wie auch ihrer kulturellen, rituellen und sogar sozialen Aspekte.



Los Matsigenka ocupan un territorio que queda entre 11°20' S. y 13°40' S. y 71° y 73°30' O.; y comprende el territorio del Alto Urubamba, cuyo límite lo constituye la región de Quiteni-Kori'veni; una parte del Bajo Urubamba, que por el norte limita con el territorio de la tribu de los Piro y por el este con los sectores del río Manú y del alto Madre de Dios. Antiguamente el territorio de los Matsigenka se extendía por el sur hasta las cercanías de Machu Picchu y por el este hasta la zona de Puerto Maldonado.

Según mi apreciación, los Matsigenka ocupan actualmente diversos valles fluviales y sus zonas adyacentes, esto es, colinas y zonas montañosas cuyas alturas se encuentran entre los 200 y 1,200 metros. Los ríos, que son transitados con canoas y balsas, son las más importantes vías de comunicación, pero sin embargo se realizan muchos traslados a pie a través de las colinas y los bosques.

Una parte apreciable de los Matsigenka vive en grupos más pequeños al borde de los grandes valles junto a riachuelos y quebradas. Según el modelo de Lathrap (1) debe señalarse a la cultura de los Matsigenka como "inter-ribereña".

La parte más amplia y grande del territorio de los Matsigenka está sometida a una densa lluvia tropical, aunque en las partes altas se encuentran regiones cubiertas de gras.

Los Matsigenka hablan un idioma que corresponde a la familia lingüística araucana. Están rodeados de tribus cuyo idioma pertenece a la misma familia lingüística; en el norte hay tribus que pertenecen a la familia lingüística Pano.

El nombre Matsigenka (*matsi'genka*) significa "gente", persona (s)"; les sirve como autodenominación. El número de Matsigenka se calcula actualmente entre 5 y 7 mil individuos.

Los datos que se señalan a continuación y, sobre todo, lo concerniente al Chamanismo de los Matsigenka, los recogí durante los viajes que realicé en los años 1968/9 y 1975/6; dichos datos se obtuvieron principalmente en entrevistas con personas de confianza y por el estudio de determinados mitos grabados y de descripciones cosmográficas de los Matsigenka.

A continuación se señalan algunas características de la religión Matsigenka y luego, en un estudio más amplio, algunas características esenciales del chamanismo, tal como se presenta en esta tribu:

1. El cuerpo es considerado como vestido (*omancha'kite/man'chakintsi*) del alma (*i'sure/suretsi*).
2. El alma (*i'sure*) puede separarse del cuerpo en el sueño, en el éxtasis, por la enfermedad y la muerte.
3. La enfermedad se presenta frecuentemente como una consecuencia de la pérdida temporal del alma. En caso de no poder regresar el alma al cuerpo del Matsigenka, muere el individuo.

(1) Lathrap (1970)

En el presente trabajo se describen las concepciones religiosas de los Matsigenka forzosamente en forma simplificada. Si prevalece en lo que sigue, el concepto del alma, es porque es esencial para la comprensión del chamanismo y otros conceptos de la religión de los Matsigenka. Sin embargo hay que poner de relieve que los Matsigenka dan a ciertas "partes" del hombre, que consideran indispensables para la salud y la vida, nombres especiales:

- a) El alma (*i'sure*) es, según algunos Matsigenka, idéntica con el "corazón" (*ira'nigake*) "Alma" y "corazón" son el centro del hombre.
- b) El "corazón" (*ira'nigake*) es también la sede de la vitalidad del hombre. Por eso dicen los Matsigenka también *ira'nigake* (corazón) es idéntico con *ishintsitan'tarira*. *Shintzi* significa "rápido", "enérgico". El término *shintsitan'tarira* quizá se puede traducir mejor en "lo que le da fuerza", es decir, "su vitalidad".
- c) De importancia vital es también la respiración: *irani'enkane* o *iranienkatan'tarari* —"su respiración". Este concepto es a veces traducido por los Matsigenka como "su vida".
- d) El concepto *ivatsa* significa en primer lugar "el cuerpo", o la "carne" del Matsigenka o de un animal. Se puede comprender este término también como "la vida corporal".

Finalmente, tengo que mencionar, que según la concepción religiosa de los Matsigenka— no solamente el hombre (Matsigenka) dispone de un alma, (*i'sure*) sino también el animal. No hay un nombre genérico en su idioma para el "animal". *Po'shirini*, o *poshini'ripage* son los animales del bosque, que se pueden comer. Estos, como también los animales que no se comen, los perros, en fin, todos los animales tienen un alma. Por eso los Matsigenka denominan todo lo que vive con el término: *ma'ganiro timageta'tsirira i'sure*, esto es: "todos los seres vivos con alma".

El alma del animal va después de la muerte al infierno: *i'sure ia'take 'savi* "su alma va abajo". Los huesos de los animales se descomponen (*imagatonkita'nae*) después de la muerte. De los huesos humanos, en cambio, que también 'van abajo' (*isavigata'naera*) se forma después de la muerte un ser semejante al hombre, que deambula en las noches, emitiendo silbidos y trayendo a los Matsigenka enfermedad, muerte y ruina.

4. El alma (*i'sure*) entra o abandona el cuerpo en la punta de la "espiña dorsal", esto es, la cabeza.
5. El alma (*i'sure*) que abandona el cuerpo es invisible. Solamente el "vidente" que se encuentra bajo la influencia de un alucinógeno (Ayahuasca: *ka' maranpi/kama'ranpi*, o *Datura: 'saaro, ha'yapa*) puede ver el alma.

6. Después de la muerte de un Matsigenka, el alma puede asumir diversas formas:

- a) Según la concepción de muchos Matsigenka, el alma se convierte en un "bulto" o espíritu de muerto (*kama'garini*); que es temido por los Matsigenka vivos; según esta concepción, los espíritus de los muertos se encuentran debajo de la tierra en el país de los muertos; comen:
aa) pescado sin cabeza, bb) madera y hojas podridas.

En el primer caso se trata de aquellos que han sido enterrados con una *Cushma* pintada de rojo. El caso bb) para quienes tienen su *Cushma* sin pintar.

- b) Según otra concepción de los Matsigenka, los huesos (*i'tonki*) de los Matsigenka muertos se convierten en *kama'garini* (bultos o espíritus de los muertos); el alma en cambio se traslada a determinados ríos (*Kanpaare'roaato*, *Pegaarontsi'niaato*) o a determinados lagos (*Kasantonin'kaare*, *Tikokiron'kaare*, *Keshivan'kaare*). Allí viven los espíritus de los fallecidos anteriormente (*Kamats'riegi*) que se han convertido en "invisibles" (*saanka'riite*), esto es, espíritus bondadosos, puros e inmortales.

Según esta apreciación, las almas de los muertos no se convierten en espíritus demoníacos, sino en espíritus benévolos que ayudan a los hombres y obtienen de este modo la inmortalidad. Así, éstos se reúnen con los espíritus buenos ya existentes (*saanka'riite*) que representan el principio divino.

- c) El alma (*i'sure*) de un chamán (*seripi'gari*) puede durante su vida o después de su muerte asumir la figura de un jaguar (*ma'tsontsori*, *ma'niti*).
- d) Las almas de los ahogados llegan hasta las nubes (*menko'ripatsa*) y se convierten en gallinazos (*'tisoni*).
- e) Las almas de aquellos que han sido poseídos por demonios, se reúnen con los demonios y se quedan con ellos, esto es, que se convierten ellos mismos en demonios (esto es el principio de la adaptación).

El punto 6 por lo tanto, puede ser resumido de la siguiente manera: el destino del alma después de la muerte de un Matsigenka depende o bien de la forma de su muerte o del Status (por ejemplo: chamanes).

Que los ahogados lleguen a la región de las nubes, tiene un equivalente entre los Aztecas: allí los ahogados o los que habían sido muertos por rayo llegaban al Tlalocan, al que los aztecas, según su concepción, ubicaban en cimas de cerros envueltos en nubes.

7. La muerte puede ser evitada: Las almas (*i'sure*) de los Matsigenka que viven ritualmente puros, pueden llegar en el trance a *saanka'riite* y quedarse allí. En ese caso el Matsigenka no muere sino que es transportado (hacia los *saanka'riite*). Según otra concepción, los Matsigenka son trasladados allí totalmente, es decir "con cuerpo y alma", pero este traslado también se puede producir de la siguiente manera: un grupo de Matsigenka que viven ritualmente puros reciben la visita de un grupo de "*saanka'riite*" y festejan con ellos (beben Masato), y llegando el alba desaparecen con ellos a su "tierra" (de los *saanka'riite*).

Con respecto al punto 7, hay que recordar que de acuerdo a un mito cosmogónico que relata un enlace primordial del cielo y la tierra, los Matsigenka antiguamente han podido llegar al cielo cercano con toda facilidad utilizando una "escalera", así como los *saanka'riite* desde allí visitaban constantemente a los Matsigenka en la tierra y trataban con ellos. Desde que se cortó la liana del cielo, que era el enlace del cielo con la tierra, la distancia entre ambas se hizo cada vez mayor; desde entonces, los "*saanka'riite*" sólo esporádicamente aparecen entre los hombres (*matsi'genka*). Sólo el chamán mantiene el enlace con ellos con motivo del trance producido por los alucinógenos; con lo cual, gracias al chamán, los Matsigenka mantienen como grupo el contacto con los espíritus buenos y puros (*saanka'riite*).

Considerada de esta manera, la religión de los Matsigenka aparece como un esfuerzo por mantener la unión con los poderes divinos, con los *saanka'riite* y de intensificarla si es posible. La religión es un mantenerse abierto a la fuente del poder divino.

8. Además de los *saanka'riite* que son espíritus y no se les puede designar como divinidades, hablan los mitos en primer lugar de los dioses *taso'rints*. Estos *taso'rints* en tiempos antiguos después de la creación del mundo, de todo el cosmos como también de la creación de los hombres por su voluntad y su fuerza (por su soplo: *sonka* (2) es decir, por el poder/fuerza del aliento) han transformado y cambiado lo existente. Por eso, muchas veces han transformado hombres en animales comestibles para presentarse así como héroes culturales, (*ya'vireri*, *Pa'chakama*). Los *taso'rints*, que muchas veces tienen el aspecto de un "TRICKSTER" no han muerto sino que se han convertido al final de su vida terrena en rocas o árboles (*Pa'reni*, *Taso'rints*, *Itsintyaamon'kite' Shi'mashiri*); en parte los Matsigenka también señalan o marcan puntos de paisaje especialmente rocas o formaciones de rocas que dan como hechos consumados, de antiguas reliquias o ruinas de los Taso'rints.

(2) *sonka* —significa "soplar", "jugar", "tocar música".
son'karints es pito de los Panos o también flauta de los Panos.

En los mitos se encuentra como expresión de la fuerza y del poder de las divinidades *taso'rintsi* la siguiente documentación:

i-taso-rintsi-'ta-ke
'él tuvo fuerza'

(derivado de *i-ta-sonka*: la traducción es:
él sopló)

ya-ga'vea-ke
"él tenía mucha fuerza"
"él podía"

ma'gativo
"todo"

i-ra-ga'vea-ne
"su gran fuerza"

Entre los *taso'rintsi* se encuentran también astros del cielo, particularmente la Luna (Padre) y Soles (hijos). Hay astros solares (que tienen diversos nombres) del cielo y de la tierra bajo la nuestra; en total son tres Soles. El Sol que brilla para los Matsigenka se llama *Porea'tsiri*. La Luna (*Ka'shiri*) quien con una mujer Matsigenka procreó a los astros solares, es un caníbal, que por orden de su suegra se comió las almas sobrantes de los Matsigenka vivos y la de su mujer; pero al mismo tiempo es quien da alimento a las plantas, especialmente a la yuca que es sagrada para los Matsigenka *'sekatsi*. Todos los seres masculinos *taso'rintsi* son llamados en los mitos con el respetuoso nombre de *pa'va* ('Padre') (3).

9. Muchos de los *taso'rintsi* que son nombrados en los mitos son considerados como "dueños" o "madres" de los animales. (*Pa'reni*: "madre" de los peces, y *Shi'mashiri*: "madre" de los bosques. ("Su madre" — *i'nato*):

La idea de *i'nato* une los seres *taso'rintsi* (divinidades) de una manera muy especial con los *saanka'riite*, porque los *saanka'riite* son considerados "madres" de varias especies de animales, como por ejemplo de los jabalíes, los osos (los que antes eran más frecuentes en el territorio Matsigenka), de los jaguares, monos y diversos animales salvajes.

Los *saanka'riite* criaban a sus protegidos y los mandaban adonde los Matsigenka para que pudieran cazarlos y comerlos. Los *i'nato* de los animales, que en todo caso son invisibles (*saanka'riite*), tienen usualmente la forma de animales: de las aves *ko'vura*, de nutrias gigantes *Chava'ro-pana*, la víbora *pa'rari*, (des Prachthaubenadlers* *ponpori*).

(3) Cfr. WEISS 1975: 267, 375 y *passim*, narra que los Campa del río reservan el nombre de *Pá vá*, solamente para el Sol.

* Una especie de águila (N.T.)

Otros importantes *saanka'riite* (temporalmente) en forma de animal son los pájaros *ko'vakiti*, *tsi'vito*, *'sarini*, *tsi'guri*, *ha'gari* (Trogou sp.) y *matsi'panko*. (En el caso del *matsi'panko* ("casa encantada"?), se trata de un ave rapaz (milano), (*Elanoides forficatus*).

Mientras que los *saanka'riite* aceptaron en calidad de "madres" a diversas especies de animales que por tanto toman como espíritus de especies forma de animales, apareciendo de esta manera a los Matsigenka siendo humana su forma propia.

Son en el fondo "matsi'genka", es decir, gente que se caracterizan por su ingenuidad: se asemejan a los niños— y son como criaturas pequeñas— puros, es decir, libres de faltas sexuales, libres de "pecados". ("Puro" es algunas veces "sin mancha", por eso es que utilizan los colores claros, blancos. Las canciones de los chamanes hacen recordar algo de esto, en las cuales se evoca a *ine'tsane/saanka'riite* imágenes de la luz radiante, de lagos cristalinos, de flores blancas de *Datura* y otras parecidas. Además se relata en un mito que un Matsigenka se ocultó en el ramaje de un árbol y se quería hacer invisible; pero por desgracia se quedó con su *Cushma* puesta y sobre ésta se aparecieron sus pecados en forma de manchas visibles: los demonios que lo buscaban, lo encontraron y lo hicieron uno de ellos).

La pureza, esplendor y luz se unen en el símbolo de la luz: la corona de plumas que usan durante la noche en las ceremonias del Ayahuasca que pretenden atraer lentamente a los *saanka'riite* alumbrando a los invitados allí presentes como lámparas, etc.

El pecado expulsa al *saanka'riite*. Culmina cuando los Matsigenka caen en faltas sexuales, con relaciones sexuales ilícitas. El trato con los *saanka'riite*, los invisibles, limpios, exige primero abstenerse de tener trato con su pareja, abstinencia sexual, así como de tomar determinados alucinógenos y tabaco. El tabaco sin embargo cuenta como "alimento" de los *saanka'riite*; da fuerza y poder.

10. El que consume tabaco —como los chamanes— adquiere fuerza/poder (*iraga'veane*). El que consume mucho tabaco, se vuelve "salvaje", se transforma en animal fiero, como por ejemplo el jaguar. El tabaco y el jaguar están íntimamente relacionados: Los *saanka'riite* que se alimentan del tabaco, son los guardianes del animal salvaje (jaguar).

Simultáneamente domina la idea de que la Piedra Protectora (*isere'pito*) del chamán recibe el uso regular de tabaco como alimento; en los tiempos de peligro se transforman en jaguares que devoran a los agresivos demonios. El tabaco no es, por lo tanto, un medio "mágico". Es alimento de las criaturas divinas (de los *saanka'riite*) y será en consecuencia tam-

bién el alimento del chamán, que busca la unión de los *saanka'riite* y los conjura.

A los *saanka'riite* les gusta el tabaco y el olor de determinadas plantas como la *iven'kite* ("i'venkitu: "Planta-Piripiri, *Cyperus* sp."), las semillas del Bixa Orellana-Samen, que suministra los glóbulos rojos y la tez del rostro (*po'tsoti*), los tubérculos *po'ch aroki*, etc. Estas plantas no deben concebirse como medios mágicos, se refieren a los seres divinos, los *saanka'riite* y los atraen a través de su perfume (aroma agradable para los Matsigenka de la misma manera que para los *saanka'riite*). No se trata de una presión o imposición mágica sobre los espíritus, sino de atraerlos a través del perfume de las plantas. En este sentido, se puede denominar a dichas plantas con la palabra "encanto" en el sentido original de atraer. (inglés: charm; francés: charme).

11. El hecho de que los *saanka'riite* sean guardianes de la fauna y el que los Matsigenka huyan de alguien que haya tenido relaciones sexuales, son hechos probablemente relacionados: si hay entre los cazadores uno que antes de la caza no se haya abstenido de relaciones sexuales, provoca el mal humor de los *saanka'riite* y "ahuyenta" la caza (el factor común que molesta, es posiblemente el aroma sexual). Da la impresión de que el *saanka'riite* y el cazador mantienen una peculiar relación íntima ("protector" y "cliente"), que es interrumpida por las relaciones sexuales entre el cazador y su mujer ("celos" de los *saanka'riite*). Algo muy parecido ocurre con las relaciones entre chamanes (*seripi'gari*)— espíritu protector (*ine'tsane*) y espíritu auxiliar (*isere'pito*).
12. La esencia y la función del chamán (*seripi'gari*), cuya descripción deberíamos continuar aquí, no pueden ser entendidas sin el conocimiento de los poderes negativos de la religión Matsigenka. Por eso, estos poderes deben ser presentados primero.

Los malos espíritus, es decir, los mal intencionados con los Matsigenka, los que amenazan y los espíritus mortíferos, se llaman *kama'garini*. Aún cuando estos espíritus son señalados por los Matsigenka en español como "diablos", se sabe la raíz Lingüística de la expresión *kama'garini*, siendo así que el nombre de éstos ha derivado del verboide (Verbum) *kama-gama* ("fallecer", "estar muerto") y por consiguiente obra en los espíritus de los muertos (4). Como espíritus de muertos, tienen la desagradable cualidad de cazar vivientes, es decir, Matsigenka, violarlos sexualmente y así de ese modo adaptarlos a ellos. La víctima humana de esta agresión cuya alma ha permanecido con los *kama'garini*, se enferma (pérdi-

(4) Ver punto N° 6.

da del alma) y muere poco después de llegar a su casa. La víctima, esto es, su alma es en adelante un *kama'garini*.

Como jefes de los *kama'garini* son nombrados repetidas veces los *kentivakori*, quienes viven cerca de las colinas, en despeñaderos. También se apoderan sexualmente de hombres y mujeres que llegan a su cercanía y los transforman de este modo en uno de ellos.

Otros espíritus temidos por los Matsigenka y que violan a los Matsigenka y así los matan son los *Kason'katini*, *se'gamai* y los *ami'mironi*, se distinguen por tener un órgano sexual muy grande.

Todos estos espíritus amenazadores y que traen la muerte, en adelante los llamaremos demonios, son enemigos de los *saanka'riite* y de los hombres. Los *saanka'riite* matan a los *Kama'garini* por medio de rayos, que son sus armas. Los chamanes de los Matsigenka matan a los demonios con sus piedras negras (*imapu'kite*, *isere'pito*), que son auxiliares de los espíritus, y por la agresión de los *kama'garini* y otros demonios se transforman en jaguares. Los jaguares pasan por lo general como animales domésticos de los *saanka'riite* (*'ipira saanka'riite*), y usualmente se les llama "perros" de los *saanka'riite*.

Finalmente hay que señalar que un poderoso jaguar, el hermano (!) de la tierra que se concibe como mujer (*'kipatsi*) protege a los hombres (Matsigenka) del exterminio de los demonios, por el hecho de tragárselos y así aniquilarlos. Destruye en particular a los llamados *se'gamai*. También la misma Tierra (*'Kipatsi*), que después de su creación hablaba fuertemente, pero cuya voz fue debilitándose por los pecados de los hombres y por el hecho de la muerte, llega a ser imperceptible, pero devora seres demoníacos, como por ejemplo, los "nietos de los espíritus de la lluvia" (*'isari inkanie'rintsii*) que con la lluvia caen a la Tierra en forma de insectos y se mueren con el sol.

13. Diversos demonios en forma humana o animal se hacen presentes mediante silbidos conocidos, así el *kason'katini*, el *'tunchi*, el *Kasuva'renini* (5) y otros. También son demonios generalmente las aves nocturnas como los búhos (*'mamaro*), el ciervo (*'maniro*), que es considerado portador, esto es, sede de los espíritus de los muertos (*kama'garini*), como también los espíritus de las aguas, como los *inpo'shitoni* y los *'keatsi*, así como todos los seres semejantes a animales, especialmente los animales comestibles, pero que en realidad no son verdaderos animales. Sus nombres terminan en *-niro*: *kemari'niro*, *osheto'niro*, *shintori'niro* (tapir-

(5) cfr. *súvata* ("silbar")

demonio, el demonio del mono araña, el demonio del jabalí, y muchos otros más).

14. Los demonios son particularmente espíritus de especies (*ínato*), que también ocasionan epidemias como el sarampión o las viruelas (*shonporekita'gantsi*), que son presentados como una señora mayor con sus hijas. El hermano de los *shonporekita'gantsi* es un ave, que también se presenta con forma humana: *mo'ritoni*, el cuco gusanero.

Finalmente vale citar que en la concepción del Matsigenka, diversos insectos, entre ellos las hormigas, abejas, mariposas y langostas son demonios porque pueden agarrarse o transformar el alma de los niños y adultos.

15. Ya el soplo de aire producido por el paso volador de los demonios puede causar enfermedades a los Matsigenka.

La lluvia y especialmente la niebla valen como condiciones y medios a través de los cuales los demonios tienen predilección de manifestarse. Las enfermedades producidas por demonios o brujería humana llevan generalmente a la muerte a la víctima. Sólo en casos muy raros logra un chamán especialmente poderoso (*seripi'gari*) curar al perjudicado.

16. Enfermedades y muerte generalmente tienen origen en una influencia externa, es decir, brujería o influencia de demonios. Que una persona tenga una "muerte natural" les parece a los Matsigenka un absurdo. Únicamente en el caso de la muerte de un anciano que sea débil (achacoso), aceptan que su vitalidad se haya agotado. En este caso, desisten de suponer o preguntarse la causa de la muerte (hechicero, brujo, demonio). (Para la pregunta de la pérdida del alma como causa de enfermedad, ver el punto 3).

17. En el punto 7 se mencionó que en otros tiempos, el estrato del cielo y la tierra estaban unidos a través de una liana (*'shivitsa*) o bien a través del "ombligo del cielo" (*omo'guto in'kite*), pero esta unión desgraciadamente fue cortada y desde entonces el cielo y la tierra se alejan cada vez más el uno del otro.

Esta idea sólo es comprensible cuando se sabe la organización y estratificación del Cosmos que los Matsigenka se imaginan. Bajo la Tierra sobre la cual viven los Matsigenka, se encuentra la zona subterránea que fue clasificada por García (6) en dos estratos. El estrato superior se llama *Kamavi'ria* y el inferior *Ga'maironi*. Quizá también estén incluidas en el estrato superior las zonas de agua de los mares, ríos y subsuelos (7).

(6) García, (1935-37: XVII, 221).

(7) En este estrato, según la concepción de los Matsigenka, brilla un sol subterráneo para los muertos.

El estrato de la Tierra se llama *'kipatsi* o bien *'Kipatsi*, ya que en el caso de la Tierra, según los mitos, se trata de un ser femenino (ver arriba). Sobre la Tierra se encuentra una capa de aire con los extremos cortados de la antigua liana del cielo y que se parece a una escalera para llegar al cielo. Encima está el estrato de nubes (*menko'ripatsa*), que está habitado usualmente por el demoníaco samponero (*san'ponero*), y por los gallinazos (*Tisoni*). Sobre este estrato de nubes hay dos o más estratos del Cielo, que contienen dos Soles, la Luna y las Estrellas, los Cometas *Katsivo'rieri*, la Vía Láctea (*meshia'rini*), los halcones celestiales (*pakitsa*) y muchas más aves del cielo, es decir, *saanka'riite* en formas de aves y otros animales del Cielo. Quien se baña en la Vía Láctea, en el río *meshia'rini*, cambia de piel y rejuvenece; nunca más envejecerá ni morirá.

18. El chamán (*seripi'gari*). La persona central de la religión Matsigenka, el practicante religioso por excelencia es el chamán (*seripi'gari*). La etimología del término *seripi'gari* todavía no está aclarada.

Dr. Gisela HERTLE (8) ha señalado a este respecto que el término *ke'pigari*, ("veneno") tiene una íntima unión con el verbo *pi'gata* ("envenenar") y pudo servir de base para la expresión *seri-pi'ga-ri*.

Luego el *seripi'gari* es el "envenenado con tabaco", es decir, "el que se envenena con tabaco" (9).

Si en lo que sigue hablo de los chamanes, lo hago porque se encuentran en la religión Matsigenka como en muchas otras tribus sudamericanas que tienen las mismas características estructurales del chamanismo en Siberia y al norte de Asia Central como lo son: éxtasis y posesión, esto es, trances rituales, espíritus antropomorfos de protección, espíritus theriomorphos, vocación, formación e iniciación del chamán, viaje al otro mundo del "más allá", un cosmos de varios escalones o estratos, acción del chamán, equipo especial y vestimenta.

En lo que sigue se tratará de explicar cómo se expresan estos elementos constituyentes del chamanismo en la religión Matsigenka.

El *seripi'gari* es el mediador entre los poderes sobrenaturales y el grupo de personas que está alrededor. Su oficio lo hace capaz de tener un estrecho contacto con lo sobrenatural, o bien los poderes metafísicos, especialmente con los *saanka'riite*; el resto de la gente de su grupo, que no son chamanes ni tampoco aprendices de chamán, rara vez busca la unión con los poderes sobrenaturales.

(8) Información verbal.

(9) Compárese el canto de chamanes 1, especialmente en su final. (pág. 127).

El *seripi'gari* es considerado por los Matsigenka como protector de su grupo. El es capaz de proteger al grupo porque dado el contacto que tiene con los *saanka'riite*, que está garantizado por la toma de drogas alucinógenas y en este estado puede captar y "ver" la realidad extraordinaria. El *seripi'gari* es un vidente.

La función protectora de los chamanes puede ser precisada de la siguiente manera:

- el *seripi'gari* protege a su grupo de los espíritus de la muerte y otros demonios que causan la muerte;
- él diagnostica y cura con la ayuda de los *saanka'riite* las enfermedades causadas por influencia de los espíritus de los muertos, de demonios en forma de personas o animales, o por enemigos de los hombres (brujos, hechiceros).
- el *seripi'gari* conoce gracias a sus facultades visionarias, las causas de las enfermedades y de la muerte, u otras molestias del equilibrio social. (10).
- el *seripi'gari* puede en tiempos de hambre pedir a los *saanka'riite*, -que son guardianes de los animales de casa, alimentos para su grupo y de esta manera evitar el hambre.
- él "ve" de antemano, acercarse los desastres en sueños o en trance y advierte a su grupo. El toma medidas para prevenir y proteger al grupo; el *seripi'gari* influye y conduce a los miembros de su grupo mediante sus capacidades visionarias.
- tiende a mantener una actitud ritualmente pura y busca la manera de extenderla a los miembros de su grupo. Cuando se realiza esto, sostiene el concepto Matsigenka, la posibilidad de que todo el grupo guiado por el chamán es libre de ser acogido por los *saanka'riite*. De esta manera, escapan el chamán y su gente de la muerte; se vuelven inmortales mediante los *saanka'riite*. (Función redentora del *seripi'gari*).

a) Vocación del chamán:

En contraposición a los chamanes de Siberia y del norte de Asia Central, el *seripi'gari* no recibe su vocación de los espíritus ni está contra su voluntad obligado a seguirla. Toma su oficio, porque él mismo lo quiere así (autodeterminación). Su voluntad de ser chamán puede ser

(10) BUTT, (1965/66) escribió sobre la función judicial de los Akawaio-chamanes; su trabajo es de gran utilidad para la comprensión teórica y práctica del chamanismo sudamericano.

influida en parte por el deseo de uno de sus padres, que quiera que uno de los hijos sea capaz de proteger a la familia de los poderes demoníacos. Según el informe de José Epifanio Pereira, expresa un frecuente deseo de la madre, rara vez del padre. Por lo general se oye decir que el oficio del chamán es desempeñado por hombres y no por mujeres. Dorotea Pereira relata (1968) de una mujer llamada "Marquesa" la que en Parikoa, luego de la muerte de su esposo, tomó posesión de su piedra protectora y actuaba como "curandera".

La voluntad de ser chamán puede manifestarse de modo que un Matsigenka empiece encargándose de tomar la amarga decocción del Ayahuasca (*ka'maranpi*: *Banisteriopsis* sp.), o el extracto de otras plantas alucinógenas, las que por tener agentes alcaloides, le producen el placer de un trance y la posibilidad de contacto con los poderes sobrenaturales, es decir, los *saanka'riite*. Con esto se cumple el primer requisito para ser chamán.

