



Bulletin de l'Institut français d'études andines

ISSN: 0303-7495

ISSN: 2076-5827

Anne-marie.brougere@cnr.fr

Instituto Francés de Estudios Andinos

Perú

Baud, Sébastien

El arte de ver. Chamanismo y búsqueda visionaria en los awajún (Perú)

Bulletin de l'Institut français d'études andines, vol. 48, núm. 2, 2019, pp. 175-197

Instituto Francés de Estudios Andinos

Perú

DOI: <https://doi.org/10.4000/bifea.10638>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12664400004>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



El arte de ver. Chamanismo y búsqueda visionaria en los awaj

n (Perú)

ú

L'art de voir. Chamanisme et quête visionnaire chez les Awajun (Pérou)

The art of seeing: Shamanism and the Visionary Search among the Awajun (Peru)
)

Sébastien Baud



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/bifea/10638>

DOI: 10.4000/bifea.10638

ISSN: 2076-5827

Editor

Institut Français d'Études Andines

Edición impresa

Fecha de publicación: 1 agosto 2019

Paginación: 175-197

ISSN: 0303-7495

Referencia electrónica

Sébastien Baud, « El arte de ver. Chamanismo y búsqueda visionaria en los awajún (Perú) », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [En línea], 48 (2) | 2019, Publicado el 08 agosto 2019, consultado el 05 agosto 2020. URL : <http://journals.openedition.org/bifea/10638>



Les contenus du *Bulletin de l'Institut français d'études andines* sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.



El arte de ver. Chamanismo y búsqueda visionaria en los awajún (Perú)

Sébastien Baud*

Resumen

En este artículo analizamos los procesos de construcción de la persona y la adquisición de una nueva vitalidad en la sociedad awajún (familia lingüística jíbaro, Perú). Nos basamos, por un lado, en el análisis del uso de plantas psicoactivas —tabaco, floripondio, *ayahuasca* y *chagropanga*—, de términos y palabras sobre ellas y de las lógicas en juego, y, por otro lado, en una categorización antropológica, que distingue búsqueda visionaria y chamanismo, pertinente a tal contexto. Así, nos daremos cuenta de que dichas lógicas, diferentes según las personas (cualquiera o chamán), son simultáneamente opuestas y complementarias. Opuestas porque la búsqueda visionaria supone una limpieza y un encuentro espiritual para ser «limpio, hermoso, adornado» y tener abundancia material, pues la actuación chamánica implica ensuciarse deliberadamente para ser «picante» y acceder, protegido, a lo invisible. Complementarias porque la segunda tiene como función preservar lo que ha sido adquirido con la primera de toda agresión mágica o brujería. Finalmente, este artículo trata de contribuir al esfuerzo de valorización de materiales originales en un momento en el que el chamanismo se presta a interpretaciones sumamente diversas.

Palabras claves: *awajún, chamanismo, construcción de la persona, plantas psicoactivas*

L'art de voir. Chamanisme et quête visionnaire chez les Awajun (Pérou)

Résumé

Je traite dans cet article des processus de construction de la personne et de l'acquisition d'une vitalité nouvelle dans la société awajun (famille linguistique jivaro, Pérou). Je m'appuie pour ce faire d'une part sur une analyse des usages de quelques plantes psychotropes —tabac, trompette des anges, *ayahuasca* et *chagropanga*—, des termes et discours à leur propos et des logiques en jeu; et d'autre

* Investigador asociado al Institut d'ethnologie, Université de Neuchâtel (Rue de Saint-Nicolas 4, 2000 Neuchâtel, Suiza), y al Instituto Francés de Estudios Andinos (Lima, Perú). E-mail: mel@sebastienbaud.fr

part sur une nécessaire catégorisation anthropologique, qui considère séparément quête visionnaire et chamanisme, pertinente à mon sens dans ce contexte culturel. Nous verrons ainsi que les logiques en jeu diffèrent selon les personnes —tout un chacun ou chamane— et qu’elles sont tout à la fois opposées et complémentaires. Opposées, car la quête visionnaire suppose un nettoyage et une rencontre spirituelle pour être « propre, beau, paré » et avoir en abondance matériellement ; car l’agir chamanique implique une souillure délibérée pour être « piquant » et être à même d’accéder à l’invisible sans danger. Complémentaires, car le second a pour fonction de protéger ce qui a été acquis par la première de toute agression magique ou sorcellerie.

Mots-clés : *Awajun, chamanisme, construction de la personne, plantes psychotropes*

The art of seeing: Shamanism and the Visionary Search among the Awajun (Peru)

Abstract

In this paper, I address the processes of constructing person and the acquisition of a new soul in the Awajun society (Jivaro linguistic family, Peru). This is based on psychotropic plants —tobacco, angel trumpet, ayahuasca and chagropanga—, the words and discourses about them as well as the implicit logics. On the other hand, it involves shamanism and vision quest. We will realize that these respective logics have different meanings to different people (common people or shaman): they are both opposite and complementary. Opposite, since the vision quest assumes a purge and a spiritual experience to be “clean, beautiful, adorned” and to have a life of plenty while shamanic practice requires a contamination to be prickly and to be able to gain access to the invisible. These perspectives are complementary, since the shamanic practice protects the individual from magical aggression or witchcraft during the vision quest.

Keywords: *Awajun, Shamanism, construction of person, Psychotropic plants*

Para el antropólogo que trabaja sobre las nuevas espiritualidades en las sociedades modernas existe, de hecho, un apremiante interés por la autoexploración y la naturaleza de la consciencia humana —algo que las personas intentan comprender estudiando los cambios en sus propios estados corporales, emocionales y cognitivos—. Ahora bien, en toda una literatura, las sustancias psicoactivas (vegetales o de síntesis) son reconocidas como los instrumentos más eficaces que el ser humano ha descubierto o desarrollado para poder comunicarse consigo mismo (Shulgin, 1994). Así, hoy en día, libros y páginas web proponen unas listas de plantas psicoactivas, nativas y cultivadas en América Latina en su mayoría. Estos catálogos se presentan concisos y rigurosos, citando las fuentes de adquisición, las indicaciones para preparar esas plantas, las formas de uso, los principios activos y los efectos secundarios para lograr el «arte de ver» (Huxley, 2009 [1954]). Sin embargo, si a lo largo de los dos últimos siglos el interés

científico por las plantas psicoactivas ha crecido con firmeza, queda mucho que aprender sobre los efectos medicinales, narcóticos o psicodélicos en el campo de las posibilidades. En otras palabras, un gran número de plantas psicoactivas precisan de una investigación más amplia, no solo farmacológica, neurofisiológica o por parte de las neurociencias cognitivas, sino también antropológica a través del conocimiento que las sociedades indígenas han adquirido a lo largo de cientos de años de experimentación con una rica flora (Schultes, 1994).

Para resaltar e intentar entender la complejidad de prácticas basadas en la toma de plantas psicoactivas —es decir, basadas en el estado psicotrópico (Rossi, 1997)—, en este artículo nos acercaremos a la sociedad awajún (familia lingüística jíbaro), una sociedad indígena de la Amazonía peruana con la cual trabajo desde 2007¹. Esta presenta un interesante y pertinente ejemplo de procesos de construcción de la persona que reflejan dos enfoques opuestos como dos categorías antropológicas, ya propuestas por Franz Boas a fines del siglo XIX, a partir de investigaciones realizadas en América del Norte. Por un lado, existe una búsqueda visionaria para adquirir una nueva vitalidad y ser plenamente awajún, lo que representa también una práctica profiláctica y apotropaica. Por otro lado, debido a la singularidad de la iniciación y de la actuación chamánica, se trata de una práctica terapéutica y reparadora del desorden individual y social. En este sentido, y para dar una definición de la función chamánica awajún, esta consistiría en preservar estos «estados de ánimo» (Surrallés, 2009) o estas nuevas capacidades de percepción y acción que las personas han logrado tener por el ritual psicotrópico. Se trataría de preservar un estado de ser caracterizado por una idea de completitud y de abundancia o, dicho de otro modo, de proteger a las personas, parientes y aliados de toda agresión mágica o brujería que ponga en peligro su integridad corporal y su vida social. Tal actuación presupone para el *iwishin* o chamán awajún tejer unas redes de comunicación y de alianzas humanas y espirituales, es decir, tomar un camino opuesto al de la idea de limpieza corporal que caracteriza a las sociedades jíbaras (Descola, 1993).

