

EL MALESTAR DEL CHAMANISMO

Michael Fobes Brown

Departamento de Antropología/Sociología
Williams College
Williamstown, Mass. 01267 EEUU (1)

En un análisis textual de una sesión de curación chamánica entre los aguaruna, el autor muestra como los clientes rivalizan con el chamán en la conformación de los contornos discursivos de la sesión, fusionando temas políticos y médicos revelando las contradicciones inherentes a un sistema de creencias en el que el chamanismo y la brujería se encuentran inseparablemente unidos. Las revelaciones del chamán sólo trasladan el desorden del cuerpo humano a la entidad política.

In a textual analysis of a shamanic curing session among the Aguaruna, the author shows how clients rival with the shaman in the conformation of the discursive aspects of the session, fusing political and medical themes and revealing contradictions inherent to a system of beliefs where shamans and witchcraft are found to be inseparably united. The revelations of the shaman only transport the disorders of the human body to the political entity.

Analyse textuelle d'une session de guérison chamanique chez les aguaruna. L'auteur montre comment les clients rivalisent avec le chamane dans la conformation des contours discursifs de la session, en fussionnant des thèmes de politique et de médecine, et en révélant les contradictions propres d'un système de croyances dans lequel le chamanisme et la sorcellerie se trouvent inséparablement unis. Les révélations du chamane ne font que déplacer le désordre, du corps humain, à l'entité politique.

En la literatura antropológica, la curación chamanística se representa frecuentemente como un proceso transaccional diádico, en el que el chamán ayuda al paciente a descubrir un significado, frente al impacto desorganizado de la enfermedad. Un análisis textual estricto de una sesión de cura entre los Jíbaro aguarunas del Perú, revela que la experiencia creada a través del ritual es mucho más polifónica que diádica, ya que los clientes rivalizan sútilmente con el chamán en la conformación de los contornos discursivos de la sesión. Al mismo tiempo que genera una atmósfera altamente cargada, la fusión de los temas políticos y médicos en el evento, revela las contradicciones inherentes a un sistema de creencias en el que el chamanismo y la brujería se encuentran inseparablemente unidos. Si bien puede haber un grado de clausura simbólica en la sesión misma, las revelaciones del chamán sólo trasladan el desorden del cuerpo humano a la entidad política.

Al igual que las representaciones del dios romano Janus, la imagen antropológica del chamanismo tiene dos caras opuestas. La primera, presenta al chamán como un protector carismático de los valores tradicionales, que ayuda a sus clientes a mantener estructuras de significado, o a construir nuevas adecuadas a las circunstancias cambiantes. La segunda cara, documentada muy raramente, es captada admirablemente en la caracterización que Christopher Crocker hace de los chamanes de Bororo, llamándolos "personajes ambiguos, sospechosos... socialmente aprobados, si bien esencialmente se desconfía de ellos" (Crocker 1985:237).

Quizás la investigación más influyente de la cara heroica del chamanismo es el análisis de Lévi-Strauss de un canto indio Cuna ejecutado para mujeres que sufren dolores prolongados de parto (1963). A través de una serie de comparaciones con el psicoanálisis contemporáneo, Lévi-Strauss muestra como los símbolos, hábilmente manipulados por el chamán, producen importantes cambios en el paciente; cambios que según él concluye son experimentados en última instancia a nivel somático. El chamán moviliza un conocimiento profundo, pero en gran medida táctico, de las representaciones colectivas de la sociedad, lo que le permite modelar hábilmente el "mito" apropiado, que reconstruirá la experiencia quebrada del paciente en una arquitectura protectora de significado.

No obstante, el chamanismo del análisis de Lévi-Strauss es curiosamente asocial. Los mismos pacientes sólo aparecen como participantes pasivos, mientras que las evaluaciones del chamán constituyen una ortodoxia

incuestionable. Una imagen más problemática tiende a surgir, cuando la perspectiva analítica sitúa al chamanismo en su espacio político y social (e.g. Atkinson 1987; Sreedy 1988; Taussig 1987). Se puede observar que las historias que los chamanes tejen, ejercen sólo un control impugnado y provisional sobre la comprensión del paciente. El poder del chamán es otorgado a regañadientes por la sociedad: la revelación del chamán puede ser desafiada tanto por aquellos que lo necesitan, como por los que lo temen.

Este artículo evalúa la segunda cara del chamanismo en un escenario amazónico, a través de un análisis textual de la retórica y contra-retórica en una sesión de cura aguaruna. Mi objetivo general es levantar el velo de romanticismo en la sesión, de tal manera que pueda ser vista de una forma que se acerque más al punto de vista de los participantes: como un evento altamente cargado que involucra elementos de lucha, incertidumbre, ambivalencia y revelación parcial. Si hay un "mito social" que se desarrolla en el ritual, este es colectivo e interactivo y no simplemente el invento de un especialista autónomo de ritual (c.f. Joralemon 1986). Este "mito" sólo reemplazaría un tipo de caos con otro. Centralmente, la sesión de cura aguaruna es el tipo de encuentro que Foucault llama un "agonismo", esto es, "una relación que es al mismo tiempo lucha e incitación recíproca; más una provocación permanente que una confrontación cara a cara que paraliza a ambos lados" (1982:222).

CHAMANISMO AGUARUNA EN EL ALTO RÍO MAYO, PERÚ

Como la mayoría de los nativos del Amazonas de fines del siglo XX, los Aguaruna del Perú son parte de un mosaico cultural local que incluye otros grupos tribales, campesinos recientemente llegados, y la multitud usual de aventureros y estafadores atraídos por las regiones al margen del control civil. Los Aguaruna negocian un lugar para ellos en esta arena social, defendiendo sus derechos a la tierra y respondiendo sagazmente a los cambios bruscos en las condiciones económicas. En el valle del Alto Mayo las comunidades Aguaruna están actualmente integradas al sistema local de la producción agrícola para la venta. Pero a pesar de las transformaciones económicas, de los esfuerzos proselitistas de misioneros protestantes y del impacto de la educación primaria, los Aguaruna mantienen una fuerte identidad cultural: identidad reflejada, entre otras formas, en la continua vitalidad de la práctica chamánica y su oscuro alter ego, las creencias en la brujería (1).

Los rasgos claves del chamanismo Aguaruna son típicos de las sociedades nativas de la Amazonía Occidental. Los chamanes (*iwishín*) son hombres que han adquirido la habilidad de comunicarse directamente con seres poderosos, mediante visiones inducidas por plantas psicoactivas (2). Cuando alguna enfermedad seria ataca, la gente piensa que detrás de ella hay brujería. Los brujos (*túnchi* o *wáwek*) pueden introducir secretamente pequeñísimos dardos en los cuerpos de sus víctimas, dardos que supuran y producen la enfermedad. Bebiendo una infusión de alucinógenos *datém* (*Banisteriopsis caapi*) y *yáji* (B. *Cabrerana*) (al que se denomina *yáji* cuando se mezcla), el chamán entra en un trance que utiliza para buscar en el cuerpo del paciente tales dardos, los que a veces pueden ser extraídos abanicando y succionando. Mientras se encuentra en este estado alterado, el chamán puede también ser testigo de acontecimientos lejanos y combatir a los adversarios ocultos de la comunidad. Comúnmente los pacientes mismos no toman alucinógenos durante las sesiones de cura, a pesar de que algunos han tenido experiencias con plantas psicoactivas en otros contextos.

Las implicancias sociológicas del chamanismo, son obviamente más complejas que lo que sugeriría esta simple descripción del bien contra el mal. Por numerosas razones es peligroso ser un *iwishín*. En primer lugar, la práctica chamánica necesita que se usen regularmente alucinógenos. En la angustia de una visión de curación, el chamán es vulnerable al ataque de brujos y de sus espíritus familiares. Pero las amenazas a la vida del chamán son más prosaicas; él inevitablemente tiene enemigos porque puede identificar a los brujos, los que debido a esta acusación pueden quedar marcados de muerte. Más importante aún, dado que los chamanes mismos son brujos potenciales y poseen la capacidad de matar si así lo desean, ellos son los primeros sospechosos cuando hay muertes que parecen ser por brujería. En realidad, el buen nombre del chamán es siempre contextual; sus habilidades son alabadas por sus parientes cercanos y citados como evidencia de sus propensiones homicidas por los que no son sus parientes.