El solo hecho de tomar drogas alucinógenas, según la opinión de los Matsigenka, no autoriza todavía a nadie a practicar el chamanismo. Entra en la Regla para ser chamán el que haya sido iniciado en la formación que generalmente da un chamán anciano, y con amplia experiencia de su oficio; sólo así contará con el reconocimiento del grupo.

b) Introducción, tiempo de aprendizaje:

El chamán experimentado y su aprendiz (*iro'gamere*) toman juntos el Ayahuasca (*ka'maranpi*); al comienzo, el aprendiz recibe de su maestro una poción débil en cuanto a sus efectos alucinantes, para que pueda acostumbrarse a esa toma. Benjamín Sánchez, me dijo además que un aprendiz, vomita con la primera toma del Ayahuasca. Vomita hasta que se haya acostumbrado. Un verdadero chamán no vomita nunca más.

Después de la aclaración de Pedro Vincente, al que encontré en 1968 en *Shi'mas*, el aprendiz (*iro'gamere*)" que ha tomado muchas veces Ayahuasca, tiene apariciones y poco a poco gana fuerza o poder (*ishintsi'take*). Pronto siente verdadera fuerza y poder (*iraga'veane*); pronto será chamán. . ."

Mientras dura el aprendizaje del *iro'gamere*, éste vive en casa del chamán experimentado o maestro. El tiempo de aprendizaje, según Benjamín Sánchez, dura alrededor de cuatro meses; su hermanastro Pedro Leonidas, que vive con Benjamín Sánchez en *Tigonpi'nia*, dice que el aprendizaje dura de 3 a 5 meses. Para la dieta de este período, ambos me refirieron algunas indicaciones distintas, pero que apenas se contradecían; según Benjamín, podía comer el aprendiz: pescado, mandioca,

'etari (carachama) o *ken'piti*; el placer del *shi'tea* (chicha de mandioca) le estaba permitido, pero no debía consumir caña de azúcar (*'shanko*). Las relaciones sexuales con mujeres están prohibidas. Si el aprendiz no acata la prohibición, no puede tomar Ayahuasca. Si no observa esta indicación todo su intento resultaría un marcado fracaso que pondría en peligro el resto de su formación. Según Pedro, durante el tiempo de su instrucción, el aprendiz no puede tomar agua fría; la puede tomar tibia o caliente. No puede mezclar la carne de la Pava (*ka'nari*), del Paujil (*tsamiri*) y del Pekari (*'shintori*). Puede comer la carne de todos los pescados y además usar pimienta. Tomará continuamente, quizá diariamente, tabaco y Ayahuasca, a menudo también *Datura* (*'saaro, ha'yapa, panki'rintsi*). Además *ka'vuniri* y otro fuerte alucinógeno llamado *Tashirin'kavana*. El aprendiz no debe dormir con su mujer ni tener ningún contacto carnal con cualquier otra mujer durante este tiempo. Según Pedro, lo mismo vale para el chamán que le enseña; Pedro agrega, además, que la mujer de un chamán que "vea" es decir, que se encuentre con otro hombre, debe morir. La instrucción formal del aprendiz de chamán a través del maestro, debe, sin embargo, ser complementada por un período de iniciación, el *iro'gamere* para que el aprendiz pueda llegar a ser un auténtico chamán.

c) Iniciación:

Según Pedro Vincente, el aprendiz mientras realiza su instrucción va al río donde encuentra a un "hombre"; éste no es ningún *Matsigenka*, sino un *saanka'riite*, un espíritu benévolo con la gente. El "hombre" le ofrece piedras (*imapu'kite, 'mapu kovore'ari, isere'pito*), estas piedras son jaguares (*matsontsori*) o llegarán a serlo cuando sopla sobre ellas el chamán o su aprendiz. Con estos jaguares se protege el novicio y chamán en formación contra otros jaguares demoníacos (*matsontsori'niro*) contra espíritus inmundos (*shintori'niro*) o tal vez contra demonios *se'gamai*. Esta protección se extiende también para los miembros de la familia del futuro chamán. Las piedras protectoras le dan tabaco diariamente. Cuando él pierde esas piedras, debe morir. Hasta aquí Pedro Vincente.

La escena del río que ha relatado el informante, hace pensar en el encuentro del chamán novicio con un espíritu protector (*ine'tsane*) en persona. La entrega de la piedra protectora, o sea la adquisición de espíritus protectores viene a ser igual a la iniciación de un chamán. Aún cuando los órganos del cuerpo del novicio con motivo de su iniciación no "cambien", ni "se renueven" como se informa que pasa frecuentemente en Siberia y en el Norte de Asia Central, aunque también en Sudamérica (11) aparecen no obstante las piedras protec-

(11) ELIADE, 1975: 59 ff.

toras (*imapu'kite, kovore'ari, isere'pito*) en cierto sentido como órganos transplantados afuera, porque se las lleva siempre sobre el cuerpo y su pérdida conduce a la muerte.

Sobre la significación y función de la piedra protectora obtuve en 1976 en *Tigonpi'nia* detallada y complementaria información para la cual, Benjamín Sánchez y su hermanastro Pedro Leonidas fueron las personas más autorizadas, por ser oficialmente chamanes.

Benjamín Sánchez, conservó desde la muerte de su padre (probablemente entre 1955 y 1960) hasta febrero de 1976, dos cristales de roca (*'mapu kovore'ari* "brillantes"); ahora son propiedad del Museo de Etnología de Basilea. Benjamín las guardó en su bolsillo sobre el pecho (*'tsagi*) hasta el día en que las vendió. Benjamín dijo que las piedras las obtuvo de su padre y éste las obtuvo de su *ine'tsane* ("espíritu visitante"), es decir, de su espíritu protector. Sin embargo, queda poco claro si Benjamín tomó posesión de las piedras después de la muerte de su padre o mientras éste vivía. Benjamín siguió relatando que su padre encontró ambas piedras "blancas" cerca de una cascada (*opari'atira*) en el curso del río Picha (*o'tishiku Pi'chaku*), y añadió que hay piedras "blancas" (es decir transparentes) y "negras".

Su padre les dio a las piedras, tabaco para que coman pues eso es su alimento. Luego se fue al bosque. A su regreso encontró ambas piedras "embriagadas" de tabaco. Después de esto se llevó consigo las piedras a su casa.

Cuando el chamán toca la piedra de tabaco (o sopla sobre la piedra en este estado), su espíritu se va hacia los montes (*o'tishiku*) para encontrarse con sus paisanos. Las piedras habitan en los montes. Allí encuentran también a sus "Dueños" o propietarios. Cantan a la manera de los chamanes. Parecen mestizos ("gente mozo"): *Kanyo'taka* ('como blancos') *vi'arakotsa*; "nosotros, los Matsigenka, no entendemos su lenguaje". Esta clase de piedras (*isere'pito*) tiene su alma (*i'sure*).

Benjamín precisó estas declaraciones: *i'sure isere'pito i'ata i'neirira*
su piedra de el para
alma tabaco va visitar

i'shaninka

a sus paisanos.

En otra ocasión declaró Benjamín, que su padre recibió los *isere'pito* de los *saanka'riite* en su casa, después de haber tomado el Ayahuasca (*ka'maranpi, igamaran'pite*). El calificaba a las piedras como "hermanos" (*'ige'* voc. 'hermanos'): por eso Benjamín las calificaba como sus "padres" (*'apa* voc. 'padre'). Ambas declaraciones de Benjamín

que su padre encontró ambas piedras cerca de una cascada, comparada con la otra versión de que recibió los *isere'pito* de los *saanka'riite* en su casa—, no son necesariamente contradictorias. Las piedras no son espíritus en sí; no están identificadas con ellos. Antes bien, en cierto modo son “habitadas” o “vivificadas” por los espíritus. Benjamín dijo una vez: “Cuando el (*isere'pito*) en el trance vuela hacia arriba, produce truenos (*itanka'mente isere'pito*). Entonces el espíritu del *isere'pito* su alma arroja a los pies del chamán una piedra.”

Por eso puede ser, por ejemplo, que los *saanka'riite/ine'tsaane* dieran al padre de Benjamín estando en el trance del Ayahuasca, un espíritu *isere'pito*, y que luego como consecuencia, el padre encontrara ambas piedras cerca de la cascada.

La pregunta que se plantea aquí, es qué hay que entender en el fondo por un espíritu *isere'pito*. Sobre esto informó Benjamín de la siguiente manera: “El *isere'pito* toma la forma de una persona (*matsi'genka*) y canta (a la manera de los chamanes: *i'marenta*). El protege al chamán de los malos espíritus amenazadores. Este *isere'pito*, el *isere'pito kovo-re'ari* ('la brillante piedra de tabaco') no se transforma en un jaguar.

El *isere'pito* que se convierte en jaguar, toma usualmente la forma de una piedra negra (*mapu*). Piedras de esta especie se llaman también *ma'tsontsori ma'puki* ('Piedra de jaguar').

Cuando el chamán que posee una piedra negra muere, se convierte en jaguar. La piedra negra, es decir el espíritu *isere'pito* de esta piedra se convierte en un Ozelot (*ivamo'kote ma'tsontsori*), los que acompañan al chamán-jaguar.

Cuando muere el chamán que posee una piedra “blanca” (es decir, transparente, clara), retorna la piedra blanca a la cascada de donde vino (12).

-
- (12) No queda claro lo que pasa con el alma de los chamanes luego de su muerte corporal. Yo supongo que se detiene en las inmediaciones de la cascada.

Así lo explicaron una vez Pedro Leonidas y Benjamín Sánchez, de que el chamán se convierte después de su muerte en un jaguar con manchas (*san'kenari*); su piel es como su *Cushma* (*imancha'kite*). El jaguar vive, no muere. Vive en el interior de los peñascos y montes, donde también viven los otros jaguares (*ma'tsontsori, ma'niti*). Todos los jaguares son almas de chamanes muertos. Los peñascos ocultos y viviendas en las montañas de los chamanes “encantados”, llegan a tener —para Pedro y Benjamín— relación con las cascadas de agua. Ellos explican que las cascadas (*opari'atira*), se encuentran generalmente en las inmediaciones de las viviendas de los jaguares en los peñascos o en el interior de las montañas.

Estos informantes no hicieron diferencia entre propietarios de piedras “blancas” o “negras”. Es posible que los propietarios de piedras “blancas” entren en los peñascos y viviendas en las montañas a cambio de que los propietarios de piedras “negras” se conviertan en jaguares, los que guiados por su Ozelot andan vagando por los bosques.

Aquí parece pues, una cierta vida paralela entre las piedras *isere'pito* y los chamanes que las poseen para subsistir. Esto lleva a la conclusión de que se debe considerar a los espíritus de las piedras *isere'pito*, como protectores jaguarios de los chamanes.

Según Pedro Leonidas el *isere'pito* vive en el "corazón" del chamán. Pedro empleó para esto la expresión *i'sure*, que a la vez significa "alma" y "corazón" (13).

El *isere'pito* se lleva consigo a los chamanes (después de la muerte), ("lleva al *seripi'gari*").

Esto indica que el chamán no muere definitivamente, sino que después de la muerte de su cuerpo, sigue viviendo. Según Pedro, el espíritu del *isere'pito* y el "espíritu visitante" del chamán que pertenece a la clase del *saanka'riite*, tienen el "mismo poder" pero en forma diversa. Ambos son *ka'sanka saanka'riite* "fragantes e invisibles".

La suposición de que el *isere'pito* es en cierto sentido un doble del chamán, se apoya en la declaración de Benjamín, según el cual el chamán y su *isere'pito* tienen los mismos *ine'tsaane* ("espíritu visitante", es decir, espíritu protector). Entonces es lógico que el padre de Benjamín calificara como "hermanos" a sus piedras *isere'pito*. A sus *ine'tsaane* las llamó *no'tomi* ("mi hijo"). Tal vez este nombre tiene relación con el hecho que los Matsigenka se imaginan los *saanka'riite* con la forma y tamaño de niños. Pero a pesar de estas denominaciones similares, no puede haber ninguna duda de que el chamán depende completamente del *ine'tsaane/saanka'riite* y no al revés. El *ine'tsaane* es también el que otorga a los chamanes el *isere'pito*. (ver arriba).

Hasta aquí hemos conocido que el *isere'pito* es un protector del chamán en forma de jaguar. Esto es en cierto modo el aspecto individual del *isere'pito*. Existe también un aspecto colectivo o social de este espíritu. Benjamín dijo que la piedra "blanca", es decir, clara y transparente, es como medicina. Cuando el chamán sopla sobre el paciente, éste permanece con vida. La piedra cura: *ikavin'tsantake*. Según Benjamín el *seripi'gari* lleva siempre dos o más piedras sobre el pecho. El chupa el pecho del enfermo; saca fuera (por medio del poder de la piedra) del pecho del enfermo la espina (*otsei*) para que pueda sanar. El chamán sólo puede desempeñar su oficio de curandero cuando tiene un espíritu protector personal (*ine'tsaane*) a través del cual adquiere un jaguar como espíritu auxiliar (*isere'pito*) y lo ayuda a mantener

(13) WEISS, 1975: 426.

continuamente un íntimo contacto con ellos para que pueda irle bien. Se dijo varias veces de los espíritus auxiliares (*isere'pito*) que se los debe "alimentar" regularmente con tabaco. Si no reciben su tabaco, abandonan al *seripi'gari*, y esto causaría su muerte. El tabaco es el alimento (*ise'kate*) del *isere'pito*; y es también el "alimento" del *seripi'gari*. Los dos nombres tienen la misma raíz: *sere*, que viene de *seri* (tabaco). Así se comprueba nuevamente el paralelismo de entre los espíritus *isere'pito* y el *seripi'gari*: chamán. El tabaco contiene y proporciona poder y fuerza. La toma de grandes cantidades de tabaco tiene su peligro. Del informe de Venturo, —al que encontré en Mantaro Chico en 1968—, un *seripi'gari* se puede enfurecer cuando consume mucho tabaco. Se transforma en un jaguar y mata gente.

Para demostrar la idea que tienen los Matsigenka de los espíritus *isere'pito*, debo añadir que en 1968/9 se me dijo repetidas veces que no sólo hay *isere'pito* en forma de piedras blancas o negras, sino que hay algunos que son figuras de madera con formas antropomorfas. Si en momentos peligrosos y amenazantes, se sopla a estos ídolos tallados en madera (*ishinki'reku*) en la parte posterior del cráneo con humo de tabaco o simplemente con su propio hálito, estos se tornarían en jaguares que se comerían a los demonios peligrosos. En 1978/9 pude coleccionar uno de estos ídolos de madera que personificaban al espíritu *isere'pito*.

En 1976, Benjamín —el dueño de los dos únicos cristales de cuarzo que he visto en la región Matsigenka— me dijo lo contrario, es decir, que sólo los "falsos" *seripi'gari* tenían ídolos de madera *isere'pito*; los verdaderos chamanes los tienen de cuarzo (*kovore'ari* "brillantes").

d) Fin del aprendizaje:

De estos informes acerca del tiempo de aprendizaje del futuro chamán, se desprende que el aprendiz (*iro'gamere*) va a ser instruído tanto por un chamán mayor y experto, como por su espíritu protector (*ine'tsaane*). Dorotea Pereira dijo una vez: "El más anciano da el Ayahuasca al más joven; el joven escucha, canta, aprende canciones. . . El más anciano toma Ayahuasca, se va (es decir, que emprende un viaje éxtático). El *ine'tsaane* (del más anciano) baja, enseña al joven para que más adelante pueda ser Curandero (*seripi'gari*). La formación por medio del chamán anciano y del espíritu protector a la vez, no plantea ninguna contradicción; ambos aspectos de la instrucción son complementarios, porque el *ine'tsaane* que desciende, aparece al aprendiz (y a todos los demás asistentes) bajo la forma del chamán más anciano y maestro; él canta y habla con su voz.

Sobre el final del período de aprendizaje, manifestó Dorotea Pereira lo siguiente: El aprendiz "se sienta y escucha en casa del Curandero an-

ciano, al lado del maestro chamán" (*ige'nanpiro*). Esto ocurre aproximadamente durante un mes. Después él mismo toma el Ayahuasca hasta entrar completamente en trance. Se interna luego en el bosque donde permanece aproximadamente 2 ó 3 días. Cuando regresa, ya es Curandero. Ahora ya sabe y puede todo. (14).

Mucha gente fidedigna coincide en declarar que el chamán más anciano y su aprendiz, utilizan su piedra protectora en común durante la vida de su maestro; y cuando este maestro muere, el alumno toma posesión de la piedra. Esta información manifiesta una cierta contradicción con las declaraciones de Pedro Vincente y Benjamín Sánchez, según los cuales el novicio obtiene una propia piedra protectora de un *ine'tsaane/saanka'riite*, pero puede existir la posibilidad de que el novicio tenga en común la piedra protectora con el espíritu auxiliar del maestro, además de adquirir su propio espíritu auxiliar.

En todo caso, el uso común de la piedra protectora significa que la relación de dependencia que existe entre el chamán y su espíritu protector *ine'tsaane* y su espíritu auxiliar (*isere'pito*) se ensancha; adicionalmente abarca al aprendiz; pues a través del uso en común de la piedra protectora, el maestro se hace dependiente de la correcta actitud de su aprendiz.

e) Presentación del chamán:

Ignoro si la primera presentación del chamán-Matsigenka corresponde a una significación particular, como se relata sobre otras regiones sudamericanas (15). El informe obtenido de gente fidedigna que refiere el paso de la instrucción al de la iniciación y de ésta a la primera presentación, deja dudas al respecto y además estos informes son incompletos. Por otra parte, no pude observar directamente los ritos y actos de los chamanes, porque según las mismas declaraciones de los Matsigenka dicen que desde hace muchos años no cuentan con chamanes auténticos.

Sin embargo, con los informes obtenidos hasta aquí sobre el cuadro de una sesión chamanística se realiza aproximadamente como sigue:

Cuando el *seripi'gari* ha tomado el Ayahuasca (*kama'ranpi/ka'maranpi*) y entra en el trance, empieza a hacer zumbidos o a cantar. De este mo-

(14) Pedro Leonidas y Benjamín Sánchez declararon que el tiempo de aprendizaje por el contrario es mucho más largo: de 3 a 5 meses; (véase arriba).

(15) cf. BUTT (1962: 46-51)

do "atrae" a los *saanka'riite* y especialmente a su espíritu protector personal, al *ine'tsaane*, (en el sentido de la expresión inglesa y francesa charm/charme). Según dicen, el color (*po'tsoti*) con que se pinta la cara, actúa también con su aroma que gusta especialmente a los *saanka'riite* como un encanto de atracción (charm/charme). Esto es importante, pues el chamán procura hacer aparecer, por medio de su espíritu protector personal (*ine'tsaane*) muchos otros espíritus más que lo acompañan, que se consideran también como *ine'tsaane* ("espíritus visitantes"). Luego toma uno o más manojos de hojas (*shige'mentontsi*) compuestos de hojas de bambú (*'kapiro'oshi*), de mandioca o maíz (*shin'kimashi*) y con eso trepa la escalera de chamán (*ige'nanpi-ro*). Esta escalera puede tener uno o dos escalones; pero puede ser a veces de una simple estaca; y pasa como un camino (*'avotsi*), pues conduce al "visionario" a la tierra de los *saanka'riite*. El *seripi'gari* salta de la escalera a la plataforma del techo, es decir, sobre la barbacoa. Los zumbidos o los cantos continúan; el chamán sacude el manajo de hojas. Más tarde, baja de nuevo. La trepada y la bajada del maestro se repite varias veces.

Este esquema acerca de una sesión chamanística que describieron diversas personas fidedignas puede ser comparada con la escena observada en *Parato'ari*, Río Manú, en 1961 (16) que W.W. Snell describe en su diario:

- Ceremonia nocturna de Ayahuasca en una casa habitada por 5 familias. El día de la ceremonia viven todavía tres familias en la casa.
- El interior de la casa está oscuro; pero arde la luz de una pequeña lámpara.
- Una señora trae Ayahuasca en una pequeña olla de barro, y lo pone en el suelo en el centro del recinto.
- Un hombre coge una estera, y se coloca en el lecho donde pasa la noche (plataforma) y se sienta o se echa, y empieza a hacer zumbidos.
- El hombre llama a su hermano.
- Cuatro hombres se reúnen alrededor de la olla de barro.
- Uno bebe el Ayahuasca y regresa a su lecho; mientras el maestro de la ceremonia del Ayahuasca continúa con sus zumbidos. Otro hom-

(16) BAER y SNELL: (1974: 63-64) En agosto 1978, poco antes de la publicación de este artículo, he asistido a una ceremonia de Ayahuasca, es decir, una sesión chamanística. La realización de esta sesión corresponde en lo esencial a lo que W.W. Snell ya observó en 1961.

bre toma Ayahuasca. Se producen conversaciones y carcajadas. El maestro de la ceremonia, generalmente el chamán, toma coca (17).

- El maestro de la ceremonia (*seripi'gari*) sube la escalera del chamán (*ige'nanpiro*) toma el manojito de hojas (*shige'mentontsi*), lo entrega al que está a su lado. El manojito de hojas se coloca entre los dos hombres.
- La olla está cubierta. El hombre que bebió de la olla, se dirige a su lecho otra vez.
- El maestro de la ceremonia detiene su actuación, pero continúa los zumbidos.
- Sólo uno de los hombres lleva una Cushma (¿Vestimenta de los otros? ¿Desnudos?).
- Únicamente dos hombres continúan bebiendo Ayahuasca más o menos un cuarto de hora después de haber empezado los zumbidos.
- El maestro de ceremonias, o sea el chamán sube la escalera diez veces. Salta más veces sobre una plataforma del techo, hace zumbidos y mueve su manojito de hojas, mientras hace un determinado tipo de ruido.
- El segundo hombre que participa en la ceremonia, sube la escalera tres veces.
- Los otros dos hombres cesan.
- El maestro de ceremonias sale y vomita.
- Su mujer, que está presente, se queda callada durante la toma del Ayahuasca.
- La ceremonia-Ayahuasca dura 5 horas, o sea, más o menos desde las 19-24 horas. Después de más o menos dos horas y media, el chamán abandona la casa y regresa sin la Cushma, o sea desnudo.
- Cuando la olla de Ayahuasca está vacía se acuestan y duermen.
- Los participantes que han estado en la sesión nocturna, están en la mañana sin síntomas notorios, sino sólo con signos de cansancio. Los participantes toman un desayuno como de costumbre, compuesto por mandioca y carne de tapir.

Esta escena descrita se deja interpretar, como una ceremonia de Ayahuasca, que pudo ser observada por Snell en 1961, que fue celebrada

(17) Este detalle me parece hoy dudoso.

por un chamán en ocasión de iniciar en el círculo de parientes más cercanos (esposa, hermanos) a un aprendiz o por lo menos a un interesado en ser introducido en el arte del chamanismo.

Si yo hasta ahora he dicho que el *seripi'gari* envía en el trance a su alma a los *saanka'riite*, tengo que señalar ahora que para "enviar el alma" los Matsigenka tienen una teoría por la cual, el *seripi'gari* "con cuerpo y alma" (es decir, totalmente), desaparece. En este caso, lo reemplaza en su casa su *ine'tsaane* que será hospitalariamente recibido por los asistentes, particularmente por la mujer del chamán.

Según ambas teorías se traba un canto litánico o común entre los *ine'tsaane* y los asistentes, además del intercambio de preguntas y respuestas; el (*ine'tsaane*) que ha tomado la forma del chamán, saluda a su mujer con la expresión *ma'mantsiki*, que es un término arcaico para designar a la hermana de la madre.

Con motivo de la ceremonia del Ayahuasca, es decir, en las sesiones chamanísticas, el *seripi'gari* suele ponerse una corona trenzada para la cabeza (*matsai'rintsi*) decorada con plumas de aras (18). Esta corona emite en la noche —según Eliso Simón— luz y claridad. Marcelino, a quien encontré en 1968 en Camisea y el que como Eliso Simón, proviene de la región de Manú, dijo acerca de la ceremonia del Ayahuasca lo siguiente:

"Un chamán que realmente sabe su oficio, puede mientras canta (o zumba) dar luz a los asistentes en su casa". Según el mismo informante (que fatalmente ya murió) "igual a algunas lámparas de los *ine'tsaane*. Cuando resplandecen, el ambiente es claro como a plena luz del día; entonces "cantan". Significativamente brilla una luz simbólica, la que también está asociada al chamán, como una relación de la luz y la claridad con los cantos.

f) Enfermedades:

Hasta aquí hemos tratado de todos los aspectos espirituales y comunicativos del chamán y del arte que él practica. A continuación se presentan detalladamente aspectos sociales del chamanismo.

Pese a todas las influencias de la civilización occidental, los Matsigenka consideran todavía a la enfermedad y a la muerte como ocasionadas por demonios o enemigos de la gente, particularmente el *matsika'nari*, el cual, puede servirse de un ser demoníaco como de instrumento. Sólo para la muerte de una persona anciana, aceptan los Matsi-

(18) Un tipo de papagayo (nota del traductor).

genka, que la muerte se produzca como consecuencia de cansancio y falta de vitalidad.

Cuando muere un joven Matsigenka como no se sabe quien es el responsable, se dirigen donde el *seripi'gari*, quien por su estrecha relación con los espíritus protectores y auxiliares, por la frecuente toma de tabaco y diversos alucinógenos, conoce las realidades extraordinarias o sobrenaturales, y sabe quien tiene la responsabilidad de la muerte, la enfermedad u otros trastornos del equilibrio social. Mediante la cooperación de los espíritus con los que permanece más vinculado, y como los *ine'tsaane/saanka'riite* y el *isere'pito*, es posible para él en muchos casos, alejar al poderoso enemigo que ocasiona tales trastornos, por ejemplo, cura enfermedades.

Del caudal de informaciones de gente fidedigna se puede concluir que los Matsigenka opinan que el enfermo no es curado directamente por el chamán, sino por los *ine'tsaane* o por el *isere'pito*. En caso de un tratamiento medicinal juegan un papel importante las plantas medicinales y mágicas (*iven'kiki, iven'kite*), cuyos "dueños" una vez más son los *saanka'riite*. La *iven'kite* (19) es una planta silvestre que crece: a) en territorio Matsigenka, b) especialmente en las plantaciones del *seripi'gari* y c) como plantas silvestres y cultivadas que se encuentran en las regiones de los *saanka'riite*.

En el tratamiento de los enfermos, el *seripi'gari* usa las técnicas de soplar sobre él con humo de tabaco o únicamente con su aliento; otra técnica es chupar del cuerpo del enfermo las sustancias extrañas. Paralelamente a estos procedimientos del *seripi'gari*, que tienen un aspecto dramático y son observados por los asistentes ocurren también otros, que el Matsigenka "no ve" pues permanecen ocultos, pero que según sus creencias son los más importantes.

Pedro precisó una vez: "El chamán cura cuando sopla y succiona las espinas del cuerpo enfermo. Hay también enfermedades causadas por la pérdida del alma. El alma se va. El *seripi'gari* la busca y la mete de nuevo al cuerpo del enfermo. El alma abandona el cuerpo por la vértebra de la cabeza (*noshinki'reku* "por mi vértebra cefálica").

Benjamín agrega a continuación: "Los *saanka'riite* devuelven el alma. El *seripi'gari* sopla (con el aliento): *itapiga'kena*; o sopla con polvo de tabaco: *yogasere'takena*. El paciente se fortalece nuevamente: *ishint-*

(19) La *iven-kite* en el castellano que se habla en Loreto son llamadas piri-piri; plantas *Cyperus* que tienen un olor agradable y fuerte; este olor atrae a los *saanka'riite* y de este modo los enfermos son curados.

sitaga'kena. El chamán sopla. Pone un tubérculo *po'charoki*, sobre el cuerpo del enfermo, para que el alma le pueda entrar otra vez. (20).

El alma del enfermo se ha ido

(*i'sure oa'take otanpiaenka'nake*)

su alma se va morfema (Morphem) -tanpia (=“viento, sopro de viento”).

También la piedra “blanca” *isere'pito*, o sea, el “espíritu que da vida” cura. Benjamín agrega: “es como medicina. Cuando el chamán sopla sobre el paciente, éste vive. La piedra le cura: *ikavin'tsantake*. El chamán tiene siempre 2 ó 3 (o más) piedras. Chupa en el pecho del enfermo y saca la espina (*'otsei*) (21). Si la espina es muy grande, el enfermo puede morir”.

En un caso concreto se hizo evidente, que de las diferentes explicaciones acerca del motivo que ocasiona una enfermedad, para la curación el chamán sólo considera y toma en cuenta una de las causas de la enfermedad en sus medidas terapéuticas.

Cuando me detuve en *Tigonpi'nia* a principios de 1976, Elena (la esposa de Pedro Leonidas) tuvo una fuerte tos; se sentía hacía mucho tiempo débil y enferma. Yo mismo tuve la impresión de que sufría una bronquitis crónica, y traté de curarla con Terramicina. En el curso de este tratamiento Elena me dijo acerca de su enfermedad algo así: “Cuando mi hija Anita (que ahora ya está casada) todavía era niña, la bañaba en un arroyo cerca de la isla del *Pago'reni*. De repente se movió una piedra redonda junto a Anita, sin llegar a desprenderse del suelo. Elena, la madre, se asustó y gritó. Se formó en el arroyo un remolino ocasionado por un demonio del agua *inpo'shitoni*. El le produjo a Elena la enfermedad”. (22).