Para comprender lo que se juega con la puesta en marcha de esos procesos, analizaremos las nociones de *tsuak* o «sustancia modificadora», de «intoxicación ritual», de «visión» y de «chamanismo». Esta última noción se ha puesto de moda en América Latina en las últimas décadas, con el consiguiente empleo por los awajún de la expresión «chamán moderno». Este especialista de la curación, llamado también «vegetalista», no toma la planta. Tampoco canta ni chupa². En otras palabras, la persona no puede ser sospechosa de brujería. Obtiene su

¹ Mi investigación se desarrolla en los ríos Chiriacu, Marañón y Nieva. La información presentada en este artículo fue registrada a partir de entrevistas y observaciones de rituales en comunidades y centros urbanos (Imaza, Santa María de Nieva). Las traducciones son mías. En 2014, mi trabajo de campo fue realizado gracias al apoyo del Legado Lelong en Antropología Social y al Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

² «Chupar» es una palabra en español regional (*bukunat* en awajún). Significa aquí «extraer el virote o dardo patógeno del cuerpo del enfermo mediante la técnica clásica de la succión». También significa volverlo seco (*buku*), sin vitalidad.

saber (y «su diploma» como algunos me lo enseñaron) de escuelas de medicina tradicional y de preservación de los conocimientos indígenas, del dios de las Iglesias evangélicas (por el sueño) o lo presenta como una reapropiación del saber terapéutica de las mujeres. La concentración de estos especialistas de la curación en los centros urbanos (Imaza, Santa María de Nieva) se explica no solo por el hecho de que en estos lugares hay muchas enfermedades, sino también por las tensiones entre grupos ligados por relaciones matrimoniales, que se expresan frecuentemente en acusaciones de brujería y que obligan a la persona a alejarse de la comunidad. La práctica del «chamán moderno» poco se relaciona con la de los viejos *iwishin*, con quienes tuve la oportunidad de encontrarme a lo largo de mi trabajo de campo. No llama a la planta *tsuak*, sino *ampi* (del quechua), como la pastilla de la biomedicina.

1. EL TSUAK AWAJÚN

Los awajún viven en la Alta Amazonía occidental, precisamente en el Alto Marañón y sus afluentes, los ríos Chiriacu, Cenepa, Nieva y el Bajo Santiago. Tradicionalmente, la sociedad awajún estaba constituida por viviendas dispersas, ubicadas alrededor de un hombre conocido como guerrero por su valor y la fuerza de su retórica (un estado de ser llamado *najawenat*). Estos núcleos endogámicos, distribuidos a lo largo de una quebrada, formaban a su vez un grupo local, designado por el nombre del afluente del Marañón que ocupaban, y «administrado» (según la palabra de un *muun* o anciano) por un *kujak*, de acuerdo con una jerarquía política efectiva en caso de conflictos (*maanin*, *kakajam*, *pamuk* y *kujak*, «guerrero», «valiente», «asesor» y «jefe»). Estos grupos estaban organizados en un subconjunto, la sociedad awajún, luego en un conjunto regional, conocido como jíbaro, al que pertenecen también los shuar, achual y wampis, asentados en el Alto Santiago y enemigos potenciales. No obstante, al inicio del siglo XX, en el río Chiriacu, un wampis (otros dicen un shuar) llamado Tsamajain fue el aliado y el instructor del *kujak* e *iwishin* awajún Teetse.

La aparición de las comunidades, tal como existen actualmente, se dio en tres etapas históricas. La primera, en la época del caucho, a principios del siglo XX, con la instalación de algunas familias en las orillas de los grandes ríos; en el pasado ocupaban probablemente un ecotipo ribereño, antes de huir hacia las cabeceras de cuenca o zonas interfluviales frente a las incursiones españolas (Taylor & Descola, 1981). La segunda, en la década de 1950, con la llegada de la escuela bilingüe y la agrupación en torno a ella. La tercera, con la publicación de la Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva de 1974 (modificada por la Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y de Ceja de Selva de 1978), que permitió a la población local solicitar y adquirir títulos de propiedad de las tierras ocupadas. Estas comunidades se construyeron sobre los antiguos núcleos endogámicos, si bien los grupos locales jugaban todavía un papel importante de inclusión. Este primer nivel es el de la alianza y solidaridad chamánica. Las relaciones

entre las cuencas se basaban y se basan en la rivalidad (*vendetta* y brujería), pero son de asistencia mutua en el caso de tensiones en el nivel superior, con otros grupos dialectales y colonos en el pasado, con el Estado hoy en día (Baud, 2016). El aumento de la población, la falta de recursos y tierras, así como las tensiones o conflictos entre redes de parientes al interior de una comunidad, terminan generalmente en la escisión de este grupo y la formación de anexos, que parece ser un arreglo ideal para preservar la autonomía política y territorial de los grupos locales, mientras permanecen en el marco legal de la comunidad nativa (Garra & Riola, 2014).

En el contexto anterior a la formación de comunidades, las personas se definen lingüísticamente como awajún, socialmente (o étnicamente) como *shuag* («gente conocida»; el jíbaro desconocido, enemigo potencial, se llama *shiwag*) y ontológicamente como *aents*. Si podemos traducir *aents* por «persona», la palabra significa precisamente «el que viene parado», así como *shuag* significa «la persona conocida», objeto del encuentro, una identidad entendida en una dimensión política y relacional, diferente de una identidad étnica esencializada. El término *aents* alude a todo lo existente con lo cual el hablante puede establecer una relación, es decir, a las intencionalidades potenciales de su entorno, social y natural, y que los awajún asocian con su espíritu o *wakani*, literalmente «mi sombra». En esta lógica, *aents* se usa para referirse a la persona viva como al espíritu vegetal o animal «que aparece como una persona» (*aentsmagau*) en el sueño o la intoxicación ritual (la persona de la *ayahuasca* o *datema aentsi*, por ejemplo); *wakan* se refiere a la imagen afectiva exterior, nítidamente antropomorfa y *post mortem* de la persona, y *ajutap*, o «cosa vieja y usada», alude al poder que toma la apariencia de un pariente fallecido.

En el idioma awajún no existe un término genérico para nombrar a las plantas. Las palabras que se usan son: *ajak*, la semilla, la planta, la que los awajún siembran o esquejan; *dupa*, la planta herbácea; *tsakat*, el árbol (de hasta cuatro o cinco metros de altura); *numi*, el árbol (más grande); *kuich*, la planta epífita; *daek*, el bejuco; *shigki*, la palmera —según algunas personas—, pero probablemente un árbol de madera dura que se usa como pilar de la casa. El término *tsuak* se refiere a todas las plantas cuyos usos no las clasifican (o no solo) como cultigens alimentadores y plantas silvestres comestibles (*yumain*). Al contrario de la decocción de un *tsuak*, que es amarga, picante o venenosa, el caldo de las plantas comestibles es «dulce» (*yumimitu*), como puede ser la miel (*dapa yumiji*). La savia de esas plantas es llamada *yumiji*. No entran tampoco en esta categoría las plantas que se utilizan en la construcción, las plantas tintóreas ni las plantas usadas para confeccionar objetos cotidianos (vajilla, cestería, etc.).

Esta categoría de *tsuak* incluye remedios, purgativos, tónicos, venenos para la pesca y la caza, plantas para la elaboración de joyería, plantas para colorear (usadas especialmente para las pinturas corporales) y plantas psicoactivas, así como algunos insectos y sustancias chamánicas; es decir, incluye a todas las plantas que producirán un efecto sobre su propio cuerpo o el de los demás y cambiarán la relación de la persona que lo usa con su entorno, social y natural. Un collar de

semillas perfumadas, por ejemplo, se utilizará para seducir o crear una protección según las plantas seleccionadas³. Estas plantas o *tsuak* están preparadas para un propósito profiláctico, terapéutico, agresivo, de seducción o de depredación. Son plantas que requieren ciertas precauciones al momento de su recolección y de su uso, así como una dieta particular. Por eso, habitualmente son proporcionadas por personas sabias, hombre y mujer, llamadas *tsuajatin* —literalmente «el que tiene un *tsuak*», o también para reforzar esta idea de una utilización terapéutica de la planta en un contexto de brujería, *dupayai tsuajatin*, «el que cura con el *dupa*»⁴—. De hecho, el *tsuajatin* realiza el diagnóstico (después de un intercambio oral y un examen corporal, con observación de los ojos, palpaciones y toma del pulso), prescribe y da el remedio. Él no es el que cura, sino la planta, como me decía una mujer famosa por sus conocimientos botánicos.

Estas plantas son llamadas *shiig* o *tseas*⁵, «bien» o «venenosa», pues intervienen algunos rasgos particulares. La toxicidad, por ejemplo, puede ser una cuestión de dosificación. Mencionaremos, para este propósito, al *shishim* (*Couroupita subsessilis*, Lecitidácea), utilizado en el caso de parásitos intestinales. Una dosis mal evaluada, de unos mililitros, es mortal. En otras palabras, el *shishim*, que es remedio (*shiig tsuak*), puede actuar «como veneno» (*tseana aanin*). Asimismo, la toxicidad puede ser contagiosa⁶ y transmitirse a través de la comida. Por ejemplo, la carne del armadillo es venenosa (*tseajintin*) debido a una dieta a base de ciempiés (*kagkag*) y hormigas (*yutui*), dos insectos venenosos que se utilizaban con diferentes plantas en la preparación del curare. Pero no es venenosa para cualquiera, sino para la persona que ha ingerido o que posee (en sí) un *tsuak*, como el chamán. Hay «una interacción negativa». Por cierto, *tseas* es también lo que el *iwishin* rechaza, después de extraerlo del cuerpo de su paciente mediante la técnica clásica de la succión: *tsentsakun bukunai*, *tseakun bukunai*, «está chupando los virotos (o dardos patógenos), está chupando al veneno», me explicaba un participante del ritual

³ La raíz *tsu-* ha dado origen a palabras como *tsuak*, «remedio», y *tsuat*, «suciedad», *tsuwamat*, «limpiar, curar» y *tsuawapat*, «ensuciar, cutipar», diferente de *bika*, «sucio», entendido en el sentido de una presencia espesa (*bikamkatu*) y patógena en el cuerpo, que causa apatía, enfermedad o mala suerte (la del cazador, llamada *shimpagkamu*, por ejemplo).