Es común señalar el status político equívoco de los chamanes en el sistema amazónico de control social, especialmente en las sociedades jíbaroanas y yo tengo poco que agregar a los informes existentes (e.g. Colajanni 1984; Descola y Lory 1982; Harner 1972; Seymour-Smith 1982). Lo que no ha sido explorado en detalle, sin embargo, es hasta qué punto los aliados e incluso los parientes cercanos del chamán, no se encuentran a gusto en presencia de sus poderes. En el Alto río Mayo, si uno plantea la pregunta "¿Tienen un *iwishín* en tu comunidad?", la respuesta probablemente será: "No, nosotros nos llevamos bien aquí... No tenemos problemas". La expresión más reciente de las actitudes locales hacia los chamanes fue un intento de una organización intercomunitaria, la Organización Aguaruna del Alto Mayo (OAAM),

de establecer una tarifa por los servicios de los "doctores tradicionales", y exigir a todos los *iwishín* que busquen reconocimiento formal de la organización (OAAM 1984). Un informante cercano a los dirigentes de la OAAM dio a conocer que también había alguna discusión sobre la conveniencia de imponer un impuesto a los *iwishín* en ejercicio, a pesar que en 1986 tal política no había sido implementada. El objetivo de la propuesta, de acuerdo con las personas que hablé, era forzar a los chamanes a identificarse, de tal manera que al sacar sus poderes a la luz pública fueran más fácilmente observados y controlados. Toda la evidencia a mi alcance sugiere que esta ambivalencia hacia el *iwishín* ha sido parte de la realidad Aguaruna por décadas, y no puede ser atribuida a los rápidos cambios culturales.

En vista de los peligros de su función y de su dudoso status social, ¿por qué alguien se convertiría en chamán? Los chamanes con los que hablé enfatizaron su deseo de ayudar a los parientes afligidos. Debe mencionarse, sin embargo, que la rápida colonización del Alto Mayo ha abierto nuevas oportunidades económicas para los curanderos emprendedores. Campesinos locales que asocian a los Aguaruna con los poderosos y tenebrosos espíritus del bosque, están dispuestos a pagar una tarifa sustancial por los servicios de un *iwishín* benevolente. Indubiablemente, factores de temperamento individual incluyendo la curiosidad acerca del mundo del espíritu, así como el deseo de ejercer influencia en su propia comunidad, y una capacidad para soportar e incluso gozar los peligros de la intoxicación frecuentemente producida por los alucinógenos, son los que atraen a cierta gente al papel de chamán.

A fines de 1977, me instalé en la comunidad en la que residía el chamán más activo del Alto Mayo. La supremacía local de este *iwishín*, al que llamaré Yankush, se basaba en parte en la creencia que él había adquirido algunos de sus poderes chamánicos de los mestizos hispano-hablantes de la costa peruana. Lejos de ser un asiduo guardián de la cultura tradicional, él había introducido una cantidad de métodos idiosincrásicos en su práctica, incluyendo la abreviación de la sesión de cura tradicional (3) y el uso ocasional del alcohol para ayudarlo a llegar a un estado de trance. Había incluido también la prescripción de productos farmacéuticos en sus curaciones. Era altamente considerado por los colonos mestizos, quienes a veces se referían a él como el "Profesor Yankush". Su fama entre los colonos parecía aumentar, más que disminuir su reputación entre los Aguaruna. Es Yankush el que preside la sesión que es el eje de este artículo.

SESION DE CURA, 18 de Enero de 1978

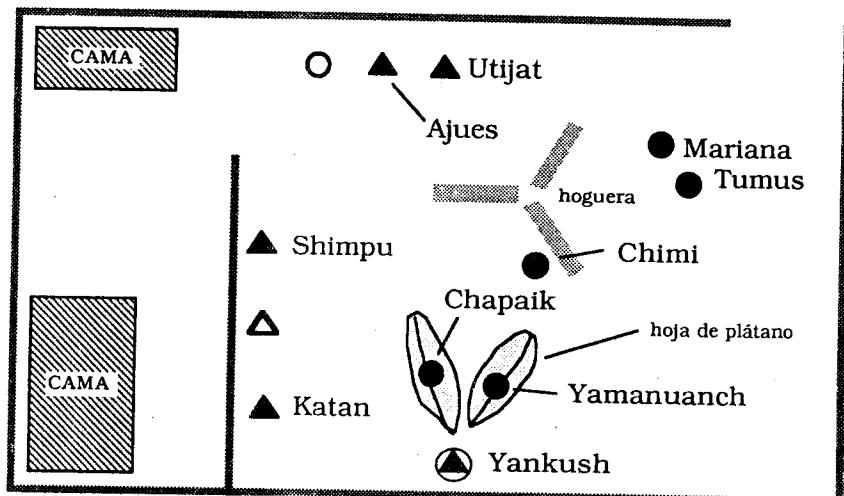
La sesión comienza luego de la puesta del sol, porque el *iwishín* necesita una oscuridad absoluta para encontrar los dardos del brujo en sus pa-

cientes. La noche cae y los pacientes y otras partes interesadas se reúnen en su casa. Yankush bebe el preparado alucinógeno, yáji. Luego de un rato, comienza a bostezar de una forma curiosa, exagerada. Esto indica que el alucinógeno ha hecho efecto: seres poderosos llamados pásuk entran en el pecho del chamán para ayudarlo en sus actos de cura. El lenguaje de Yankush abarca varios estilos característicos o, como yo los llamaré, "registros": (a) un **registro discursivo normal** que consiste de enunciados declarativos simples; (b) un **registro chamánico normal**, ejecutado como una canción, que incluye enunciados adivinatorios y metafóricos, presentados en un estilo comprimido todavía inteligibles para otros participantes; y (c) un **registro chamánico críptico**, también cantado, que emplea un léxico esotérico (4). El registro críptico se parece a los cantos de cura Cuna (Sherzer 1983 : 134) en que su significado específico no es claro para los legos, a pesar que ellos tienen una noción general del contenido del registro. En el texto que sigue a continuación ambos registros chamánicos están marcados con negritas (5).

La realización de la sesión también incluye la participación enérgica de los parientes del paciente que gritan palabras de aliento a Yankush, inclinan sus pronunciamientos adivinatorios en cierta dirección con sus preguntas, y hacen sus propias declaraciones fuertes cuando los temores de brujería se ven confirmados. La textura de la sesión era tan polifónica que fui incapaz de transcribir todos los comentarios, preguntas, bromas y gritos de desaliento expresados durante la sesión de dos horas de duración. Simplemente sucedían demasiadas cosas. El texto siguiente se centra fundamentalmente en las palabras de Yankush y sus dos interlocutores principales, los maridos de las pacientes.

Participantes

Un grupo de personas llegó de otro pueblo en el valle del Alto Río Mayo, que queda aproximadamente a un día de viaje. El grupo incluye dos parejas: Chapaik y su esposo Katan, y Yamanuanch y su marido Shimpú (todos seudónimos). Ellos han convencido a Yankush para que tome yáji y así pueda diagnosticar la enfermedad que aslige tanto a Chapaik como a Yamanuanch. Ninguna de las mujeres está seriamente enferma, pero ambas se quejan de dolores crónicos de varios tipos. La mujer de Yankush, Tumus, se encuentra también un poco mal, y ella recibe tratamiento al final de la sesión, cuando los pacientes y sus familias salen en fila de la casa. Debido a que nadie está peligrosamente enfermo, la atmósfera de la sesión de cura es intensa pero genial. Muchos otros residentes de la comunidad de Yankush también están presentes, incluyendo a dos antropólogos, Margaret Van Bolt



PARTICIPANTES

Yankush= chamán

Yamanuanch
Chapaik] pacientes

Katan= esposo de Chapaik
Shimpú= esposo de Yamanuanch

△] antropólogos

Tumus
Mariana
Ajues
Chimi
Utijat] observadores

Cuadro 1.
Casa de Yankush durante sesión chamánica,
18 de enero de 1978

y el autor. Con excepción de los antropólogos todos aquellos que participan se consideran parientes, a pesar que los dos pacientes y sus maridos sólo son parientes lejanos de Yankush (ver cuadro 1) (6).

El evento

Cerca de las 7 p.m. los antropólogos llegan a la casa de Yankush con Utijat y Chimi, parientes cercanos de Yankush que viven en la comunidad. Yankush ha tomado el yáji y está descansando en el dormitorio. Se levanta y sale con paso mesurado a conversar. Llegan Katan, Chapaik, y Yamanuanch. Cerca de las 7.30 p.m. Yankush sale diciendo que va a defecar. Las personas conversan informalmente. Regresa y se sienta en un taburete (llamado chimpú en Aguaruna) dando la espalda al cuarto. Silba, cogiendo un ventilador de hojas de sampi. Canta suavemente, luego habla informalmente con la gente, dando todavía la cara a la pared. Bosteza de una forma prolongada, indicando que los pásuk están entrando en su cuerpo. Comienza a sacudir el ventilador. Se quita la chompa, se peina, sin dar todavía la cara a los participantes.