Cuando Elena y yo conversamos acerca de esta causa, Elena pensó que quizás su enfermedad se le podría atribuir a otra causa. Casimiro tradujo: “Quizá la enfermedad de Elena no fue culpa del espíritu del agua sino de un Matsigenka llamado *Cha'kopi* (“flecha”). Textualmente dijo: “tal vez se ha entrado *ma'tsinti*”, es decir, quizá un brujo. Casimiro sigue: “Quizá Elena fue hechizada por *Cha'kopi*, porque no le dieron a Anita como esposa.

(20) *po'charoki* pertenece a las hierbas medicinales y mágicas, que se ponen y atraen a los *saanka'riite*, es decir, como “encanto” y actúan evidentemente también sobre las almas.

(21) El mal que habían metido en el enfermo.

(22) Palabras del 21 de febrero de 1976, que su yerno Casimiro tradujo.

El chamán (*seripi'gari*) sopló sobre Elena con tabaco; sacó de su cuerpo un objeto *'tsipana tsí'ronpi*, es decir, la hoja de una determinada planta. Así supo Elena que había sido hechizada por *Cha'kopi*".

g) Aspectos culturales y rituales del chamanismo:

Aunque los Matsigenka pueden decir algunas medidas concretas de como los chamanes combaten y acaso pueden curar las enfermedades, en ningún caso son presentadas con carácter de encantamiento o de magia. El tratamiento y la curación sólo se alcanza por medio de la colaboración de los *ine'tsaane/saanka'riite* y con la asistencia del *isere'pito*; el chamán solo no tiene ningún poder. Como hemos visto hasta aquí, la asistencia de los "invisibles" sólo se consigue por medio de la toma de alucinógenos; de ninguna manera es algo "automático". Por el contrario, deben ofrecer servicios diversos y complejos; el contacto entre los espíritus buenos y el chamán se debe orientar a obtener los efectos esperados, como por ejemplo, que se produzca la curación del enfermo.

A estos, servicios pertenecen entre otros, la pureza ritual del chamán y de los presentes en la sesión chamanística, la toma de alucinógenos y tabaco (en forma de decocciones, es decir, en forma líquida o en forma de "jarabe de tabaco"). Deben estar a mano diversos utensilios, como el manojito de hojas y el maestro chamán; del mismo modo la corona para la cabeza con las plumas del ara (papagayo) que "brillan en la oscuridad". El fuego se debe extinguir; debe predominar la oscuridad. El chamán zumba y también canta canciones de chamán (*imaren'take*). En estos cantos se manifiesta la íntima relación que existe entre el chamán y su *ine'tsaane*, entre el chamán y su *isere'pito*. Las canciones se clasifican en la sesión chamanística de diferentes maneras; interviene la solemnidad del rito y el carácter misterioso del culto, enlace adecuado para el efecto íntimo que produce en todos los asistentes.

En los cantos chamánicos que son interpretados, donde el texto original tiene su correspondiente traducción al castellano realizado improvisadamente, está dotado de algunas explicaciones suplementarias, que se mencionan a continuación. Estos cantos chamánicos son en el concepto de los Matsigenka, las canciones de los mismos espíritus, que el chamán, por decirlo así, en recuerdo de la aparición del *ine'tsaane* en la casa del chamán (o en recuerdo del viaje del *isere'pito* hacia "arriba" o "al más allá") lo repite y canta él mismo.

Canto chamánico 1 (Canción de Pedro, pues él la designó como el canto de su *ine'tsaane*)

geank, geank

expresión poética (onomatopeya).

<i>apuapuagatakota (23)</i>	oh agua que corre
<i>itsantaniroroty shinkiagetacharira</i>	soío el que bebe Ayahuasca, me conoce;
<i>inevoroana ni (r)oroty</i>	el me conoce a mi cara; me conoce en mi cara
<i>noponiantaka keshikokinicha</i>	yo vengo de mi casa de piedra (<i>ke'shiko</i> "piedra" "casa rocosa").
<i>nokemikemisantagantevagetiro nomankegare</i>	yo escucho (la canción) de mi compañera. (El término <i>nomankegare</i> , por esposa potencial "primacruzada", se refiere a la esposa del chamán. Esto responde al canto del <i>ine'tsane</i> en casa de su esposo, el chamán).
<i>o tanpitanpiavantapae</i>	o brisa, que agita las hojas (el morfema <i>vantapae</i> se refiere a las "hojas").
<i>o nigonigorintakataaerotare</i>	tómalo, trágalo (se refiere al Ayahuasca);
<i>o kepigari kepigari</i>	o dulce veneno, (quiere decir que es veneno para el que no es chamán).

Observaciones:

Pedro dice que el *ine'tsane* (espíritu protector) no tiene relaciones sexuales con su mujer ni con la del chamán. Análogamente el alma del chamán (*i'sure seripi'gari*) es decir, del que está en trance, no puede tener relaciones sexuales con la mujer o mujeres de los espíritus huéspedes (*ine'tsaane*). Según Pedro, los *saanka'riite* se reproducen de este modo: untan en el vientre de sus mujeres una cantidad de raíces de la planta del *ki'aroki*. *Ki'aroki* es posiblemente una especie particular de la planta *po'charoki*, la cual es aprovechada por los Matsigenka quienes consideran que esa planta da fuerza, o sea que para ellos es mágica.

Canto Chamánico 2 (Canción de Benjamín, que la designa como canto de su *ine'tsaane*).

(23) Cantando como apuapuagatakotank. Cada línea de la estrofa termina con (n) es decir, y /NK; lo que da rimas contínuas.

naro nirorotyo otomiegi
inatoeigiave

naro nirorotyo

kutakutaporenkaegaitevagetake

otsititakotira

inatoe(i)giave

katakutaporenkaegaitevagetake

otsititakotira

inatoe(i)giave

parinchavavagetavagetake

moremorekashirokavagetakenatyo

igitsagare

o kutakutamarokuavagetake nia

otsititakotira

inatoe(i)giave

naro nirorotyo

(n)oponiavagetaketyo

otsititakotira

osaritsunkororovagetake

o kutakutaporenkaenkavagetake

s(h)aaroa(a) ku s(h)aaaroa(a) ku

yo soy el hijo de sus "madres"
(es decir, el dueño o espíritu de especies de la planta Datura, la que en Loretano se llama *toe*, y en Matsigenka '*saaro*'; (Datura es un fuerte alucinógeno).

yo;

sus flores (de la planta Datura) son completamente blancas;

adonde viven,

sus "madres" (o bien, dueño de la planta Datura).

sus flores son completamente blancas,

donde viven.

su madre,

su cabeza está cubierta por una corona,

resplandeciente como la luz

es su Cushma

oh agua clara y cristalina,

donde viven

su madre

yo

de donde yo vengo

donde (la "madre" del Datura) vive,

donde nada crece

o flores blancas

en Saaroa (o: en el río/lago Datura; '*saaro*' es el nombre para Datura, *saaro'aaku* es entonces "en agua del Datura", es decir, en el lago o río Datura),

<i>naro nirorotyó</i>	yo
<i>noponiavagetake</i>	de donde yo vengo
<i>otsititakotira</i>	donde viven
<i>o kutakutaporenkaenkavagetake</i>	o flores blanquísimas
<i>aratinkashinpokirerenkapaake</i>	un arbusto está allí, completamente derecho e irimóvil.
<i>nogitsagare</i>	mi Cushma
<i>o moremorekashirokiatavagetaketyo</i>	brilla como luz/fuego
<i>nogitsagareku</i>	sobre mi Cushma
<i>arioventikanta</i>	realmente, es así
<i>tsoevenkashinkianakero</i>	el que afirma, que no es verdad,
<i>irishinkiatane</i>	que miente; se embriaga, para
<i>irishinkiatane</i>	engañar a los otros.

Anotaciones:

La expresión *irishinkiatane* ("él se embriaga") se aplica aquí al trance al que se llega con el *Datura*. Respecto a la mentira, son los que falsamente se quieren hacer pasar como chamanes y buscar visiones.

El *ine'tsaane* significa en esta canción que es el hijo de los espíritus dueños, o bien, "madres" de la planta *Datura*. Estos son *saanka'riite*.

19. El *matsika'nari*

Hasta aquí nos hemos ocupado casi sin excepción del *seripi'gari*, los chamanes sagrados que protegen a su familia —si es que tienen algo de poder— su pueblo y comunidades vecinas. De todo lo anterior, queda claro que el *seripi'gari* defiende a su grupo de los espíritus sobrenaturales demoniacos y también contra espíritus de mala voluntad.

Gente de mala voluntad, que causa a los *matsi'genka* enfermedad y muerte, son brujos (*ma'tsinti*) o malévolos hechiceros (*matsika'nari*). Una declaración de los *ma'tsinti* proviene de Elena, la esposa de Pedro Leonidas y está citada arriba.*

Un hechicero que mata a otras personas (*matsika'nari*), posee más poderes u objetos mágicos (*i'matsika*); de este calificativo *i'matsika* se deriva

* Ver pág. 42.

su nombre (*matsika'nari*). Estos *matsikan'tsiki* es decir, *i'matsika* del hechicero se presentan algunos: tienen el aspecto concreto como de piedras o espinas, ya sea como agentes activos o espíritus, que son invisibles "como el viento".

El *matsika'nari* trata a los Matsigenka, como un cazador a los jabalíes. El vigila para que los Matsigenka sean muy sanos y envía su *i'matsika* que guarda en su pecho, mientras se masajea con las manos el lado izquierdo del pecho:

<i>imatsi'kake</i>	<i>inpo'gini</i>	<i>poima'take</i>
él envía su hechizo	luego	"suena"

El hechicero sopla su *i'matsika* para matar a su adversario. La "espinas" (*'otsei*) penetra en el pecho de la víctima. Este da gritos (*ikae'mana*), se enferma y muere en poco tiempo, si es que el hechicero así lo desea. De lo contrario deja sufrir a la víctima el tiempo que sea, hasta que muera.

Otra declaración de los Matsigenka sobre el tema del *matsika'nari*, es la siguiente: "Un hechicero que mata a la gente, tiene un espíritu (*i'matsika*) en su pecho. Se da masajes en el pecho; luego vomita una sustancia que está en íntima relación con el espíritu *i'matsika* y tiene el mismo nombre. Esta sustancia es igual a una ortiga, la *i'shanka* o la *'tanko*. El hechicero comunica a todos los Matsigenka, que ha hechizado a alguno de ellos. A continuación se traga la sustancia mágica nuevamente. El procedimiento es aclarado: "él vomita de nuevo; la sustancia vuelve a él otra vez y vive en su pecho. Allí se encuentran también "espinas" (*ti'roti*, es decir, espinas de la palmera *Astrocaryum huicungo*, lo que es igual a *'otsei*, "su espinas")".

Los objetos mágicos (*i'matsika*) pueden transformarse en animales, particularmente en jabalíes, y en (*'shintori*), animales de caza por excelencia. Cuando un Matsigenka mata uno de esos jabalíes mágicos y come su carne se transforma él en un cuchillo —de bambú (*'kapiro*) y mata.

Cuando una persona, que ha sido destinada para ser víctima del *matsika'nari*, se encuentra muy lejos de él, lo mata con un polvo mágico (*i'matsika*), que ha sido mezclado con yuca (*Manihot esculenta*)

<i>itentaga'kero</i>	<i>'sekatsi</i>
él lo ha mezclado (con)	yuca

Luego de haber matado a su víctima, las espinas vuelven nuevamente a su "corazón", es decir, a su "alma" (*i'sureku*).

Se plantea la pregunta de cómo llega el *matsika'nari* a tener esa capacidad para hacer daño. A esta pregunta respondieron los Matsigenka: El *matsika'nari* está en íntima relación con el alma (*o'sure*) de la Lupuna (Ceiba pentandra o Trichilia tocachiana de TOVAR, 1966: 122).

El nombre por el cual conocen los Matsigenka a la Lupuna es *'yoinato*. Su "leche", es decir, su savia blanca (*oto'rosere*) aparece para los Matsigenka como diminutas piedras resplandecientes.

El futuro *matsika'nari* bebe esta savia del árbol, fuma tabaco (*'seri*) y toma Ayahuasca. Así se transforma en brujo y hechicero. La leche de la Lupuna es, según diferentes informantes el virote conocido en Loreto, el cual actúa como sustancia mágica en el pecho del *matsika'nari*, donde reposan las "espinas" (*i'matsika*).

matsika'nari yaga'kero otiomi'akiri... ini'gakero ipena'taka 'seri

el hechicero	toma	la pequeña (que tiene la apariciencia de una piedra brillante)	se la tra- ga	él sopla él vomita	tabaco
--------------	------	--	------------------	-----------------------	--------

inpo'gini yo'viigaka igamaran'pite ine'akero o'sure 'yoinato

luego	se toma	su Ayahuasca	se convier- te	su alma	a la Lu- puna
-------	---------	--------------	-------------------	---------	------------------

ipega'naka matsika'nari ikisae'gakeri to'vaiti

se ha con- vertido	hechicero	él-es-malo él-es-rabioso	muy
-----------------------	-----------	-----------------------------	-----

yogama'gakeri matsi'genka

él mata	gente
---------	-------

Análogamente al chamán-curandero (*seripi'gari*), que tiene trato con diferentes "espíritus visitantes" es decir, "espíritus protectores" (*ine'tsaane*), el *matsika'nari* toma también una hierba del bosque (*konchae'ronpine*) y se convierte en "Gente", o sea Espíritu, como:

<i>'tontsi</i>	tunchi (Quechua); un silbador
<i>i'vegaga</i>	espíritu de muerto
<i>tsi'roenti</i>	picaflor (por ejemplo, con pico retorcido)
<i>'yairi</i>	insecto
<i>yan'poshito</i>	insecto de árbol

Por declaraciones de otros informantes, llaman a los visitantes y espíritus protectores del *matsika'nari*:

	<i>'tontsi</i>	tunchi (comparar arriba)		
	<i>machanpo'</i>			
	<i>roni</i>	pájaro-silbador		
	<i>kasuva, rerini</i>	pájaro-silbador		
	<i>i'tonki</i>	sus huesos		
es decir,	<i>i'tonki kama-tsi'rini</i>	los huesos de los muertos, o sea los huesos del alma o huesos del espíritu		
	<i>choi'choini</i>	carpintero chico		
	<i>chon'konkoni</i>	carpintero		
	<i>mo'ritoni</i>	pájaro cucú, especie de espíritu del sarampión y la viruela.		
<i>iriro'tari</i>	<i>i'neake</i>	<i>'tyatiri</i>	<i>'onta</i>	<i>imatsikatanta'karira</i>
en esto	se convierte	por eso		se vuelve en un hechicero (pues se ha encontrado con los demonios).

Cuando un *matsika'nari* mata a un Matsigenka, nuevamente, el chamán (*seripi'gari*) que ve esto, se encoleriza. Le dice al hechicero que no vale nada; y que lo va a matar. Poco a poco logra dominar al *matsika'nari*.

Luego mata, es decir, lo estrangula con la ayuda de su espíritu protector: *yovate'akeri saanka'riite*. "el invisible la estrangula".

Otro informante cuenta que el *saanka'riite/ine'tsaane* mata al hechicero con su "espada" (*sata'mentontsi*) o por medio de relámpagos (*ka'reti*).

Luego de su muerte, el hechicero se convierte en un pájaro silbador, en un *machanpo'roni* o en un *kasuva'rerini*.

El chamán (*seripi'gari*) puede servirse, sin embargo, de su espíritu auxiliar (*isere'pito*) para volver inofensivo al hechicero (*matsika'nari*).

El transforma a una planta silvestre (*in'chatoshi* "vegetal") en una mujer que su espíritu auxiliar (*isere'pito*) envía afuera. Ella se encuentra con el *matsika'nari*, tiene trato sexual con él y de esta manera lo mata.

Para mayor aclaración se añade que el hechicero se asusta, enferma y muere. Salta a la vista que el susto es de gran importancia en la religión

de los Matsigenka: quien se asusta pierde toda autodefensa; los poderes del enemigo (espíritus malos, demonios) pueden introducirse en él. Se hace evidente la apertura de la víctima en nuestro ejemplo.

La planta convertida en mujer, abre a la víctima mediante el acto sexual y mata en cierto modo "de dentro hacia afuera".

La idea del "quién—jaguar"

La muerte de un *matsika'nari* por medio de un *seripi'gari* es aprobada por la sociedad Matsigenka, porque de esta manera es eliminado un enemigo de su comunidad. Hay sin embargo, para el *seripi'gari* otras posibilidades de matar personas, sin que de este asesinato se le pueda responsabilizar: la causa por la que se transforma en el quién—jaguar. Cuando el chamán (*seripi'gari*) en vez de *ka'maranpi*, *kon'piki*, *'saaro*, *'seri* o *ma'soeki*, (24) que le causan visiones de jaguares, toma los jugos de otras plantas, es decir, toma otras decocciones.

Este es el caso por la toma de:

- ka'vurini* Decocción de cortezas
- pishiti'parani* (que es tomado durante diez días. El individuo se vuelve jaguar, se convierte a sí mismo en jaguar y quizá mate a personas).
- san'kenkero* (aparece con el nombre de un jaguar con manchas: *san'kenari*, uno de sus parientes).
- kama'yerori* (*kama-* es la raíz del verbo "morir", "estar muerto").

Luego de la toma del *pishiti'panari* (ver arriba), el *seripi'gari* puede transformarse en diversas formas de jaguar, como:

- Kataikini'*
rorira Jaguar que tiene la piel como de fierro, (es decir, como armadura)
- chae'maete* Jaguar con la piel amarilla
- (*ko'maro* "Ara")
(*ma'niti* "Jaguar")
Komaroma'niti
Jaguar con piel medio amarilla

(24) La toma de estos alucinógenos lleva al encuentro con los *saanka'riite*.

osheto'marane

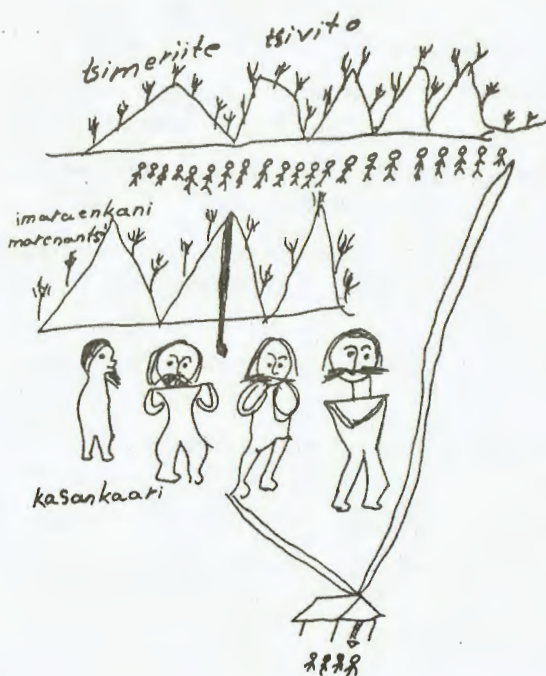
Jaguar que se parece a un mono araña (*o'sheto*)

nio'ronke

Jaguar que se parece a una flor.

Las visiones de jaguares conducen a que el *seripi'gari* se transforme en jaguar; y como tal mate a la gente (*matsi'genka*). Este acontecimiento no es equiparado a los hechos del *matsika'nari*; es evidentemente como una especie de "accidente" en donde la comunidad perdona. El *seripi'gari* tiene poder, adquirió demasiado poder, pero él no es un asesino o criminal genuino. Cuando estos "accidentes" realmente ocurren a menudo, será posible que la comunidad se vuelva contra el *seripi'gari* y lo busque para matarlo.

El cuadro es comprensible, pues, aquí hemos esbozado la religión y especialmente el chamanismo, pero de ninguna manera por completo; más bien tiene muchos vacíos y además partes desiguales. A pesar de ello espero haber logrado dar al lector algo de la notable riqueza y complejidad de la religión y el chamanismo de los Matsigenka.



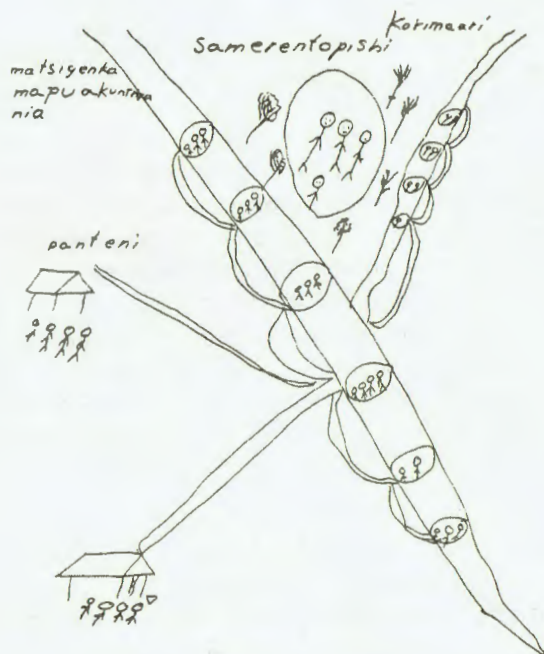
Esquema 1: Dibujo de Benjamín Sánchez (*Tigonpi'nia*).

En la parte inferior del cuadro está visible la casa del chamán (*seripi'gari*) y adentro un Matsigenka, luego la escalera de los chamanes (*ige'nanpiro*) y una vasija de barro con la bebida Ayahuasca (*maka'ranpi*). De la casa de los chamanes salen dos "caminos" (*'avotsi*), por el que pasan los chamanes en el trance (o sus almas: *i'sure*). El camino de arriba lleva a las colinas pobladas de bosques que están habitados por espíritus buenos (*saanka'riite*). Ellos toman aquí el nombre de *tsime'riite* y *tsivito(-ite)*, es decir, nombres de determinadas aves y que de preferencia aparecen en forma de *saanka'riite*. Los *saanka'riite* tienen primordialmente la forma de hombres; aparecen a los Matsigenka, pero muchas veces con formas de pájaros de vistosos coloridos con lo cual estas formas pasan por "envolturas" o "vestiduras" (*Imancha'kite*). Más abajo de la mencionada cadena de colinas se encuentra una en cuyo centro nace una cascada (*oparia'tira*). Allí viven los *imara'enkani* o sea los *marenan'tsiite* los que con "más alto tono cantan" —una clase particular de los *saanka'riite*.

Entre estos pequeños dibujos de espíritus y la casa del chamán, se ve un grupo de espíritus dibujados más grande, que usan el camino de la izquierda a la casa del chamán. Tienen barbas y bigotes que los asemeja a los felinos. Su nombre suena: *kasank(a)ri*, es decir, "fragantes", "aromáticos".

Los recién nombrados *marena'tsiite* recuerdan a los *Marenanchiite* descritos por García (1935-37, XVII: 179): "Estos espíritus tienen abundante barba, y todos ellos son *kobéngari*, es decir, que infunden mucho respeto. No trabajan, y su único alimento es tabaco, que crece espontáneamente en los montes, cuya nicotina toman a modo de bebida, ya en forma de panecillos negros. En lugar de perros tienen tigres muy grandes y mansos. Ven los cerros como casas, y la yuca de los machiguenka como tabaco. Son señores del trueno. Tienen un arma pequeña, que se llama *ibégaro*, con la que disparan ciertos proyectiles, que al estrellarse con algún objeto, invisible a veces a nuestros ojos, produce ese estrépito llamado trueno —*karéti*—. Se suben y andan por los aires como por el suelo, porque así lo ven ellos, y disparan a los árboles, rocas y montes, y lo deshacen todo sin finalidad ninguna, embriagados por el tabaco. El centelleo de sus coronas, al moverse, produce relámpagos".

Es interesante que los "*Marenanchiite*" que describió García, usaran barba, y respecto a esto aparezcan así los *kasank(a)ri* de nuestro primer dibujo.



Esquema 2: Dibujo de Benjamín Sánchez (*Tigonpi'nia*)

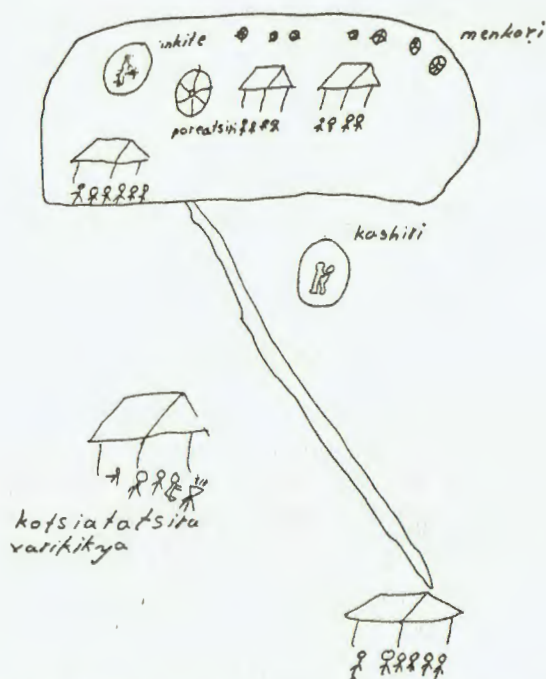
El presente dibujo muestra abajo a la izquierda la casa del chamán, algunos Matsigenka que están en sesión chamánica, la escalera chamánica, la vasija con la decocción de Ayahuasca y un "camino" (*'avotsi*), que va del techo de la casa a un río (*'nia* "Agua"). Del punto donde el camino alcanza el río, se abre un camino largo hacia arriba a la izquierda. Va a la casa de la "misericordia" (*pan'teni*). El *pan'teni* y su gente son avaros, es decir, no invitan nada de comer a los que los visitan (*mi'chanti* "el avaro"). Cuando el chamán (o sea su alma) yerra el camino y llega en su viaje extático a esta casa, tiene que pasar hambre (o su alma).

Del río se abre a la derecha arriba otro río de nombre *kori'maari* ("río de oro"). Entre las dos corrientes de agua, en el mismo ángulo, se encuentra un lago: allí crece una especie de caña (*samerentopishi*). La caña forma un bosque. En el lago viven espíritus que tienen forma humana. De esto se concluye que no viven en el lago sino que se asientan en otro lugar.

En ambas corrientes de agua señaladas, hay elipses que rodean a las figuras humanas. Estas elipses están unidas entre sí por doble línea, que representan otros tantos caminos. Las elipses representan estaciones, paradas: el chamán (o su alma) visita a los espíritus que viven en los ríos: *mapuaku'nirira* ("que viven en el agua"). El Título dice lo mismo: *matsigenka mapuaku'nirira'nia* ("Individuos que viven en el agua"). Por eso piensan que son espíritus

que tienen forma humana (*saaka'riite*), y que el chamán los visita durante sus viajes extáticos.

Probablemente haya que catalogar cosmológicamente a los espíritus que viven en el agua en la esfera del mundo subterráneo.



Esquema 3: Dibujo de Benjamín Sánchez (*Tigonpi'nia*).

El tercer dibujo presenta en la parte inferior derecha, la casa del chamán y algunos Matsigenka. El maestro chamán y el recipiente del Ayahuasca faltan aquí, pero no cabe duda de que el camino que va del techo de la casa del chamán hacia arriba, expresa el camino del viaje extático del chamán.

A la derecha del camino está dibujada la luna (*ka'shiri*). Ella se encuentra en otro "cielo" (*in'kite*) como la de arriba que contiene a todas las estrellas y está encerrada dentro de un círculo, dentro del cual están encerradas todas las estrellas (*in'poki*) y el Sol (*porea'tsiri*), a los cuales pertenecen también las casas y seres en la forma de personas, es decir, los espíritus (*saanka'riite*). Arriba a la derecha está la palabra *menkori*: "Nubes".

A la izquierda del camino se encuentra una singular casa que pertenece al vigilante *Vari'kiria* y que tiene un fuego encendido (*kotsiata'tsira* "el que hace fuego", es decir, "el que quema").

Cuando un falso chamán se atreve a emprender un viaje extático, pasa a la casa del *Vari'kiria* y es quemado por su fuego o por su antorcha; debe morir. Benjamín agrega al respecto: "El falso *seripi'gari* (chamán) se sale del camino y cae en el fuego".

Es interesante, que los elementos desagradables y peligrosos en el dibujo de Benjamín corresponden al lado izquierdo y están reproducidos en los gráficos de abajo o en el centro izquierdo del cuadro.

(Traducción del alemán: Van Ronzelen - Huapaya)

BIBLIOGRAFIA

- BAER, Gerhard, and
SNELL, Wayne W.: An Ayahuasca Ceremony among the Matsigenka (Eastern Peru). *Zs. für Ethnol.*, Bd. 99, Heft 1 + 2, Braunschweig 1974. pp. 63 - 80.
- BUTT, Audrey: Réalité et Idéal dans la Pratique Chamanique *L'Homme*, vol, 2, Nº. 3, Paris-La Haye 1962. pp. 5 - 52.
- BUTT, Audrey: The Shaman's legal Role. *Rev. do Museu Paulista*, N.S., vol. 16, Sao Paulo 1965/6. pp. 151 - 86.
- ELIADE, Mircea: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Zürich und Stuttgart 1957 (Rascher Verlag).
- GARCIA, Secundino: Mitología Machiguenga. Misiones Dominicanas del Perú, vol. 17 - 19, Lima 1935/37. pp. XVII, 95 - 99, 170 - 79, 220 - 28; XVIII, 2 - 13, 86 - 97, 121 - 39, 166 - 76, 212 - 19; XIX, 11 - 17.
- LATHRAP, Donal W.: The Upper Amazon. Lóndon 1970 (Thames and Hudson). *Ancient Peoples and Places*, vol. 70.
- TOVAR, Enrique D.: Vocabulario del Oriente Peruano. Univ. Nac. Mayor de San Marcos, Lima 1966.
- WEISS, Gerald: Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America. *Anthropol. Papers of Amer. Mus. of Nat. Hist.*, vol. 52, Part 5, New York 1975.

