

# *Alucinógenos y chamanismo en la tribu Harakmbet*

Carlos JUNQUERA

*(Universidad Complutense de Madrid)*

## INTRODUCCION

Ningún sistema de pensamiento agota la realidad a la hora de presentar y defender sus postulados. Es más, parece cosa normal acudir a la relación de dos términos opuestos para expresar, mediante el contraste, cualquiera de ellos. Arriba/abajo, terrenal/espiritual, humano/divino, blanco/negro, etc., son dualidades que se emplean con intentos de dar forma a cualquier asunto que requiera una determinada explicación.

Elijo, por muchas razones, la tribu *harakmbet* para tratar, en unas páginas, el chamanismo de la zona sud-occidental del bosque tropical amazónico peruano. Este grupo humano, tratado por mí en diversas ocasiones (1976, 1978a, 1978b, 1978c, 1983, 1987), fue clasificado primero como de lengua arawak (McQuown, 1955: 501-570) y más tarde pasó a considerarse entre los de dudosa catalogación (Van den Eynden, 1972). En la actualidad ninguna otra luz parece haberse preocupado de iluminar el asunto en esta línea.

Hace algunos años, este pueblo fue objeto de una investigación antropológica de urgencia pensando en su pronta desaparición de la faz de la tierra (Carneiro, 1962: 80-85). Algunos años después la población había crecido considerablemente dando el censo 557 individuos (Junquera, 1978c: 78). En la actualidad, según los datos de que dispongo, la pirámide poblacional sigue creciendo por varios motivos: higiene, alimentación, cuidados sanitarios, largos períodos de paz, etc.

En mis más de 11 años de permanencia entre los *harakmbet*, he tenido ocasión de asistir a muchas ceremonias, fiestas, desgracias, etc., que dan pie para pensar, a pesar de las discrepancias, que existe una determinada cohesión de grupo.

El chamanismo amazónico es un tema apasionante, pero poco estu-

diado. Hasta el momento, el mejor aporte es el de Reichel-Dolmatoff (1978) entre los Tukano de Colombia. Las dificultades en conseguir datos constituyen el motivo principal de marginar esta investigación que permite, por otra parte, llegar a la entraña de una cultura primitiva.

Los estudios sobre los *harakmbet* se han multiplicado en los últimos tiempos. Los aspectos etnográficos han sido recopilados y publicados por Califano (1982), los históricos e integracionistas por Torralba (1970). Creo que las dificultades, a la hora de conseguir informaciones, es lo que da como resultado que sólo exista una publicación previa sobre el chamanismo a la aquí ofrecida (Junquera, 1978b: 57-69). El mismo tema ha sido tratado con mucha más amplitud en mi tesis doctoral de reciente defensa.

La presente colaboración pretende ofrecer lo que se entiende en etnología como trabajo cotidiano del chamán en su papel de individuo encargado de establecer el equilibrio entre los suyos.

## 1. EL CHAMANISMO HARAKMBET

El chamanismo es el sistema religioso de muchos pueblos actuales. Los cazadores-recolectores-horticultores, situación en la que se encuentran la mayoría de las tribus amazónicas, presentan un esquema de creencias religiosas que permiten sugerir que el curanderismo es la religión primera (Furst, 1980: 19-25).

Una de las cosas que pretende relacionar el chamán, en el ejercicio diario de su profesión, es, sin duda alguna, formular cuantas *posibilidades* le sean *posibles* respecto de la dualidad bosque-cielo; es decir: abajo/arriba, entendiéndose como mundo de los hombres frente al de los dioses.

Un detalle a tener en cuenta, a la hora de conseguir datos, es que los *harakmbet* comienzan el relato acudiendo a la tradición más antigua que conocen. No debe extrañar que las primeras palabras que pronuncian sean: «al principio», «hace mucho tiempo», «después que Huanamey<sup>1</sup> concedió la vida», etc.

Las narraciones pretenden arrancar de los mitos. De suyo, a pesar de la aculturación e integración, diversas descripciones me permiten afirmar que la vida de los *harakmbet* se sigue rigiendo por lo que consideran patrimonio cultural de la etnia.

Hasta hace poco tiempo se opinaba mayoritariamente que el chamanismo era una técnica de éxtasis (Eliade, 1976). Cuando las investigaciones de campo comenzaron a publicar datos americanos, cambiaron las cosas, pues aparecieron los alucinógenos, los diseños, etc., y las observaciones del Viejo Mundo cedieron ante el empuje de las que aportaba el Nuevo.

<sup>1</sup> Héroe mítico y cultural.

Hace algunos años había unos criterios. El estudio de la flora alucinógena y su injerencia social ha permitido la posibilidad de nuevas sugerencias con fundamento *in re*. En 1970, Weston La Barre, apoyándose en datos de Schultes, planteó una hipótesis tendente a correlacionar los narcóticos de Europa con los de América. El empleo de las sustancias obtenidas de las yerbas permitió darse una respuesta cultural antes que botánica (La Barre, 1970: 368-373).

La innovación de este autor consistió en defender su postura mediante dos enunciados:

1. El empleo mágico-religioso de alucinógenos, por parte de los aborígenes americanos, tenía conexión con los tiempos remotos; es más: era la supervivencia de una práctica muy antigua que debía relacionarse estrechamente con el chamanismo del Paleolítico.

2. La religión, la sociedad, la economía, etc., sufrieron una evolución profunda en Europa. Esta situación *permitió* la desaparición de determinadas costumbres, pero otras muy diversas concedieron que el curanderismo siguiese presente en América.