Yankush: "Yo, Yo, Yo, Yo, Yo. Con Tsunki (ser espiritual del reino acuático y fuente fundamental del poder chamanístico). Estoy sentado". Se calla. Escupe, luego sacude su ventilador mientras inicia repentinamente una canción sin palabras. Se para mirando todavía a la pared.

5. Katan: Gritando: "¡escuchemos! Está intoxicado ahora, así que escuchemos" Yankush se sienta nuevamente, todavía cantando. Su hermana le trae una pequeña botella de un líquido no identificado. Frota este líquido en su cuello.

Katan: "Canta a tu propio cuerpo, así otros no te embrujarán".

10. Utijat: "Otros saben que tú estás curando. Pueden herirte. ¡Ten cuidado!"

Yankush mira hacia los participantes. Katan trae dos hojas grandes de plátano.

Shimpú mueve la linterna para dejar a Yankush en la sombra.

15. Yankush (a Katan): "Hermano de madre, trae a tu esposa. "Ambas pacientes se adelantan y se sientan frente a Yankush. Se quitan los vestidos pero siguen cubiertas con mantos por encima de la cintura. Una mujer se volteó para echarse sobre su estómago.

Katan: "¡Saca los dardos. Ve donde está la enfermedad!"

20. Shimpú (señalando a Yamanuanch): "Ella no puede comer. Le duele su garganta".

Utijat: "¡Piensa poderosamente!" Yankush mira a Chapaik, chupa su espalda y escupe. Bebe de una botella (posteriormente identificada como kistián ámpi, "medicina de mestizo"), mira hacia la pared y vomita.

25. Katan: "Si no puedes curarla, dime la verdad ¡Arrójala fuera! (la substancia de la brujería)"...Mira, enfrenta la intoxicación. Si la curas yo siempre te recibiré bien en mi casa. ¡Arrójala fuera! (la substancia de la brujería).

30. Yankush voltea para mirar a Yamanuanch. Shimpú y otros comienzan a gritar.

Varios: "¡Muéstrale donde duele!" Yankush parece chupar el pecho de Yamanuanch. Yamanuanch: "Mi garganta también me duele".

35. Yankush: "Te mojarás". Yankush se saca la camisa, mirando de nuevo la pared. Se voltea para mirar a Yamanuanch.

Katan: "Siéntate bien! ¡Piensa bien!"

Yankush (sacudiendo el ventilador en dirección de Yamanuanch): "Su pecho está mal (i.e. enfermo)". Chupa la parte afigida y luego escupe ruidosamente. Se voltea rápidamente hacia Chapaik.

Varios hombres: "¡Dile donde duele!"

40. Yankush: "Le puedes dar una inyección".

Katan: Sobrino, ¡mira a todos los lugares que duelen!"

Yankush: "Dale una inyección. Se recuperará. No está enferma con brujería, sino con frío en su garganta". Mira a Hapaik mientras canta, tocándola con su mano izquierda. Chupa la espalda de Chapaik, escupe, 45. luego canta sobre Chapaik.

Bosteza ruidosamente, luego se arrodilla para chupar su espalda, gaguea ruidosamente y escupe.

Yankush: "Le puedes dar una inyección de *wichú* (no identificado; probablemente la deformación del nombre de algún producto farmaceútico)
50. Le puedes dar tres inyecciones. Se mejorará."

Katan: "Mañana obtendré la medicina".

Yankush: **Con varias inyecciones se mejorará.** "Voltea hacia Yamanuanch. Tiene la enfermedad en su estómago".

Shimpú: "¿Va a morir? Si es así ¡dímelo!". Yankush se inclina sobre
55. Yamanuanch, chupa y escupe.

Katan: "¿Por qué querían embrujarme? Yo siempre doy comida a la gente cuando vienen a visitarme. ¿Por qué embrujar a mi mujer? Estoy con cólera". Yankush se levanta cantando sobre Yamanuanch, toma de la botella de la "medicina de mestizo". Canta sobre Yamanuanch por varios minutos.
60. "Si mis enemigos quieren embrujarme, aquí estoy. No pueden hacerme daño. Yo veo todo. Ella tuvo dardos en su estómago y yo se los saqué".

Utijat: "¡Mira bien para poder curar!".

Yankush: "Tu garganta te duele de vomitar. Yo te curaré. Tu estómago te duele justo aquí. Yo te curaré. Cuando yo empecé a curar, pocas personas
65. venían. Ahora vienen muchas porque yo puedo curar. Si son débiles, yo puedo curarlos. Si tienen reumatismo, yo puedo curarlos. Regresarás a tu casa. Veo tu alma bailando allá, emborrachándose en fiestas. Quizás te
70. hayan dado una inyección. Esto hace que tu estómago te duela. Hay ahí algunos dardos".

Chimi: "Si hay algún dardo cuando ella regrese a casa, pueden decir que Yankush los puso ahí. Así que ¡sácalos todos!"

Katan: "No hay brujos allá (en la comunidad del paciente) ¿Quién habrá hecho este embrujo? Si mi esposa muere puedo matar a cualquiera de rabia. Sobrinito, cura bien a mi esposa: No quiero estar molestandote aquí. Yo vivo
75. lejos".

Ajues: "¿Por qué no ha venido Uyum (un pariente de una comunidad distante)."

¿Está haciendo la guerra? (Aquí Ajues está llamando a los poderes visionarios del chamán para poder ver eventos en su sitio lejano).

80. Yankush: "¿Tuvo tu esposa alguna vez cólico antes?"

Shimpú: "No, nunca".

Yankush: "Ahora el cólico quiere agarrarla. Dale diez gotas de medicina para el cólico. . . (todavía cantando sobre Yamanuanch). El cólico quiere agarrarla. Su cuerpo está débil, enfermo". Chupa ruidosamente, escupe.
85. "El cólico no se cura rápidamente. Mejora y luego vuelve. Lo curaré completamente. En esta parte no hay enfermedad. Vomitaste tanto que un pedazo de un dardo embrujado se pegó en tu garganta. Te lo sacaré". Chupa su garganta y escupe. "¿Como has sido embrujada? Algunas veces sucede que una persona estará enferma durante años pero no morirá". Yo puedo curar esto.
90. Si tienes un pedazo de dardo en tu garganta, el vómito lo ha hecho más doloroso. Yo puedo sacarlo". (Hablando ahora) "Antes, tenías muchas brujerías dentro de ti. Ahora te las estoy sacando todas. Estás mejor. Recibe una inyección y mejorarás. Chupa y escupe.

Utijat: "¡Sánala! Tu eres un buen curandero".

95. Yankush: "Yo veré todo. Nada quedará".

Katan: "Si ella tiene mucha enfermedad y no puedes sacarla toda, saca la mitad, de tal manera que yo pueda curarla fácilmente con la medicina. Tu eres un curandero y puedes hacer esto por mí". Yankush chupa a Chapaik y escupe. Bosteza fuertemente y mira a Chapaik.

100. Yankush: "En Achu mataron a una persona. Un brujo fue asesinado".

Otros: "¿Quién podría ser?" Yankush bebe de la botella de "medicina de mestizo" y luego la pone en el piso. Mira a Chapaik, tocándola con su mano izquierda. Chupa, escupe y luego vomita.

Katan: "¡Cura bien! Tú eres un chamán!"

105. Yankush: "Cuando estoy intoxicado, curo bien. No digan que no estaba suficientemente intoxicado".

Katan: "Hay otros que no son tan bravos como yo" (aludiendo a su rabia si su esposa muere de brujería).

Yankush: "Sobre un pedazo de acero yo camino en puntas de pie. . ."
110. (el resto del segmento de la canción de cura es inaudible).

Katán: "¡Cura bien! ¡No dejes que se enferme" Yankush se inclina sobre Chapaik ventilándola con su hoja ventilador. Toca su espalda con su mano izquierda, chupa y escupe ruidosamente, luego comienza a cantar (el segmento es indecifrabla en la cinta).

115. Katan: "¡Sopla afuera la enfermedad!" (A Chapaik) "Dijiste que te dolían tu cabeza y tu cuello. Dile donde para que así te cure".

Yankush: (volteándose hacia Yamanuanch sacudiendo su hoja-ventilador): "Si ella tiene una enfermedad, yo la veré y se la sacaré". Chupa el estómago de Yamanuanch y escupe. "Ella no puede morir, yo la curaré".

120. Katan: "Ella no puede morir porque a mí me queda poca familia. Seremos pocos si ella muere.

Yankush: "Tumus (esposa de Yankush) está enferma (con una enfermedad natural), no embrujada".

Utijat: "Una vez yo estuve enfermo así, pero, después de tomar medicina me mejoré. Casi muero".

Utijat y Katan: "¡Ventilala! ¡Sopla afuera su enfermedad!"