COLABORACION

DOMINACION Y PERSONALIDAD

JESUS VICTOR SAN ROMAN

“Es evidente que los estudios que han prevalecido hasta ahora adolecen de una metodología inadecuada para investigar las relaciones entre estructura y valores. . . el énfasis de la investigación se desplaza ahora hacia las cuestiones que suscita la estructura, percibida en la perspectiva de los mecanismos de dominación”.

José Matos Mar, William F. Whyte, Julio Cotler, Lawrence K. Williams, J. Oscar Alers, Fernando Fuenzalida V., Giorgio Alberti, *Dominación y cambio en el Perú rural*. Lima, 1969, 295.

Justificación de un modelo

Para el análisis que ofrecemos, hemos utilizado de un modelo ideal de dominación. Y la dominación la definimos como “un proceso social por medio del cual uno o varios individuos ejercen poder sobre otros, imponiendo una tasa de intercambio que le es totalmente favorable” (1). Evidentemente, la dominación, en su forma abstracta de modelo ideal, no tiene su correspondiente referente empírico. Sin embargo es útil como instrumento analítico ya que nos permite encuadrar las actitudes y los comportamientos dentro de un continuo. Y el continuo sí presenta casos concretos que van referidos al modelo ideal. Estos casos concretos se dan en cada relación social, cultural, económica y política. Sintetizando, el modelo ideal no se encuentra en la realidad, pero permite ordenar los hechos ocurridos en el largo proceso histórico, presentando una secuencia racionalmente concatenada. Por tanto sirve como patrón estático de referencia para definir situaciones concretas,

(1) José Matos Mar, etc., *Dominación y cambios en el Perú rural*. Para la definición del modelo abstracto y con fines de comparación hemos utilizado de este estudio.

La selva ha vivido desde el siglo XVII, con más o menos intensidad, una relación de dependencia colonial (2). Primero fue "tierra de misión" que había que cristianizar; y, después, campo de riquezas naturales que se podrían explotar. Particularmente la relación colonial de este último período está jalonada de hechos y sucesos, por ejemplo el caucho, que han marcado profundamente la personalidad del hombre de la selva. Ello nos permite, con toda lógica, tomar, como modelo ideal de análisis para la selva, la dominación y su sistema de dependencias. La implantación de este modelo de dominación, aunque desigual, con particular intensidad y gravedad en determinados momentos y lugares, ha sido una constante de la relación colonial en la selva.

Un modelo de alta dominación

El análisis que vamos a realizar va centrado fundamentalmente en el concepto de poder. Y, en el modelo ideal de dominación que presentamos, el poder se polariza hacia las formas extremas de todo o nada. Esta polarización bimodal divide al grupo humano en dos categorías: superior y subordinado. El superior retiene el poder -todo el poder de decisión-, mientras que el subordinado carece de poder.

Ahora bien, el poder tiene su punto de apoyo en la necesidad. Y la necesidad es un concepto plural, tanto en su contenido como en su ordenación. Son exigencias físicas, psíquicas, intelectuales, deseos de prestigio y apetencias de estar a la moda, etc. Al ser plural, la necesidad abarca la totalidad del espacio vital del individuo y su campo de influjo.

La respuesta a la necesidad viene dada también en forma plural y condicionada. Me refiero, sobre todo, a los diversos modos y grados de dependencia en la relación superior-subordinado. Y es que el superior impone las decisiones y el subordinado se limita simplemente a responder, cumpliendo fielmente las órdenes. No podría obrar de otro modo, pues vive en un mundo de escasez: escasez de dinero, escasez de oferta y demanda, escasez de prestigio, escasez de justicia, y escasez de otros muchos bienes. La necesidad sentida de estos bienes que escasean, hace débil al subordinado y le somete a la voluntad del superior. No hay que olvidar el control estricto que, en el modelo ideal, el superior tiene sobre el mundo de los bienes. Para mantener ese control, el superior usa, unas veces, de las dificultades naturales del medio físico, otras veces se aprovecha de momentos anormales, y otras crea situaciones artificiales. El fin es retener por todos los medios el poder de decisión.

Para la selva, el poder de decisión, en su forma actual, es el resultado de un proceso histórico de rasgo colonial. Y los hechos que jalonan ese proceso

(2) Jesús V. San Román, *Perfiles históricos de la Amazonía peruana*. Lima, 1976. La secuencia histórica, presentada en este libro, nos excusa abundar en detalles.

histórico, han configurado un modelo propio de dominación. El primitivo y posteriormente el ribereño han vivido una situación de explotación, con su acompañamiento de injusticias. A una primera presión colonizadora de rasgo cultural-religioso, siguió la implantación del sistema capitalista y su secuela de dependencias, a veces de rasgo esclavista. Con el correr del tiempo, y particularmente en estos últimos años, ha habido cambios dignos de tenerse en cuenta. Tales como la desaparición del patrono tradicional. Sin embargo, a pesar de esos cambios, el sistema de dependencias sigue vigente, pero oculto ordinariamente bajo otro ropaje: Habilitación y endeudamiento.

Durante el proceso histórico han ido emergiendo diversos personajes, algunos con fama de leyenda, tales como el regatón, el patrón cauchero, el patrón colono, las grandes casas comerciales, el rematista, el "tinterillo". Estos y otros son eslabones de la cadena de poder que tiene su asidero en los grandes centros de decisión.

Una imagen apropiada para explicar la cadena de poder es la de un sistema arborescente. El poder se articula desde un nivel superior que gradualmente, a diferentes instancias, disminuye la capacidad de decisión, controlando un campo cada vez más restringido de bienes e información. En este sistema, de forma arborescente, los niveles inferiores se atomizan formando pequeños núcleos radiales que se conectan sólo por medio de niveles superiores. Esta estructuración del poder desarrolla las comunicaciones verticales y anula o empobrece las comunicaciones horizontales y transversales.

Siguiendo este modelo, hemos podido constatar, al interior de los mismos caseríos, la existencia de grupos humanos. En estos grupos las relaciones de poder adquieren forma radial, centrándose en algún individuo de status superior. Y, entre individuos de status superior, suele darse una lucha por el aumento de prestigio. Cada uno de ellos busca mejorar su poder de negociación. La situación de lucha, a veces abierta, crea tensiones a nivel de la comunidad total del caserío. Y los miembros de la comunidad se dividen, identificándose con determinado grupo. Dentro de estos grupos las relaciones son más intensas, particularmente con el centro de identificación.

Volviendo al poder de decisión, el individuo de status superior que controla un determinado grupo, trata de retener todo el poder de decisión. Y este poder de decisión lo conserva "mediante el control que ejerce sobre recompensas y castigos, en formas que no sean predecibles para los subordinados". Por eso, el individuo llega a convencerse de que, al final, siempre caerá en manos del superior. Consiguientemente, el único medio que le queda, para poder vivir, es someterse al modelo de dominación existente.

La percepción bimodal

Al sentirse cautivo, de un mundo caprichoso y ambiguo como es el de la dominación, el individuo cae en una profunda ansiedad -"la ansiedad es una

forma de vida bajo los patrones de alta dominación". Todo lo nuevo, sean personas, objetos, sucesos, comportamientos, etc., origina inquietud y temor. Y la única forma de reducir esto es usar de formas estereotipadas. La estereotipia es un patrón de respuesta que ordena y clasifica los acontecimientos nuevos. Es fácil comprender que, en el modelo de alta dominación, haya una tendencia hacia las clasificaciones sencillas y precisas que evitan ambigüedad. Ordinariamente se usa de dos categorías que polarizan respuestas extremas, por ejemplo: amigo-enemigo, bueno-malo, superior-subordinado, etc. Esta polarización bimodal disminuye la ansiedad del individuo y de este modo facilita la respuesta.

El uso de la estereotipia y la percepción bimodal dificultan los cambios graduales, pues no se cuenta con categorías intermedias que permitan su identificación. Por eso el individuo persiste en sus actitudes y comportamientos, por ejemplo de amigo o enemigo. Una persona es amiga o enemiga. Y esta imagen se mantiene a pesar de los cambios menores de comportamiento que puedan darse. Cualquier gesto que sea contrario a la imagen aceptada, se intenta interpretarlo en otra forma o bien no tomarlo en cuenta.

Pero, cuando un gesto es interpretado como oposición a la imagen aceptada, el cambio suele ser brusco, siguiendo las pautas del modelo contrario. Aquí parece estar la explicación de esos cambios rápidos y extremos que tiene el ribereño. De amigo abnegado y generoso puede pasar, casi instantáneamente a enemigo indiferente o vengativo. Es un nuevo modelo: de enemigo, el que debe seguir ahora. Sin embargo, otro gesto que se considere significativo de la relación de amistad, determinará la vuelta al modelo de amigo.

La misma estereotipia y percepción bimodal determina los cambios emotivos bruscos. El ribereño se ilusiona fácilmente, pero, con suma facilidad y en forma rápida, cae también en baches depresivos. En este sentido puede decirse que el ribereño es muy voluble.

Medio ecológico y cultura primitiva (modelo nativo).

El modelo de dominación que presentamos, está ciertamente condicionado por la cultura primitiva de la selva y el medio ecológico. Una y otro le obligan a adaptar o reformular su estrategia de acción. Estrategia que, en muchos casos, tiene un "efecto de fusión" (3), reforzando ciertas estructuras, costumbres y prácticas.

(3) Gino Germani (*Política y sociedad en una época de transición*, 1962), hablando de las ideologías de los países desarrollados y su influencia sobre las estructuras tradicionales, señala el efecto de fusión, entendido como una reinterpretación de esas ideologías en el contexto de las estructuras tradicionales.

Se sabe que el medio ecológico es un determinante mayor de la cultura; y, a su vez, la cultura configura la personalidad. Por tanto, hay que suponer que la personalidad del ribereño es una adaptación, más o menos exitosa, al medio ecológico que la rodea. Más difícil es determinar los procesos de esa adaptación. Aquí emerge un campo excitante para la investigación científica. Sin duda, las temperaturas elevadas y bastante uniformes, la abundancia de lluvias con frecuentes aguaceros, los ritmos de creciente y vaciante, la abundancia y dispersión de recursos naturales, la vegetación lujurante, los suelos difíciles. . . son, entre otros, factores que han modelado y modelan las costumbres y comportamientos del ribereño. La vivencia continuada en ese medio da, como resultado, un modo de hacer, de pensar, y de ser, propios del hombre amazónico.

Por otra parte, la selva, con sus numerosos peligros, ha perfeccionado las facultades sensoriales del ribereño, haciéndole observador. Y, como observador, el ribereño es cauto, tranquilo, aparentemente pasivo; pero, llegado el momento de peligro, sus nervios se ponen tensos, y su respuesta es ágil y certera, denotando fortaleza. Además, debido al predominio de la imagen sobre el concepto, el ribereño se aleja del formalismo abstracto y tiende a la globalización intuitiva. El suyo es un pensamiento eminentemente intuitivo, semivisionario y adivinador.

Factor ecológico principal en la determinación cultural ha sido el agua. El agua condiciona la actividad productiva, ordenando los trabajos, según creciente y vaciante; el agua, siguiendo ríos y quebradas -son los verdaderos caminos de la selva-, posibilita y favorece la comunicación humana, y obliga al primitivo y ribereño a hacerse experto en navegación; el agua es despensa de una gran variedad de peces, creando hábitos alimenticios y también una actividad principal; y en el agua, el hombre de la selva encuentra alivio al calor y otras facilidades. Por todo ello, la cultura de la selva es fundamentalmente "acuática". El olvido de esta característica —la psicología acuática del ribereño, es decir, su condición de "rana" y no de "sapo"— es posible que sea causa principal, con otras, de fracasos en algunos intentos colonizadores. Por eso su importancia es grande, cuando se trata de formular proyectos de desarrollo o modelos de colonización.

Pasando ahora al campo de la cultura primitiva, ésta siguió un modelo de relaciones altamente igualitarias. Su centro era la familia y sus lazos de parentesco. A su alrededor se ordenaba el sistema socio-económico, la organización política, los modelos de asentamiento. Por otra parte, el status, el prestigio y la autoridad se derivan de cualidades carismáticas de la persona. Sintetizando, era una estructura altamente igualitaria. Y los individuos de estructuras altamente igualitarias, de muy baja dominación como es la que vivió primitivamente la selva, tienden a tener creencias, valores y orientaciones consistentes con ese modelo.

Al cambiar el modelo —en el caso de la selva, por uno de alta dominación— hay discontinuidad entre personalidad y sistema. Por consiguiente, se hace necesario **modificar** las creencias, los valores y las orientaciones. Y decimos modificar, porque no se trata de una ruptura brusca, ni de un cambio drástico de la personalidad. Más bien, es una adaptación lenta, con abandonos y reformamientos de elementos de la cultura primitiva.

Actitudes fatalistas

El ribereño amazónico lleva, sobre sí, el peso de varias culturas. De las culturas primitivas ha tomado, en primer lugar, elementos de la cosmovisión mágico-religiosa. El ribereño cree en tunchis y en malignos, en "almas que recogen sus pasos", en maleficios y embrujamientos, en los espíritus de las plantas y animales. Lo mágico está profundamente arraigado en su vida, en su modo de pensar y de ser. Y esta concepción mágico-religiosa crea actitudes fatalistas.

El primitivo selvícola era fatalista. Su mundo estaba cargado de fuerza. Una fuerza superior, de rasgo impersonal, que dominaba, en forma un poco caprichosa, la vida diaria del hombre. Y esta fuerza podía residir en cualquier persona, animal, planta o cosa. Ante ella el nativo se sentía impotente y temeroso. Su única alternativa era tratar de dominarla a través de medios mágicos. Estos medios mágicos tenían, para el primitivo, efecto sobre el mundo de la fuerza, donde se hacía el destino y la suerte.

La mentalidad primitiva encontraba un punto de apoyo en el medio físico. La selva está llena de peligros y es hostil al hombre. "Es una deidad pagana, telúrica y todopoderosa, que impone su imperio, verdadera tiranía cósmica" (4). Unas veces es la creciente que, con su fuerza devastadora, arrasa sembríos y mata árboles frutales; otras veces, son las enfermedades y plagas, muy numerosas en la selva, y otras, la pobreza del suelo, el calor sofocante, los animales venenosos, etc. que hacen difícil la vida. Ante tales dificultades, el ribereño llega a sentirse impotente y suele caer en un pesimismo fatalista, pues, como dice, "no se puede": "la creciente alaga mucho y no se puede", "padece uno mucho, el agua siempre destruye, no se puede criar animales", "mucha enfermedad y plagas y no se puede luchar", "no hay ayuda y no se puede". Estas frases reflejan, con bastante claridad, ese pesimismo que invade al ribereño.

El ribereño llega a pensar que su vida está en manos del destino y de la suerte, fuera del control humano. Y ¿qué puede hacer él, un indefenso mortal contra ese mundo externo donde se hace el destino y la suerte? muy poco o nada. De hecho, su postura corriente es la aceptación resignada, con su

(4) Roberto Mac-Lean y Estenós, "Indios en la selva del Perú. Proceso de aculturación", América Indígena, XXII, 103.

contorno de actitudes pasivas. El ribereño soporta, con fortaleza y admirable estoicismo, la inundación, el dolor, el sufrimiento, la enfermedad y la misma muerte. A simple vista parece que no se sintiese afectado o no fuese con él. No se queja ni se lamenta, sino que acepta resignado "ese golpe del destino o de la suerte".

Por otra parte, el fatalismo (5) del ribereño actual ha recibido un aporte básico, y posiblemente principal, de las relaciones coloniales que ha vivido la selva. El ribereño ha ido cayendo en una red de dependencias: culturales, económicas, sociales, políticas, religiosas que le han colocado en situación de inferioridad, creándole un sentimiento de impotencia. Bajo este aspecto es, sin duda, significativo el hecho de que, dentro de la escala de fatalismo, las preguntas que ofrecen los índices más elevados son: ¿qué piensa usted que unos han nacido para sufrir y otros para gozar? y ¿cree usted que los pobres se vuelven cada vez más pobres y los ricos cada vez más ricos?. Las dos preguntas tratan de descubrir el sentimiento de determinismo socio-económico que, según nuestra hipótesis formulada, acompaña al sistema de dominación colonial.

Ahora bien, en el modelo de dominación colonial, la recompensa suele ser fruto de la voluntad del colonizador, más que de la del colonizado. De este modo no hay relación directa entre esfuerzo y paga, ni entre inversión y rendimiento. El mundo aparece dividido, y así lo perciben los ribereños, entre ricos y pobres, entre poderosos y menesterosos, entre amos y siervos, entre colonizadores y colonizados. La única alternativa para el pobre, para el menesteroso, para el siervo, para el colonizado es someterse a la voluntad del rico, del poderoso, del amo, del colonizador. Y la voluntad de estos últimos es egoísta y caprichosa. Es, por eso, que el futuro se presenta incierto, con pocas posibilidades de predicción y planificación.

El individuo —en este caso el ribereño— es convencido, por medio de recompensa y castigos, que el futuro no está en sus manos. El futuro es obra de los poderosos (patrón, regatón, empleado del Estado, etc.), quienes actúan caprichosamente según el propio interés. La alternativa, impuesta por la

(5) Para C. Wright Mills las creencias en el destino y la suerte (fatalismo) tienen una función defensiva en aquellas personas que encuentran dificultades en el proceso de ascenso social:

"Igual que el golpe de suerte, ayuda mágica a la esperanza dentro de una estructura cada vez más limitada de oportunidades, así la idea de la mala suerte debilita el sentimiento de fracaso individual. La vida es tomada como un juego de azar, como una especie de fraternidad puramente casual de la que ha de venir la gran oportunidad. Todo ello se corresponde con la mayor rigidez de la estratificación y con la dificultad cada vez mayor para ascender que encuentran los nacidos en los niveles inferiores. El éxito para muchos se ha convertido en un suceso casual e irracional".

(Cit. en Baltazar Caravedo, Humberto Rotondo, Javier Mariátegui, *Estudios de Psiquiatría social en el Perú*. Lima 1963, 222-3.

necesidad de supervivencia, es someterse, frecuentemente con formas serviles. Lógicamente esta situación crea una mentalidad fatalista.

Vivencia del presente

En el modelo de dominación que venimos presentando, el individuo —entiéndase el ribereño— no desarrolla un sentido del futuro, en que las recompensas sean predecibles en forma proporcional a la postergación. Su patrón predominante de referencia es el presente, con su recompensa inmediata. El ribereño orienta su vida día a día, sin mayor visión del mañana. El mañana no está en sus manos y por eso no se aflige ni planifica.

Y, si el mañana no está en sus manos, ¿a qué esforzarse?. Bástele a cada día su preocupación, sin angustiarse por el aprovechamiento económico del tiempo. Aquí viene a cuento la frase que he escuchado de labios de un ribereño. Cierta día en que observaba la construcción de una casa, al advertir el dueño a los obreros que se apurasen porque ya se iba a poner el sol, uno de ellos le contestó, con la mayor seriedad: “no te apures, patrón, que mañana también va a salir el sol”. En otra ocasión he escuchado también la siguiente frase dicha a un compadre: “no trabajes tanto, compadre, porque así te vas a morir pronto”. Estas frases reflejan, con mayor claridad que cualquier afirmación o explicación nuestra, la filosofía del ribereño amazónico.

Para el ribereño no existe el tiempo lineal ni la ubicación exacta del tiempo y del espacio. El tiempo fluye en una dimensión cíclica. Y, por eso, no se angustia por la fugacidad del tiempo, pues éste se repetirá: se repetirá el año, con sus meses, semanas y días; se repetirá el período de lluvias, con su creciente y vaciante; se repetirán las fases de la luna; se repetirá la preparación de la chacra, la siembra, el cultivo y la cosecha; se repetirá la llegada del regatón, con sus mercaderías y sus posibilidades de trueque; y se repetirá todo el sistema de dominación que, con sus formas injustas, oprime al ribereño. Ante esta situación de un futuro que no puede controlar, el ribereño busca simplemente vivir el presente, centrándose en las sensaciones del momento.

En este punto el sistema de dominación ha encontrado, así mismo, el apoyo de la cultura primitiva, reforzando “su presentismo”. Para el primitivo el presente fue también patrón preferente de referencia.

El futuro como regalo

La orientación del presente que caracteriza la vida del ribereño, no significa que el futuro no tenga importancia para él. El futuro tiene ciertamente importancia. Y de hecho, ese ribereño que se siente impotente para controlar directamente el futuro, se esfuerza en establecer relaciones de amistad con gentes de status superior. Su aspiración es hacerse de buenos padrinos o compadres. Estos serán una ayuda en caso de necesidad, al menos esto busca el ribereño.

El interés que el ribereño muestra por conocer y "codearse" con gentes de status más elevado, así como su preocupación por establecer relaciones de compadrazgo, tiene su origen precisamente en su visión del futuro. El ribereño percibe que no están en sus manos los recursos que le permitan controlar por sí mismo el futuro, y, por tanto, piensa que todos sus esfuerzos serán inútiles. Su alternativa está en contar con "buenos amigos o compadres".

El amigo o compadre da seguridad de éxito, éxito en un posible conflicto con vecinos, éxito para obtener habilitación, éxito para conseguir un determinado trabajo, éxito en un mejor porvenir para el hijo, éxito en la solución de múltiples problemas que la vida diaria plantea. A base de experiencias repetidas, el ribereño llega a convencerse que vive en un mundo —es el mundo de la dominación— donde prevalece la atribución caprichosa de recompensas, más bien que el logro o la justicia. Una frase que se escucha frecuentemente de labios del ribereño, cuando alguno de sus vecinos obtiene éxito o consigue algo, es: ¡"qué gracia, si tiene buen compadre"!

Por consiguiente, para el ribereño el futuro está en manos de otros, no dependiendo directamente de él. El simplemente puede esforzarse por establecer relaciones de amistad. Y aquí entra ya el factor suerte, pues suerte es conseguir un buen padrino o tener un buen patrón. De este modo, el futuro mejor se presenta como un "regalo" o "don" de la fortuna, más que como el fruto del trabajo o esfuerzo personal.

En esta perspectiva, el recurrir a la "mala" o a la "buena suerte", como lo hace el ribereño, es posible que tenga como fin "conservar la imagen valiosa de sí mismo". La "mala suerte" quitaría culpabilidad al fracaso, mientras que la "buena suerte" daría valor de regalo a los éxitos. Y el regalo, tan deseado por el ribereño, sería la paga a un "buen comportamiento". Por medio del regalo, el superior —sea persona humana o el mismo Diosito— manifestaría su contento. Y este "contento" o satisfacción del superior permite esperar con más optimismo el futuro. No olvidemos que el futuro es sobre todo obra del superior.

La génesis de esta mentalidad hay que buscarla en la cultura primitiva, pero su desarrollo y reforzamiento es obra de la estructura de dominación que ha vivido y vive el ribereño. Al ribereño se le acostumbró a recibir las cosas —ordinariamente artículos de primera necesidad— como "regalos" o "generosidad" de su señor: patrón, regatón u otra persona de status superior. De esta forma el patrón, el regatón, o la persona de status superior fueron tomando formas de Papá Noel que premia a los "buenos" y castiga a los "malos", privándoles de sus regalos.

En este contexto de dominación y dependencia hay que explicar el sistema de habilitación. El ribereño ha trabajado y trabaja ordinariamente a base de habilitación —habilitación: se saca mercadería del patrón, regatón,

chinganero, etc. y se paga posteriormente con productos—. Y la habilitación ha creado todo un sistema de sujeciones personales y de dependencias económicas, con sus cuentas en rojo. Frecuentemente el ribereño tiene su habilitador (patrón, regatón, chinganero, u otra persona) y sin habilitador se siente desamparado y falto de ayuda y protección. En conversaciones mantenidas con ribereños hemos escuchado con bastante frecuencia, quejas como estas: “ya no hay quien habilite y por eso no hay progreso”, “no puedo surgir porque ya no hay quien me habilite”, “estamos abandonados, pues ya no hay quien habilite”.

Las frases anotadas tratarían de quitar toda culpabilidad de fracaso. La culpabilidad se atribuye al superior, sea este el Gobierno, alguna entidad pública o privada, o alguna persona particular, por ejemplo el regatón. Esta actitud es lógica en la estructura de dominación, donde el futuro está en manos del superior.

Y, si el futuro está en manos del superior, ¿a qué esforzarse?. Por mucho que uno trabaje no podrá asegurar su futuro. El futuro se hace a otro nivel, diferente del propio trabajo, por consiguiente, trabajar para ahorrar no tiene ningún sentido.

Optimismo sobre el futuro

¿Cómo ve el futuro? El ribereño es generalmente optimista. La gran mayoría de entrevistados piensan mejorar de situación durante los próximos 5 años. Esta visión del futuro parece estar en contradicción con nuestro modelo de análisis. Sin embargo, examinando las razones que los mismos entrevistados dan en apoyo de su optimismo, está claro que no existe tal contradicción. En el diálogo mantenido con ellos repiten constantemente que “Diosito les va a ayudar”, que “esperan tener suerte”, que “la suerte les va a acompañar”.

Al pronunciar estas frases el ribereño está pensando en la ayuda externa. Confía encontrar un “buen padrino” o “compadre”, o la ayuda de alguna entidad, o bien conseguir el premio en algún sorteo. Por consiguiente, su pensamiento sigue la línea fatalista y de dependencia que marca el modelo de dominación. En este modelo, la fe mágica en el “golpe de suerte” es una respuesta muy comprensible.

El superior atribuye las recompensas en una forma caprichosa, sin relación con el esfuerzo realizado. Consiguientemente, el futuro está en sus manos. Al individuo sólo le queda aceptar las decisiones superiores. Y, en esta situación no puede planificar objetivamente sus metas.

Por otra parte, el individuo dominado, tiene, al menos en el fondo de su conciencia, deseos reprimidos de liberación. Es la respuesta lógica a toda una historia de malos tratos, injusticias, privaciones, desprecios y humillaciones

que han dejado una personalidad profundamente frustrada. Ahora bien, en el modelo de dominación, donde la cultura es bimodal: riqueza o pobreza, dominador o dominado, amo o siervo, etc., la única posibilidad de liberarse es pasar a la clase de superior. La pertenencia a dicha clase le permitirá disfrutar de comodidades y tener prestigio. Por eso, en su imaginación, el individuo vive su pasado, pero desempeñando él las funciones de superior.

Dado este contexto que presenta el modelo de dominación, es perfectamente normal que el individuo se ponga metas elevadas, al menos si se relacionan con sus posibilidades. Y la justificación radica en que sólo estas le permitirán salir de la situación de oprimido, con su acompañamiento de frustraciones. Ahora bien, la obtención de esas metas sólo es posible "por un golpe de suerte", conforme hemos indicado anteriormente.

El ribereño, siguiendo el modelo trazado, sueña en un futuro mejor, libre de dependencias. Sus metas, a veces muy elevadas, son frecuentemente ajenas a la realidad en que vive y sin relación a su esfuerzo. Pero piensa que el futuro le reserva el "golpe de suerte" que implementará esas metas. Por consiguiente, ve el futuro como un "regalo" o "don" de la fortuna, más que como el fruto del trabajo y esfuerzo personal.

El ribereño es también optimista al juzgar las posibilidades que brinda el caserío. La mayor parte de entrevistados piensan que sí es posible progresar viviendo en el caserío.

Comportamientos interesados

El individuo busca tener una mayor parte de los bienes limitados. Y, para obtener mayor parte, necesita mejorar su posición en el sistema de poder. Esto lo consigue aumentando el grado de estima en la escala de aprecio del superior que es quien distribuye los bienes. Por consiguiente, la preocupación primera del individuo es conseguir una posición mejor en el aprecio del superior. A la consecución de este fin dedica una gran parte de su energía. Por el contrario, le interesa poco el sistema o medio en que vive. Y la razón está en que, al ser los bienes limitados, se siente incapaz de ejercer control sobre ese medio. Piensa que cualquier cosa que le suceda en el futuro dependerá sobre todo, de las relaciones favorables o desfavorables con el superior, y no de las coaliciones entre compañeros.

Cuando se trata de mantener o mejorar su participación en la distribución de los bienes, el individuo es egoísta, tanto con sus compañeros como en las relaciones con el superior. Esto explicaría el comportamiento interesado del ribereño. Es evidente, al menos en muchos casos, que el ribereño, al dar algo o hacer algún servicio, está pensando en una devolución mayor. Por eso, para muchas personas preguntadas, el ribereño es muy interesado. Así, por ejemplo, regala algunos frutos de la chacra para pedir a continuación o a los pocos días que se le "preste plata" o que se le coloque a su hijo.