⁴ Escuché esta expresión en las comunidades asentadas en el río Chiriacu y sus afluentes; en el Nieva, escuché la de *ajakai tsuajatin*, haciendo referencia a un recuerdo del pasado, cuando la chacra era también un jardín medicinal, lo que hoy en día se ha perdido. Del mismo modo, los *huni kuin* (*kaxinawá*) distinguen la medicina de las plantas practicada por los *huni dauya* (de *dau*, «remedio» o «veneno») y la medicina «amarga» de los *huni mukaya*. El «amargo» es el sabor del *nishi pae* o *ayahuasca* (Deshayes, 2002).

⁵ Hay dos sinónimos: *jatai*, de *jat*, «estar enfermo, morir», con una noción de causalidad, y *tikun*, «veneno, curare», lo que subraya el hecho de que los *awajún* importaban el curare de sociedades ubicadas más al Este, en tierras bajas. Así, como lo escribe Jean-Pierre Chaumeil (2002), los *tikuna* y los *yagua* desempeñaban una posición eminente en calidad de expertos en la fabricación de ciertos productos, como el curare y las cerbatanas, que comerciaban a larga distancia (en particular, hasta la región de los *shipibo-conibo* del río Ucayali). Más bien, en los intercambios chamánicos entre esos grupos se podría ver una referencia a los antiguos circuitos comerciales en los cuales los *kukama* ocupaban una posición de poderosos intermedios (Chaumeil, 1998).

⁶ *Utsumjut*, «contagiar»; la misma palabra indica la transmisión del poder del chamán instructor al aprendiz, infectado (*utsumjamu*).

chamánico. En esta lógica, se ha de considerar el término *tseas* junto con el verbo *tseet*, «arrojar un líquido, escupir con fuerza», enfatizando una noción de brujería o de un acto agresivo⁷.

Ahora bien, algunas plantas (e insectos) son venenosos «por sí mismos». Es el caso del *tseas kunakip* (*Tabernaemontana macrocalyx*, Apocinácea), que no debe confundirse con el *shiig kunakip*, *T. sananho*, que es consumido por el cazador para tener suerte, es decir, para «ser cazador» (*maa yuu*, literalmente «tener suficiente comida»). Esta planta se la da también a su perro para que recupere la sensación de cazador perdida (su olfato) y tenga así la visión de la futura presa. En tal caso, se asocia el *shiig kunakip* con el *kaip* (*Mansoa alliacea*, Bignoniácea), una planta trepadora conocida por su fuerte olor a ajo. Finalmente, unos *tsuak* son explícitamente considerados como *ivaaku*, es decir, «despiertos». Estos son entidades animadas y susceptibles de posicionarse como sujetos, aunque su intencionalidad —descrita también por las palabras *wakani* («su espíritu») o *aentsi* («la persona de») — está significativamente diferenciada de la del ser humano. Su savia, esencia o vitalidad, llamada *puag*, actúa como el jaguar (*puagkat*). Puede coger a la persona (que ha ingerido una de esas plantas, constituyendo de facto una categoría propia) y llevarla a «devenir otro», chamán, por ejemplo, o brujo si no domina el deseo de matar (*makagtuatasa wakegamu*) que la planta despierta indudablemente. Esa naturaleza depredadora es aprovechada por el hombre awajún para ser cazador y guerrero, para hacer frente a los desafíos de la vida y «tener sangre espesa, color chocolate», como mencionaba un *muun* con orgullo y tristeza (por los cambios). Tal ejercicio, es lo que llamamos «la búsqueda visionaria de Ajutap».

2. LA BÚSQUEDA VISIONARIA DE AJUTAP

Para casarse y ser plenamente awajún en el pasado, como parte de una identidad cultural, o para tener éxito en sus estudios hoy en día (aunque no sea tan usual), cada uno puede («debía» en el pasado) adquirir una nueva vitalidad. Para ello, una mujer u hombre joven tiene que encontrar a Ajutap, un poder endogámico o espíritu individualizado y vinculado al territorio de un grupo local. Este poder se presenta a la persona mareada con la apariencia de un pariente fallecido, gran bebedor de plantas psicoactivas. A veces, Ajutap es llamado Payag, término que denota específicamente su manifestación luminosa encima de los cerros y de los árboles (una luz intermitente, la de la luciérnaga o *taigkak*, dado que ambos *kegawai*, «brillan»), como una estrella fugaz. Un joven, en la comunidad de Nazareth (río Chiriacu), donde vivían sus padres (originarios de Yupikusa), encontró a Ajutap en 2010 bajo la visión de un «tigre». Tenía diez años y había tomado tabaco con su papá en una choza, al lado de una quebrada ubicada a una hora del centro poblado. Ese encuentro lo llevó hasta Lima, donde declamó delante del presidente

⁷ *Tseet* es también el hecho de preparar una cinta con pintas geométricas, que es usada para amarrarse el cabello, para adornarse y protegerse del veneno (o de la envidia).

de la República el saludo recibido (expresándose con fuerza, golpeando el suelo con su pie y alzando su lanza al igual que Ajutap en la visión).

Para encontrar a Ajutap existen varios caminos o *jinti wainbau*, «caminos del conocimiento, de la visión o del mundo de los espíritus» según las traducciones escuchadas, incluso «del arcoíris» (del inglés *rainbow*; *pagki wajau* en awajún, literalmente «boa parada»), por un joven bromista (pero no sin idea de la experiencia psicotrópica). Un camino está vinculado a la muerte del abuelo. Exige valentía. El joven vela la tumba durante las primeras tres noches y coge lo que se escapa, como una gran boa, cuyo grito en la noche hela la sangre y cuya huella se deja ver en la mañana hasta el río. Otro camino es la toma de un *tsuak*: sea la decocción de *datem waimatai* (*Banisteriopsis caapi*, Malpigíacea) durante un ritual colectivo, la maceración de unas hojas verdes del *tsaag* (*Nicotiana tabacum*, Solanácea) o la savia extraída de unos tallos de *baikua* (*Brugmansia suaveolens*, Solanácea) en un retiro solitario en el bosque, al lado de una catarata, lugar de poder, cuyo ruido continuo marca la lejanía de la sociedad humana.

Con la toma del *baikua*, los primeros efectos aparecen rápidamente. La persona cae en un sueño profundo, del que se despierta tres horas más tarde, con fiebre alta y desecación de la mucosa oral. Estas primeras horas son las más críticas. Requieren toda la atención y el conocimiento de la persona que cuida (*shiig anentut*) a quien ha tomado la preparación: humedece regularmente la boca, el pecho y el cuello con algodón mojado. Alucinación, disociación, delirio y coma con depresión respiratoria son frecuentemente mencionados en la literatura médica como consecuencia de una intoxicación por los alcaloides tropánicos de las solanáceas. No obstante, en el caso awajún, los testigos asisten a una actuación dramática en relación con los motivos del ritual. Movimientos corporales, diálogos con unos interlocutores invisibles (por parte del público) y pensamientos pronunciados en voz alta permiten a todos seguir lo que se juega en la intoxicación ritual (mareación en español regional) de la persona. De acuerdo con la variedad de *Brugmansia* ingerida (Baud, 2018), la persona ve:

- Dos médicos vestidos de blanco, de mediana estatura, con una nariz en forma de trompa (como la del tapir o *pamau*) y una barbilla prominente; estos emiten vaho cuando hablan, fuman y operan su cuerpo, tendido delante de ella. Son el espíritu de la planta.
- Un pariente fallecido que muestra el brujo (*wawek*) e indica el remedio a tomar; palabras que la persona, mientras está actuando por efecto de la planta, va repitiendo en voz alta.
- Un difunto, quien encontró al mismo Ajutap y que se presenta a la persona ahora, golpeando con su pie derecho el piso, alzando su lanza y diciendo: «*Yamay amina amajame...*», «me presento a ti hoy día para darte lo que a mí me han dado hace años...». La mareación cesa inmediatamente. «Como el trueno, se va... y la persona siente en sí misma el poder (*senchiji*) como la alegría (*shiig aneaway*)».

A diferencia de la última experiencia, la mareación en los dos primeros casos se corta y así se impide la «fermentación» (*kajimamu*) del *tsuak* en el cuerpo. Al

despertar, entre ocho y diez horas después de la toma, para que el cuerpo no sea sensible a los olores y no haya contrarreacción o intoxicación, la persona toma el macerado de un jengibre, el *ajeg wakenchatai* (*wake*, «estómago»; variedad local de *Zingiber officinale*, Zingiberácea), mientras quien le dio de beber el *baikua* canta un *esaksatu* (*esakaut*, «borrar, limpiar manchas»), repitiendo:

Esaksatu naamkita,
Pegkejush naamkita.

Que la limpia se haga [es decir, que la mareación se detenga],
que se vuelva hermosa [es decir, que la persona se recupere].

En tal contexto, *pegkeg* significa «hermosa», en el sentido de ser correcta según la norma social (ya que estar mareado es un estado fuera de norma).