Yankush: "Su estómago está atorado dentro. Voy a aflojarlo. Sacaré la enfermedad". Chupa, escupe. "La enfermedad ha atacado varias veces pero yo la he eliminado, así que sanará". Comienza a cantar mirando a la pared detrás de su taburete.

Katan: "Ustedes no hablen tanto! Si hablan, el curandero no será capaz de ver. ¡Cállense o se equivocarán!"

Yankush: "Hay una guerra en otro lugar y han matado a alguien. Sus parientes regresan llorando". Mira hacia Yamanuanch y comienza a cantar. 135. "Esta persona es débil por dentro. Yo la pondré fuerte y bien. La tierra nunca muere. Cuando la cure, ella será la misma, no muriendo nunca. Estás bien. Sólo falta un pequeño tratamiento para estar totalmente curada. Estoy sacando los dardos. Posteriormente te debes poner una inyección, pero te recuperarás lentamente. Sácate la manta para que pueda ver tu pecho. Manchas 140. o heridas salen en tu seno. ¿Has tenido esto antes?"

Yamanuanch: "Sí".

Yankush: "¿Le puedes dar una inyección?"

Shimpú: "Sí, puedo".

Utijat: "Ve como será el nacimiento del bebe de la mujer".

145. Yankush: "No puedo ver eso". Al paciente: "Regresaré contigo de nuevo". (Voltea hacia Chapaik).

Utijat: "Mírame para ver si debo ponerme el nombre "Tabaco" (la gente ríe porque Utijat es conocido en el pueblo por muchos apodos graciosos, algunos de los cuales él mismo se ha inventado).

150. Katan: "¡Mira allá! Ella dice que le duele el hígado. Muéstrale donde duele. En su estómago es fuerte. Hay una línea de dolor ahí. Mira allá primero, mira donde el yáji te dice. Su pecho está cerrado. No le dejará respirar". Yankush chupa el estómago de Chapaik, luego escupe. Los presentes observan que hay mucha kaag (la saliva especial del brujo) en la saliva que 155. Yankush escupe.

Katan: "Es comprensible que un extraño quiera luchar conmigo, pero ¿Por qué embrujar a mi esposa? Yankush dice que hay algo en su cuerpo. Dado que él tiene fuerza debe mirar cuidadosamente y soplar afuera la enfermedad". A Yankush. "Si sólo hay un poco, sácala. Si es una enfermedad, mírala. Mira para

160. ver lo que la curará tan pronto como sea posible. ¡Cúrala! ¡Cúrala!. Veamos que sucederá luego. Esta mujer vino de lejos para ser curada. Algunas mujeres no quieren vivir y se quitan la vida con veneno. Ella no quiere morir. ¿Quién la puede curar? Míralos (a los pacientes). Muchos vienen aquí y se van recuperados. Algunas veces los chamanes no pueden ver. Pero ¡mira cuidadosamente de 165. todas maneras! ¡Mira!"

Utijat: "¡Mira para ver si mi alma está casada con una mujer mestiza" (risas)

Katan: "Muéstrale donde duele en tu hígado".

Yankush: "Se puede sanar rápido, pero el "tabaco" (i.e. curandero) no 170. ha descubierto la enfermedad todavía. Su cuerpo está débil".

Katan: "Ahora que tu estás con yáji mira bien! ¡Arroja fuera la enfermedad!"

Mujer no identificada: "Ella dice que tiene tsúak (poderoso alucinógeno, *Brugmansia* sp., algunas veces usado para la auto-curación) ¿Puede 175. tomarlo?"

Katán: "¡Cura bien! ¡No dejes que se enferme" Yankush se inclina sobre Chapaik ventilándola con su hoja ventilador. Toca su espalda con su mano izquierda, chupa y escupe ruidosamente, luego comienza a cantar (el segmento es indecifrable en la cinta).

115. Katan: "¡Sopla afuera la enfermedad!" (A Chapaik) "Dijiste que te dolían tu cabeza y tu cuello. Dile donde para que así te cure".

Yankush: (volteándose hacia Yamanuanch sacudiendo su hoja-ventilador): "Si ella tiene una enfermedad, yo la veré y se la sacaré". Chupa el estómago de Yamanuanch y escupe. "Ella no puede morir, yo la curaré".

120. Katan: "Ella no puede morir porque a mí me queda poca familia. Seremos pocos si ella muere.

Yankush: "Tumus (esposa de Yankush) está enferma (con una enfermedad natural), no embrujada".

125. Utijat: "Una vez yo estuve enfermo así, pero, después de tomar medicina me mejoré. Casi muero".

Utijat y Katan: "¡Ventílala! ¡Sopla afuera su enfermedad!"

130. Yankush: "Su estómago está atorado dentro. Voy a aflojarlo. Sacaré la enfermedad". Chupa, escupe. "La enfermedad ha atacado varias veces pero yo la he eliminado, así que sanará". Comienza a cantar mirando a la pared detrás de su taburete.

Katan: "Ustedes no hablen tanto! Si hablan, el curandero no será capaz de ver. ¡Cállense o se equivocará!"

135. Yankush: "Hay una guerra en otro lugar y han matado a alguien. Sus parientes regresan llorando". Mira hacia Yamanuanch y comienza a cantar. "Esta persona es débil por dentro. Yo la pondré fuerte y bien. La tierra nunca muere. Cuando la cure, ella será la misma, no muriendo nunca. Estás bien. Sólo falta un pequeño tratamiento para estar totalmente curada. Estoy sacando los dardos. Posteriormente te debes poner una inyección, pero te recuperarás lentamente. Sácate la manta para que pueda ver tu pecho. Manchas 140. o heridas salen en tu seno. ¿Has tenido esto antes?"

Yamanuanch: "Sí".

Yankush: "¿Le puedes dar una inyección?"

Shimpú: "Sí, puedo".

Utijat: "Ve como será el nacimiento del bebe de la mujer".

145. Yankush: "No puedo ver eso". Al paciente: "Regresaré contigo de nuevo". (Voltea hacia Chapaik).

Utijat: "Mírame para ver si debo ponerme el nombre "Tabaco" (la gente ríe porque Utijat es conocido en el pueblo por muchos apodos graciosos, algunos de los cuales él mismo se ha inventado).

150. Katan: "¡Mira allá! Ella dice que le duele el hígado. Muéstrale donde duele. En su estómago es fuerte. Hay una línea de dolor ahí. Mira allá primero, mira donde el yáji te dice. Su pecho está cerrado. No le dejará respirar". Yankush chupa el estómago de Chapaik, luego escupe. Los presentes observan que hay mucha kaag (la saliva especial del brujo) en la saliva que 155. Yankush escupe.

- Katan: "Es comprensible que un extraño quiera luchar conmigo, pero ¿Por qué embrujar a mi esposa? Yankush dice que hay algo en su cuerpo. Dado que él tiene fuerza debe mirar cuidadosamente y soplar afuera la enfermedad". A Yankush. "Si sólo hay un poco, sácala. Si es una enfermedad, mírala. Mira para 160. ver lo que la curará tan pronto como sea posible. ¡Cúrala! ¡Cúrala!. Veamos que sucederá luego. Esta mujer vino de lejos para ser curada. Algunas mujeres no quieren vivir y se quitan la vida con veneno. Ella no quiere morir. ¿Quién la puede curar? Míralos (a los pacientes). Muchos vienen aquí y se van recuperados. Algunas veces los chamanes no pueden ver. Pero ¡mira cuidadosamente de 165. todas maneras! ¡Mira!"

Utijat: "¡Mira para ver si mi alma está casada con una mujer mestiza" (risas)

Katan: "Muéstrale donde duele en tu hígado".

170. Yankush: "Se puede sanar rápido, pero el "tabaco" (i.e. curandero) no ha descubierto la enfermedad todavía. Su cuerpo está débil".

Katan: "Ahora que tu estás con yáji mira bien! ¡Arroja fuera la enfermedad!"

- Mujer no identificada: "Ella dice que tiene tsúak (poderoso alucinógeno, *Brugmansia* sp., algunas veces usado para la auto-curación) ¿Puede 175. tomarlo?"

Yankush: "Puedes ponerte dos inyecciones, luego puedes tomar tsúak".

Katan: "Después de mirar en ella debes decirnos qué medicina comprar".

Yankush (señalando a Chapaik): "Ella no está muy enferma, sólo un 180. poco".

Katan: "Puedo ponerle inyecciones para su hígado".

Yankush: "Sí, está bien" A Chapaik: "Madre yo te ventilaré. Me estoy concentrando para arrojar la enfermedad como un jaguar incansable. Mi canto continúa, continúa. Con mi ayuda ella se volverá con el tapir, que no 185. sabe como rehusar ningún tipo de comida".

Katan: "Es cierto que el tapir nunca rechaza la comida. Cuando como tapir sabe tan bien. Delicioso". (El tapir es un tipo de comida tradicionalmente prohibida para los Aguaruna, a pesar que ahora se está comiendo cada vez más en el Alto Mayo porque la caza es escasa).