Es posible que el comportamiento interesado del ribereño tenga también raíces culturales. De hecho, la cultura primitiva de la selva tuvo, como rasgo importante, la comunicación de bienes entre los miembros del grupo habitacional y la retribución generosa a otros grupos, particularmente del ribereño actual de bienes que le hace unas veces interesado y otras generoso. Porque el ribereño es también generoso. Y la generosidad se manifiesta recogiendo a un niño abandonado, admitiendo a cualquiera a su mesa, ayudando a otro en un caso de necesidad, etc.; es decir, hace fácilmente a los demás partícipe de sus bienes, compartiendo frecuentemente sus cosas con otros, sean vecinos o forasteros. Posiblemente sea esta la actitud más saltante del ribereño, al menos para el visitante de fuera. Este se extrañará que, en cualquier casa, compartan con él lo poco o mucho que tengan.

Llevado por la actitud de compartir, el ribereño hace frecuentemente gastos excesivos. Cualquier ocasión, impuesta o creada, es motivo suficiente para hacer actos de despilfarro: unas veces, es la muerte de algún familiar; otras veces, la organización de alguna velada; y otras el matrimonio de alguno de sus hijos o cualquier circunstancia especial. El ribereño aprovecha estas ocasiones para consumir cantidades de comida y bebida (6). Para ello se prepara, si es posible con tiempo suficiente, haciendo trabajos especiales o aprovechando el producto de la cosecha. Ahora bien, se me ocurre preguntar, ¿esta actitud de despilfarro es motivada sólo por la generosidad? Es muy posible que intervengan otras fuerzas motivadoras, y que éstas sean principales, tales como el deseo de prestigio, la explosión de una alegría o el agradecimiento compartido de una buena cosecha, la necesidad de compañía, el deseo de romper la monotonía de la vida, pues la "chacra aburre —copio palabras de un ribereño— y de vez en cuando hay que explotar y olvidar el sufrimiento".

El despilfarro o gasto excesivo entra dentro de los cánones del "presentismo" de que hemos hablado, y, por otra parte, beneficia al sistema de dominación. Privado de recursos, el ribereño debe volver al trabajo y a la dependencia de la habilitación, con su secuela de endeudamiento.

Sintetizando, el ribereño lucha por su posición en el sistema de poder —trata de mantener y mejorar su parte en la distribución de los bienes escasos— y bajo este aspecto es interesado. Y, así, un acto de aparente generosidad lleva frecuentemente miras egoístas. Pero no estando en juego la posición en la escala de poder o su parte en la distribución de los bienes, el ribe-

(6) Conviene anotar el papel principal y céntrico que toma la comida y bebida en la organización de la vida social y comunitaria. Los domingos se visita a familiares o amigos para beber cachaza o tomar masato (masateada); las mingas o trabajos colectivos se terminan tomando y comiendo (concheo) etc. La terminación de la comida y bebida significa ordinariamente el final de la fiesta o reunión.

reño es generoso, siendo la generosidad un rasgo de la cultura primitiva. Roberto Mac-Lean y Estenós (7) dice, hablando de la amazonía: "en las comunidades selvícolas no hay intereses individuales. Todos son colectivos. El individuo actúa en función del grupo".

Actitudes conformistas

Seguindo nuestro modelo de análisis, el ribereño debe ser más bien conformista. Y, de hecho, el conformismo es un rasgo de su carácter que anotan todos los conocedores del medio, y que nosotros hemos podido observar durante nuestra permanencia entre ellos.

El modelo de dominación, dada su estructura bimodal, no permite desacuerdos parciales. La única alternativa es la de amigo o enemigo. Por lo tanto, el miembro subordinado que necesita de los bienes del superior, debe ser amigo. Y, para ser amigo, hay que evitar todo desacuerdo que pueda poner en peligro esa amistad. Cuando se presenta alguna manifestación conflictiva tratará de reprimirla, al menos en sus manifestaciones externas. De este modo busca conservar la amistad del superior.

Dentro de la perspectiva anotada, el ribereño manifiesta su conformismo en mil maneras; soporta, con resignación, los abusos del poder y los "servicios interesados" de autoridades y empleados públicos; no reclama, o si lo hace solo débilmente, por los precios injustos que impone el comerciante, por ejemplo el regatón; no responde a los insultos y desprecios que le lanza alguna persona que él considere de categoría superior; recibe el "golpe de la mala suerte" con frialdad, casi con indiferencia. Concretando, el ribereño toma actitudes pasivas ante el mundo superior que lo rodea, y evita todas las manifestaciones conflictivas, al menos las abiertas. Estas actitudes son perfectamente normales si tenemos en cuenta el medio hostil e impredecible que ha vivido históricamente el ribereño. El ribereño ha sufrido de escasez en un mundo dominado por la relación colonial que le ha sometido a la voluntad del superior, particularmente comerciante.

El comerciante, sea patrón o regatón u otro, el empleado público, y otras personas o entidades públicas y privadas le han hecho comprender, a base de experiencias muy amargas, que es inútil todo intento de oposición. Lo quiera o no el ribereño está atado, y lo ha estado desde la primera relación colonial, a ellos. De ellos recibe los bienes escasos, tales como habilitación, artículos de primera necesidad, algunos servicios, seguridad futura, prestigio, etc.; y de ellos recibe también castigos y privaciones. Su única alternativa es someterse y conformarse. Por supuesto, la conducta no conformista suele ser sancionada.

(7) Roberto Mac-Lean y Estenós, "Indios en la selva del Perú. Proceso de Aculturación". América Indígena, XXII, 105.

La actitud conformista que impone el sistema de dominación, vuelve conservador al individuo. Y, al ser conservador, pierde su capacidad de iniciativa e innovación. Además, trata de ser obsequioso con el superior, buscando contestar en la forma que más agrade. Por supuesto, en caso de duda no contesta o lo hace en una forma indefinida.

Desconfianza del ribereño

El modelo de dominación crea, por efecto de la explotación y egoísmo que genera, un medio hostil, muy propicio para la desconfianza. Desconfianza que se ve reforzada por la percepción bimodal, según la cual las personas son conocidas o desconocidas, buenas o malas.

En el caso de la selva, el ribereño se ha vuelto desconfiado, particularmente hacia los forasteros. Y la desconfianza es una actitud totalmente lógica. Para convencerse sólo hay que echar un vistazo a la panorámica histórica. La vida del ribereño es una sucesión ininterrumpida de injusticias, desprecios, marginaciones, etc. Además, han sido tantos los engaños sufridos de gentes que llegaron a su casa y disfrutaron de su generosidad —en algunos casos puede ser que interesada— que el ribereño ya no se siente seguro del hombre desconocido, pues, como dice, “puede ser un ladrón”, o “un asesino”, o puede venir para “aprovecharse de nuestras hijas”. Por consiguiente, el hecho de desconfiar es comportarse en forma realista.

La desconfianza hace al ribereño apático, callado, casi hermético al diálogo, pues suele contestar con monosílabos a las preguntas que se le hacen. Si le es posible evita que la persona extraña llegue a su casa, pues teme que pueda traerle algún daño o hacerle una mala jugada. Pero, eso sí, una vez que el ribereño se asegura de las buenas intenciones del extraño, cambia de actitud, volviéndose amigable.

Según indicamos, la confianza o desconfianza se integran significativamente en la percepción del mundo circundante. Y este mundo puede ser potencialmente hostil, creando lo que Erick Erickson llama “desconfianza básica”. La desconfianza básica se deriva de las experiencias primeras, conforme al tipo de relación materno-infantil. Porque lo que verdaderamente “deja un residuo de desconfianza básica es una combinación de impresiones de haber sido privado, separado o abandonado por la figura materna”. Ateniéndonos a los datos de la encuesta, el niño ribereño parece gozar de un clima sano, libre de frustraciones maternas. Lo contrario sucede en la sierra, donde los índices de frustración parecen elevados (8).

(8) Investigación llevada a cabo a través del Instituto de Estudios Peruanos y seis universidades peruanas.

El gusto por la libertad

La adaptación exitosa del hombre primitivo a su medio ecológico impuso la "autoafirmación de la persona". La persona conservaba, dentro del grupo —ordinariamente grupos familiares— "su individualidad y libertad en grado difícilmente observable en otras culturas" (9). Con limitaciones, el ribereño ha recibido ese aporte ancestral. Al ribereño le gusta trabajar en libertad sin ataduras personales directas. No le gusta que le manden, ni estar bajo las órdenes inmediatas de otros, así como no le gustan los horarios fijos ni las reglamentaciones estrechas.

El gusto por la libertad que caracteriza al ribereño, parece reflejarse en su aislamiento habitacional. En la gran mayoría de los casos, el ribereño hace sus casas a cierta distancia de su vecino. Y la razón primera que da, es, según él, "no molestar y no ser molestado por las gallinitas, el chanchito, etc. de sus vecinos". Sin embargo, en el fondo de esta actitud parece existir un deseo de vida independiente, libre de la curiosidad de los otros. Y, de hecho, frecuentemente se escucha de labios del ribereño esta frase "vive uno más tranquilo".

La apetencia de libertad, por parte del ribereño, es favorecida por las facilidades que le brinda la selva. La selva es pródiga en recursos naturales: carnes y pescado, así como otros alimentos. Estas facilidades alimenticias, unidas a los aspectos climáticos, y también a la abundancia de tierras así como a otras ventajas favorecen la vida de subsistencia. Sin embargo, tiene su contrapartida: un medio físico hostil a la regulación o manipulación. Por eso, el ribereño al no poder dominar la naturaleza selvática, trata de adaptarse a ella, buscando el máximo provecho con el mínimo esfuerzo, como simple arrendatario transitorio. Y, al ser arrendatario transitorio, el ribereño no se compromete a fondo, ni se identifica con ningún trabajo, como dice M.H.Kuczynski Godard (10):

"El hombre amazónico forzosamente se mantiene viviendo. Vivir, en la amazonía, es mantenerse... Cada uno sabe algo de cada trabajo que entra en la órbita de su existencia por ser su base como ha sido lo mismo con sus padres. Pasajeramente el hombre roza el terreno para hacer su chacrita; pasajeramente el hombre sale a la pesca y el pescado le sirve durante mucho tiempo; pasajeramente se impone algún otro trabajo; la construcción de un tambo, de una cocina, etc.; pasajeramente sale

(9) Encuentro Misional en el Alto Amazonas. Documento final.

(10) Maxime H.Kuczynski-Godard, San Pablo. Actualidad y porvenir. Un informe sobre la reorganización de la colonia con apuntes sobre la sociología médica de la lepra en el Oriente Amazónico. Lima, 1942, p. 76.

el hombre también para ganar algunos centavos, trabajando como peón”.

La psicología de arrendatario transitorio, apoyada en las facilidades que brinda la selva y en la dispersión y rápido agotamiento de los recursos, crea actitudes migratorias y nómadas en el ribereño. El ribereño se ausenta frecuentemente del hogar, y sus ausencias pueden prolongarse durante semanas y aún meses, sobre todo cuando trabaja en la extracción de madera, o se dedica a la captura de peces ornamentales, o a la caza de animales de piel fina. Y el ribereño cambia, con suma facilidad, su lugar de residencia. Entre las personas encuestadas —se trata de una muestra muy representativa—, el 71.42 o/o del río Amazonas y el 61.99 o/o del río Napo han nacido en otro lugar, diferente del caserío donde viven; aún más, muchos de ellos, en concreto el 70.18 o/o del Amazonas y el 63.46 o/o del Napo, han vivido en otro u otros lugares, además del lugar de origen.

Individualismo ribereño

La “individualidad” del ribereño ha sido extremada, en su dimensión egoísta, por el modelo de dominación. El ribereño quiere tener sus cosas propias: su casa, su chacra, su bote, su canoa, etc. Esto le da independencia y entra dentro de los cánones de la competencia —propia del modelo de dominación capitalista—, con su acompañamiento de desunión y envidia. Con todo, la civilización no ha podido formar todavía un ser económico, es decir, un hombre motivado por la ganancia máxima y el ahorro capitalizador.

El modelo de dominación favorece y promueve el individualismo del ribereño, motivando los comportamientos competitivos. Al poner el futuro en manos del superior es fácil que el ribereño no vea utilidad alguna en cooperar con sus semejantes, pues éstos no le reportarán beneficio alguno. Todo lo contrario, pueden ser ocasión de daño ya que se puede pensar que, al ser los bienes escasos, lo que se le da a uno se le quita a otro. Conforme a esta percepción, la vida es como un juego en que si uno gana otro tiene que perder. Y, por supuesto, todos quieren ganar.

A su vez, la competencia entre individuos del mismo status refuerza las actitudes individualistas y su secuela de envidia y desunión. Se envidia a la persona que tiene mayor parte en la distribución de los bienes escasos. Y, cuando peligra la posición en la estructura de poder, se toman actitudes competitivas entre los mismos compañeros. Además, el individuo piensa que obtendrá más si actúa solo, y, por eso, es fácil al engaño y a la compra, traicionando a veces a sus compañeros.

El hecho anotado crea un ambiente potencialmente conflictivo. De hecho, el ribereño entra fácilmente en competencia con sus vecinos y con personas de su mismo status. Parece como que le molestase o perjudicase el éxito del vecino, al menos esto da a entender en sus palabras y acciones. Actitud

lógica en un medio de escasez, donde se piensa que los bienes son pocos y que el beneficio de uno es pérdida para otro.

Al atomizar las relaciones, el modelo de dominación vuelve débil la vida comunitaria. Debilidad que se apoya tanto en la ausencia de alternativas de existencia para el subordinado como en la situación de competitividad potencial entre compañeros. El individuo aprende, a base de repetidas experiencias, que la recompensa y el castigo están, sobre todo, en manos del superior y no del grupo. En consecuencia, el grupo pierde gran parte del poder de control sobre cada uno de sus miembros. Y la pérdida de control trae una disminución de la cohesión. La situación anotada perjudica la acción comunitaria. Una queja, frecuentemente escuchada durante nuestras entrevistas, es que las personas del caserío son irresponsables, no asistiendo a los trabajos públicos. Y es que, al debilitarse los controles del grupo, las normas de comportamiento comunitario comienzan a resquebrajarse. El individuo busca cualquier excusa para dispensarse. Y la dispensa de uno es un mal contagioso que provoca una reacción en cadena.

Toda esta situación de debilitamiento de la vida comunitaria que venimos presentando, se agrava como consecuencia del desinterés que muestra la autoridad. Y la razón está en que la autoridad se ha adaptado también al modelo de dominación, identificándose o sometiéndose a la estructura de poder. Su posesión da acceso a la categoría de superior, con todas sus ventajas, y también legaliza la dominación. Por eso los individuos están muy interesados en ejercer roles de autoridad, sin que perciban realmente relación alguna de estos con la responsabilidad. La responsabilidad no se percibe como actividad fundamental en el ejercicio de la autoridad. Tal desvinculación es lógica en el sistema de alta dominación, donde no aparece relación alguna directa entre esfuerzo y recompensa. De hecho, se llega a la autoridad no por méritos personales, sino por elección caprichosa del superior.

En la selva, la irresponsabilidad y mal uso de la autoridad es un mal crónico que sufre desde los primeros momentos de la colonización. Su contagio parece general a todos los niveles. Las quejas o el simple comentario contra esa situación es materia frecuente de conversación. En las reuniones que hemos mantenido con los pobladores de los diferentes caseríos, era tema obligado de diálogo, pues, según ellos, la falta de autoridad o el mal uso de la misma ocasionaba situaciones anormales y retrasos para la vida comunitaria y el progreso en casi todos los caseríos visitados.

Aspiración ribereña: ¿llegar a superior?

Tener una radio transistor, poseer una máquina de coser aunque no se utilice, ponerse al día en la moda, etc., son aspiraciones de todo ribereño. Y es que, para el ribereño, esos objetos son signos de prestigio, independientemente del valor utilitario que tengan. A través de ellos se busca ser superior

al vecino, teniendo algo más o mejor. Por consiguiente, no hay que extrañarse si, a su vista, el ribereño se ilusiona fácilmente, al igual que un niño, no importándole gastar sus escasos ahorros o simplemente endeudarse. "Endeudarse" es la palabra que explica, mejor que cualquiera otra, las relaciones de dominación en la selva. Es el clásico círculo vicioso del sistema de dominación colonial: la apetencia de objetos de prestigio lleva a una dependencia mayor.

El sistema de dominación ha incentivado la adquisición de esos objetos de prestigio, con el fin de fortalecer las ataduras de dependencia. Al ribereño se le ha ilusionado con el señuelo de la "civilización": ponerse al día da distinción y confiere rasgo de superior. Y ser superior es el punto de referencia de todo individuo en un sistema de alta dominación, marcando su nivel de aspiraciones.

Aspiración frecuente del ribereño es llegar a tener su bote y también convertirse en regatón o comerciante. Es el medio para liberarse de las ataduras de dependencia inmediata y, además, permite ascender a la categoría de superior: con todas sus ventajas.

Evidentemente, el ribereño se siente ordinariamente impotente de llegar a esa categoría de superior; y más impotente cuando se trata de grados más elevados. Por eso su nivel de aspiraciones lo proyecta ordinariamente en deseos para sus hijos. Bajo este aspecto, la escala de aspiraciones ocupacionales es bien elevada (11). El ribereño desea que su hijo "llegue a ser algo". Llegar a ser algo es la frase que refleja, en el lenguaje del ribereño, el techo de aspiraciones. Así, "llegar a ser algo" significa que el padre no quiere que su hijo lleve la misma vida, y, por eso, es frecuente escuchar de sus labios esta otra frase: "que sea algo más que yo"; "llegar a ser algo" significa, así mismo, para muchos que los hijos tengan una profesión; y "llegar a ser algo" significa principalmente obtener la categoría de superior en la relación con los vecinos.

Ahora bien, el canal que, según el ribereño, puede posibilitar la obtención de esa categoría de superior, es la educación, vista como instrucción escolarizada (12). Para lograr esa educación el ribereño hace cualquier sacrificio, hasta la separación física de sus hijos. El deseo de todo ribereño es que su hijo estudie, si es posible en Iquitos u otra de las ciudades de la selva. Y es que la ciudad ofrece mayor número de alternativas, no sólo educativas, que posibilitarán el ascenso. Por eso la ciudad atrae fuertemente al ribereño.

(11) IPA, *El trabajo, el comercio y la agricultura, en los ríos Amazonas y Napo*, Lima, 1977.

(12) La mayor parte de los ribereños desean emigrar a la ciudad y la motivación principal es para que sus hijos estudien.

Habilitación y endeudamiento

El deseo de ser superior —lo hemos indicado anteriormente— crea, en el ribereño, mayores apetencias y le abre a nuevas necesidades. Por otra parte, su capacidad productiva es baja, ordinariamente de autosubsistencia, y muy bajo su nivel de ahorro. Por consiguiente, ha habido una tendencia, constantemente creciente por parte del ribereño, a pedir prestado, solicitando habilitación del Banco u otra entidad del Estado, del regatón o comerciante, o de alguna persona o institución pública o privada. Evidentemente, esto lo ha colocado a la larga en una situación permanente de deudor.

“Podemos afirmar —cito palabras del estudio IPA— que la cuenta es el punto clave de las ataduras comerciales. Todo comerciante tiene su clientela: personas a las que habilita y abre cuenta ¡y qué difícil es cancelar esta cuenta!”. Y es que para el ribereño resulta difícil equilibrar su presupuesto. La mayoría de ellos viven con base en las ventas futuras, es decir, han comprometido ya el fruto de su trabajo. Un trabajo frecuentemente improductivo ante las circunstancias adversas que vive el ribereño. Ello le obliga a recurrir: a nuevos préstamos para recomenzar un nuevo ciclo.

Habilitación y endeudamiento son las dos formas económicas privilegiadas por el modelo de dominación de la selva. Dos formas que atan económicamente al ribereño; pero que, al mismo tiempo, le permiten disfrutar de bastante libertad en sus movimientos. Esto responde a las características ecológicas de la selva y a su adaptación cultural. En el estudio socio-económico de los ríos Amazonas y Napo (13), al hablar de la habilitación, se dice: “la habilitación es una forma preponderante en las relaciones comerciales de la zona. Eso sí, la misma habilitación reviste diversas modalidades según lugares, productos de venta, tipos de habilitador, etc.”.

En la selva el medio de producción más importante no es la tierra, porque todo el mundo tiene libre acceso a ella en cantidades indefinidas, sino el capital monetario disponible para la habilitación y el negocio. Por eso la dominación misma en la selva se sitúa al nivel de la actividad comercial, y muy poco a nivel del trabajo asalariado. Es así como el superior y el subordinado se vinculan económicamente. La importancia de esta vinculación no se encuentra en la cantidad de los productos comercializados, o en el valor de los productos comprados; se halla más bien en la calidad de las relaciones comerciales. Y la calidad de esas relaciones comerciales marca los tipos y formas de dependencia.

La psicología de endeudamiento, creada por el sistema de habilitación, ha favorecido las actitudes pasivas. El ribereño se ha adaptado a esas formas de dependencia. Y, unida a la psicología de endeudamiento, está la difícil-

(13) IPA, *El trabajo, el comercio y la agricultura en los ríos Amazonas y Napo*, p. 75.

tad para devolver o pagar la deuda que experimenta el ribereño. Porque el ribereño es **difícil para cancelar sus cuentas**. Muchas veces hay dificultad para disponer de los productos o el dinero que hay que entregar, y, otras, no hay deseo de devolver. Esta actitud última es posible que sea un cobro indirecto y retrasado por la relación de dependencia y su secuela de injusticias que ha vivido históricamente el ribereño; también es posible encuadrarla en los valores de la cultura primitiva.

Ambiente familiar

Retrocedamos a la cultura primitiva. Las relaciones socio-económicas de los grupos nativos se estructuraban alrededor de la **organización familiar**. Por tanto, "las relaciones entre los diversos individuos y grupos de una tribu se establecían y regularizaban bajo cánones familiares. . . , Eran culturas económica, política y socialmente familistas" (14). Su forma de asentamiento reflejaba este carácter (15). El núcleo habitacional, formado por una o algunas casas, reunía ordinariamente a una familia extensa. Este rasgo familista fue roto, en parte, por el fenómeno civilizador y su filosofía individualista. Con todo, el ribereño actual conserva, aunque modificado, el ambiente familista.

En la casa del ribereño viven frecuentemente, además de los miembros de la familia nuclear, otras personas que pueden ser las esposas de los hijos, los nietos, algún ahijado, etc. En otros casos la vivienda de los hijos se construye cercana a la casa paterna. Esta proximidad física es, sin duda, significativa de fuertes ataduras sentimentales. Y, de hecho, la organización familiar se constituye en eje de la vida social. La familia es grupo principal de distracción. Especialmente los domingos, el ribereño gusta de visitar a sus familiares y charlar con ellos. Y la familia es también principal ayuda en los trabajos, como abrir una nueva chacra, ir a montear o salir a pescar varios días. Por consiguiente, la familia se constituye en fuente de seguridad emocional y física. Esto nos permite concluir que la cultura del ribereño es de tipo familista.

El rasgo familista penetra profundamente toda relación social. La misma amistad se integra dentro de un contexto familiar, dándole un contenido de hermandad espiritual. Entre los quichuas del río Napo, se habla de "hacerse de familia", "hacerse pariente", "hacerse amigo". Particularmente importante es, para el ribereño, la institución del **compadrazgo**. El compadrazgo es una institución de parentesco ceremonial. El compadre es un verdadero familiar que entra dentro del círculo de relaciones íntimas. Del compadre no se recela, más bien se espera consejo y ayuda en caso de necesidad.

Este rasgo familista, así como las instituciones de parentesco ceremonial, han sido aprovechadas por el sistema de dominación y particularmente

(14) Encuentro Misional en el Alto Amazonas. Documento final.

(15) Jesús V. San Román, "Pautas de asentamiento en la selva", *Amazonía Peruana*, II, p. 29-52.

por uno de sus personajes más connotado: el patrón, para reforzar las ataduras de dependencia. El ribereño "peón" se convirtió frecuentemente en ahijado del patrón, llevando a veces sus mismos apellidos. Y, por supuesto, esta mayor identificación llevaba mayor fidelidad y también mayor responsabilidad.

El familiar, el compadre y el vecino ayudan en los diversos trabajos, particularmente de chacra. Esta ayuda se canaliza ordinariamente a través de instituciones tales como la minga, el trabajo rotativo de chacras, etc. Son instituciones que responden perfectamente a las condiciones socio-económicas de la selva, así como a sus características ecológicas. Además, conservan un rasgo de la cultura primitiva: "la forma colectivista-comunitaria de la estructura económica".

Aislamiento familiar y actitud comunitaria ¿dos realidades que se complementan?

La cooperación "familista" de que venimos hablando, nos permite afirmar la existencia de actitudes comunitarias en el ribereño. Pues actitudes comunitarias son la ayuda entre familiares y vecinos, el deseo de hacer los trabajos en compañía (16), el gusto por las celebraciones comunitarias, etc. Un matrimonio, un velorio, una velada, una enfermedad. . . , son ocasiones que excitan la solidaridad mutua y propician la unión. Esto parece indicar la existencia de un clima emocionalmente sano. Y, de hecho, si atendemos a la formulación de Erick Erickson y a los datos de nuestro estudio (17), el ribereño no es dominado mayormente por algún componente afectivo hostil básico hacia sus vecinos.

Para el ribereño es importante "vivir bien con los vecinos", "ser amable", "ser buen amigo", "estar unidos", "no tener rencor", "no hacer daño", "ser hospitalario", "invitarse para visitas mutuas". Estas frases repetidas por casi todos los entrevistados, indican la importancia de la cultura primitiva, favorecida por los condicionamientos ecológicos y socio-económicos. El ribereño, quien vive ordinariamente en un aislamiento físico y en medio de peligros, necesita de la ayuda de sus familiares y vecinos.

Un dato que debe tenerse en cuenta al hablar del contexto comunitario es el papel que juega la comida y bebida. El ribereño celebra, por medio de la bebida, su encuentro con el compadre, amigo o familiar, y también acude a la bebida para manifestar el aprecio o aceptación de una persona. Negarse a beber suele tomarse como un rechazo o desprecio. Es posible que esto se de-

(16) IPA, *El trabajo, el comercio y la agricultura en los ríos Amazonas y Napo*, p. 64.

(17) *Estudio Socio-económico de los ríos Amazonas y Napo*.

ba a que la bebida libera de frustraciones e inhibiciones —producto de la implantación del modelo de dominación capitalista— favoreciendo la comunicación. Sin embargo, el alcohol es también principal enemigo de la paz comunitaria. El ribereño es muy inclinado al alcohol —tal vez sea, al menos en parte, una válvula de escape a la psicología del oprimido— bebiendo con exceso cachaza, masato, y, en proporción creciente, cerveza. Y el exceso de bebida trae, como consecuencia, insultos, riñas, peleas, lesiones físicas, etc. Por consiguiente, no es de extrañar que las personas entrevistadas, incluyendo a los niños, pongan, como principal defecto del ribereño, la borrachera.

La actitud comunitaria no contradice lo dicho anteriormente sobre el individualismo del ribereño. El individualismo se sitúa al nivel de la posesión y de las apetencias, con todas las fricciones y conflictos que esto conlleva.

Ahora bien, ¿cómo se compagina la actitud comunitaria con el aislamiento físico que suelen mantener las familias ribereñas?. Es posible que dicho aislamiento tenga, como una de sus causas motivadoras, el deseo de conservar esa vida comunitaria, evitando las relaciones de vecindad directa que son las que suelen crear mayores tensiones entre vecinos. Según esta hipótesis (18), la vida comunitaria y el aislamiento habitacional, aunque en aparente contradicción, serían dos realidades que se complementan, reforzándose la una a la otra: el aislamiento habitacional favorecería la vida comunitaria, evitando muchos roces; y la vida comunitaria favorecería el aislamiento habitacional, prestando ayuda física y psíquica. La resultante de esta dinámica sería una fuerte individualidad y una profunda aspiración comunitaria. Por otra parte, el aislamiento habitacional impulsaría una mayor cohesión familiar.

(18) Esta hipótesis tiene importancia, pues condiciona el tipo ideal de caserío para la selva.

CRONICAS

INFORME DEL PADRE MANUEL BIEDMA

AL VIRREY DEL PERU

MARQUEZ DE LA PALATA

1682

EXCELENTISIMO SEÑOR:

Miércoles pasado ocho de abril de este presente año de 1682 se sirvió Vuestra Excelencia demandarme hiciese relación del estado de las conversiones en que los religiosos de esta Provincia de los Doce Apóstoles de Lima, como hijos verdaderos del seráfico Francisco mi Padre, herederos legítimos de aquel seráfico espíritu: *non sibi soli vivere, sed et aliis proficere* (S. Buenaventura, in *Vita S. Francisci*), se ocupan solicitando traer, a la luz del santo evangelio la innumerable multitud de infieles, gente bárbara, que ciñen los inaccesibles montes y cerros de las montañas de este reino, que de verdad, señor, son por sus costumbres y modos de vivir poco menos que brutos; y aún algunos parecen pasar más allá de lo irracional en lo indómito de su fiereza y en la voracidad de su crueldad; pues viven sólo de matar y su mayor regalo y todo su sustento es carne humana y cebarse en la sangre de sus prójimos y aun de sus mismos parientes, y si en lo humano pudiera esto acobardar y resfriar el espíritu más fervoroso, es tan abrasada la caridad de los hijos del serafín ardiente, que ofrecen animosos cuanto liberales su sangre, que como de inocentes corderos labre y ablande de aquellos diamantinos pechos la dureza (S. Roberto, al c. 17 de la *Sabiduría*); o para que lo estéril de aquellos zarzales bárbaros, sea al menos rosales que en almas convertidas, copiosos riegos, de tan sagrados rubíes, den fragantes rosas para el jardín de la gloria.