El encuentro con Ajutap puede también ser facilitado por un ritual colectivo y centrado en la ingestión de varios litros de una decocción de *datem waimatai*, cuyas propiedades son limpiar el estómago y «aclarar la mente». El ritual, comúnmente llamado *purgahuasca*, se llevaba a cabo en una casa sin muebles y la experiencia visionaria (*kajamat*, literalmente «soñar») se desarrollaba en una choza (*ayamtai*), a dos o tres kilómetros en el cerro (*muja*), lo que requería fuerza y voluntad por parte de los jóvenes para llegar hasta allá, después de tomar cinco o seis litros de la decocción amarga y emética. Ahora bien, no son muchos los jóvenes que se someten en la actualidad a la intoxicación ritual, y cuando lo hacen es un poco diferente, ya que se retiran a sus hogares o duermen en el lugar de la ingestión, no tan lejos de las casas (lo que no favorece el encuentro espiritual).

El concepto de limpieza en awajún se expresa mediante un conjunto de palabras, según el contexto y el objeto calificado. Después de la purga matutina, por la ingestión del *kaag ajeg* (variedad local de *Zingiber officinale*) o del *wais* (*Ilex guayusa*, Aquifoliácea), la palabra que permite expresar dicho concepto es *pegke*, «limpio, sano» —para botar «la saliva que tú tragas en la noche, (que) mancha tu estómago y te hace ocioso» (según un *muun*); «para abolir el pasado y renacer cada mañana al mundo con la frescura de la amnesia corporal» (Descola, 1993: 65)—. La toma del *datem waimatai* y la mareación que caracteriza la experiencia consecutiva (y que permite el encuentro espiritual) difieren en cierta medida. Las palabras empleadas son *iwajamu*, «limpio, hermoso, adornado» (una palabra que se entiende con las de *iwaaku*, «despierto, animado»⁸) e *iwajut*, «bromear») y *aneaku*, «alerta, avisgado», como me lo decía un *waimaku* —*ikamyawa aneaku imanajai*, «como el tigre, estoy alerta»— o lo cantaba un *iwishin*:

⁸ *Iwaji* es la pupila del ojo y un alma, según Brown (1984). Los *iwanch* y otros espíritus del monte se diferencian de los animales por la fijeza de la mirada. En este sentido, Ajutap es también conocido como el que mira desde el espacio: si siente el olor del *datem* hirviendo, mira y eventualmente baja para hacer el *enemagbau*.

*Shinakui, shinakui aneagtin ata,
Tseejasha tsentsajuan,
Aneakutishaanm wakanchijiña,
Waitkashminaitjai emm.*

...

Cuando canta, cuando canta, estate alerta [literalmente «has de acordarte»],
Virote del perico pintado [*Pyrrhura picta*],
Siempre alerta en su espíritu,
Por eso soy difícil de ver [por el brujo].

...

Con el *datem waimatai*, Ajutap aparece como una luz estrellada (*yantsagpatin*), un remolino de hojas secas (*wainchi chijunka ima pachimi*); una boa (*pagki*) o un jaguar de veinte centímetros de largo (*ikamyawa*) que aúlla, ambos sinónimos de fuerza (puesto que nadie los come); una lechuza (*pumpuk*), sinónimo de la capacidad de ver en la oscuridad; o una piedra (*kaya*) cayendo del cielo, sinónimo de una vida larga. Ajutap aparece así en medio de una tormenta⁹ o «experiencia aterradora» (Deshayes, 2002). Pero si el joven supera su temor y golpea lo que ocurre (con un bastón llamado *payag*¹⁰), la aparición aterradora se desvanece para dar paso a la apaciguada visión de una persona atenta en el sueño consecutivo (y producido por la experiencia emocional demasiado fuerte). Allí, Ajutap (que toma la apariencia del abuelo fallecido) y el abuelo fallecido (que recibió hace años el poder del mismo Ajutap) habla(n) así, una perspectiva llamada *enemagbau*:

*Witjai witjai witjai,
Minajai minajai minajai,
Nuñakun nuñakun nuñakun,
Imatkun imatkun imatkun,
Chajip chajip chajip.
Wajukea imatjai,
Wajukea imatjai,*

⁹ Todos pueden ver, desde la casa o el río, el *chajip* y escuchar el *ipamkam* (anunciador de la lluvia). Las nubes, como la niebla de las cataratas, se caracterizan por esos puntos intermedios, entre visible e invisible; así, los *tijai*, «awajún como antes», que viven en las alturas (*muja*), territorio del oso (*chayu*), se esconden de la vista de los seres humanos en medio de nubes. Tomar un *tsuak* cerca de una catarata favorece el encuentro espiritual con Ajutap, más aún si una pluma del *chinim* (o golondrina), hija de Ajutap, cae en el vaso (o *datip*).

¹⁰ Bastón hecho de madera de *bakau* (*Theobroma cacao*, Malvacea) o de *shuyia* (*Pourouma* sp., Urticacea). La alternancia de zonas claras y oscuras, característica del bastón, es realizada con la técnica del negativo o ahumado.

Witjai witjai witjai,
Icham ukaipa icham ukaipa icham ukaipa,
Wiya imatkuna,
Uchina tuwinki umimtikau atajaa,
Imanaitjai imanaitjai imanaitjai,

...

Witjai witjai witjai,
Icham ukaipa icham ukaipa icham ukaipa,
Witjai... Po witjai hu hu witjai witjai.

Soy yo (ter) [es decir, yo digo],
Estoy llegando (ter),
Como el (ter)
Sonido (ter) [es decir, lo que no se ve pero se escucha, el poder]
(del) Rayo (ter).

Como un zumbido [es decir, reventando como el *chajip* vengo, como energía o como el poder del tabaco (*tsaagkuikuich*)¹¹, o dicho de otro modo todavía *pajat pajat minajai*, como este sonido producido cuando se pone algo sobre otra superficie con fuerza],

Como un zumbido,
Soy yo (ter),
No me tengas miedo (ter),
Yo estoy con mi poder,
Donde le hago fracasar a mi hijo [es decir, en la perspectiva de Ajutap, que «ninguna persona que me encontró fracasó en su vida propia» (Ajutap cumplió con su palabra), y en la perspectiva del abuelo, que «ningún hijo mío ha muerto por mis enemigos, porque siempre vencí»),
Así soy (ter),

...

Soy yo (ter),
No me tengas miedo (ter),

¹¹ El *iwishin* dice que el poder del *tsaag* lleva a la transparencia del mundo (*tsaaptin*), un más allá que unos antropólogos definen así: para los jíbaros, el estado de vigilia de la vida cotidiana es simplemente una «mentira» o «ilusión», al mismo tiempo que lo único «real» son las fuerzas que determinan los acontecimientos de cada día, los cuales son de orden sobrenatural y solo pueden verse y manipular con la ayuda de drogas alucinógenas (Harner, dir., 1997 [1973]). La interpretación me parece incongruente. *Tsaaptin* denota precisamente un lugar que está despejado o claro (dentro del bosque, por ejemplo, hay luz después de la caída de un árbol) o también una prenda u objeto que tiene varios agujeros que permiten ver a través de este.

Yo digo... ¡Po, yo digo, hu hu, yo digo, yo digo!

Ya se ha dado el poder. Ya se fue a mareación.

De regreso a su vivienda, en la madrugada, como prueba de las palabras escuchadas, el joven las repite a su pariente (quien le dio la planta), una perspectiva llamada *waimakbau* o *senchimitikau*, «volverse poderoso y fuerte a través de la visión».

El estado psicotrópico, debido a la ingestión de un *tsuak* o intoxicación ritual, se caracteriza por dos momentos. El primero es el mareo (*kajeamu*) o esa danza (*nampeamu*) que provoca, me decía un *muun*, «el murmurio del espíritu vegetal, mientras que está invisible atrás de ti», *datema aentsi ukunum chichau... tii tii... tiiii tiiii*. El segundo es el encuentro espiritual con Ajutap, quien bajó del espacio (*nayaim*) como si fuese robado a la transparencia del mundo. El encuentro es precisamente lo que corta la mareación (*nampekbau*), como si de repente el joven se despertara.

El verbo *nampet*, «estar borracho», expresa tanto los efectos del masato como los inducidos por las plantas antedichas. Pero si los efectos son similares, beber el *nijamanch*, acto colectivo por excelencia, es una expresión de la sociabilidad awajún. Evoca el placer. En contraste, con el *baikua* o el *datem*, el ritual está caracterizado por ser vivido como una obligación, que siempre remite a la soledad y a la experiencia de una pena (*najaimamu*) o dolor (*najawe*) necesarios para construir el intercambio con Ajutap. Esas palabras nos enseñan la manera en que los awajún entienden la experiencia: a la vez, un desamparo para suscitar la compasión (*wait anentut*) de Ajutap y una transformación dolorosa (*najaneamu*, literalmente «convirtiéndose») para ser valiente (*najawenat*), como lo cantaba una persona al inicio del ritual.

Washi aishmag asanu, washi aishmag asanu,

Tuwigki, tuwigki kajegkamu ataja,

Waita anenmain minajai,

Chupichupiki minajai,

Chapikchijun takaku minjai,

Yumii yutugmunumaa,

Dase dasejaen tuukasua waitkamugmaa,

Chuu chuu chuut minajai,

Tuwigki kajegkamu ataja,

...

Soy (como el) hombre maquisapa (*Ateles* sp.) (bis),

Donde, donde seré odiado,

Ve, vengo como pobrecito,

Morado vengo,

Agarrando mi pita vengo,

Después de una fuerte lluvia,
Después de haber sido atormentado por el viento fuerte,
Chuu, chuu, chuu, vengo [chuu interjección o expresión de valencia]
Donde me van a aborrecer,
...