190. Yankush: "Cuando ella sane puede comer el mono wájiam. Los dolores en tu estómago te han debilitado. Pero con esta ventilación te mejorarás. Veremos cómo resulta de esto. Yo te hablo como el mankúp (especie de oso) que nunca se enferma".

Katan: "Dile si no tienes dolores en tu cabeza. Sobrinito, ella dice que 195. su cabeza parece hincharse, luego sus oídos se cierran fuerte".

Yankush: "Saqué los dardos de aquí de su cabeza y los arrojé. Mañana veré todo y entonces podemos dejar esta cura".

Chapaik (levantándose): "Quiero que veas en mí nuevamente el sábado y cuando venga otra vez".

200. Yankush: "Cuando vengas de nuevo tráeme un regalo de tela. Con otra sesión de cura te recuperarás".

Yamanuanch: "¿Qué tipo de inyección debo obtener?"

Yankush: "Una inyección para el cólico. Puede tomar gotas de Diafa en agua, muchas veces (aparentemente una medicina comercial). Puedes tomar gotas de Diafa sin inyección. Esta es la única enfermedad que te está 205. mar

doliendo". Había algo pegajoso en su cuerpo. Pero yo lo saqué todo. Sólo queda ahí un poco de cólico. Se sanará pronto. Este cólico debilita su cuerpo.

Shimpú: "¿Ella puede comer wájiam (una especie de mono)?"

Yankush: "Ella puede comer cuando esté mejor, dentro de una semana.

210. A través de su cuerpo veo que la enfermedad no continuará. El perro ágil nunca se cansa, para brincando. Ella debe ser así. Yo digo que su estómago nunca debe rechazar la comida, así como el tapir nunca rechaza la comida. Está bien. Ella no morirá. No es nada".

Katan: "¿Cómo están los nietos que yo dejé en Shimpuyacu?"

215. Yankush: "Bien. Están bien".

Katan: "Llegaré a casa a salvo?"

Yankush: "Sí. No te preocupes más". Mariana ayuda a Tumus a echarse frente a Yankush. Otros dicen adiós y se van.

220. Mariana: "Dile que ventile tu cabeza. Echate. Muéstrale donde te duele más el hígado".

Yankush: "Ella tiene súgku (En este contexto significa enfermedad "natural" o "epidémica" por oposición a enfermedad inducida por brujería). Luego de mucho sufrimiento ella mejorará".

Otros: "Seguramente morirá de sufrimiento"

225. Yankush: "Su otra enfermedad se ha ido. Ahora otra enfermedad la ha atrapado, la misma que infectó a los otros. La cría del tapir nunca se enferma. Sean así".

Chimi y Utijat se van. Todos los otros ya se fueron excepto Yankush y su esposa Tumus, y la madre de Tumus, Mariana. Los antropólogos se van. Son las 9.05 p.m.

PRIMERA LECTURA: CLARIFICACION Y TRANSFERENCIA CHAMANICA

Para ganar alguna capacidad analítica en un evento de esta complejidad debemos identificar los rasgos centrales de la sesión y seguir el desa-

rrrollo de los papeles de los protagonistas. Al hacer esto, primero ofreceré una interpretación convencional de los esfuerzos terapéuticos de Yankush, uno que enfatiza su intento de enfrentar a los efectos caóticos de la enfermedad, extraer de ellos alguna interpretación que le permita asegurar a los pacientes que sus sufrimientos pronto acabarán. Propondré luego una segunda lectura de este evento, que desafía al primero, cuestionando el supuesto orden creado a través del discurso de curación.

Los actos centrales que interesan a los participantes en este encuentro, están relacionados con el "ver", realizado a través de la poderosa mediación de la penetrante mirada del chamán. Los participantes urgen repetidas veces a Yankush a "ver donde está la enfermedad" (línea 19). En respuesta Yankush les asegura repetidas veces que puede "ver todo" (línea 61). Posteriormente describeá la enfermedad de Yamanuanch, como "heridas o manchas" en su pecho (líneas 139-140). La visión de Yankush comprende no sólo la capacidad de ver el peligro escondido en sus pacientes, sino la observación de eventos lejanos en el espacio y el tiempo, incluyendo actos violentos en otras comunidades (líneas 100 y 133). A pesar que no se logró en estas sesión, el logro esencial de la visión chamánica es la identificación del brujo que envió la enfermedad. Así, el poder de Yankush reside en su capacidad de buscar en la oscuridad los destellos de la fuerzas escondidas y los motivos velados. Su habilidad manifiesta para ver la enfermedad se acrecienta en la oscuridad; paradójicamente, la penetrante visión del chamán es más efectiva cuando otros no pueden ver nada.

De acuerdo a la ideología de la práctica chamánica aguaruna, la agudeza de la visión del chamán se basa en dos factores: (a) la cantidad y fuerza del yáji que consumió antes de la sesión y (b) la presencia en su cuerpo de los mismos tséntak (dardos espirituales) que busca en sus pacientes. A lo largo de la sesión Yankush enfatiza la intensidad de su visión inducida por alucinógenos. El declara, por ejemplo: "No digan que no estuve suficientemente intoxicado", afirmación que es presagiada por la orden de Katan "Enfrenta la intoxicación" dicha anteriormente en el evento. El amargo yáji le permite hacer este trabajo peligroso, pero su disposición a someterse a sus rigores es también una sutil muestra de su compromiso como curandero. En última instancia, sin embargo, incluso el poder del yáji como catalizador de la visión chamánica depende de la fuerza de los propios dardos espirituales del chamán: los Aguaruna del Alto Mayo afirman que el yáji no intoxará a quien no los tenga. En otras palabras, los dardos espirituales del chamán dan a la visión forma y contenido, permitiéndole neutralizar a los dañinos tséntak alojados en el cuerpo del paciente (7).

A pesar que el foco discursivo central de la sesión de cura tiene que ver con la vista, los canales principales de comunicación son casi exclusivamente auditivos debido a la oscuridad envolvente. Hay, por supuesto, una dimensión táctil cuando Yankush trabaja sobre los cuerpos de los pacientes, pero en esencia lo que hace es trasladar una experiencia visual a una acústica. Emplea los tres registros de discurso mencionado anteriormente; también silba, tararea, sacude su ventilador de hojas sampi, bosteza extravagantemente, chupa ruidosamente a los pacientes, y es periódicamente convulsionado por paroxismos de gargajos, escupitajos y vómitos.

Como un evento discursivo, el ritual puede ser dividido más o menos en cuatro partes.

(1) La sesión se abre con Yankush y los participantes hablando informalmente en el registro discursivo ordinario. A medida que el alucinógeno comienza a tener efecto, sin embargo, los mensajes del chamán cambian de registro y se expanden a otros "canales" y "códigos" comunicativos (Fitzgerald 1975: 208-209): sus bostezos explosivos anuncian la llegada de los espíritus pásuk; sacude la hoja-ventilador, escupe llamativamente; comienza a cantar en lugar de hablar. Katan y otros hombres gritan palabras de aliento.

(2) Cuando la sesión de cura empieza en serio (aproximadamente en la línea 22) las acciones de Yankush viran a la succión, a las palabras pronunciadas en registro chamánico; y a las náuseas.

(3) Comenzando en la línea 100, los intercambios de Yankush y otros participantes saltan de los detalles de los casos a mano, a los eventos en lugares lejanos: el asesinato de un brujo en Achu y un encuentro violento en una comunidad no identificada.

(4) A medida que la sesión finaliza (desde la línea 168) Yankush vuelve al discurso ordinario mientras él y las familias de los pacientes elaboran el programa de sus sesiones adicionales, y planifican el régimen dietético y medicinal que acelerará la recuperación.

¿Qué significa este nervioso movimiento entre registros y por qué las comunicaciones de Yankush deben expandirse a otros canales durante la sesión? Al nivel más superficial, los sonidos inusuales y los cambios de registro señalan la otredad del evento para los participantes, porque son indicios del ingreso de Yankush a un estado alterado de conciencia y a su lucha contra el trabajo maligno de los brujos. Las diversas formas de comunicación muestran también una redundancia considerable de códigos, que sirven para enfatizar los símbolos claves del evento. El ruido de la ventilación o la suc-

ción energética, por ejemplo, refuerza las referencias repetidas a la extracción de los dardos espirituales.