Empeño era éste, señor, aun para la mejor pluma arduo y la mía le confesara imposible, a no animarle el precepto de Vuestra Excelencia, que si debidamente obliga y rinde a mí (confieso ingenuamente) con más que amoroso afecto me fuerza, empeña y facilita, asegurándose mi pequeñez y cortedad en la grandeza de Vuestra Excelencia, que si pudiera temer el estilo por menos atento y cortesano (pues no puede dejar de habérsele pegado mucho de lo silvestre en diez y siete años de ejercicio entre aquellos bárbaros), me alienta lo noblemente grande de Vuestra Excelencia, que sólo quiere el alma y fin de la historia, que es la verdad concisa, como dice San Agustín y yo

prometo con sencillez evangélica en todo: pues ésta aprecian más los católicos oídos y estiman los nobles pechos, porque mueve, enciende y enfervoriza a que soliciten todos con santo celo y ayuden con encendida caridad a recoger la sangre de Nuestro Señor Jesucristo.

Hacer mención, señor, de las entradas todas que han hecho los religiosos franciscanos a los gentiles bárbaros, aun para reducirlo a puntos solo fuera necesario un volumen grande; pues desde los primeros principios de estos reinos ha sido la principal atención y cuidado de mi religión seráfica desterrar las tinieblas de la gentilidad con la luz del Santo Evangelio; a que próspera ha acudido siempre y a todas horas y desde la hora de prima con jornaleros vigilantes (S. Mateo, c. 10), que arrancando solcitos de la viña del Señor las malas hierbas que el común y antiguo enemigo había sembrado en los corazones de tanto bárbaro idólatra, juntamente plantasen una nueva viña, una nueva iglesia, que siempre se ha ido prosperando con suma felicidad a costa de inmenso sudor y trabajo y aun de mucha sangre: pues casi no hay puerta ni entrada a los Andes y montañas que no esté fertilizada y regada con el rubí franciscano, que no como la de Abel clama venganza o pide justicia (Hebreos, 12, 24), sí solicita piadosa e insta ferviente (como la de Cristo Redentor) perdón, luz y gracia a la sequedad del gentilismo, como se reconocerá leyendo la Crónica franciscana del Perú compuesta por el Reverendo Padre Fray Diego de Córdova y Salinas; y se hallará esta verdad en las crónicas particulares de cada provincia: en el erudito Solórzano, tomo segundo, *De iure indiarum*; en el Padre José Arriaga, c. 20; en el Señor Obispo Gonzaga, cuarta parte; en la historia que hizo nuestro Capítulo General celebrado en Toledo, año de 1633 desde el folio 72 hasta el 80; en el memorial que imprimió en Madrid el Reverendo Padre fray José Maldonado, y en otros muchos que tratan las conquistas de estos reinos.

Las conversiones que hoy tiene esta Provincia de Lima son tres (fuera de las que tiene la del Cuzco y la de Quito), donde los hijos de esta Provincia, con abrasado celo, cuales rayos encendidos en la fragua del amor divino continuamente hacen entradas a los infieles bárbaros, sin perder de lo ganado; antes para conservarlo mejor y darle cada día nuevos aumentos y crecer con infatigable cansancio (Efesios, 1, 14). Recogen de diversos distritos y asperísimos parajes nuevas flores de almas, cuales abejas solícitas de la Iglesia, para hacer más sabrosa y abundante la dulzura de su panal, descubren nuevas naciones, colmadas mieses con que enriquecen las trojes del cielo.

La primera y más antigua y la que sin resfriarse el calor de su abrasado fuego permanece haciendo nuevos descubrimientos, en que desahogan los ardores caritativos de su pecho, es la conversión de Panataguas, que distan de la ciudad de León de Huánuco sus primeros pueblos veinte leguas. Empezóse el año de 1631, gobernando estos reinos el Excelentísimo Señor Conde de Chinchón, a cuyo favor y amparo se deben no sólo los principios de aquella

obra, que fueron muy felices y colmados, sino también todas sus medras y creces; pues el encendido celo de aquel cristianísimo Príncipe los fomentó y socorrió con largas limosnas, tomando en sí el cargo de síndico de aquella santa conversión, cuyas iglesias adornó lúcidamente con hermosas imágenes, enriqueció de ornamentos, palios, guiones, campanas, allanó la aspereza, venciendo la fragosidad de los montes con caminos, que hasta hoy trillan mulas que facilitan la conducción de los socorros, con que alentados los ministros pueden pasar adelante continuando el fervor de su espíritu en nuevas conquistas.

Las naciones que por aquella parte se han reducido son los Panataguas, los Carapachos, los Panatos, los Tiganenses, los Quequiscanas, los Payansos, los Guataguagas y todas de diversas lenguas y asperísimos caminos. Hoy se está trabajando con la dura y proterva nación de los Callisecas, que se han alzado muchas veces y han muerto cinco religiosos, y cada día lo intentan por estar en el camino y embarcación del río grande, que es puerta para todas las naciones. Hoy tiene ocho pueblos con sus iglesias, donde todos los días se ofrece al eterno Padre la hostia mundísima de su Unigénito Hijo por la salud de los bienhechores y por el remedio de aquellas almas, que todos los días dos veces, mañana y tarde, acuden con puntualidad singular y fervorosa devoción a rezar la Doctrina cristiana, y muchos en todas las fiestas principales con ardientes afectos de amor y provechosos efectos de virtud, que se conoce reciben el manjar verdadero del alma, que es la sagrada comunión, y acuden sin faltar ninguno con los religiosos a las disciplinas de lunes, miércoles y viernes, que tenemos de constituciones y muchos desean con vivas ansias el tiempo de la santa cuaresma y adviento para repetir las disciplinas todas las noches y las comuniones cada domingo y las fiestas principales.

Las almas que se han logrado y han merecido bañarse en el jardín sagrado del divino sacramento del Bautismo pasan de quince mil, según una minuta que hice siendo indigno prelado de aquella santa conversión, donde alcancé aquellos apostólicos y primitivos ministros, hijos de esta Provincia (de los Doce Apóstoles), que descalzos y desnudos, a costa de mucha paciencia y espera con indecibles trabajos, sudor y mucha sangre, habían sembrado, plantado y cultivado, ingeniando fuese con muy profundas raíces la virtud, religión y devoción que yo experimenté y vi en aquellos indios que antes fueron posesión del demonio. La gente que hoy tiene en ser no puedo asegurarlo, porque ha diez años que por buscar la nación en que hoy trabajo, salí de allá donde las continuas pestes minoran cada día el gentío. Trata de esta conversión la Crónica de esta provincia compuesta por el Reverendo Padre fray Diego de Córdova y Salinas desde el capítulo 25 hasta el 30.

La segunda conversión que tiene en ser esta provincia es la de Cajamarquilla, pues aunque se empezó la última, más el celo del Excelentísimo Conde de Castellar con el encendido espíritu con que la fomentó y socorrió, la

adelantó y puso en estado que hoy es lo más florido que tiene la provincia, donde el ardiente celo de los ministros hijos de esta provincia trabaja con mucho logro y provecho de las almas, reduciéndolas a pueblos y fundando iglesias, donde acuden con encendidos afectos por el pasto espiritual de la Doctrina cristiana todos los días. No puedo dar más individual noticia porque no lo he visto; los ministros a quienes la tiene encargada la religión lo harán cuando se les pida.

La que sin méritos por feliz suerte me ocupo y me tiene encomendada la religión y la que ha reservado con especial providencia del cielo al patrocinio de Vuestra Excelencia, en que desahogue el celo de su abrasada caridad, es la tercera de Nuestra Señora de los Angeles de la nación de campa, que dista cuarenta leguas de la provincia de Jauja. Sus primeros habitantes que hemos reducido a un pueblo cuyo título es Santa Cruz del Espíritu Santo (de Sonomoro); esta nación es muy dilatada y su idioma corre en lo general (aunque en algunos vocablos varían) más de cuatrocientas leguas por una y otra parte. Confina por la parte del norte con los Comonomas, Callisecas y Conibos, de quienes reciben gravísimas molestias, cautivan sus hijos, matan o degüellan los viejos y viejas que no les pueden servir de esclavos, por beberles su sangre revuelta en la chicha que hallan y las cabezas las llevan para muestra de su valor, porque estas y los corazones es el signo de sus casas: pues cuantas más cabezas y corazones tiene colgadas alguno, tanto es más valiente. Por la parte del sur tiene por confines los andes de Huanta y Huamanga, que también hablan el mismo idioma y corre más adelante hacia el Cuzco. Yo no he visto aquellas bocas, mas un religioso que fue mi primer compañero en esta conversión, por ser de la Provincia del Cuzco, le mandaron lograrse su espíritu en las conversiones que tiene su provincia y haciendo entrada por Carabaya, me escribió confinaba con nosotros, porque halló en los indios de adentro noticias ciertas de nuestra fundación. A quien también alentó el fervor del Excelentísimo Señor Conde de Castellar, socorriéndole liberal y caritativamente con cinco mil pesos y dio para guarda de los ministros capitán y soldados que fuesen escolta para que los ministros pudiesen obrar con más seguridad.

Desde el año de 1665 que asistí misionario en la nación de Callisecas tuve noticias del mucho gentío que era la nación de los Campas y experimenté lo dócil y apacible de sus naturales, por algunos cautivos que tenían los Callisecas, que, devotamente inclinados a aprender a rezar, eran los primeros en la iglesia, especialmente una india de dicha nación que catequicé y mereció el santo bautismo con seguras señales de predestinada, la cual me decía que los de su nación tenían noticias de los Padres y que los deseaban mucho, que fuese a enseñarles, que me recibirían con especial amor, como lo he experimentado.

Desde entonces adquirí algunos vocablos de su idioma por llevar principios, si mereciera la dicha de misionario cuando llegara el tiempo destinado por la divina providencia para descubrir tan copiosa mies y dilatada nación y para este fin y para que fuese Colón de su nación, crié desde entonces un muchacho bien pequeño que pude haber de los cautivos que tenían los Callisecas, que ha salido fiel y permanente hasta hoy, predicando a los suyos la verdad de nuestra santa fe, como pudiera un ministro muy fervoroso.

También se hubo entonces otro cautivo adulto que con las especiales e individuales noticias que daba de su nación, avivaba los espíritus, siendo espuela al más tibio; a mí por lo menos lo fue y desde entonces me abrasaba en fervorosos deseos de descubrirlos, sacando al dicho indio a Panataguas. En el pueblo de San Buenaventura de Tulumayo, asistiendo el día de Corpus a la procesión solemne, hizo reparo en una hermosa custodia que llevaba el sacerdote en sus manos, quien advirtiendo el alboroto que tenían los demás indios con el recién venido por lo que informaba y decía, acabada la procesión le hizo llamar e inquiriendo la causa del desasosiego que tenía, dijo el indio que en su tierra, más abajo de su nación, había un señor muy poderoso a quien reconocían y rendían vasallaje muchas y diversas naciones con los * (ilegible) y de ellas, el cual traía en la cabeza y se coronaba con una diadema de rayos de oro, a manera de la que el Padre traía en sus manos. Llamaban el gran señor: unos Gabeinca, que quiere decir el poderoso Inca; otros le llaman Pachacama, que dice el Dueño y Señor de la tierra; otros le llaman el Rey Enim, atribuyéndole el dominio de las aguas, de donde toma su denominación el gran Río Ene, cuyas aguas pasan rindiendo la obediencia y besando por ambas orillas las faldas de dos tan famosos como suntuosos pueblos, que a la verdad no son sino ciudades, que está una frontera de otra, a manera de fuertes castillos para que no pase cosa por el río sin el exámen de sus ministros. El un pueblo se llama Picha, que está a la banda izquierda del río; y a la mano derecha el otro; Masarobeni o la ciudad donde habita el Rey, que está pasadas dichas dos poblaciones, es tan grande que en un día entero no se puede andar y algunos dicen en tres. Vióla un religioso llamado fray Gaspar de Vera, predicador, religioso de toda verdad, gran ministro del santo evangelio y de virtud conocida, que manifestó Dios con algunos prodigios en su muerte; el que yo vi fue que la cera con que se alumbró toda la noche su cadáver, que fueron cuatro cirios y cuatro velas de a libra y la que sirvió al entierro, que fueron ocho de cada género dicho, que puso un devoto, no mermó un adarme siquiera, de que soy testigo con otros muchos que lo admiraron. Este siervo de Dios vio por sus ojos desde la falda de la cordillera la dicha ciudad que decía era una nueva Sevilla, cuyos edificios y torres daban claras muestras probando con evidencia la soberanía y grandeza de la majestad de su dueño; no pudo por entonces arrojarse adentro, porque no convenía ni tenía orden para ello.

Sírvese el dicho Rey con vajillas de oro, los platos hechos en forma de mates, el palacio donde vive le adornan hermosas colgaduras de plumas que siendo de diversas aves de varios y hermosísimos colores sobre paños de algodón entretejidas curiosamente forman exquisitas y singulares labores y bordados, que sirven de materia a la admiración y de deleite a la vista. Los materiales le ofrecen a manera de tributo las naciones que le reconocen señor; porque unos pagan tributos en plumas y pajaritos muertos que le ofrecen en unas petaquitas curiosamente labradas de juncos y carrizos, que las he visto varias veces; otros en oro, por ser tierra de él y tenerle en abundancia, otros lo dan en flechas y de esta suerte tiene distribuida y determinada la materia del tributo según la diversidad y poder de las naciones y vasallos.

Las provincias que le tributan de que tengo ciertas y casi palpables noticias son los Omaguas, Camanaguas, Conibos, Campas, Camparites, Tomeri, Sagoreni, Pisiatari, y los bravos Araquirianos y Apererianos y la gran nación de los Trabas, que confinan con los españoles que hacen entradas por la tierra de arriba; y otras muchas naciones y parcialidades que no pongo por no tener la certeza que de estas otras, de quienes he experimentado y visto la gente y naturaleza que me han venido a ver en diversas ocasiones. Cuando fui Prelado, aunque indigno de la conversión de Panataguas, hice entrada dos veces solicitando descubrir esta nación y aunque caminaba hacia el sur, que es a donde caen respecto de Panataguas, nunca pude dar con ellos, porque la aspereza por aquella parte es mucha y la serranía dobladísima, y acordándome que aquel indio había dicho que distaba su nación del Cerro de la Sal doce días, que él solía de ordinario salir todos los años por sal, determiné buscarlos por esta parte y tuvo buena ocasión mi deseo, porque entonces salían seis ministros, hijos de esta provincia, a entrar a dicho Cerro.

El año de 1671 concedió la obediencia a seis ministros que hiciesen entrada al Cerro de la Sal por la parte de Huancabamba, donde (aunque de paso) logró la fervorosa predicación de los religiosos copioso fruto de muchas almas, que con el santo bautismo enviaron al cielo, especialmente de angelitos y cerca de 800 almas que a instancias de su fervor se redujeron a pueblo, así de la nación de los Amajes, como de los Pacaries. Pasaron a ver el famoso Cerro de la Sal, que le hace maravilla del mundo o prodigio de la providencia soberana la sal que produce, sustento de toda la multitud de gente que habita aquel nuevo mundo.

Es el Cerro de la Sal un cerro no de los mayores, a manera de loma que cría y produce a manera de mina un género de sal colorada en piedra, que a veces sale tan maciza y pura que realmente parece piedra, sin mezcla de tierra alguna; es muy sabrosa y sala mucho, y es la que más estiman los indios de adentro, porque aunque en algunas partes ha producido Dios algunas cochas o arroyos cuyas aguas son muy saladas y cocidas a puro fuego las congelan en panes de sal, quieren más la de piedra y la del Cerro de la Sal, dicho,

por más picante y sana. Viven en las faldas de este Cerro y a los alrededores muchos bárbaros, totalmente bárbaros en su estilo, crueles y traidores. En su trato, pues, cuanto son de cariñosos en el principio, descubren después de alevosos y taimados haciendo burla de los ministros, si no los matan como lo hicieron con el Padre fray Cristóbal Laríos y fray Jerónimo Jiménez, ambos de esta provincia y a algunos españoles que por la parte de Tarma habían entrado años atrás. Por donde también entraron los Reverendos Padres fray Gonzalo Tenorio, fray José Quevedo, fray José Tamayo, fray Luis Camargo y otros religiosos hijos todos de esta santa provincia y conociendo la protervidad de los indios y su malicia, los dejaron. Dista este cerro de los Amages por Huancabamba cinco días de agrísimos caminos, cuya aspereza es insoponible e invencible. Por Tarma de los primeros Andes que están en Quimiri dista tres días, porque es travesía y de más tolerables caminos.

Pasa por sus faldas un río, que aunque no es segura su navegación a los principios, a poco trecho se junta con el de Chanchamayo, Uchubamba y otros hasta dar en el grande Ene, donde yo le he navegado muy crecido; por este río se conduce toda la sal en balsas de ocho y diez varas de largo, cargadas de proa a popa, diez y veinte balsas continuamente, y vez hubo que vimos sesenta balsas juntas, y siendo así que el uso y gasto de la sal en toda la tierra es tan parco y con tanta cuenta que cosa ninguna salan solo en la comida, cuando quieren comer revuelven en el plato o mate una piedra de sal que más parece ceremonia que dar gusto o sazón y luego la secan al fuego y vuelven a guardar; pues si gastándola de esta suerte se carga tanta sal, qué gente la consumirá?

El río va por aquella parte tan horroroso que al más olvidado le traía a la memoria aquel prodigio singular del fervoroso celo del Padre Predicador fray Matías de Illescas de esta provincia, que acompañado de dos religiosos de la provincia de Quito, a quienes ni lo rápido de aquellas corrientes pudo detener las avenidas de su espíritu; ni la frialdad de aquellas aguas pudo extinguir o resfriar los incendios de su abrasada caridad, pues llevados del fervor de salvar la multitud de almas, se arrojaron los tres en una balsa río abajo y hasta hoy no se ha podido sacar en limpio la verdad de lo que se hicieron. Algunas noticias he tenido de que están vivos trabajando y haciendo mucho fruto en una populosa ciudad, en donde ni entrada ni salida se permite de *(ilegible) alguno, pena de la vida.

Por ser la fragosidad tanta y el arrojarse por el río temeridad inútil por buscar mejor puerta nos comportamos los ministros. Mis compañeros escogieron la entrada de Tarma por Quimiri, donde el año de 1673 fundaron un pueblo dedicado a la gloriosa Santa Rosa, en donde recogieron poco más de doscientas almas, que con desvelado cuidado aprendían la doctrina cristiana, y los muchachos especialmente fue tanto el amor que cobraron a los religiosos, que por estarse con ellos faltaban a sus padres naturales y se nega-

ban a los entretenimientos pueriles por gozar el pasto de la divina doctrina de los labios de los sacerdotes.

A mí me tocó entrar por la parte de Comas, doctrina de mi religión en el corregiendo de Jauja, última hacia los Andes, por donde hasta entonces ningún ministro había penetrado; su aspereza ni sus naturales merecieron antes oír la divina doctrina de nuestra santa ley; pues aunque o con soberanos y especiales impulsos o con los rayos de la razón solicitaron con verdaderas ansias y fervorosos deseos tener ministros que les guiasen a puerto seguro de su salvación, a que salieron en algunas ocasiones hasta Jauja, siempre se opuso la aspereza inaccesible que ha tenido esta entrada, que si por doquiera reconoce mucha como muralla con que parece quiso dividir la naturaleza aquel mundo de este; o como baluartes fuertes e incontrastables con que el enemigo común asegura el dominio o posesión de tantas almas, por esta parte se esmeró la fragosidad como fortaleciendo el portillo del corazón de aquella tierra que por aquí se le coje de medio a medio, y en el gentío todo lo que hacía terrible e incontrastable esta entrada era la frialdad de tres cordilleras, punas agrísimas, después deja * (ilegible) se han de pasar, y la última que está en la entrada y boca de la montaña especialmente le hacían inaccesible los muchos pantanos y ciénagas y como todo se comunicaba a pie (que mulas era imposible ni imaginarlo) cargando los ornamentos a las espaldas, el agua y ciénagas a la rodilla siempre, y algunas veces a la cintura, de la mañana a la noche en aquel hielo que abrasaba: Deus scit quod non mentior (2 Cor. 11, 31). Es verdad llegábamos a veces al trance de espirar y aun fuera lisonja la muerte para alivio de tanto padecer. Pudiendo decir con San Pablo: Quonian supra modum gravati sumus supra virtutem, ita ut tederet nos etiam vivere (2 Cor. 1, 8).

El Padre Predicador fray Alonso Zurbano de la Rea, cura que era entonces de la Doctrina de Santiago de Comas (en quien se reconocen las propiedades de hijo verdadero de mi Seráfico Padre en la pobreza, penitencia y lo más en el fuego de amor divino y celo de la salvación de las almas) conociendo las muchas almas que se pudieran lograr con el santo bautismo si hubiera ministros por aquella parte, donde experimentaba que salían muchos infieles todos los veranos a su Doctrina, solicitaba muchos años había con ansias del alma religiosos ofreciendo asistirles con cuanto le rindiera la Doctrina, sin que faltase en lo posible alivio, sustento y todo lo necesario. Como hasta que le envió la obediencia y nombró por Prelado de la conversión de Panataguas lo continuó siempre con caridad tan singular y celo tan fervoroso, que puso muchas veces a conocido riesgo la vida, guardándosela Dios milagrosamente en muchas ocasiones, especialmente en tres, que se despeñó desde los altos peñascos de aquella áspera sierra y frigidísima puna, donde personalmente andaba lo que le permitía el tiempo, habriendo caminos, solicitando veredas por donde socorrer a los ministros y aliviar, que cargasen los infieles. Ha sido

fórzoso esta memoria para desembarazar lo restante de la historia y por dar a cada uno lo que es suyo: *redite ergo quae sunt Caesaris, Caesari* (Mat. 22, 22). Para que se sepa que todo cuanto se obró en esta santa conversión se debe al celo de su espíritu, pues en todo concurrió con caridad ardiente. En la presente ocasión de nuestra entrada nos avió con cuanto pudo la solicitud de su amor, así en el sustento como en lo necesario de herramientas, hachas, machetes, cuchillos, agujas, abalorios y lo demás con que se acaricia a los indios, que todo lo previno su cuidado, y nos acompañó con la gente que pudo de su Doctrina hasta lo último de aquellas tierras y boca de la montaña.

Jueves día de la Ascensión del Señor once de mayo del año de mil seiscientos y setenta y tres (1673) fue nuestro más feliz día, porque salimos para aquella tierra, donde no había llegado planta de ministro, con un religioso lego llamado fray Juan de Ojeda y dos hermanos donados, que descalzos y desnudos, à pie con nuestras cruces en las manos escalamos aquellas murallas, penetramos aquella aspereza (que por más que se diga no es muy fácil como ello es explicarlo). En ocho días que tardamos hasta los primeros infieles ni conocimos cosa seca en nuestros cuerpos ni hallamos un palmo de tierra que estuviese enjuta para alivio del cansancio y restaurar el trabajo del día, que desde que salía el sol hasta que se ponía nos duraba el caminar sin más refeción que un pedazo de queso y un poco de maíz tostado; y el monte tan espesamente cerrado que menos que como culebras arrastrándose por el suelo, no era posible penetrar algunos pedazos, otros descolgándonos con sogas vencíamos los altos peñascos y murallas. Finalmente Dios venció, que a su divino amor no hay imposible, que de los más agudos garranchos y espesas espinas (de que abundan los montes) sabe hacer tiernas flores y de las más duras guijas mullidos colchones.

Miércoles, pues, siguiente a diez ya cerca de la noche nos recompensó el Señor en gozo todo lo que habíamos padecido los días antecedentes, porque dimos vista al blanco de nuestras ansias: hallamos el imán de nuestras penas, topamos digo bien de repente con treinta indios infieles, que sabiendo de nuestra venida habían salido con su curaca Tonté que hoy se llama D. Diego de los Angeles, abriendo camino por lo espeso de la montaña y tenían ya más de seis leguas abiertas a manera de calle tan ancha y desembarazada que pudiera muy bien tirar una carroza, cercada por una y otra banda de palmas entretejidas que formaban curiosas celosías que divertían el cansancio y entretenían la vista, hermosos arcos que a trechos había prevenido su cuidado entretejidos de diversas flores y ramas haciendo con la variedad singular su hermosura, el camino tan limpio que se mostraba bien estar barrido a mano, pues ni aun una hoja de árbol había en él. Antes que encontrásemos los indios infieles dimos en una ramada grande formada de palmas donde tenían muchas camisetas nuevas, que es el vestuario que usan curiosamente pintadas, a manera de ajedrezado, muchos plumajes vistosos, arcos y flechas y un gran repostero de fruta, piñas, plátanos, papayas, yucas y otras frutas silves-

tres y aunque conocí que era agasajo para nuestro alivio, no permití que indio alguno de los serranos que iban con nosotros llegase a nada; porque no había allí infiel que nos lo diese o dijese era para nuestro refrigerio; porque he entendido siempre que a los bárbaros enseña más que la palabra, la obra y el ejemplo. Y así estimando mucho nuestro comedimiento que les dije no usábamos los cristianos coger nada sin que nos lo diesen, porque no se perdiese su afectuosa prevención enviaron luego por ello, con que nos festejaron y regalaron toda aquella noche. Claras señales y muestras todas del amor con que nos deseaban y de las ansias con que hasta hoy solicitan su remedio.

Jueves siguiente 18 caminamos lo que duró el sol, hasta las primeras estancias o rancherías del curaca que nos guiaba por hermosísimas pampas y llanadas de Montaña Real tan alta que apostando con las nubes al arboleda daba con su variedad especiales motivos de alabar al Criador soberano, que en aquella espesura puso también delicias de primavera. Al llegar cerca de las casas el curaca Tonté se adelantó y deteniendo toda la gente quiso entrarse y por delante (que es uno entre ellos que vaya el principal por delante y entre el primero en cualquier parte que llega) entendí luego el estilo y prevení el fin, porque oí los atambores, pifanos, flautas y danzas con que todos, mujeres y hombres, formaban varias tropas, diversamente vestidas a su usanza, para solemnizar el recibimiento y rendir obsequiosa obediencia, en señal de lealtad y firme amor que prometían; no quise dar paso adelante hasta sacar del ornamento una héchura de un santo Cristo muy devoto que llevaba y a quien solo fuese la gloria de aquel festejo: *Soli Deo honor et gloria: non nobis, Domine sed nomini tuo da gloriam* (1 Tim, 1, 17; Salmo 113, 9): no a mí, sí al Criador omnipotente debían rendir las veneraciones que prevenían: *Vide ne feceris, Deum adora* (Apost. 22, 9). Levantele en un asta grande como Dueño del triunfo entonando el *Te Deum laudamus*, que prosiguieron acompañados de las chirimías los cantores de la Doctrina de Santiago de Comas que iban y otros cristianos que en dos alas formaban una procesión tan tierna como devota, pues el Redentor de las almas desde lo alto de aquella cruz que llevaba en mis manos, mejor que la serpiente de metal que alzó Moisés, ofrecía vida verdadera a los que se valiesen de su muerte y se aprovechasen de su divina sangre; o cual cándida paloma con la oliva de misericordias, que mostraba en sus llagas, aseguraba habían acabado ya los rigores de la Divina justicia, que en tantos siglos tenía ahogadas en la ceguedad de su ignorancia aquel gentilismo; o cual divino iris pronosticaba perpetua paz firmándolo con su sangre; o como verdadero Dueño tomaba posesión de su heredad, que compró a precio de su vida de aquellas almas que tantos tiempos atrás les tenía tiranizadas el demonio: *Nunc princeps huius mundi ejicitur foras et ego si exaltatus fuero a terra omnia traham ad me ipsum* (Juan, 12, 31). En esta forma tan devota y con ternura más que singular (que a la verdad no sé cómo movía paso) rodeados y cercados de infieles cuyo alborozo significaban a gritos clamoreando a los cielos, vestidos unos de algodón

labrado, otros pintado, otros de plumas, unos con páfanos, otros con atambores, y las indias por su parte con otras diversidades, y todos a una manifestaban el gozo de sus almas con los signos de sus instrumentos y clamores de sus cantos. Llegamos al medio de una hermosa plaza que tenía con el verso *Te ergo quaesumus*, que es estilo en mi religión decirlo de rodillas, porque le pedimos a Dios favorezca a sus siervos redimidos con su preciosa sangre. Si el compañero no me levanta, yo no lo podía hacer ni atinaba a desasirme de los pies de mi Señor que fijé allí mismo; donde se estuvo hasta el día siguiente que se colocó una hermosa cruz. A imitación llegaron los demás compañeros a besar los pies de mi Señor y siguieron los demás indios cristianos, luego los indios infieles con su curaca, que pudieran ser ejemplo a muchos cristianos, pues con las dos rodillas en tierra y muchas lágrimas en los ojos fueron todos hasta el más mínimo muchacho besando los pies al santo crucifijo.