En otras palabras, el encuentro con Ajutap es una bendición (*usujamu*). Y de hecho, mientras se desarrolla hay transmisión de una fuerza vital animadora. Asimismo, hay transmisión de una visión-poder (es decir, la visión de su futuro y el poder de hacerla realidad) y de una cualidad —ser cazador, curandero, guerrero o incluso *kujak* (la visión se llama en tal caso *kujak wetasa*, «andar como líder»)—. El enunciado recibido e interiorizado es sinónimo de un cambio cualitativo de la conciencia de sí mismo, de una vida afortunada o de un poderoso sentimiento guerrero (Taylor, 1997). Todo depende del tipo de Ajutap encontrado, sea de vida o de guerra¹²; esta es la expresión sublimada de la naturaleza depredadora del *tsuak* absorbido. Si hasta los años 1960 o 1970, en un marco social valorizado, el hombre iba en busca de Ajutap para matar a varios enemigos (*kajeet*, «con rabia») y ser considerado como *kakajam*, hoy en día se dice que la ira (*kajeamu*) del visionario (*waimaku*), la del hombre «que tiene un sueño» (*kajintin*), afecta (*najawet*) y mata a su interlocutor. El enojo, valorizado como una emoción propia del guerrero (lo que debía ser todo hombre awajún), la fermentación alcohólica y la mareación consecutiva por la intoxicación ritual (*utsujatbau*)¹³ pertenecen así a un mismo campo léxico; evoca una alteración ontológica reversible.

Para quien ha tomado el *datem* mezclado con el *yaji* (lo del *iwishin*), esa fuerza vital, animadora y endogámica —un «otro de sí»¹⁴— aparece en su corazón (*anentai*), asiento del pensamiento (*anentaimat*), como una luz resplandeciente (*etsantin*, de *etsa*, «el sol») o una luz ardiente (*kegantín*). La posesión de esa

¹² M. F. Brown (1978) lo llamó *waimaku*, «the killing vision» y *niimangbau*, de *niit*, «ver, mirar» su futuro. De regreso a su casa, para no fallecer, el asesino debía ir nuevamente en busca de Ajutap, adquirir otra visión-poder, la anterior (la que le ayudó a matar) ya no vale (Baud, 2011). Solo un Ajutap de vida rompía la cadena sin fin de «búsqueda visionaria-matanza». Hoy en día es un poco diferente, ya que el Ajutap de guerra no se manifiesta y otras metas aparecen, como lograr sus estudios y tener un empleo en la sociedad nacional y mestiza.

¹³ La mareación, la cólera y la brujería tienen en común el hecho de calentar el cuerpo (como la fiebre, *tsuwemu*), un estado opuesto a lo «normal» o sano (*jaachu*); por ejemplo, cortar la mareación, *sakapat* o *mayumat* («quitar el efecto o poder de una cosa») en awajún es traducido por mis interlocutores por «volverse sano».

¹⁴ Ajutap es el portador de la palabra inspiradora, un «poder» (en los discursos), siempre propio del núcleo endogámico al que pertenece el joven. El pariente y dueño precedente es la imagen que toma Ajutap en la visión. Ahora bien, el enunciado recibido, idéntico a lo anterior, se llama *waimaktasan* (o *kujak wetasa*), «ser guerrero, ser jefe del hogar» (o «andar como líder»), un devenir entonces, o *wakanii*, como el espíritu propio de la persona. La mejor expresión que escuché, en español, fue la de «reencarnación» (por un *muun*), pues el enunciado pasa de *waimaku* en *waimaku*, siempre igual a sí mismo.

fuerza se dejaba ver también en el pasado en unos adornos corporales, como el collar de semillas cruzado en el pecho (ser *iwajamu*, «ser adornado»). El corazón brillante y el atavío son los signos de una distinta intensidad intencional, es decir, de una diferencia en la capacidad de percibir y de actuar (Surrallés, 2009). Si los *waimaku* llevaban un collar de *tajep* (*Ormosia* sp., Fabácea), expresión estética del ser *tajimat*, «el que tiene en abundancia», los más grandes entre los *kujak*, conocidos por su imponentia / fuerza eminente, llevaban uno de *duship* o agallas esféricas de las hojas de *Licania cecidiophora* (Crisobalanácea) —un atavíopreciado, que se cambiaba por escopetas y perros—. Llevaban también un collar de dientes humanos y dientes de jaguar, a veces con *tsantsa*. Esos collares eran muy valorados y se transmitían de generación en generación en memoria de sus victorias pasadas y como signos corporales de una actuación potencialmente agresiva. Si esta tradición guerrera desapareció poco a poco, la posibilidad de escaparse del reciclaje de su nombre y de sus principios vitales, es decir, de adquirir una singularidad (y la permanencia de su nombre), perdura hasta la actualidad, particularmente a través de una carrera política. El atavío (o la corona) que llevan los representantes awajún fuera de su territorio lo ejemplifica. Lejos de resaltar lo transitorio, lo fugaz, esos atavíos subrayaban y subrayan en menor medida una modificación del sí por acumulación de vitalidad. Son la condición *sine qua non* del ser awajún y parte integrante de la persona. Utilizando las palabras de Philippe Erikson (1999) acerca de los matis, diríamos que esos adornos transmiten valores no menores que la transmisión del poder político, es decir, la extensión y la consolidación de las redes de parentesco, o aun la relación con los extranjeros.

Al contrario (y a diferencia de otras sociedades), el chamán no usa adornos corporales. Lo que define al *iwishin* o especialista de la agresión mágica es la presencia en su cuerpo de una sustancia ensuciadora y dañina, una otredad también, entendida como un «existente no humano». Como tal, está dotada de intencionalidad y es susceptible de posicionarse como sujeto, con las subsiguientes privaciones alimentarias a las que se somete el *iwishin* a lo largo de su vida para que no lo mate o el control que se ha de ejercer sobre este (con tabaco) para que el deseo de matar no cobre existencia. A esa sustancia que coge a la persona y provoca un devenir siempre incierto, la llamo por la expresión «otro que sí».

3. DEVENIR IWISHIN

En la sociedad awajún, las cualidades requeridas para «chamanizar» no son significativamente diferentes de las que cualquier adulto posee idealmente. Mencionaremos el dominio del soplo como medio de acción sobre los cuerpos, del canto como modalidad de comunicación con el prójimo, seres humanos y no humanos, y la capacidad visionaria. El especialista de la agresión mágica o *iwishin* las exalta en beneficio de sus parientes, incluso una red de alianzas y conflictos más extendida. El *iwishin* es «el que canta sobre un líquido» y chupa (o extrae) del cuerpo los dardos patógenos. Es también el que viaja «a horcajadas

en un caimán» en el mundo subacuático, como me lo decía un chamán. Es el que muestra una naturaleza ambivalente, entre ser humano y espíritu, como un estatus ambiguo, entre norma y desviación, curación y brujería. Dicho de otro modo, lo que diferencia al *iwishin* (como el brujo, llamado *wawek* o *tunchi*) de los demás es el uso de dos *tsuak* que nos dicen algo de un más allá:

- Un más allá de los seres animados (*iwaaku*), seres humanos y no humanos, el *iwishin* rehidrata con su saliva o con el agua de una catarata las hojas de tabaco (*tsaag*) «que lloraron», «cuya vitalidad se escapó», es decir, las hojas secas.
- Un más allá de lo visible (o de la luz), el *iwishin* mezcla el *datem* con el *yaji*. Al momento de la preparación y poco tiempo antes de la intoxicación ritual, el brujo masca las hojas de este bejuco para esconderse de los entrometidos ojos del chamán.

El *yaji* es *Diplopterys cabrerana* (Malpigiácea), mientras que en Colombia y Ecuador el *yajé* nombra al *Banisteriopsis caapi*. Ambas pertenecen a esta familia de palabras vehiculares utilizadas en América del Sur para nombrar las plantas psicoactivas y sus efectos sobre el ser humano (Baud, 2018). Dicho esto, en awajún, la raíz *yaj-* se encuentra en el adverbio *yaja*, «al lado de, por otro lado, en un otro mundo», y en el adjetivo *yajau*, «malvado». El sufijo *-i*, en *yaji*, marca la dirección. La mezcla *datem* con *yaji* se llama simplemente *yaji* o *datem wainmatai*. Lleva a la persona a un más allá, al espacio o *nayaim* (mientras Ajutap «baja hasta la tierra») para «ver lo invisible» (*wainmat*) o «lo transparente» (*tsaaptin*), es decir, lo malo o brujería en el cuerpo del enfermo, las telas hechas de los hilos uniendo los dardos a sus dueños, las redes recorridas por los chamanes y formadas por las raíces de los árboles y los ríos o incluso el futuro. En sus viajes físicos (y para protegerse de un posible envenenamiento), el *iwishin* llevaba en una bolsa (*wampach*), muy común entre los awajún, la preparación o *datem ukuijamu* («*datem* concentrado») en forma de una masa (de una bola), así como el *datip* o pequeño vaso exclusivamente utilizado para tomar esa mezcla. Nada más.