Las palabras pronunciadas por Yankush señalan la transferencia considerada central para toda la curación simbólica (Dow 1986). La lucha del paciente es asumida por el curandero, que intenta definir y resolver los asuntos en cuestión y restablecer en el paciente alguna forma de totalidad. En el caso que confrontamos, el chamán suprime las fuentes del dolor, neutraliza su poder dañino y los asimila a su propia sustancia chamánica. Como señala Lévi-Strauss, en la transferencia terapéutica buscada por el chamán "la manipulación debe ser realizada a través de símbolos, es decir, a través de equivalentes a las cosas, llenas de un significado que dan a entender que pertenecen a otro orden de realidad" (1963: 196). Aquí, la experiencia de sufrimiento del paciente constituye un todo perturbador que incluye diferentes funciones corporales. Durante el ritual, una compleja experiencia corporal es transformada en una intrincada experiencia auditiva que, a través de la extracción de los dardos espirituales queda eventualmente centrada y simplificada. Símbolos de curación como las metáforas religiosas "refunden el todo incipiente (e inefable) de la experiencia primaria en varios dominios manejables (Fernández 1977: 126).

A pesar de que el nivel de detalle mítico elucidado por Lévi-Strauss en su análisis de un ritual Cuna no se encuentra en el rito Aguaruna, Yankush emplea un lenguaje figurativo para sugerir a sus pacientes que ha suprimido la fuente de su enfermedad y los ha colocado en el camino de la recuperación. Canta, "Regresarás a tu casa veo tu alma bailando allá, emborrachándose en fiestas..." (línea 67). Luego Yankush hace amplio uso de tropos para tejer su fábrica de imágenes de curación. "La tierra nunca muere. Cuando yo la cure, ella será igual no muriendo nunca (líneas 135-136). El perro ágil nunca se cansa, para brincando. Ella debe ser así. Yo digo que su estómago no debe rechazar nunca la comida, como el tapir no rechaza nunca la comida" (líneas 210-212).

A partir de la línea 183 Yankush emplea una serie de símiles animales, algunos de los cuales son tomados para la discusión por Katan. Yankush sostiene que se concentra "como un incansable jaguar" para hacer que Chapaik "se vuelva como un tapir que no sabe rehusar ningún tipo de comida". En realidad hay una discusión sobre los ítems de comida permitidos al paciente: específicamente, si Chapaik puede comer sin peligro carne de wájiam, una especie de mono. Este intercambio es representativo de un patrón de interés más amplio en los lazos entre humanos y animales, fundamental en las prácticas de cuidados de salud Aguaruna. El tratamiento de las enfermedades más identificables incluye un conjunto adecuado de impedi-

mentos o prohibiciones de comida, llamada *wakemtái*, que están ligados a los síntomas de la enfermedad por razonamiento analógico. Las personas que sufren de lesiones a la piel, por ejemplo, deben evitar comer armadillo "porque si no las lesiones corroerán la carne así como el armadillo araña la tierra". Analogías del mundo animal también pueden ser usadas terapéuticamente. En un canto de curación especial para niños, el niño enfermo puede asemejarse a las crías de los buitres, "que pueden comer cosas podridas sin sufrir daño". El objetivo es transmitir la resistencia de las crías del buitre al niño enfermo (8). Las declaraciones de Yankush producen entonces un marco etiológico y terapéutico compartido que se extiende más allá del caso especial de la brujería.

El drama de la comunicación multi-canal de Yankush se intensifica con la contribución de Katan y Shimpú, que gritan palabras de aliento, urgen al curandero a protegerse de los peligros en los que voluntariamente incurre en su nombre, declaran enfáticamente su preocupación por sus esposas y dirigen sus poderes visionarios en formas que son de interés para los participantes reunidos. Los serios intercambios entre Yankush y esos hombres se vician en dos oportunidades por el humor de Utijat (líneas 147 y 166) quien es conocido en la comunidad por su ingenio idiosincrásico.

A pesar de que las pacientes mismas están pasivas a lo largo de casi toda la sesión, se puede suponer razonablemente que el evento las ayuda a redefinirse como "curadas" o por lo menos en vías de recuperarse. Yankush dice repetidas veces que él ha sacado gran parte de la enfermedad de sus cuerpos y que ellas pronto se sentirán mejor. Además, proporcionándoles una explicación provisional para sus malestares. Yankush sugiere también medidas terapéuticas específicas que incluyen recomendaciones de dieta, productos farmacéuticos comerciales, así como el uso del alucinógeno tsúak para obtener visiones de curación (c.f. Brown 1978). Más aún, las pacientes han sido objeto de intensas expresiones de preocupación por los participantes de la sesión. Las vivaces observaciones de Chapaik casi al final del relato ("Quiero verte en mí nuevamente el sábado") implican que ella está satisfecha con sus esfuerzos, aunque poco atemorizada de sus poderes.

SEGUNDA LECTURA: SUBTEXTOS DISIDENTES

Habiendo desarrollado una interpretación simbólica de la sesión de cura de carácter más bien ortodoxo, deseo proponer otra interpretación de los intercambios de la sesión, una que ilumina las negociaciones sutiles entre Yankush y sus clientes, especialmente Katan quien juega una parte impor-

tante en los procedimientos. Las contribuciones iniciales de Katan al ritual toman la forma de gritos de aliento (e.g. línea 35 "¡Siéntate bien! ¡Piensa bien!") y de halagos (líneas 26-27 "Si la curas yo siempre te recibiré bien en mi casa"). Su estado de ánimo cambia hasta la indignación, sin embargo, a medida que contempla la posibilidad de que su esposa sea víctima de brujería: "¿Por qué querían embrujarme? Yo siempre doy comida a la gente cuando viene a visitarme. ¿Por qué embrujar a mi mujer? Estoy con cólera". (líneas 56-58). Pero es la observación subsiguiente de Chimi la que ofrece la clave para las tendencias subversivas ocultas "Si hay algún dardo cuando ella regrese a casa" grita ella (líneas 70-71 "pueden decir que Yankush las puso ahí. Así que ¡Sácalos todos!".

La observación de Chimi es una manifestación inusualmente franca de la amenaza implícita en toda las sesiones de cura Aguaruna. Se cree que la naturaleza del poder chamánico puede llevar al curandero a cometer actos de maldad. La gente ve que él puede curar, pero sospecha que también puede matar. Una muestra del compromiso del chamán con la curación (por oposición al asesinato) es su disposición a recibir pacientes, la intensidad con la que trabaja en ellos durante la sesión de cura, y su recuperación posterior. Si él declina tratar a la gente, si se muestra reacio a trabajar fuerte en la curación, si muchos pacientes mueren, pueden surgir preguntas inquietantes. ¿Es el chamán realmente un brujo? ¿Está sacando ventaja de sus crédulos clientes para practicar brujería bajo el disfraz de la curación? (9).

Así, Yankush se encuentra presionado y debe demostrar su eficacia y buena voluntad con un tratamiento concienzudo de las dos pacientes. Apenas terminados los comentarios de Chimi, Katan se pregunta: "¿Quién habrá hecho este embrujo? Si mi esposa muere, yo podría matar a cualquiera de rabia" (líneas 72-74). Esto se repite posteriormente con el comentario "hay otros que no son tan bravos como yo" (línea 107). Las declaraciones jactanciosas de Katan son retóricas con un objetivo. Los hombres Aguaruna arguyen que la mejor manera de proteger a su familia es hacer amenazas directas a los sospechosos de ser brujos. Katan usa esta sesión de cura como un escenario social en el que puede enfatizar públicamente su decisión de responder a la brujería con violencia. A pesar de que un evento como este no es público en un sentido estricto, será ampliamente discutido en todo el Alto Mayo en los días siguientes. Katan espera que esta prueba de fuerza disuadirá a los brujos de continuar con sus asaltos secretos. Las declaraciones también van dirigidas a Yankush, en el caso de que se vea tentado a practicar la brujería.

Poco después de estas amenazas veladas Yankush adivina el asesinato de un chamán en el valle vecino, informándolo primero en el registro chamánico y luego discursivamente (línea 100). Inmediatamente después de esto

se vuelve a centrar en el paciente, entrando en un período de ruidosa succión y violentas náuseas, luego del cual comenta "No digan que no estuve suficientemente intoxicado" (líneas 105-106).

Estos rápidos cambios, de eventos políticos lejanos a los detalles de la curación, repetidos varias veces durante la sesión, caracterizan al trance de Yankush como significativamente diferente de la forma clásica de mediación de los espíritus, en los que el medium se encuentra totalmente separado de sí mismo, sin ningún recuerdo posterior de las palabras pronunciadas en el trance (Lambek 1981: 73). La discreción de esta última forma de trance, le da licencia al medium para hablar de temas prohibidos e incluso elaborar un "mundo anti-estructural", que "desafía a la sociedad más amplia a través de la creación de nuevas formas que soliviantan la moralidad convencional" (De Bernardi 1987: 330) (10).