Acabada esta tiernísima ceremonia dije en voz alta: En nombre de Dios todopoderoso y de la Santa Iglesia romana y de nuestro Católico Rey y Monarca Carlos Segundo (que Dios guarde) y de mi Religión Seráfica tomo posesión de esta tierra, y arrancando algunas hiervas, con las demás ceremonias acostumbradas, correspondieron las chirimías a la solemnidad dando lugar a recogernos, a una casa grande con su ramada o corredor toda de palma que nos tenía prevenida el curaca, donde descansamos hasta el día siguiente que acudimos a colocar la santa cruz que de una palma entera labraron muy hermosa y puesta con toda devoción explicándoles lo que significaba y sus misterios, dimos lugar a los bailes y festejos, con que todo el viernes solemnizaron su gozo, hasta que el sábado siguiente les advertí era necesario madera para armar una capilla, y como el domingo inmediato era Pascua del Espíritu Santo, aunque fuese en un ramadeja, propuse celebrar el altísimo sacrificio, consuelo y alimento de nuestras almas. Aun no lo hubieron bien entendido los infieles, cuando con devota porfía todos se repartieron, unos por palmas, otros por maderas, otros a abrir agujeros; dándose tan buena maña su devoción, que a la tarde tenían acabada una hermosa capilla, fuerte y curiosa, que parecía obra de muchos meses, que estrenamos con las albas de la Virgen Santísima nuestra Señora; y el Domingo, Pascua del Espíritu Santo, 21 de mayo, se cantó con la devoción y solemnidad posible, la misa del Espíritu Santo, que fue la primera que se dijo en aquella tierra; y después de haberles ponderado los bienes de nuestra santa ley y los riesgos de su ceguedad bárbara, el curaca Tonté pidió licencia que quería él solemnizar su capilla y tomando a su cargo el festejo, se vistió de plumería, siguiéndole todos con páfanos y vistosos penachos de plumas de varios colores en las cabezas; entraron a la iglesia danzando, y después de gran rato que acabaron se vinieron a nosotros a hacernos la salva, que se tuvo a cosa singular y muestra de mucho amor; porque los curacas nunca danzan si no es a un gran señor, y así el dicho Tonté luego que nos hizo algunas mudanzas, que significó era solo por alegrar-

nos, le entregó a un hijo suyo los instrumentos del festejo, que prosiguió y mantuvo todo el día.

Toda esta semana siguiente nos entretuvieron las embajadas de las naciones y curacas circunvecinos, que en muestras de regocijo que recibían de la aventura de nuestra llegada, despacharon luego sus embajadores que rendidos dieron la obediencia a nuestro Católico Rey y Monarca Carlos Segundo (que Dios guarde y a quien postradas rindan la obediencia cuantas naciones pueblan aquellos montes) en su cesáreo nombre lo recibí y agasajándoles con el cariño posible, los despaché cargados de algunos dijes, de herramientas, cuchillos, agujas, trompas y otras, que aunque niñas es lo que más estiman y aprecian, avisándoles a todos excusasen la prevención que hacían cada uno con la mayor parte de su gente de venir a vernos, prometiéndoles que en breve los iría a ver personalmente y les daría a conocer al verdadero Dios y santa ley que enseñaba. Los primeros que llegaron y remitieron sus embajadores fueron los Pangoas, Menearos, Anapatis y Pilcosunis, que caen y tienen sus habitaciones hacia la parte del sur; de la parte del norte enviaron los Satipos, los Capiris y los Tomirisatis. De abajo, esto es, hacia el nacimiento del sol, enviaron solo los Cobaros y Pisiataris; porque los de más adentro no solo mostraron gran sentimiento de nuestra llegada que se enojaron y quitaron el habla a nuestro curaca, sino que fueron especiales instrumentos con que intentaba el demonio estorbar el remedio de tantas almas, pues no contentos con haber repetido tres veces sus embajadores con grandes amenazas y crueles bromas, amenazando de muerte a los que nos tenían, si no nos echaban o mataban; enviaron por último cuarenta tan bravos como fieron bárbaros, de crecidos cuerpos, fornidos miembros, dobladas y anchas espaldas, que * (ilegible) y achatadas las caras, coléricos y enojados hacían horrorosa vista que pudieran llenar de miedo a quien no tuviese entregada en manos de Dios su vida. Desde la cinco de la tarde hasta las seis de la mañana se llevaron toda la noche en peso, porfiando a grandes voces que nos habían de matar (que el estilo de hablar de ellos y dar sus embajadas es a manera de conclusiones). El amor de nuestro curaca Tonté nos defendió con tan grande tesón, que por la mañana no podría echar la voz de ronco, ponderándoles el fin de nuestros deseos: el remedio de sus almas, lo infalible de su condenación que supo ponderar muy bien en su propio idioma, lo que yo valiéndome de algunos vocablos de la lengua general y algunos de la suya había procurado darles a entender; que comprendió tan bien que desde entonces hasta hoy con fervor raro siempre que hay gente extraña les propone la verdad de nuestra ley, procurando reducirlos a que formen pueblo, donde los Padres los enseñen y den a conocer el verdadero Dios. Hubiera pasado a muy pesado disgusto y más porfiada riña si la Majestad de Dios (que sé envía a sus ministros como corderos en medio de lobos, promete animarlos estar con ellos y acudirlos siempre) no hubiera mudado tanta fiereza en mansedumbre de corderos;

pues después de habersele suplicado con instantes lágrimas en el santo sacrificio los llamé (que aún no me habían visto la cara) y proponiéndoles cuatro palabras, que el Señor dictó y encendió en sus corazones con tan visible mudanza, que arrojándose instantáneamente a mis pies, con lágrimas me pidieron que no me fuese y les perdonase, que para otro año vendrían por mí para que en su tierra sembrase tan divina doctrina; festejélos con los acostumbrados agasajos de dijes que repartimos para muestras de afecto y ganar voluntades; tan encendidas las llevaron estos y tanto supieron decir que luego inmediatamente vinieron los Cuyentimaria, los Sanguirenis, Zagorenis, Quintimiris y los del gran río Eni; todos estos son hacia la parte del oriente.

Quién significará el placer, o qué lengua habrá que sepa estimar el gozo que llenaba nuestras almas, exprimiendo la multitud de bárbaros que no pudiendo tener con la espera el gozo de merecer ministros y el deseo de experimentarlos, venían a tropas con más fervor y gozo que pudieran otros afectivos convites; fue necesario salirles al atajo, abreviando el irles a ver a su tierra, para que ya en el nuevo pueblo con la gente que se iba juntando, y por la poca comida que había iban asomando algunos achaques, ordinaria cruz que nos sigue, que parece que el plantar el santo evangelio es convocar a las pestes, que si son feliz otoño en colmada cosecha de almas que con el santo bautismo enviamos al cielo, son también el erizado invierno que deshace todo nuestro trabajo, desvaratando los pueblos, ahuyentando los indios, que con la vida que dan a sus antiguas estancias y quebradas, de donde la solicitud de los ministros con indecible fatiga los saca para reducirlos a pueblo. Fui primero (porque lo merecía la solicitud y repetidas ansias con que nos venían a ver) a los Pangoas, pasé a ver a los Menearos y caminando hacia los Anapatis en el camino me dió con tan repentino achaque de ir por un río que se camina dos días, atravesándole por una y otra parte con el agua a la cinta y a los pechos; secándose la ropa en el cuerpo de suerte que me hubieron de volver cargado en cuanto que estuve a la muerte; mas salió bien pagado el achaque, porque cincuenta y tres almas movidas de las pláticas que les hacía, que todas las noches se juntaban donde quiera que había gente, se vinieron conmigo a nuestro nuevo pueblo sin quererme dejar aunque más les prometía socorrerles con ministros que les enseñasen en sus mismas tierras, a que había despachado ya al compañero con algunos indios fieles de aquella nación que solicitó el curaca Tonté al Cerro de la Sal, donde habían quedado algunos religiosos sin poder pasar de allí por la aspereza de aquella parte y por no desamparar el sitio hasta ver si conseguíamos mejor entrada.

Llegó mi compañero al Cerro de la Sal y certificó a los religiosos de la abundante pesca que llenaba las redes de nuestra dicha; no como vecinos, como dueños propios acudieron a lograr la suerte de nuestra ventura, sacando a las playas de la gloria bien cargadas las redes; y pues ya pasaban de quinientas almas las que habíamos visto en el nuevo pueblo de Santa Cruz del Espíri-

tu Santo, sin las que a los alrededores había ansiosos por ministros que los enseñasen, que en las veces que yo y los demás religiosos pudimos visitarlos reconocimos pasaban de dos o tres mil almas los que hay en diversos sitios, de seis a ocho días, porque cuando vinieron del Cerro de la Sal los religiosos hallaron por aquella parte que pasaban de seiscientos los que vieron y de quienes recibieron tanto agasajo, que fueron motivo y causa para que empezasen las fundaciones por aquella parte, para unirnos con los religiosos que asistían en Quimiri, entrada de Tarma, y todos nos diésemos las manos.

Viento en popa caminaba la nave del santo evangelio, pues no solo los vecinos más cercanos, sino aun los muy distantes habían rendido la obediencia y los más dejado las conveniencias de sus habitaciones (que con la libertad, abundancia de caza y pesca podían brindar al ocio más descansado) por vivir en el nuevo pueblo, donde se les enseñase la divina doctrina, que aprendían con tan infatigable cansancio que no era molesto al gozo de enseñarles, pues de la mañana a la noche sin apartarse de nosotros se estaban con indecible tesón repitiendo la doctrina cristiana, que a los tres meses los más sabían ya las cuatro principales oraciones y los niños el catecismo y lo principal de la doctrina cristiana, el ayudar a misa y algunos himnos que cantamos al alzar de la hostia en la misa, como el *Pange lingua*, *Sacris Solemnis* y otros que en la lengua general del Inga compuso el Ilustrísimo Señor Oré en su Doctrina Cristiana; era tan fervoroso el deseo de aprender todo cuanto nos oían, juzgando que todo era doctrina cristiana y necesario saber para ser bautizados, que en oyéndonos entonar el Credo o el Gloria (ordinario divertimento de los religiosos y más de lo delicioso de aquellos campos cuya amenidad convida) era lo mismo que si se tocara una campana a rezar, porque a carrera suelta, grandes y pequeños, avisándose unos a otros decían: *Achuqueri Dios, achuqueri Dios*, que quiere decir: a rezar, o alabar a Dios; y de esta suerte llegaban corriendo donde los Padres estaban cantando y acompañando devotamente, repitiendo lo que oían, a muchos se les quedó de memoria el Credo y Gloria en latín.

Con la llegada de los compañeros se duplicaron crecidamente los gozos y se fervorizaron más las ansias de los indios, alegando cada parcialidad ser más ferviente su deseo, más leal su amor, más a propósito sus sitios para habitación de los Padres. Suspendióse la determinación hasta que llegase el siervo de Dios fray Francisco Izquierdo (bien merece este estilo quien mereció dar testimonio de la verdad que predicaba con la sangre de sus venas) que con la vida le sacó a flechas la ingratitud de aquellos bárbaros, a quienes con ansias del alma deseaba comunicarles la eterna. Bien había menester de mi San Buenaventura la pluma para escribir de este perfecto religioso la vida, que fue ejemplo de religión, dechado de virtudes, corriendo por todas con singular perfección. Siguió al Divino Cordero en pos de su divina fragancia hasta dar la vida por la exaltación de la santa fe, a quien regaló y preparó el Altísimo

Señor para su dichosa muerte con el dulce cáliz del padecer en pluma de San Gregorio: asegura Dios la corona cuando concede la pena: *Iam vos locus delectat celsitudinis, sed prius via exerceat laboris* (S. Gregorio, Homil. 27 in Evangelis). Sucedióle en la ocasión que voy refiriendo que fue de lo más raro, terrible y singular que aconteció a ministros del santo evangelio. Viniendo, pues, del Cerro de la Sal este mártir del Señor con tres religiosos no perdía ápice de tiempo su abrasado celo procurando ganar para Dios las almas de aquellos bárbaros que le traían en las balsas recompensándoles el beneficio: enseñarles la verdad que ignoraban guiándolos para el cielo, a que se enderezaban sus pláticas, de día en las balsas instruyéndoles en los ministerios de nuestra santa fe y de noche en tierra en cualquier posada que llegaba. Hospedóse una vez en casa de un infiel que estaba a la muerte y su copiosa familia en los cariños y agasajos parece motivaron a su abrasada caridad a que juzgase serfa culpa grave si pasaba delante sin echar aquella alma al cielo o dejarle muy bien instruída y aleccionada en nuestra santa fe: despidió a los compañeros para que me ayudasen en la mucha mies que ya tenía prometiendo serfa breve con nosotros; quedóse solo entre aquellos bárbaros logrando el celo de su espíritu, más como este era tan grande y tan abrasado en el fuego de amor divino, mejor que Alejandro (Magno) lloraba no tener mil mundos de almas que conquistar para Dios; y así luego que consiguió catequizar aquel alma, sabiendo que los de Quiringa eran muchísima gente que para explicar los indios el gentío que hay lo significaban con puñados de arena. Deseoso de traer a la verdadera luz y sacar de la sombra de sus tinieblas aquel gentilismo bárbaro, salió solo con su bordón y breviario, como hijo verdadero de mi Seráfico Padre, o como apóstol del Señor sin alforja ni más prevención que la Providencia divina, seguro asilo de sus esperanzas. Tiró por aquellos montes siguiendo incógnitas veredas, estuvo un mes entero perdido por lo inculto de aquella montaña, donde si algunas veces topaba algunos bárbaros, eran tan crueles que el amor de enseñarles y la luz que pretendía comunicarles en su santa doctrina le pagaban con arrojarlo a los montes, a que fuese cebo de los brutos y fieras; varias veces me dijo encontró hartos tigres, culebras, víboras y otros animales de que abunda la montaña, que o no le veían, o lo más cierto no permitía Dios le ofendiesen, pues pasaban sin hacerle lesión ninguna, y vez hubo que durmió sobre un hormiguero (porque donde le cogía la noche era el mullido colchón de su descanso), de un género de hormigas tan bravas y carniceras que cuando topan de carne en un momento lo dejan en el hueso o espina, sin que se escape de su presta cuando violenta fiereza ni el tigre más bravo ni la más arriscada culebra, porque los millones de ellas que andan juntas en un improviso hacen su oficio; sintiendo el peso del nuevo huésped que dormía sobre sus casas, salieron a tropas y en un instante deshicieron el grueso sayal de una túnica que era todo su vestuario y llegando a las carnes, sintiéndolas puras, veneraron su santidad, dejándolas intactas. A la mañana cuando se halló desnudo, la túnica hecha ti-

ras (que la merecí tener y guardar mucho tiempo hasta que la humedad de la tierra la consumi6), y advirtiéndole que había sido hormiguero el sitio de su descanso, con las rodillas en tierra di6 rendidas gracias alabando al Criador omnipotente, y despidiéndose de sus comedidos huéspedes prosigui6 su peregrinaci6n.

Oh soberano y omnipotente Dios, bendita sea tu providencia, venerados tus inescrutables juicios, loada tu misericordia; qui6n sino T6 pudo defender la vida de este cordero humilde metido entre tanto carnicero lobo, que si unos sin quitarles la vida lo echaron a las fieras, lo dejaban en lo desierto de aquella aspereza inculta, otros a palos y empujones lo repelián de sus casas, aun cuando el cielo se desataba en diluvios de agua (que en todo tiempo aunque sea verano no hay d6a seguro, pues aun cuando m6s despejado promete seguridad se desmandan a veces algunas nubes que parece se constituye de nuevo el invierno), quiz6 entendieran podr6an las materiales aguas apagar el abrasador fuego que fomentaba aquel religioso pecho. O ser6an bastantes a consumir el poco calor natural que vivificaba aquel cuerpo. Yo conozco un indio de los que echaba de sus casas a dicho Padre y se atrevi6 este a ponerle las manos sac6ndole a empellones y aun dicen que a palos lo ech6 al monte estando lloviendo furiosamente, crueldad de bárbaro, pero hasta hoy est6 pagando su impiedad infiel, porque ha quedado baldado sin hora de salud y lo m6s sensible y lastimoso que est6 protervo y duro sin quererse convertir.

Qui6n sino la Soberana Providencia conserv6 aquella vida tan sobrada de penas, tan cargada de cansancio, tan lastimada de llagas, sin sustento un mes entero, pues me confes6 (porque le inst6 como Prelado) que solo una mazorca de ma6z se atrevi6 su necesidad a coger de una chacra que top6, la cual le sustent6 un mes, el tiempo que le dur6 comiendo en reverencia de las cinco llagas cada d6a cinco granos crudos, que ni eslab6n ten6a para que si quiera fuese de noche consuelo el fuego y alivio para enjugar la ropa que de atravesar r6os y muchos no pudiéndoles vadear los pasaba a nado, sec6ndosele en el cuerpo el h6bito. Qui6n sino solo la divina omnipotencia pudo dar valor a que no desmayase la vida y feneciese el aliento. Con la consideraci6n solo de verse perdido por aquellos montes donde lo horroroso de la noche, los silvidos de las fieras, los bramidos de tanto animal horrible la hacen tan espantosa que al m6s seguro en su casa lo llenan de pavor y miedo; habiéndose, pues, acercado hacia nosotros top6 un indio de los que nos conoc6an, que fue el que lo sac6 al pueblo de Santa Cruz, donde ya no ten6amos esperanzas de verle, porque hab6an salido vanas cuantas diligencias se hab6an hecho. El tal indio lo acarici6 y agasaj6 cuanto pudo ofreciéndole para refrigerio de su necesidad una pierna de puerco de monte, un pedazo de mono asado, pescado y lo dem6s que ten6a, y fue tan rara la observancia de su abstinencia, que por ser s6bado que los ayun6 siempre, al traspaso no quiso cosa

ninguna, sólo admitió le guardasen un bage y una yuca con que se sustentó tres días, hasta que llegó a nosotros hecho un lienzo de desdichas, un pincel de lástimas, que sería entonces ver un Lázaro difunto, según llegó de pálido, flaco y tan macilento que propiamente hacía un muerto vivo, cubierto a remiendos de sayal sus carnes, descalzo, de pie y pierna, vivo retrato de un San Juan hecho pedazos, o de un Job desnudo, que si lo imitó en lo paciente y sufrido, le igualó también en lo llagado; pues es cierto en el Señor, delante de quien hablo y a quien tengo por testigo que de pies a cabeza era todo una llaga, pues no hicieron menos en la túnica las hormigas que en su cuerpo los garranchos y espesas espinas del monte; suspendo el pintarlo, porque no me es fácil decirlo.

Dionos cuidado su alivio, más el siervo de Dios deseoso de padecer y tener qué ofrecer a su divina Majestad en los dolores de sus llagas, no admitió medicina alguna de muchas que traía el amor de los indios, de hierbas, cortezas y raíces de árboles, abundante botica que les previno pródiga la naturaleza en la variedad de aquella arboleda, seguro de que Dios solo era su cura y medicina verdadera: así lo vimos y experimentamos, pues sin aflojar de sus ejercicios espirituales, ni admitir dispensa en lo áspero de su penitencia ni pausa en lo riguroso de sus disciplinas acudía infatigablemente catequizando y enseñando, instruyendo los enfermos, bautizando a los moribundos, fervorizando a los sanos; cuando era su semana (porque el acudir a dichos ejercicios le toca al semanero según se le signe su heodómada, que es estilo asentado ha de correr por todos los sacerdotes) acudiendo, pues, a todo, sanó y convalenció sin que a los ocho días le quedase rastro de señal o llaga, antes sí se hallaba con mucha robusted y con más vivos deseos de emplearse en la salvación de las almas.

Como es inmediato conséquito el gozar al padecer (que a la corona el descanso, a la Majestad fue siempre mérito o escalón inmediato el cáliz, dijo San Gregorio: *Per calicem enim pertingitur ad maiestatem* (San Gregorio, Homilía 27) empezó nuestra dicha a lograr feliz el fruto de la madura mies de tantas almas como ya el Señor había recogido a nuestra nueva iglesia que en colmada cosecha por el santo bautismo enviamos a las trojes del cielo. Quiso el Señor para manifestar era muy suya la sementera que en la primera espiga empezase la segur y el santo bautismo con un prodigio. Fue el caso que estando todos los religiosos en el continuo ejercicio de aprender la lengua con algunos indios, que siempre se eligen los más capaces, advirtieron en el alboroto que hacían indios e indias en lo retirado de las casas que estaban de nosotros una cuadra larga y avisándonos que era por una criatura muerta, que ya habían arrojado al monte, lastimado del caso el siervo de Dios fray Francisco Izquierdo, encendido en amor de Dios y deseo de lograr un alma, soltando la pluma, saltó del banco diciendo vayan, tráiganla, que quizá no estará muerta, y prestándole alas su fervor fue el primero que llegó donde la

criatura yacía arrojada: yo le seguí con los demás compañeros Fray Juan de Ojeda, fray José de la Concepción y hermano Diego Paz prevenido con el agua por lo que aconteciese, vile que lo cogió en brazos y suspirando al cielo parece ofreció a Dios aquel cuerpo pidiéndole el alma para volvérsela mejorada; vimos todos (que ya llegábamos cerca) que abrió los ojos, que resplandecían real y verdaderamente como de estrellas y meneando los labios parece pedía el agua del santo bautismo, aunque daban prisa los compañeros, pedí fuese con más reposo, porque la prisa no ocasionase algún yerro y para darle más gloria a caso tan admirable ordené fuese con la solemnidad posible el bautismo, para que consiguiendo debidas veneraciones de aquel gentilismo (que suspendo y admirado del caso estaban todos atónitos) conmutase ese gozo el pánico, llenos de devoción fervorosa todos, grandes y chicos, aun los que no estaban presentes, que debió de volar por las chacras, el aviso, pues en un momento los vi junto a todos y en la iglesia de rodillas decían a una: bautízame, bautízame, a mí, a mí. Solo Dios pudo dar modo y palabras para sosegarlos y darles a entender que era necesario saber primero la doctrina cristiana; que muchos hallándose capaces me erguían diciendo: ya yo sé, bautízame a mí; fueme forzoso explicarles haber más oraciones y misterios que saber (porque el todo de cojer buena cosecha los ministros está en instruirles muy bien y quédese en más y más el santo bautismo), no se hubieran sosegado si no hubiera concedido el bautismo a un adulto que me significaban estaba muy malo: y él con las ansias e instancias que lo pedía no solo significaba su ferviente deseo, sino que decía no aguardaba más para ir a ver a Dios, que sentía se le arrancaba el alma; y aun no indicaba muestras el pulso; como a las tres o a las cuatro serían de la tarde, vísperas de la Natividad de Nuestra Señora, y a la oración ya había entregado a su Criador su dichosa alma, en premio sería de la caridad fervorosa y amor singular con que dicho indio nos asistía; pues desde que entramos a su tierra no faltó día sin mostrar con algún presente su caritativo afecto, que solicitaba en los ríos pescando o cazando en los montes, y de lo que ofrecía la suerte, mitad por mitad, nos dió siempre; y una vez hubo que solo cogió un bagre y de él nos dió la mitad, significando el dolor de su desgracia. Pues con cuantos peces tienen los ríos y animales las montañas, le parecía a uno explicara su afecto. Esto debió de conseguirle entrar primero en la gloria de todos los de su nación y llevar la delantera a la criatura, que primero se bautizó, que vivió 5 meses para que aquel tiempo fuese con los bárbaros que venían (a quienes los nuestros referían el caso) testimonio del prodigio.

Permitió el Señor picase una pestecilla tan viva que a los tres meses, que fue lo que duró hasta la Concepción de la Virgen, y siete de la entrada, teníamos ya 10 almas que en eternos gozos alababan a Dios en la gloria. No puedo dejar de apuntar lo singular con que algunos merecieron la dicha del santo bautismo. Pide este lugar el de un muchacho de 10 a 12 años, tan incli-

nado a la Doctrina, que era de los primeros de ella y tan devoto de Nuestra Señora en aquella infidelidad, que enamorado de los elogios que oía a los Padres acudía sin faltar noche a rezarle el Rosario con los religiosos; y le vi muchas veces acompañarnos también en las disciplinas con otros muchachos (que son los que más se nos pegan, en cuyos corazones, como más tiernos, se imprime mejor la doctrina del santo evangelio), que aun siendo infieles, dejando el cariño de sus madres, seguían en todos los ejercicios a los religiosos y dormían en el convento; que si era el descanso de sus almas, querían fuese también el reposo de sus cuerpos. Había salido a cazar un día con otros infieles el dicho muchacho, ordinario ejercicio de aquellos bárbaros, en que aleccionando lo diestro vuelven cargados de intereses con que mantienen sus familias de los despojos del campo; abundante plaza que les provee el sustento cotidiano. Asaltóle de repente (que los más achaques en ellos son repentinos y violentos) un achaque raro que lo arrebató y a manera de endemoniado, llevado de una violenta furia, arrastrándose en aquel campo, se hacía pedazos no solo entre las espinas, palos y troncos, pero aun con sus propias manos, uñas y dientes hacía carnicería de su cuerpo, arrancándose con rabiosos bocados la carne. Lastimábanse los compañeros, más los gritos y terribles aullidos que daba, los aterraba y amedrentaba; y hubieran huído cobardes (usando de su antiguo estilo, que dejan y desamparan al enfermo de cualquier achaque que sea, y echando a huir, le dejan perecer doquiera que le coja el achaque) si no temieran darnos disgusto; pues ya estaban prevenidos e instruídos para cualquier caso que pudiese acontecer en los montes. Trajéronlo amarrado de pies y manos en unas andas o barbacos que hicieron con un pedazo de palo en la boca que venía más aferrado de los dientes que de las ligaduras que le pusieron. Desatámosle luego compasivos y lastimados de verle, y fue soltar una furia que nos aterró a todos y experimentamos todo lo escrito, que a no haber tanta gente ni lo pudiéramos rendir ni volver a las ligaduras. Dispuestos a bautizarle como a catecúmeno tan fervoroso; más por si estaba energúmeno, empezamos con los santos exorcismos, especialmente nos valimos de los que trae el Señor Montenegro en su Párroco (que con ellos y con los que trae el Breviario para tempestades se han experimentado efectos prodigiosos entre aquellos bárbaros); al empezar, pues, las primeras palabras, volvió el muchacho el rostro y mirando tierna y devotamente al sacerdote, dijo: *Pabba, Pabbate nazanganiqui non intero cristiano, puga pana cristiano* que quiere decir: **Padre, Padre de mi corazón, quiero ser cristiano, hazme cristiano.** Cosa rara, porque estaban los religiosos que fueron los que ya se refirieron en el caso antecedente, con grandísimo desconsuelo por el consentimiento actual, aunque no dudaba era suficiente la voluntad habitual de catecúmeno tan fervoroso y devoto, y nos constaba no había recelo de voluntad contraria. Sacómos muchas lágrimas el gozo, que lo desmedido significaron los clamores con que ofrecimos todos loores a nuestro omnipotente Señor, y volviéndonos a él, dijimos todos: **eso queremos, eso deseamos.** Y

bautizándole se realizó más el prodigio, pues quedó tan sano y fuerte como si no hubiera tenido mal ninguno. Y a la mañana pudo acudir a los ejercicios todos que los demás sano, y no nos dejó hasta que la muerte lo apartó de nosotros, que fue pasado un año, sin resfriarse en tanto tiempo su devoción, antes sí fue el primero que introdujo, menospreciando la infidelidad, baldonando a los demás muchachos infieles (que hasta ahora se corren los más, chicos y grandes, de serlo). Providencia soberana y prodigios del Señor y por eso anhelan tanto el bautismo y viendo que no lo consiguen, piden que si quiera se les ponga de cristianos el nombre, que no se concede por muchos inconvenientes. Decía, contento de su suerte, a los que no habían merecido su dicha: anda que sois infiel, sois como mula; no entréis a la iglesia que sois hijo del demonio. Yo soy hijo de Dios, por eso oigo misa. Y otros baldones que aunque de muchacho han ido importante el aprecio y estimación al santo bautismo.

En algún modo se asemeja a este lo que sucedió a una india adulta. Aconteció algunos meses después, delante del Padre Predicador fray Francisco Gutiérrez, Fray Antonio de Lara, fray Antonio de Araujo y fray José de la Concepción, religiosos legos. Avisáronnos a la una de la noche que a toda prisa se moría una india infiel; corrimos prevenidos de un jarro de agua (que para estos repentinos casos se tiene en lugar señalado donde el semanero la halle a mano). Era lo yo entonces, y con el jarro en las manos, aunque el que nos avisó decía era ya difunta y había expirado la india; fui con la prisa que pedía el caso, siguiéndome los demás compañeros. Quebrónos el corazón verla, a quien repetidos paroxismos la tenían sin sentido, sin habla y sin pulso, la que a las 7 de la noche buena y sana estaba con la demás gente aprendiendo la doctrina, porque aunque a la oración se acaba la que hace el semanero con toda la gente, se quedan después los más devotos de aprender (y raro se conoce tibio) de que hacemos clases por las familias según hay de ministros; y todos, cada uno con sus clases, en una ramada grande, o si es misterio de la Iglesia con más proligidad y repetido tesón se les enseñan las oraciones. Esta era muy devota y deseosa de aprender, no faltaba de la doctrina y del ejercicio dicho. No obstante nos tenía tiernos y lastimados hallarla tan muerta, que apenas daba muy escasas muestras de vida. Pedí a los compañeros la encomendasen a Dios, más viendo que ya pasaba de media hora sin dar esperanzas de volver algo en si, me determiné bautizarla: al levantar el brazo con el jarro de agua en la mano: Oh prodigios raros de Dios! Levantó el rostro y volviendo a mí, dijo: *Pabba non intero cristiiana*, que quiere decir: Padre, yo quiero ser cristiana. Quién no se desaría en gozo y admiraciones de ver que las primeras palabras eran responder al corazón, consolar la tristeza y quitar toda duda; tardéme en instruirle explicándole de nuevo los misterios de nuestra santa fe y volviendo otra vez la cara, dijo: acaba, Padre, qué esperas bautízame ya que me muero; bauticela y voló su alma a ver a Dios en la gloria donde en eternos gozos le alabará para siempre.