Como toda institución social, el chamanismo —ese modo particular de conocimiento y de relación con el mundo, a través de redes de comunicación sin las cuales la curación de las enfermedades no sería posible— no ha sido insensible a los cambios de las sociedades. Su carácter integrador le ha permitido responder de modo eficaz a esas nuevas situaciones tanto a nivel local como regional. Por lo tanto, si el *iwishin* aprendía a veces de chamanes *wampis* o *kukama* (según las narraciones registradas), en la actualidad el chamanismo awajún se ha vuelto más flexible y ha incorporado prácticas alejadas, adoptadas de *ayahuasqueros* mestizos y curanderos de las tierras altas de Huancabamba y Ayabaca —entre otros, el uso de bastones de madera y espadas (pasados sobre el cuerpo) o de una mesa ritual, como he visto en Santa María de Nieva o Imaza—. «Devenir *iwishin*» se dice *yapajinat* en awajún, «transformarse» en el sentido de «mudar». Comúnmente la persona se dirige al monte, con un chamán instructor o *pamuk*. Allí, el aprendizaje y el dominio de las técnicas de comunicación con los espíritus, fundamentales en la iniciación chamánica, se efectúan en el marco de rituales

con plantas psicoactivas. En el transcurso de estos rituales, el candidato a la función chamánica entra en contacto sonoro y visual (que constituye entonces un lenguaje común de los chamanes y de los espíritus) con no humanos vinculados a, o detentores de, poderes chamánicos.

Empieza una época de escasez de comida (*yapajut*), expresión metafórica para describir un período marcado por privaciones alimentarias (*ijagmam*) y de comportamiento (abstinencia sexual y aislamiento). Las razones son muchas: favorecer una depuración progresiva del cuerpo y una transformación ontológica («hasta estar al borde de la muerte», tanto que la persona parece un esqueleto, *sakaju*), provocar un olvido (*sakapat*, olvidar una experiencia o un recuerdo, es decir, un estado precedente del ser¹⁵), alcanzar un estado de equilibrio o de acomodamiento con las sustancias chamánicas absorbidas (como lo había ya notado Philippe Descola [1993] a propósito de los achuar) o incluso proteger al aprendiz de toda interacción negativa entre sustancias corporales y absorbidas. Así, este tiene que alejarse de todo olor, del coito, de la cocina como del perfume de los collares llevados por las mujeres, ya que el olor puede entrar en el cuerpo de la persona que toma plantas y dañarlo (al igual que el humo del cigarro o el *anen*). De manera general, como en el caso de los achuar (Taylor, 2009), las prohibiciones y obligaciones con relación a las sustancias y funciones corporales son numerosas y rigurosamente observadas en todas las situaciones que ponen en juego un proceso de transformación: volverse un cadáver, sufrir de la mordedura de una serpiente, tomar plantas psicoactivas, etc.

La primera noche, el *pamuk*, mareado por el amargo (*yapau*) o preparación de tabaco inhalado por la nariz (*bushutut*), canta detenidamente a sus espíritus auxiliares llamados *pasuk* o *kanagbauji* (el poder del *iwishin* que lo cuida desde afuera). Luego escupe en su mano una sustancia espesa, la mezcla con el tabaco para obtener un líquido oscuro (*suwe*)¹⁶ y da la preparación a su aprendiz, quien lo inhala. A partir de entonces, la sustancia o flema va a fermentar en el estómago y alterar a la persona (*yapajit*), lo que la gente explica diciendo que el *iwishin* es *aents iñashin ebeseamu* («una persona con un cuerpo contaminado») o *tsuapau* («sucio»). Esa noche y las siguientes el *iwishin* introduce los diferentes dardos o virotes (*tsentsak*) en el cuerpo del candidato a la función chamánica, los sopla en la parte superior de la cabeza, en la boca y en el pecho. En ese momento, el aprendiz tiene que memorizar los cantos (*iwishak*) que acompañan la operación. Esas flechas están siempre en contacto con la persona a través de hilos, como una telaraña (*aagku*). De ahí el nombre dado al chamán (en un contexto de desvalorización de esa manera de actuar) o al brujo (en un contexto tradicional): *tunchi*, que es el nombre de una pequeña araña. La comparación así establecida

¹⁵ Término que significa también «pasar el efecto del veneno o de la mareación». Olvidar una cosa se dice *kajimatut*. Si Descola (1993) escribió que la purga diaria es una práctica del olvido —para limpiar lo que no fue digerido durante la noche como la saliva deglutida durante el sueño, lo que mancha el estómago—, en tal contexto se trata de un olvido con más fundamento ya que es de naturaleza ontológica: dejar de lado su condición humana para alcanzar la transparencia.

¹⁶ Como puede ser el agua del río, turbio (*suwaim*), que no es claro ni transparente (*saawi*).

es muy interesante pues evoca un sistema de comunicación en red o relaciones que los *iwishin* tejen con los demás chamanes y no humanos.

La sustancia regurgitada del cuerpo y entregada a otro es un *tsuak*. Es el poder del *iwishin*, es decir, la esencia misma de la función chamánica y la matriz, algunos dicen que es la materia, de los *tsentsak*. Se llama *juak* o *kaag*. El primer término subraya la naturaleza depredadora de esta sustancia, al igual que la lechuza mítica *juakit* que robaba los ojos de las personas (su vitalidad). El segundo, se refiere a la flor macho de la palmera *chapi* (o *yarina*, *Phytelephas macrocarpa*, Arecácea), debido a una cierta semejanza entre ella y la apariencia que toma la sustancia regurgitada, como lo muestra una pintura de Pablo Amaringo: las abejas (*dapa*) están como los virotos pegados a ella¹⁷. Por otra parte, existe un jengibre, llamado *kaag ajeg*, cuyos rizomas se muelen, se mezclan con agua (cinco litros más o menos) y se toman en la madrugada, en ayuno, a fin de limpiar las paredes del estómago, de botar grasa (*wiya*) y otros residuos espesos (*bikamkatu*)¹⁸ que carecen de fluidez (*wiyaaku*)¹⁹.

Después de las tres, cuatro o siete primeras noches, y durante muchas semanas, la persona no hace más que fumar y dormir. Ella manifiesta entonces una apatía contraria a la norma social awajún. Materia del *juak*, vehículo de las *tsentsak*, el tabaco (*tsaag*) tiene como función favorecer un estado de equilibrio corporal con estas sustancias chamánicas, es decir, la familiarización recíproca de un ser humano y de una sustancia no humana y alimentada de la fermentación (*kajiamu*) del amargo (*yapau*) en el cuerpo. Dicho de otro modo, tiene como función «calmar la cólera» (*tsagkun*) del *tsuak*, pasada del *pamuk* al aprendiz y ayudar al hombre a luchar contra la desesperación (*waugtamu*) y el enojo (*kajet*) que el *tsuak* que lo cogió no deja de producir. Más bien, así aislado del mundo humano, la persona se abstiene de sumergirse completamente en agua fría, porque los primeros días el *juak* es como una criatura. Se asusta fácilmente. No tiene relaciones sexuales a lo largo de este período y solo come yuca, plátano y pequeños pescados hervidos, sin sal ni azúcar, es decir, una comida insípida (*sakam*). Como tiene vida propia y una naturaleza celosa no se necesita nada

¹⁷ En awajún, la palabra *dapa* pertenece a un campo semántico, al igual que *dapi*, «culebra», *daput*, «espanto, tener vómitos por brujería» y *dapuut*, «aguja» (de hueso de ave). Para los yagua, la *yarina* da a conocer el sistema de comunicación reticular en que esta palmera tiene no solamente el poder de entenderse con todos los vegetales y animales de la selva, un no humano donde convergen los hilos de una red, sino también de estar asociada a los ancestros (Chaumeil, 2002).

¹⁸ *Bika* o *sucio*, en el sentido de una persona desaseada. *Bikut* es el héroe cultural, quien acabó su vida amarrado a un pilar de la casa (*paina*), descuidado, loco —no sin pensamiento (*anentainkachu*) o sin hacer las cosas correctamente (*imanjau*), sino demasiado animado por su deseo de matar— o inspirado, nociones que remiten a un exceso, es decir, fuera de norma (*pegkechau*).

¹⁹ Después de la intoxicación ritual, para protegerse de la formación del *juak* en su estómago, la persona que no es *iwishin* toma en la madrugada la preparación picante de *kaag ajeg* o la de dos plantas: *sampap* (*Eryngium foetidum*, Apiácea) y *jima* (*Capsicum annum*, Solanácea), pisadas en agua salada o jugo de limón. En la región de Tarapoto, en sociedades quechuahablantes, según Patrick Deshayes (comunicación personal), estos usos de una misma planta son otorgados a la *yawar panga* («hojas de sangre») (*Aristolochia didyma*, Aristolochiácea).

más para que esa sustancia chamánica abandone a la persona, y al igual que los *tsentsak* regresan a su anterior dueño.