Pero el mundo anti-estructural del chamán Aguaruna no puede ser una norma social deseada; sólo puede ser invocado para defenderse del antagonismo anti-estructural de los enemigos de uno. Tampoco puede Yankush negar la paternidad de sus poderes chamánicos, a pesar de la ayuda de sus espíritus asistentes pásuk. Debe, por lo tanto, andar con cuidado, enfatizando su propia disposición a curar, al mismo tiempo que se distancia del trabajo de los brujos. En la secuencia bajo escrutinio (líneas 97-103) declara que un brujo ha sido asesinado, validando por lo tanto la creencia en la existencia de brujos y en el poder de la visión chamánica. La rebelación también reafirma implícitamente la noción de que los brujos pueden y deben ser asesinados. Por último, enfatiza su propio esfuerzo agotador en la curación, que constituyen signos públicos de sus buenas intenciones. Estos rápidos virajes retóricos son representativos de su comportamiento en toda la sesión, la que, a su vez, consiste de movimientos abruptos entre la anti-estructura chamánica (constituida por su canción) y las demandas de sus clientes, quienes proponen sus propias agendas cada vez que pueden.

Yankush y sus clientes se encuentran así atrapados en un laberinto de contradicciones. Al pedir los servicios de un chamán, los pacientes y sus parentes validan implícitamente el mismo sistema de poder chamánico que los amenaza. Se tranquilizan algo con el hecho que Yankush, como el más público de los practicantes, ejerce sus actividades frente a toda la sociedad, donde es sometido a un intenso escrutinio. Sin embargo, ellos también usan la sesión de curación para advertir a Yankush y a todos los chamanes, diciendo, en efecto "Somos fuertes. No daremos cuartel a brujos escondidos".

Por su parte, Yankush usa el poder persuasivo de la metáfora y los amplios poderes comunicativos del ritual, para tratar de imbuir a los su-

frimientos de los pacientes de algún tipo de significado. Pero para apoyar su precario status como practicante chamánico frente a toda la vida social, él debe provocar la ira moral de los participantes contra el trabajo de chamanes desconocidos que desarrollan sus malignas habilidades a escondidas. Esto sugiere inevitablemente la posibilidad de que la curación efectuada a través de la ceremonia sea provisional o, peor aún, una forma mortal de hipocresía. Los chamanes Aguaruna y sus clientes están así atrapados en una "dialéctica de control" (Giddens 1979: 93) en la que ellos renegocian constantemente los términos de su relativa autonomía y dependencia, incluso cuando reproducen el sistema chamánico mismo.

CONCLUSIONES

Mi intento ha sido revelar la poderosa fusión de elementos políticos y psicológicos que tienen lugar en el crisol de la práctica chamánica Aguaruna. Gran parte de la discusión durante la sesión de cura tiene una calidad política explícita: incluso cuando se comunican en el registro chamánico. Yankush alude a conflictos y asesinatos, actos públicos y motivos privados. La intensidad emocional del evento es engendrada por el chamán junto con los otros participantes, cuyos estallidos son con frecuencia bastante autoconscientemente dirigidos a una audiencia más amplia. Esta experiencia social de textura intrincada se aplica en las condiciones físicas de pacientes específicos, pero puede afectar las condiciones políticas de unidades sociales más amplias en la región.

Tanto el chamán como sus interlocutores hacen uso efectivo de la retórica en un intento de afirmar su control sobre la sesión. Yankush se vale de una forma retórica aristotélica llamada "entimema", la manipulación del razonamiento basada en la opinión pública (Burke: 1950: 56) cuyo propósito es persuadir a los pacientes de sus habilidades curativas y sus buenas intenciones. Contra la retórica entímética de Yankush, es incitada a pelear la contrarretórica más indirecta de Katan y Chimi, que enfatizan el poder de la comunidad sobre los esquemas siniestros de los chamanes-brujos. Este intercambio eleva la intensidad emocional del encuentro, contribuyendo a una atmósfera que los Aguaruna ven tanto peligrosa como terapéutica.

Pero ¿sirve este ritual para crear, de acuerdo con las palabras de Fitzgerald (1975: 232) "una isla de estructura en un mundo social de lo contrario más bien desordenado"? Esta pregunta puede ser respondida afirmativamente sólo desde una perspectiva sincrónica, esto es, ignorando el lugar de la sesión en el transcurrir de la historia de Yankush, de los pacientes y sus pa-

rientes y del Alto Río Mayo como un todo. Visto diacrónicamente cada actuación chamánica tiene un elemento que la hace incompleta, puesto que los móviles y conducta del chamán están sujetos siempre a escrutinio público. La clausura se logra sólo con la muerte del chamán, si esto se da incluso entonces. A pesar de que la sesión puede ayudar a los pacientes a comprender la fuente de su malestar, también plantea y deja sin resolver posibilidades alarmantes. La sospecha que Chapaik y Yamanuanch están preocupados por la brujería se confirma ahora. Pero ¿quién son los brujos? ¿Cuándo atacarán de nuevo y cuándo lo harán en una forma más letal? ¿Puede Yankush estar usando su fachada como chamán curandero para producirles un daño secreto, quizás incluso durante la sesión de cura misma? ¿La reaparición de la enfermedad significa un nuevo episodio de brujería o significa que las pretensiones de eficacia del chamán son exageradas? Estas preguntas repercutirán a través de la política local mucho después de la sesión de cura presenciada aquí. A pesar de que hay un orden provisional forjado en el ritual, éste no puede ser definitivo nunca, porque si lo fuera, todos los brujos serían identificados y eliminados y todas las enfermedades misteriosas expulsadas del mundo Aguaruna. Las perturbadoras preguntas planteadas en el encuentro chamánico y la conflictiva naturaleza del conocimiento chamánico mismo garantiza la reproducción social del complejo chamán-brujo.

La reputación de Yankush se ha construido en parte por su apropiación de símbolos de la cultura no-nativa, más notablemente la "medicina mestiza" y los productos farmacéuticos. Este intenso interés en prácticas chamánicas extrañas, que tiene una tradición largamente establecida en la sociedad jíbaroana (Harner 1972: 119-125) es interpretada usualmente como estando fundada en la creencia de que el extranjero es más poderoso que el local. Uno se pregunta, sin embargo, si la búsqueda de conocimientos en lugares lejanos, representa en cambio un impulso inconsciente para adquirir formas de poder libre de las limitaciones y las reclamaciones contrarias de la vida política local —en otras palabras, un deseo de escapar de la dialéctica del control que preocupa tanto al chamán como a sus clientes. En su uso de fármacos Yankush busca una forma de dominación que sea incontestable. La laicidad Aguaruna expresa un deseo similar cuando hablan de "eliminar iwishín de una vez por todas" librando así a la sociedad de la amenaza de la brujería. En ambas respuestas vemos el reconocimiento implícito que el chamanismo es algo más que el establecimiento ritual de principios cosmológicos, más que ideología espiritual, es también un robusto instrumento de control social, que como todas las formas de poder generan su medida de oposición y descontento.

Un análisis que se dirija a la fisuras del edificio social corre el peligro de pasar por alto las formas en que las prácticas contribuyen a la solida-

ridad social (Ortner 1984: 157). No se puede negar que los rituales Aguarunas de cura proporcionan un eje para la unidad del grupo de parentesco y la expresión de valores culturales claves. La exposición catártica de fuentes escondidas de enfermedad, acompañada de dramáticas demostraciones de preocupación, colocan a las sesiones de cura entre las expresiones más fuertes de cohesión de grupo (como se lo define) disponibles en la sociedad Aguaruna. Lo que he tratado de mostrar aquí es que esta solidaridad se logra a un costo importante, ya que los participantes vencen la enfermedad del cuerpo físico sólo para virar el locus de incertidumbre en la entidad política.

NOTAS

Reconocimientos

Este ensayo es una traducción de un artículo que apareció en la revista *Medical Anthropology Quarterly*, Volumen 2, Nº 3, pp. 102-120, 1988. Reproducido con el permiso de la Sociedad de Antropología Médica.

El trabajo de campo en que se basa este análisis fue apoyado por donaciones de la Fundación Doherty, la Fundación para la Investigación Antropológica Wenner-Green y por el Williams College. Una versión preliminar de este ensayo fue presentada en el 45to Congreso Internacional de Americanistas en Bogotá. Me gustaría agradecer a Michael J. Harner, Alan Harwood, Robert Jackall, Jean E. Jackson, William L. Merril, Donald K. Pollock y Mark C. Taylor por sus meditados comentarios de un borrador inicial de este ensayo.

La correspondencia puede ser dirigida al autor al Departamento de Antropología y Sociología, Williams College, Williamstown MA EE.UU.01267.