Al dicho religioso fray Francisco Gutiérrez llamó en otra ocasión otra india, a quien el achaque prolongado que padecía había dado tiempo a instruir y catequizarla muy bien; a que se acude todos los días con cuidadosa vigilancia por los repentinos que tienen. Pidióle con devotas instancias le concediese el bautismo, que conocía se moría. Pensábalo el religioso porque ni muestras ni novedad ninguna hallaba en el pulso y achaque. Consolábala, explicándole los misterios, y que conservase aquellos fervorosos deseos (por bautizarla al morir que es lo que usamos, porque tenga menos tiempo el enemigo, de perturbarlos). Instaba la india con lágrimas diciendo que se moría ya sin duda, que le bautizase que ella sabía había de morir luego. El Padre fray Esteban de las Heras, sacerdote, que estaba presente y los demás compañeros religiosos legos ya dichos, movidos de aquella fervorosa instancia dijeron: bautícese, que puede ser que se muera; no pasó más tiempo, al empezar el sacerdote las palabras de la forma, extendió los pies la india y cruzando las manos, clavó los ojos en el cielo; y acabándole de echar el agua, dijo: Jesús, tan junto en una boqueada que se conoció bien entregó en ella a Jesús el alma, que estará repitiendo eternas alabanzas en agradecimiento.

Volvía de visitar los enfermos el dicho sacerdote y una criatura de cuatro años, que a penas sabía pronunciar, soltando a su madre (en cuyo regazo y brazos echada, significaba a gritos desmedidos un gravísimo dolor de cabeza, que había media hora que le aquejaba) y abalanzándose al Padre, agarrándole del hábito y cuerda, llorando a voces, le decía: *noquieman, noquieman*: que dice: tengo sed. Y esto se lo repetía su chillido sin cesar ni desasirse del Padre. Era recién llegado a la conversión y no sabía la lengua el sacerdote; vínose a mí que le explicase lo que decía aquel angelito, que aferrado del hábito no le quería dejar, repitiendo lo dicho: tengo sed. Ofrecímosle de todo género de bebidas que pudimos: agua fría y caliente, chicha que siempre tienen los indios de yuca, de maíz y de frutas. De todo no hacía más que probar y arrojarlo, volviendo a su tema: *noquieman*, sed tengo. Afligíase la compasión viendo que nada satisfacía aquella ansia, ni tomaba la necesidad remedio en lo mismo que pedía. Entregósele a la madre y fue menester violencia para desasirlo del hábito, aun cuando le llevaba la madre volvía la cara a nosotros, repitiendo a gritos su tema; entendimos era corporal la necesidad y así no penetramos de aquellas voces el alma hasta que a las dos de la mañana (que a las cinco de la tarde le dio el achaque) nos llamaron de prisa. Salté luego con el agua prevenido, y cuando entendí fuese otro (que había muchos enfermos), hallé la dicha criatura expirando. Bauticéle poniéndole por nombre Ventura, pues fue tan grande la suya, que se juntó en aquella hora en el coro de alabanzas con los astros matutinos. Luego que expiró conocimos era la sed que tenía espiritual, no corporal; por eso no recibía del refrigerio que compasivos le administrábamos; porque era material la bebida, y su sed era del alma; que espiritual agua quería, no es discurso acaso, que si fuera sed verdadera o necesidad del cuerpo, o tema también se la pidiera a su madre o

a la demás gente que llegaba a verlo, a quien solo decía a gritos: ay, ay! y solo a los Padres decía: tengo sed. Luego era porque su sed solo los ministros se la podían satisfacer con el agua del santo bautismo que pedía su alma deseosa de ver a su Criador, a quien está alabando y alabará para siempre.

También parece no fue acaso el hecho de otra criatura de pecho; sería de 7 a 8 meses, la cual en los brazos de su madre se entretenía recibiendo en dulce alimento la leche. Despedíanse ya todos los indios que acababan de rezar; mas esta criatura despreciando el material sustento que le administraba su madre, parece pedía la celestial ambrosía de la divina doctrina (que la leche la llamó San Pablo: *lac vobis potum dedi* (1 Cor. 3, 2). Puso los ojos en el sacerdote semanero, a quien con la vista y repetidos gorjeos de risa, quizá decía su alma: *mel et lac sub lingua eius* (Cor. 4, 11). Mejor que el de mi madre es el néctar de tus palabras. Dulce recreo es tu doctrina, y así dejando el regazo de su madre, haciendo fuerza con los bracitos y llorando porque lo soltase, así que ganó el suelo trocando las lágrimas en risas, se fue reptando a donde estaban los Padres, que habría 6 u 8 varas, y de cuatro que eran los ministros escogió de todos (porque le guiaba el espíritu) al religioso que era semanero y aferrado del hábito y cuerda se entretenía con gozo tan singular que divertía a todos, y admirando el Padre semanero y penetrando el alma del caso, dijo a los compañeros: este angelito quiere irse al cielo. Aquel desasirse de su madre, este venirse a mí, esta risa, estos gorjeos el agua del santo bautismo piden. Cómo puede ser, dijeron todos, si está buena y sana y tan alegre. Fue necesaria alguna fuerza para desasirla del hábito y brazos del Padre sacerdote y que la llevase su madre, sin poder acallarla con sus caricias ni enjugarle las lágrimas, en que significaba el sentimiento de que la apartasen de aquellos brazos, de quien esperaba el alma su remedio. Más a poco tiempo lo consiguió y se experimentó la verdad del discurso que hizo el Padre semanero. Pues llamaron tan de prisa, que el estar tan prevenida siempre el agua fue causa consiguiese el alma de aquel angel ver a Dios en la gloria, donde le gozará para siempre.

Merezca también reparo el agradecimiento de los angelitos que mostraron al morir. El uno de seis a siete años de edad, murió en la Doctrina de Santiago de Comas, donde estaba con todos los religiosos ministros de la santa conversión, que se habían retirado por orden de los Prelados, como se dirá después. Poco antes de expirar dicho párvulo llamó a todos los religiosos por sus nombres para despedirse, besando las manos de cada religioso con tanta ternura y cariño, que motivó copiosas lágrimas en todos. Esmeróse más con el religioso que le había bautizado un año antes, habría poco más o menos; a quien llamó el último y cojiéndole las manos le decía mil amorosas ternuras, besándolas muchas veces y refregándose toda la cara con ellas, las pasó al pecho y al corazón, donde las apretaba con tal ahinco que parecía se las quería llevar consigo, o meterlas dentro de su corazón; decía tierno y agrade-

cido: Padre de mi corazón, Dios te lo pague, Dios te lo pague, Padre de mi alma, que me hiciste cristiano, y alzando los ojos claros y resplandecientes, repitiendo el dulcísimo nombre de Jesús, los clavó en el cielo, a donde envió el alma, acompañada con su amantísimo Dueño Jesús.

El otro fue semejante. De la misma edad sería poco más o menos; murió en Hualahoyo, hacienda en el valle de Jauja del Capitán Francisco de la Fuente y de Doña Catalina del Castillo su esposa, cuyo fervoroso celo ha mantenido y fomentado esta santa conversión; abriendo a su costa los caminos, sustentando con limosnas y mucha caridad los religiosos. En la ocasión estaba en dicha casa curándose el religioso de quien mereció ser cristiano dicho angelito algún tiempo antes, y estando ya para expirar hizo lo mismo que el otro; haciendo llamar al religioso y a aquellos caballeros a quienes estimando con agradecimientos devotos la caridad con que le habían asistido, besó las manos a todos y llegando a las del religioso con tiernísimo afecto y amorosas palabras hizo y dijo lo que se ha referido del antecedente; si bien se halló más en este, que reparando en las lágrimas de todos, dijo: ya no lloréis, de qué os puedo servir acá, dejadme ir al cielo a ver a Dios, a quien siempre pediré por vosotros, que pague la caridad con que me han asistido. Perdónenme que les he dado mucho que hacer con mi enfermedad. Palabras formales, que en lengua de la sierra dijo, y añadió: Váyanse, váyanse; tú señora, dijo a la mujer, que has sido mi madre, ayúdame a morir, dame ese santo Cristo. Y cogiéndole en sus manos supo decir tantos requiebros a su Señor que a todos nos tenía tiernos, confusos y admirados (aún en un hombre capaz son de notar estas cosas) y sin necesitar de quién le dijese palabra (que fuera interrumpirle) con el Alabado en los labios entregó a su Redentor el alma.

Disposiciones de eterna sabiduría, no afectos del caso, suelen ser los que ordena y permite Dios por la salvación de las almas. Por salvar al Nabucodonosor y a muchos de Egipto permitió Dios (dice el Abulense) la cautividad de su pueblo, que diese luz y enseñase la verdadera ley a tanto ídólatra ciego. Ni fue accidental salir Cristo al camino, haciéndose en contradicho con los discípulos que caminaban a Emaús, sino disposición de su amor, de velos de su cuidado. Al camino de Gaza llevó Dios a San Felipe, no acaso para bautizar el Eunuco de la Reina Candacis. En busca de mejor camino íbamos en una ocasión el Padre Predicador fray Alonso Robles, Presidente de las Conversiones (que aunque asistía en el nuevo pueblo de Santa Rosa de Quimiri, vino a esta conversión a disponer la unión de las dos puertas y dar forma de sus fundaciones por aliviar la aspereza de esta entrada) que ha sido nuestro batallón.

Caminábamos dicho Padre, yo y el hermano Andrés Pinto con cuarenta indios infieles que iban guiando y abriendo camino de Oriente a Poniente (que así es la salida de la conversión para acá fuera); llegamos a unos pajona-

les, de donde se daba vista y ofrecían descansada subida a la sierra. Empezó una voz entre aquellos bárbaros diciendo que había culebras y sierpes por aquellos pajonales, y nosotros que podíamos instarles animándolos con el buen camino que por allí se prometía, nos hallamos también movidos de no sé qué impulsos superiores a condescender con ellos: aun siendo tan conocidamente opuestos a nuestra ruta sus pasos; porque guiaron retrógrado de Poniente a Oriente, dejando a las espaldas la sierra, que era nuestro norte; caminamos todo aquel día lo que duró el sol, sin camino, ni vereda, por arroyos y quebradas hasta llegar a ponerse el sol a unas chacras viejas de algunos indios de los que nos acompañaban, que habían dejado días había por irse a vivir a nuestro pueblo de Santa Cruz, a aprender la ley evangélica. Como los indios hallaron bastimento, en breve dispusieron de yuca, maíz, frijoles y plátanos, su cena para alivio del trabajo de todo el día. Acaso nos pareció preguntar si había gente por allí, y no fue sino altísima providencia; pues sabiendo que a una legua de allí vivían algunos infieles, dejando la mayor parte de los indios allí, pasamos con los más fieles, sin tomar bocado, acordándonos de lo que enseñó Cristo: *anima est plus quam esca* (Luc. 12, 23). Lo primero que encontramos en las casas donde llegamos al caer la noche fue un indio enfermo, aunque parecía no estar tan agravado del achaque, pues se levantó por darnos mejor lugar de una ramada en que estaba y se entró a una casa más calurosa. El Padre Presidente fray Alonso Robles, con la abrasada caridad que tenía de la salvación de las almas, excitaba lo débil de la naturaleza, discursando (siempre que caminaba) que le llamaban a bautizar un enfermo, que se moría: y con este discurso animaba el aliento, desterraba el cansancio caminando siempre por delante, y sin que le embarazase cuesta ni aspereza llegaba el primero a cualquiera parte. En esta ocasión halló el empleo de su discurso y el logro de sus deseos: cuando yo llegué ya tenía instruido al enfermo en el conocimiento del verdadero Dios y necesidad del bautismo, a que respondía el indio con grandísima ternura, afecto y devoción que quería ser cristiano y deseaba ver a Dios, que por estar enfermo no había ido al pueblo a que le enseñásemos, que lo había deseado mucho. Mandóseme catequizarlo e instruirlo bien en todos los misterios necesarios para bautizarlo: y todo lo abrazó con firmeza y voluntad especial, y el propio instaba por instantes le volviese a repetir y enseñar tan alta y divina doctrina. Verdaderamente estaba aquel indio y guardaba la ley natural (que en otros muchos de esta nación lo he reconocido) y así le premió Dios y le concedió el santo bautismo aun a costa de prodigios. Tardamos en enseñarlo y fervorizarlo hasta la media noche, que lo bautizó dicho Padre Presidente sin permitir otro alivio alguno, porque este bastaba. Pudiendo decir con Cristo: *ego cibum habeo manducare quem vos nescitis* (Juan, 4, 32) y también: *meus cibus est ut faciam voluntatem eius, qui misit me, ut perficiam opus eius* (Juan, 4, 34). Descansamos a ratos velando y ayudando a nuestro enfermo hasta las cinco de la mañana que empezó a dar muestras quería entregar el

alma a su Criador y Dueño. Ayudámosle con cuidado, encomendósele el alma, y viendo que se moría, le cantamos el Credo y al Incarnatus voló al cielo aquella dichosa alma. Oh amor inmenso de Dios! y lo hace por salvar un alma; los prodigios que le cuesta, sus caminos y secretos! *Quis enim investigavit magnalia eius* (Eccles. 18, 3). Veneradas sean las divinas misericordias. Aquel día ganamos diez almas más de la familia del dichoso difunto, que aficionados de la Divina doctrina y movidos de Dios se fueron con nosotros luego que enterramos aquel cuerpo (que sería a las ocho del día) encomendándolo a una hermosa cruz que colocamos; nos volvimos por el mismo camino retrógrado otra vez de Oriente a Poniente; y desanduvimos el día antecedente en dos días y medio hasta los mismos pajonales y no hicimos poco, porque al volver caminábamos nosotros y al ir nos llevó Dios por salvar aquella dichosa alma, que le estará alabando para siempre en el cielo.

Muchos son los prodigios que obra Dios en confirmación de su santa ley y doctrina que predicán sus ministros, especialmente entre bárbaros, donde se experimenta lo que dijo San Agustín: *signa infidelibus*. No puedo referirlos todos ni aun si quiera apuntarlos; porque me falta el libro que está en la conversión, donde se han notado y escrito y por no arriesgar la memoria falte a la verdad de algunas circunstancias; sería mejor dejarlos de escribir, que no que carezcan de la pureza que se debe. Otros casos, aunque raros y singulares que me han sucedido a mi solo no los pongo por carecer de testigos con quien comprobar la verdad. Otros dejo de escribir porque están vivos los ministros con quienes sucedieron algunos prodigios: y aunque el árbol de su virtud sea seguro, bien profundo en las raíces de su humildad, se ofendiera su modestia, temiendo pudiera juzgar mal fundado discurso que tenía parte, el ministro, en lo que obra solo Dios: *qui facit mirabilia solus*, por las almas que interesa. Estos que he referido no tienen ese riesgo y es lo que más ha podido la memoria sin tropezar en duda, aun en sus más mínimas circunstancias. Todos se proponen con los religiosos que se hallan presentes, pues estaban vivos los más para seguro de la verdad que refiero.

(versión Paleográfica: Jullán Heras, o.f.m.)

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

Agurell, S., B. Holmstedt, J.-E. Lindgren y R. E. Schultes, "Identification of Two New B-Carboline Alkaloids in South American Hallucinogenic Plants", *Biochemical Pharmacology*, 17: 2487-88, Pergamon Press, Long Island City, N. Y., 1968.

"Alkaloids in Certain Species of *Virola* and Other South American Plants of Ethnopharmacological Interest", *Acta Chemica Scandinavica*, 23: 903-16, 1969.

Albarracín, Leopoldo, *Contribución al estudio de los alcaloides del yagé*, Bogotá, 1925.

Ambrosetti, Juan B., "La leyenda del Yaguareté-Abá (el Indio Tigre) y sus proyecciones entre los Guaraníes, Quichuas, . . .", *An. Soc. Cient. Argentina*, 41: 321-34, Buenos Aires, 1896.

Aranha, Bento de Figueiredo Tenreiro, *Archivo do Amazonas*, vols. 1 y 2, núms. 2-6, Manáos, 1906-7.

BAER, Gerhard, A particular aspect of Matsigenka shamanism (Easter Peru) malefamele ambivalence. Trabajo presentado en la 41 sesión del Congreso Internacional de Americanistas. México, 1974.

— "Eine Ayahuasca-Sitzung unter den Piro (Ostperu)", en *Bulletin de la Société suisse des Américanistes*, 33, 1969.

BAER, Gerhard, y Wayne W. Snell, "An Ayahuasca ceremony among the Matsigenka (Eastern Perú)", en *Zeitschrift für Ethnologie*, Band 99, heft 1 - 2, 1974, 1975.

Barriga, Villalba, A.M., "Un nuevo alcaloide", *Boletín de la Sociedad Colombiana de Ciencias Naturales*, 14 núm. 79, 31-36, Bogotá, 1925a.

"Yajeine: A New Alkaloid", *Journ. Soc. Chem. Ind.*, pp. 205-7, 1925b.

"El yagé: bebida especial de los indios ribereños del Putumayo y el Amazonas", *Boletín del Laboratorio Samper-Martínez*, núm. especial 9, Bogotá, 1927.

Bates, Henry Walter, *The Naturakist on the River Amazons*, Londres, 1863.

- Becher, Hans, "Die Surára und Pakidái: Zwei Yanonámi-Stämme in Nord-west Brasilien", *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg*, núm. 26, Hamburg, 1960.
- Beringer, Kurt, "Ueber ein neues, auf das extra-pyramidal-motorische System wirkendes Alkaloid (Banisterin)", *Der Nervenarzt*, núm. 5, 1928.
- Bristol, Melvin L., *Sibundoy Ethnobotany*, Ph. D. dissertation, Harvard University, Cambridge, Mass., 1965.
- "The Psychotropic Banisteriopsis among the Sibundoy of Colombia", *Batanical Museum Leaflets, Harvard University*, 21, núm. 5, 113-40, Cambridge, Mass. 1966a.
- "Notes on Species of Tree Daturas", *Ibid.*, pp. 229-48, 1966b.
- "Tree Datura Drugs of the Colombian Sibundoy", *Ibid.*, 22: 165, 1969.
- Burga Freitas, Arturo, *Mal de gente*. Lima, 1943.
- *Ayahuasca*, Lima, 1941.
- Chagnon, Napoleon A., Philip Le Quesne y James M. Cook, "Yanomamö Hallucinogens: Anthropological, Botanical, and Chemical Finding", *Current Anthropology*, 12, núm. 1, 72-73, Glasgow, 1971.
- Chantre y Herrera, José, *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español*, Madrid, 1637-1767.
- Claes, F., "Quelques renseignements sur les coutumes des Huitotos et des Co-reguajes de Colombie", *Bulletin de la Société des Américanistes de Belgique*, 6: 22-39, Bruselas, 1931.
- Clinquart, Edouard, "Contribution á l'étude de la liane Yagé et de son alcaloide", *Journal de Pharmacie*, 36: 671, Bruselas, 1926.
- Cooper, John M., "Stimulants and Narcotics", *Handbook of South American Indians*, 5: 525-58, Washington, D. C., 1949.
- Coudreau, Henri A., *Voyage á travers les Guyanes et l'Amazonie, La France équinoxiale*, 2 vol., París, 1887.
- Crévaux, Jules, *Voyages dans l'Amérique du Sud*, París, 1883.
- Del Castillo Bardales, Gabriel, "La ayahuasca, la planta mágica de la Amazonía", en *Perú Indígena*, X, 24-25, pág. 88-98, 1963.
- Der Marderosian, Ara H.,; Kenneth M. Kensinger, Jew-ming Chao, y Frederick Goldstein, "The use and halucinatory principles of a psychoacti-

ve beverage of the Cashinahua tribe (Amazon basin)", en *Drug Dependence*, 5, 1970.

Deulofeu, Venancio, "Chemical Compounds Isolated from Banisteriopsis and Related Species", en *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs* (Daniel H. Efron, red.), pp. 393-402, Public Health Service Publ. núm. 1645, Washington, D.C., 1967.

Dobkin de Ríos, Marlene, "Banisteriopsis Used in Witchcraft and Healing Activities in Iquitos, Perú", *Economic Botany*, 24, núm. 35, 296-300. Nueva York, 1970a.

"A Note on the Use of Ayahuasca among Urban Mestizo Populations in the Peruvian Amazon", *American Anthropologist*, 72, núm. 6, 1419-21, 1970b.

"Curanderismo con la soga alucinógena (ayahuasca) en la selva peruana", *América Indígena*, 31, núm. 3, 575-91, México, 1971.

"La cultura de la pobreza y el amor mágico: Un síndrome urbano en la selva peruana", *América Indígena*, 29, 1969.

"Banisteriopsis used in witchcraft and folk healing in Iquitos, Perú", en *Económica Botany*, 24 (35), 1970.

"A note on the use of ayahuasca among urban mestizo population in the Peruvian Amazon", en *American Anthropologist*, 72 (6), 1970.

Curanderismo psicodélico en el Perú: Continuidad y cambio. Mesa Redonda de Ciencias Prehistóricas. Universidad Católica del Perú. Lima. 1969.

"Fortune's malice: Divination, psychotherapy and folk medicine in Peru" *Journal of American Folklore*, 82 (324), 1969.

Visionary vine: Psychedelic healing in the Peruvian Amazon. San Francisco, 1972.

Dobkin de Ríos, Marlene y Oscar Ríos Reátegui, "Psychotherapy with ayahuasca (a harmine drink) in Northern Peru", en *Transcultural Psychiatric Research*, 4, 1967.

Ducke, Adolpho, "Capí, caapi, cabí, ayahuasca e yagé", *Revista Brasileira da Farmacologia*, 36, num. 12, 283-84, Rio de Janeiro, 1957.

Elger, F., "Ueber das Vorkommen von Harmin in einer südamerikanischen Liene (Yagé)", *Helv. Chim. Acta*, 11: 162-66, 1928.

Eliade, Mircea, "Spirit, Light, and Seed", *History of Religions*, 2, núm. 1, 1-30, Chicago, 1971.

Ernst, A., "On the Etymology of the Word Tobacco", *American Anthropologist*, 2: 133-42, Washington, D. C. 1889.

- Farnsworth, Norman R., "Hallucinogenic Plants", *Science*, 162: 1086-92, Washington, D. C. 1968.
- Fischer Cárdenas, G., *Estudio sobre el principio activo del yagé*, disertación doctoral en la Universidad Nacional de Bogotá, 1923.
- Fish, M. S. y E. C. Horning, "Studies on Hallucinogenic Snuffs", *Journal Nerv. and Ment. Dis.*, 124: 33-37, 1956.
- Fish, M. S., N. M. Johnson y E. C. Horning, "Piptadenia Alkaloids. Indole bases of *P. peregrina* (L.) Benth. and Related Species", *Journ. Am. Chem. Soc.*, 77: 5892-95, 1955.
- Freitas, Newton (red.), *Amazonia: Leyendas Ñangatú*, Colección Mar Dulce, Editorial Nova, Buenos Aires, 1943.
- Friedberg, Claudine, "Rapport sommaire sur une mission au Pérou", *Jornal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée*, vol. 6, París, 1959.
 "Des Banisteriopsis utilisés comme drogue an Amérique du Sud. Essai d'étude critique", *Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée*, vol. 12, núms. 9-12, París, 1965.
- Friederici, Georg, "Amerikanistisches Wörterbuch", *Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde*, vol. 53, Universidad de Hamburgo, 1947.
- Furst, Peter T. (red.), *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*, Praeger Publishers, Nueva York y Washington, D. C., 1972.
- Goldman, Irving, "The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon", *Illinois Studies in Anthropology*, núm. 2, Urbana, 1963.
 "The Structure of Ritual in the Northwest Amazon", en *Process and Pattern in Culture: Essays in Honor of Julian H. Steward* (Robert A. Manners, red.), pp. 11-22, Chicago, 1964.
- Hanke, Wanda, "Völkerkundliche Forschungen in Südamerika", *Kulturgeschichtliche Forschungen*, vol. 11, Braunschweig, 1964.
- Harner, Michael J. (editor), *Alucinógenos y chamanismo*, Madrid, 1976.
 "The Sound of Rushing Water", *Natural History*, vol. 72, núm. 6, Nueva York, 1968.
- Härtmann, G., "Masken östlicher Tukano-Stämme (NW-Amazonien) in Lindenmuseum", *Tribus*, núm. 19, p. 119, Stuttgart, 1970.
- Hochstein, F. A. y A. M. Paradies, "Alkaloides of *Nanisteria caapi* and *Pres-tonia amazonicum*", *Journal of the American Chemical Society*, 79:

5735-36, 1967.

- Hoeffler, F. A. y H. Osmond, *The Hallucinogens*, Academic Press, Nueva York, 1967.
- Karsten, Rafael, "Berausohende und narkotische Getrânke unter den Indlanern Súdamerikas. Beitrag zur Sittengeschichte der súdamerikanischen Indlaner", *Acta Academiae Aboensis Humaniora*, 1, núm. 4, 28-72, 1920.
- Katz, Fred y Marlens Dobkin del Rífo, "Hullucinogenic music: An analysis of the role of whistling in peruvian ayahuasca healing sessions", en *Journal of American Folklore*, 84, 1971.
- Keller, O., y Franz Gottlauf, "Ueber einige im Heimatlande Benutzte bolivianische Drogen", *Arch. Pharmaz.*, 267: 373, 1929.
- Kensinger, Kenneth M., "The Cashinahua and Banisteriopsis", Paper read at the 67th Annual Meeting of the American Anthropological Association, Seattle (mimeografiado), 1968.
- Kusel, H., "Ayahuasca Drinkers among the Chama Indians of Northeast Peru", *Psychodelic Review*, 6: 58-66, 1965.
- La Barre, Weston, "Old and New World Narcotics: A Statistical Question and an Ethnological Reply", *Economic Botany*, 20, núm. 1, pp. 73-80, Nueva York, 1970.
- "Hallucinogens and the Shamanic Origins of Religions", en *The Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens* (Peter T. Furst, red.), pp. 261-78, Praeger Publishers, Nueva York y Washington, D. C. 1972.
- Lémlij, M. y otros, "Del uso de psicodisléptico en la selva peruana", en *Perú, Santidad del Gobierno y Policía*, Lima. 1965.
- Metraux, Alfred, "Religion and Shamanism", *Handbook of South American Indians*, 5: 559-99, Washington, D. C. 1949.
- Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Gallimard, París, 1967.
- Naranjo, Plutarco, *Ayahuasca: religión y medicina*, Editorial Universitaria. Quito, 1970b.
- O'Leary, Timothy J. (red.), "Ethnographic Bibliography of South America" *Behavioral Science Bibliographies, Human Relations Area Files*, New Haven, Conn., 1963.

- Oberen, Ube, "Espíritus y brujos en las riberas del Napo" en Humanitas, Boletín Ecuatoriano de Antropología, 1, 1958.
- Palomino Arana, Helí, Rodríguez H., César; y Ramírez Castilla, Samuel, "Las hechicerías en las tres regiones del Perú", En letras, Vol. II, Lima. 1936.
- Poisson, J., "Note sur le natem, boisson toxique péruvienne et ses alcaloides", en Annales Pharmaceutiques Francaises, 23, 1965.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo, "La cultura material de los Indios Guahibo" Revista del Instituto Etnológico Nacional, 1 núm., 1, 437-506, Bogotá, 1944.
Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukan Indians, Chicago, University of Chicago Press, 1971.
- Reinburg, P., Bebidas tóxicas de los indios del Amazonas: El ayahuasca, el yajé, el huanto. Lima. 1965.
- Ríos, Oscar, "Aspectos preliminares al estudio farmaco-psiquiátrico del ayahuasca y su principio activo", en Anales de la Facultad de Medicina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. 1962.
- Roesner, Thomas, "El ayahuasca: planta mágica del Amazonas", Revista Geográfica Americana, 26: 14-16, Buenos Aires, 1946.
- Safford, William Edwin, "Narcotic Plants and Stimulants of the Ancient Americans", Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, pp. 387-424, Washington, D. C., 1917.
- Wassén, S. Henry, "Some General Viewpoints in the Study of Native Drugs, Especially from the West Indies and South America", Ethnos, núms. 1-2, pp. 97-120, Estocolmo, 1964.
- Williams, Llewellyn, "The Death Vine: Ayahuasca", Field Musseum News, núm. 8, p. 3, Chicago, 1931.
"The Woods of Northeastern Peru", Field Museum Natural History Pub. núm. 377, Botany, Ser. 15, p. 257, Chicago, 1936.
- Zerries, Otto, "Wild - und Buschgeister in Südamerika", Studien zur Kulturkunde, vol. 11, Wiesbaden, 1954.
"Die Vorstellung vom Zweiten Ich und die Rolle der Harpye in der Kultur der Naturvölker Südamerikas", Anthropos, 57: 889-914, 1962.