Al final de este período de tres o cuatro meses, a veces más, el *pamuk* baña a su aprendiz enflaquecido (*watsawatsakiu*) y le corta el cabello. Bañar a otro (*imat*) expresa (sin agotar el tema) el poder entregado al aprendiz; el corte, a su vez, expresa el hecho de regresar a casa (de volver del mundo subacuático, ya que en el mito, Tsugki arrastra al hombre, quien la agarra por sus cabellos). Luego, le lleva a un paciente y le autoriza, porque está preparado, a tomar el *datem iwishnu umutai* («lo que toman los *iwishin*», la mezcla de las dos Malpigíáceas). Si la mezcla sustenta al *juak* y despierta a los *tsentsak* o dardos, que se mueven del estómago hasta la superficie de la piel, produce también una «luz estupefaciente» (Arias, 2018) —simultáneamente, un zumbido («el sonido que hacen los *tsentsak* despiertos») y un zigzaguo (que «abre la tela», modificando sensiblemente la percepción de su entorno)—. He ahí un estado de ser paradójico, ya que la capacidad de ver con claridad (*wainmat*) va con un cuerpo ensuciado (*iñash tsuwapaamu*) por unos *tsuak*. Durante una sesión que puede durar varias horas, la persona actúa como chamán: lucha con el *wawek* a través de sus *pasuk* y para el control de los *tsentsak* (con la ayuda de un sonajero hecho de hojas verdes, llamado *sampi* o *shashag*), ve dentro del cuerpo, extrae los viroles y los destruye (como, en otras ocasiones, succiona el *juak* del cuerpo del brujo). Las succiones y la extracción de dardos, esos objetos luminosos (para la persona mareada) e invisibles (para los demás), son testigos de la más pura ortodoxia chamánica jíbara; definen al especialista de la cura mágica por oposición a los demás curanderos, como al vegetalista o «chamán moderno».

Waweamu iñashin kegau wainu, «¿encontraste a la brujería que alumbró como luciérnaga en el cuerpo?», pregunta un pariente al *iwishin*. El éxito del tratamiento demuestra que el «nuevo *iwishin*» está terminado, hecho completamente. Dicho de otro modo, el éxito atestigua que tiene la capacidad de transformarse (*yapajinat*) y de «cambiar de ropa» (*yapagmamat*) para vestirse con espinas, pequeñas lanzas de chonta (*aagkeas*) o *tsentsak* erizadas —ser *tsaja*, «picante», es decir, cubierto de púas erizadas, espinoso—, como para tejer alrededor de sí una tela de relaciones con no humanos del mismo modo en que las arañas tejen sus telas (*aagku*). He ahí un ejemplo típico de un chamanismo entendido como expresión de una praxis social (de la *vendetta* a las guerras interétnicas). Actuar como *iwishin* es cantar sobre un líquido espeso, oscuro y amargo, un *tsuak* u «otro que sí», para preservar el ser *tajimat* de su parentela.

4. ALTERACIÓN ONTOLÓGICA

Dentro de esa categoría indígena, conocida por los awajún como *tsuak*, existe una clase de plantas (a la que pertenecen también sustancias chamánicas) dotadas de una intencionalidad. Tienen la capacidad de coger a la persona que las toma y cambiar así su percepción (en el encuentro visionario o la mirada de los viroles en el cuerpo del enfermo) o el mundo (o la perspectiva) en el (la) cual actúa. He

ahí lo propio del «devenir chamán» en el sentido propuesto por Patrick Deshayes (2013) —la persona es *iwishin* solo durante el tiempo de la intoxicación ritual (y a condición de que domine al *juak*)—, lo que un *tsujatin*, sobrino y nieto de chamanes manifestaba:

Con el *datem* [la mezcla], sale el espíritu, sale la planta, en el espacio. En cambio, con la purga o el *bikut*, se queda acá, no se va. [...] En cambio, cuando tomas el *datem*, la mareación te lleva, te abre el espacio, así sale la película, no acá en la tierra. Tú estás mirando así, pero este se convierte como espacio. Con la purga o el *bikut*, tú tomas, duermes, pero en tu sueño, cuando ya duermes, te levantas y viene Ajutap para enseñarte y darte el poder. Todo se hace en la tierra. Esa es la diferencia.

Según la etnografía awajún de los años 1960-1980 (Guallart, 1989; Brown, 1984) y contemporánea, aunque hoy en día no es tan frecuente, existen dos usos de esas plantas, es decir, dos procesos de construcción del sí, bien diferenciados por las personas. Por un lado, es un proceso compartido de construcción del sí como persona social —como cazador, esposo, padre y (en el pasado) guerrero, aquel que va a buscar una nueva vitalidad fuera del grupo local²⁰; como horticultora, alfarera, esposa, madre y (en el pasado) receptora de la vitalidad arrancada al que es jíbaro pero no awajún—. Por otro lado, como chamán —ser capaz de pasar de un mundo a otro, con la ayuda del *tsaag* o del *yaji*, sin perder la referencia del propio cuerpo (Chaumeil, 1998)—. Dicho de otro modo, en los procesos de constitución de la persona que se observan en la sociedad awajún, dos lógicas, mediante la ingestión de una clase de *tsuak* y mediante continuas manufacturas y metamorfosis corporales, definen la dialéctica entre identidad y alteridad. En tal contexto, el «devenir chamán» es considerado como un proceso exacerbado y el *iwishin* una figura simétrica e inversa de los demás.

Por un lado, la lógica supone una purga, que es una práctica de la *a-tensión*, en el sentido de «tender a», disposición necesaria tanto para el cazador como para el guerrero, para ser *tajimat*, «tener en abundancia materialmente» (o, según la acentuación de la palabra, «pararse con firmeza para no caer») y adquirir un futuro (*nagkaemaktin* - *nagki juta*, «alistarse para la guerra, llevar la lanza»). Asimismo, es una disposición necesaria para cuidarse (de una mordedura de serpiente, de un accidente, de un brujo o de un enemigo), un estado de atención en un sentido más restrictivo de «estar alerta» (*aneaku*), para aprehender su entorno con claridad. Esa transformación, a la cual todos pueden aspirar, se dice *najanet*. Pasa por un dolor (*najawe*) y una pena (*najaimamu*) para ser valiente, fuerte y buen orador (*najawenat*). Coincide con la adquisición de una fuerza vital cultural y brillante, cuyo sitio privilegiado es el corazón, que otorga la capacidad de afectar (*najawet*) o de animar a los demás (ser *waisam*). Esa posesión o capacidad se transparentaba en una estética gestual y corporal, ya perdida o cuyo sentido ha cambiado, pues los adornos corporales aparecen más bien hoy en día como indicadores de una

²⁰ Como en el resto del conjunto jíbaro, se considera que la sustracción de personas, sustancias e identidades a otros grupos es la condición para la reproducción del grupo local.

identidad étnica en la relación que «el pueblo awajún» tiene con la sociedad peruana (e internacional).

Por otro lado, la lógica supone un olvido de sí mismo por la búsqueda de un estado continuo de somnolencia (*uut*), a medio camino entre vigilia y sueño, inducido por el aislamiento, la inactividad, el ayuno, el tabaco (*tsaag*) inhalado (*bushutut*) y fumado (*bukunat*), como por la fermentación en el cuerpo de una sustancia espesa, oscura y amarga. Como consecuencia lógica, las cosas se vuelven borrosas (*bushapat*). La palabra *uut* remite también a una imagen algo diferente —«chamánica»—, puesto que en este momento iniciático la persona está como escondida en la profundidad del agua (*uut*) y está aprendiendo a ver el mundo a través de sus ondulaciones o, más precisamente, de la ondulación de la luz sobre ella (*winchamtin*). Es la historia de Tsugki, poseedora del saber chamánico y afín espiritual del *iwishin*. El aprendizaje constituye así una transformación a la vez cognitiva y ontológica. Dicho de otro modo, la persona se somete a esa prueba para alcanzar la transparencia del mundo (*tsaaptin*) y establecer alianzas espirituales, para gozar de una doble pertenencia y de esta capacidad concomitante de ver simultáneamente según dos perspectivas incompatibles entre sí (Viveiros de Castro, 2009). Esa pertenencia está materialmente significada por las privaciones (*ijagmam*) y por la idea de un cuerpo ensuciado, a la vez contaminado y aumentado por una sustancia chamánica: un veneno para cualquiera que no sea *iwishin*, en el sentido que daña (*ebeset*) o coge a la persona y despierta el deseo de matar.

Esa diferencia se expresa también a través de la narración mitológica. Por un lado, las plantas definidas como *waimatai*, «para tener una visión», han nacido del cuerpo del «héroe guerrero» y «gran filósofo» Bikut. Su cadáver, un «cuerpo-semilla», germinó en el seno de la tierra (*tsapat*) y dio dos *tsuak*, o dos *Brugmansia*, uno con flor blanca y otro con flor roja, o una *Brugmansia* y un *Banisteriopsis* (según los narradores). De manera semejante, según varios *muun*, del cadáver de los grandes *waimaku*, enterrado debajo de la casa, luego abandonada, nace una planta, la que precisamente les permitió encontrar a Ajutap y recibir su fuerza vital. Como consecuencia, el bosque, donde crecen todas esas plantas, el territorio awajún, el de los antepasados, aparece como «sagrado» e íntimamente relacionado a la idea de una identidad colectiva. Por otro lado, las plantas llamadas *wainmatai*, «para ver lo invisible», las del chamán, son un obsequio de Tsugki, esa familia de espíritus del agua. En el mito, el hombre vivió bajo el agua con su parentela espiritual, después de haber pasado sobre su cuerpo una variedad de *pijipig* (*Cyperus* sp.) y antes de regresar con la preparación (*Banisteriopsis* con *Diplopterys*, llamado *oco yajé* o «yajé del agua» por los desana) (Reichel-Dolmatoff, 1973), como prueba de la alianza entre Tsugki y el *iwishin*, una figura bien peculiar entonces, poseedor de un saber especializado (más bien raro en la sociedad awajún tradicional).