- (1). Los detalles de mi trabajo de campo entre los Aguaruna del Alto Río Mayo son descritos en Brown (1984, 1986). A pesar de que mi investigación más extensa fue realizada en 1976-78, parte del material presentado aquí fue recogido durante breves visitas en 1984, 1985 y 1986. Brown (1984: 227-232) incluye una transcripción completa de otra sesión de cura presidida por Yankush.
- (2). Grabé un ejemplo de mujer que ejercía como un iwishín, pero su caso era considerado sumamente inusual por la gente en el Alto Mayo. Tampoco he encontrado ninguna referencia a mujeres sirviendo como chamanes curanderos entre las sociedades vecinas jibaroanas. Las

mujeres pueden sin embargo, ser identificadas como brujas, aunque acusaciones de brujería contra mujeres son poco frecuentes, y de acuerdo con mis conocimientos rara vez llevan a un homicidio.

- (3). No sé de ninguna otra fuente que proporcione transcripciones de sesiones de cura de otras poblaciones jibaroanas. Tales descripciones, cuando están disponibles, sin embargo, sugieren que los iwishín trabajan tradicionalmente bien en la noche cuando tratan a sus pacientes. Ninguna de las sesiones que presencié en la casa de Yankush duró más de tres horas y muchas fueron sustancialmente más cortas.
- (4). En un detallado análisis de entrevistas psicoterapéuticas Labov y Fanshel (1977:35) distinguen entre varios "campos de discurso" que se parecen a lo que yo he llamado registros porque muestran marcadas diferencias en el contenido. Sin embargo, el término "registro" (Halliday 1978:35) expresa mejor las diferencias lexicales entre el discurso ordinario y las palabras pronunciadas por el chamán, así como los virajes del habla al canto.
- (5). Para obtener el texto presentado aquí, examiné la cinta de grabación de la sesión de cura con un informante Aguaruna, quien me ayudó a transcribir e interpretar las canciones de Yankush y las declaraciones de los otros participantes. A pesar de que mis relaciones con Yankush eran generalmente cordiales, él rehusó ayudarme en la transcripción de sus canciones, sobre la base de que las palabras eran un secreto profesional. Algunos pasajes en el registro chamánico están marcados como "intraducibles" o "indecifrables" porque informantes legos no podían entenderlos. A pesar de que lamento no ser capaz de obtener una transcripción completa, estas dificultades me hicieron consciente de que el contenido específico de muchas de las canciones del chamán son desconocidas para los otros participantes y por lo tanto periféricas a la sesión a medida que la experimenta. Lectores interesados en traducciones completas de cantos chamánicos jibaroanos deben consultar a Pellizzaro (1978).
- (6). No he elaborado sobre los lazos genealógicos específicos de los participantes porque no parecen especialmente pertinentes para comprender los eventos que siguen. Los fluidos grupos basados en el parentesco encontrados entre los Aguaruna y otros jibaroanos tiene un ciclo evolutivo que puede ejercer una profunda influencia en la política local (ver Colajanni 1984), pero tales factores arrojan poca luz sobre los eventos de este ritual específico.
- (7). Pellizzaro (1978) afirma que para los Shuar, vecinos de los Aguaruna, un chamán curandero debe tener dardos espirituales de la misma categoría de los que saca de los pacientes. Si intenta extraer un dardo de una categoría no conocida previamente por él puede quedar sobrecargado y muerto.
- (8). Detalles de las prohibiciones de comida, cantos de curación, y los lazos percibidos entre los humanos y los animales en la etnomedicina Aguaruna pueden encontrarse en Brown (1984: 174-200, 243-258).

- (9). Los riesgos ocupacionales de los chamanes se esbozan en el informe detallado de Colajanni sobre la muerte de un chamán Achuar en Ecuador (1984). Sus informantes señalan que los buenos chamanes nunca se niegan a realizar una sesión de cura, y tampoco consideran embrujar a la gente. Un hombre dijo "Siempre le aconsejé que no brujara a nadie, que curara bien, que chupara profundamente y prometí que, cuando lo mataran, yo lo vengaría" (1984:239). Posteriormente, en el mismo ensayo, Colajanni menciona que sospechas sobre un chamán específico se intensificaron cuando se dieron cuenta de que había comenzado a tratar negligenteamente a sus parientes en relación con sus necesidades de curación chamánica. (1984:243).
- (10). Lewis (1981) argumenta persuasivamente que la distinción entre mediación espiritual y chamanismo es en gran medida terminológica. Debido a las limitaciones de espacio no he realizado una comparación detallada de la literatura sobre los chamanes y los medium, pero se debe notar que los estudios sobre los últimos han estado tradicionalmente más alertas a los asuntos de poder social de lo que han estado los trabajos sobre el chamanismo en el Nuevo Mundo.

Colajanni mentions that suspicions about a specific shaman intensified when he was perceived to have begun to treat his kin negligently with regard to their need for shamanic healing (1984:243).

10. Lewis (1981) argues persuasively that the link between spirit mediumship and shamanism is largely terminological. Because of space limitations I have not undertaken a detailed comparison of the literature on shamans and mediums, but it bears noting that studies of the latter have traditionally been more alert to issues of social power than have works on New World shamanism.

REFERENCES

- Atkinson, Jane Monnig. 1987. The Effectiveness of Shamans in an Indonesian Ritual. *American Anthropologist* 89:342-355.
- Brown, Michael Fobes. 1978. From the Hero's Bones: Three Aguaruna Hallucinogens and Their Uses. In *The Nature and Status of Ethnobotany*. Richard I. Ford, ed. Pp. 118-136. University of Michigan Museum of Anthropology, Anthropological Papers No. 67.
- . 1984. *Una paz incierta: historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- . 1986. *Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Burke, Kenneth. 1950. *A Rhetoric of Motives*. Berkeley: University of California Press.
- Colajanni, Antonio. 1984. Prácticas chamanicas y cambio social. La muerte de un hechicero achuar: hechos y interpretaciones. In *Relaciones interétnicas y adaptación cultural*. Pp. 227-252. Sucua, Ecuador: Colección Mundo Shuar.
- Crocker, Jon Christopher. 1985. *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*. Tucson: University of Arizona Press.
- DeBernardi, Jean. 1987. The God of War and the Vagabond Buddha. *Modern China* 13:310-332.
- Descola, Philippe, and Jean-Luc Lory. 1982. Les guerriers de l'invisible: sociologie comparative de l'agression chamanique en Papouasie Nouvelle-Guinée (Baruya) et en Haute-Amazonie (Achuar). *L'ethnographie* 87-88:85-109.
- Dow, James. 1986. Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis. *American Anthropologist* 88:56-69.
- Fernandez, James W. 1977. The Performance of Ritual Metaphors. In *The Social Use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric*. David J. Sapir and Jon Christopher Crocker, eds. Pp. 100-131. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Fitzgerald, Dale K. 1975. *The Language of Ritual Events among the Ga of Southern Ghana*. In *Sociocultural Dimensions of Language Use*. Mary Sanches and Ben G. Blount, eds. Pp. 205-234. New York: Academic Press.
- Foucault, Michel. 1982. *The Subject and Power*. In *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd ed. Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, authors. Pp. 208-226. Chicago: University of Chicago Press.
- Giddens, Anthony. 1979. *Central Problems in Social Theory*. Berkeley: University of California Press.
- Halliday, M. A. K. 1978. *Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning*. London: Edward Arnold.
- Harner, Michael J. 1972. *The Jívaro: People of the Sacred Waterfalls*. Berkeley: University of California Press.
- Joralemon, Donald. 1986. The Performing Patient in Ritual Healing. *Social Science and Medicine* 23(9):841-845.
- Labov, William, and David Fanshel. 1977. *Therapeutic Discourse: Psychotherapy as Conversation*. New York: Academic Press.
- Lambek, Michael. 1981. *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte*. New York: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1963. The Effectiveness of Symbols. In *Structural Anthropology*. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf, transls. Pp. 181-201. New York: Anchor.
- Lewis, I. M. 1981. What is a Shaman? *Folk* 23:25-35.
- OAAM (Organización Aguaruna del Alto Mayo) 1984 *Reglamento de la Organización Aguaruna del Alto Mayo*. (Document in files of the author.)
- Ortner, Sherry. 1984. Theory in Anthropology Since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26:126-166.
- Pellizzaro, Siro. 1978. *El uñishín*. Mundo Shuar, Serie F, No. 3. Sucúa, Ecuador.
- Seymour-Smith, Charlotte. 1982. Shamanism Among the Peruvian Jívaro. Paper read at the 44th International Congress of Americanists, Manchester, England.
- Sherzer, Joel. 1983. *Kuna Ways of Speaking: An Ethnographic Perspective*. Austin: University of Texas Press.
- Steedly, Mary Margaret. 1988. Severing the Bonds of Love: A Case Study in Soul Loss. *Social Science and Medicine*. (In press.)
- Taussig, Michael. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.