Si las relaciones intercomunales relativamente cercanas caracterizan al «chamanismo de dardos», que debe mucho a los wampis y se inscribe en la caza de cabezas —un chamanismo interhumano entonces o chamanismo de adyacencia regido por una lógica de oposición entre grupos—, existe también en

la sociedad awajún un «chamanismo subacuático», según Jean-Pierre Chaumeil (1998), o chamanismo interespecífico. Este da más importancia a la comunicación interétnica a larga distancia, y en particular a los kukama, conocidos por las poblaciones de la cuenca del Marañón, al igual que las del Alto Amazonas, como «maestros del viaje debajo de los ríos» (Alexandre Surrallés, comunicación personal, 2014). Por cierto, muchos chamanes awajún dicen haber aprendido su arte con ellos. Como el *iwishin* que se envuelve con un *tsuak* y agarra los cabellos de la mujer *tsugki* (que toma también la apariencia de una serpiente acuática), el chamán yagua se envuelve en una piel de anaconda que lo protege para acomodarse perfectamente al universo subacuático. Así, transformada, la persona puede viajar a gran velocidad y recorrer grandes distancias bajo el agua, en un mundo que no difiere mucho del mundo terrestre, a excepción de que las percepciones son distintas, y encontrar allí gente del agua que vive dentro de casas de vidrio en ciudades encantadas (Chaumeil, 2002). A propósito de los jebero, que vivían hace medio siglo entre los ríos Marañón y Huallaga (entre los awajún y kukama entonces), Alfred Métraux (Steward & Métraux, 1946) escribía que el chamán utilizaba un floripondio (o *Brugmansia* sp.) llamado *campana supaya*, «la flor que hace un *supay*... un demonio, un fantasma, una sombra (la que perdura después de la muerte)» (del quechua) (Anónimo, 1586) y así se hacía transparente y se sumergía en el agua para encontrarse con un pariente fallecido.

En suma, los awajún operan una distinción entre los usos de todas esas sustancias (vegetales y chamánicas). Por una parte, provocan una alteración ontológica reversible, que forma parte de un proceso más largo de construcción de la persona y de fabricación social del cuerpo (en el sentido de que las transformaciones del cuerpo, las relaciones sociales y los estatutos que las condensan son una misma cosa). Esta pasa por la adquisición de un «otro de sí» o fuerza vital endogámica, cuya imagen visual y sonora, llamada *Ajutap*, cobra la apariencia de un pariente fallecido. Siempre fieles a sí mismos mientras pasan de una persona a otra, esas imágenes definen así una identidad cultural, autorizando un proceso de comprensión y apropiación de la diferencia o alteridad constituyente (Erikson, 2003), a través (en el pasado) de la caza de cabezas. Por otra parte, provocan una modificación ontológica irreversible o metamorfosis, sin atestiguar una identidad segura; de ahí el peligro que entraña la condición de chamán. Por su intoxicación ritual, el *iwishin* toma un devenir incierto (Deshayes, 2013) o estado de indeterminabilidad, lo cual caracteriza a los espíritus. Como ha señalado Eduardo Viveiros de Castro (2007), a propósito de los espíritus en la selva, el normalmente invisible es también el anormalmente luminoso, es decir, los espíritus son imágenes que deben vernos para que podamos verlas. Son imágenes a través de las cuales vemos otras imágenes. Aunque la condición y la especificidad del «devenir chamán» supone también un proceso de comprensión y apropiación de un «otro que sí», el propósito es experimentar un potencial de transformación y así desafiar abiertamente subjetividades no humanas sin perder su propia condición de sujeto —lo que llamamos el «arte de ver»—.

Referencias citadas

- ANÓNIMO, 1586 – *Arte, y vocabulario en la lengua general del Perv llamada Quichua, y en la lengua Española*; Lima: Imprenta Antonio Ricardo.
- ARIAS, E., 2018 – Des traces d’intoxication dans cette histoire, l’invisibilité et l’ayahuasca au fil des siècles chez les Matsigenka (Amazonie péruvienne). In: *Histoires et usages des plantes psychotropes* (S. Baud, ed.): 349-378; París: Imago.
- BAUD, S., 2011 – Du cadavre à la plante psychotrope. Analyse de deux modes d’acquisition d’une « vision-pouvoir » au sein de la société awajún. *Frontières*, **23 (2)**: 33-37.
- BAUD, S., 2016 – Retour sur les luttes territoriales awajun. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Disponible en <https://journals.openedition.org/nuevomundo/69660>
- BAUD, S., 2018 – À propos de *Brugmansia suaveolens* et de ses usages parmi les Awajun (Pérou). In: *Histoires et usages des plantes psychotropes* (S. Baud, ed.): 213-247; París: Imago.
- BROWN, M. F., 1978 – From the Hero’s Bones: Three Aguaruna Hallucinogens and their Uses. In: *The Nature and Status of Ethnobotany* (R. I. Ford, ed.): 119-136; Michigan: Museum of Anthropology, University of Michigan.
- BROWN, M. F., 1984 – *Una paz incierta. Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*, 264 pp.; Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- CHAUMEIL, J.-P., 1998 – *Ver, saber, poder. El chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*, 361 pp.; Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA-CONICET).
- CHAUMEIL, J.-P., 2002 – Ciudades encantadas y mapas submarinos. Redes transnacionales y chamanismo de frontera en el Trapecio amazónico. In: *Lo transnacional. Instrumento y desafío para los pueblos indígenas* (F. Morin & R. Santana, eds.): 25-49; Quito: Abya-Yala.
- DESCOLA, P., 1993 – *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute-Amazonie*, 505 pp.; París: Plon.
- DESHAYES, P., 2002 – Frayeurs et visions chamaniques : le malentendu thérapeutique. *Psychologie française*, **47 (4)**: 5-14.
- DESHAYES, P., 2013 – Agentivité, devenir-chasseur et affects. *Ateliers d’anthropologie*, **39**.
- ERIKSON, P., 1999 – *El sello de los antepasados. Marcado del cuerpo y demarcación étnica entre los matis de la Amazonía*, 406 pp.; Lima: Abya-Yala, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- ERIKSON, P., 2003 – “Comme à toi jadis on l’a fait, fais-le moi à présent...”. Cycle de vie et ornementation corporelle chez les Matis (Amazonas, Brésil). *L’Homme*, **167-168**: 129-152.
- GARRA, S. & RIOL GALA, R., 2014 – Por el curso de las quebradas hacia el “territorio integral indígena”: autonomía, frontera y alianza entre los awajún y wampis. *Anthropologica*, **XXXII (32)**: 41-70.
- GUALLART, J. M., 1989 – *El mundo mágico de los aguarunas*, 274 pp.; Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- HARNER, M.-J., dir., 1997 [1973] – *Hallucinogènes et chamanisme*, 223 pp.; Genève: Georg Éditeur.
- HUXLEY, A., 2009 [1954] – *Las puertas de la percepción. Cielo e infierno*, 191 pp.; Barcelona: Edhasa.

- REICHEL-DOLMATOFF, G., 1973 – *Desana. Le Symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés*, 336 pp.; París: Gallimard.
- ROSSI, I., 1997 – *Corps et chamanisme. Essai sur le pluralisme médical*, 209 pp.; París: Armand Colin.
- SCHULTES, R. E., 1994 – El campo virgen en la investigación de las plantas psicoactivas. *In: Plantas, chamanismo y estados de consciencia* (J. M. Fericgla, ed.): 25-116; Barcelona: Los libros de la liebre de marzo.
- SHULGIN, A. T., 1994 – “El arte de ver”. *In: Plantas, chamanismo y estados de consciencia* (J. M. Fericgla, ed.): 17-24; Barcelona: Los libros de la liebre de marzo.
- STEWART, J. H. & MÉTRAUX, A., 1946 – Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña. *In: Handbook of South American Indians*, vol. 3: *The tropical forest tribes* (J. H. Stewart, ed.): 535-656; Washington, D. C.
- SURRALLÉS, A., 2009 – *En el corazón del sentido. Afectividad, percepción, acción en los candoshi, Alta Amazonía*, 384 pp.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).
- TAYLOR, A.-C., 1997 – L’oubli des morts et la mémoire des meurtres. Expériences de l’histoire chez les Jivaro. *Terrain*, **29**: 83-96.
- TAYLOR, A.-C., 2009 – Le corps de l’âme et ses états. Être et mourir en Amazonie. *Terrain*, **52**: 38-49.
- TAYLOR, A.-C. & DESCOLA, P., 1981 – El conjunto jívaro en los comienzos de la conquista española del Alto Amazonas. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, **X (3-4)**: 7-54.
- VIVEIROS DE CASTRO, E., 2007 – La forêt des miroirs. Quelques notes sur l’ontologie des esprits amazoniens. *In: La nature des esprits dans les cosmologies autochtones* (F. B. Laugrand & J. G. Oosten, eds.): 45-74.; Québec: Les Presses de l’Université Laval.
- VIVEIROS DE CASTRO, E., 2009 – *Métaphysiques cannibales. Lignes d’anthropologie post-structurale*, 216 pp.; París: Presses Universitaires de France.