A raíz de estas observaciones, el panorama comenzó a cambiar en la etnología que aceptó lo que ya era realidad en la botánica (Schultes, 1972: 3-54). En consecuencia, los estudiosos se volcaron en masa a observar las pautas de conducta de los aborígenes americanos, depositarios de un saber religioso que tiene milenios de antigüedad.

Mi presencia de 11 años entre los *harakmbet* me ha permitido ser un observador de primera fila. Mi amistad con algunos chamanes posibilita el que haya conseguido datos que permitirán replantear la situación, comenzando por revisar las noticias que vertí hace tiempo y que hoy considero superadas (Junquera, 1978b).

En numerosas ocasiones, se ha opinado que los chamanes de las tribus asentadas en el bosque tropical amazónico tenían por misión mediar entre el mundo de aquí y la divinidad. No se puede negar esta posibilidad, pero hay otras que permiten incrementar lo que se ha considerado como genuino hasta el momento.

No es fácil, al menos para mí, acotar una ideología religiosa. Opino que los niveles de creencia son aspectos de vivencias muy personales. El observador puede describir, con mayor o menor objetividad, lo que ve, pero difícilmente podrá *entrar* a formar parte del escenario del que pretende ser fiel espectador.

Lo primero que hay que considerar es que los *harakmbet* poseen en su lengua unos términos concretos para designar a los chamanes. *Embayerokaeri*, *topakaeri*, *haitemankaeri*, *huayerokaeri*, etc., son los más comunes. Todos están relacionados con el verbo *ver*, pues estos individuos *captan* el más allá y lo hacen presente a sus paisanos.

¿Cómo hace realidad el chamán el universo oculto a los demás? Indudablemente, cada *embayerokaeri* posee sus propias técnicas que son, por otro lado, diferentes a los del resto, pero todos pretenden lo mismo: co-

nectar el mundo real con el de los espíritus. A explicar este asunto dedicaré este artículo, entre otras cosas.

Los especialistas *harakmbet*, es decir: los curanderos, son capaces de conectar el mundo del bosque (*handari*) con el del cielo (*kiren-handari*); entre ambos sitúan otros a los que sólo tienen acceso quienes *ven*. El *embayorokaeri* acude primero a los alucinógenos, pues éstos le conceden la *visión* que requiere para interpretar con *certeza* cuanto necesitan quienes acuden a él en busca de equilibrio.

Los espíritus de las plantas otorgan una información imprescindible y sólo captada por los expertos en interpretar lo que acontece *más allá*. Hay que tener en cuenta que el chamán cura; es decir, su principal función es sanar. En consecuencia, es, ante todo, un terapeuta. Como es lógico, para desempeñar su papel, acude primeramente a la *ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi*) a la que, según el caso a resolver, añaden otros alcaloides para que la mixtura sea más efectiva.

Una vez que el *embayorokaeri* ve lo que desea, merced a las sustancias de origen vegetal, las va abandonando paulatinamente y acudirá al tabaco (*paimba*) que es la planta por excelencia. Cualquiera *harakmbet*, pasada la iniciación, puede consumir drogas pero sólo el chamán capta la realidad diferente. La visión del especialista difiere de la del vulgo. La razón hay que buscarla en que aquellos individuos, aspirantes a terapeutas, se someten voluntariamente a una preparación que requiere años y reconocimiento por parte de la tribu.

Bajo la acción directa de los alucinógenos fuertes (ayahuasca, toé, etc.), los chamanes traspasan las fronteras humanas. Ascenden (*embehiken*) a los diversos cielos, donde los antepasados les conceden el saber (*enophe*) y regresan (*ekoridn*) para que los *harakmbet* reconozcan su poder mediante el éxito. ¿Cómo logra su cometido? Con la ayuda de las drogas poderosas, el *embayorokaeri* adquiere primero una información que traduce, posteriormente, a dibujos, cantos, olores característicos, etc. Estos aspectos le permiten alcanzar una jerarquía entre quienes reconocen su valía.

Hay que tener presente que las tribus amazónicas se encuentran en proceso de cambio. La presión exógena puede traducirse por presencia demográfica, tecnología occidental, escuelas, autoridades, etc. Ante semejante situación se puede pensar que lo genuino *harakmbet* se ha evaporado. Creo que la situación es, respecto del chamanismo, bastante tradicional a la hora de diagnosticar.

La enfermedad se inscribe, en la cultura europea, en un cuadro en el que van señalándose las características correspondientes para que el médico establezca el diagnóstico. En la tribu *harakmbet*, el mal es algo más, pues cuando un individuo acude a un *embayorokaeri* resulta que lo hace porque su desequilibrio afecta a su familia, a su grupo y a su tribu. El dolor implica unos límites no determinados fácilmente porque nadie entiende que un padecimiento no sea producto de las fuerzas invisibles que proceden de la brujería (*ciwembáe*).

Una de las actividades de los chamanes amazónicos, según Reichel-Dolmatoff (1978), es que, en el transcurso de sus viajes por los espacios siderales, consiguen esquemas, dibujos, etc., que materializan cuando regresan al estado normal de conciencia. Por esa razón, sugiero que los *embayorokaeri* constituyen los mejores depósitos culturales, pues son quienes interpretan el *más allá* haciéndolo realidad a los ojos de los demás.

Las ceremonias importantes están presididas, en toda su amplitud, por quienes demuestran poseer conocimiento histórico e intelectual. La iniciación exige constancia del candidato, pero también resistencia física para llegar hasta el final. Tiene que demostrar que es capaz de asumir el papel que le aguardará después. Los chamanes tienen aquí una misión importante: su *enseñanza* es clave para que el candidato logre lo que se propone.

Los rituales de iniciación, las fiestas cíclicas del masato (*sine*<sup>2</sup>), las reuniones para recordar a los difuntos (*Seronhai*), etc., constituyen momentos cruciales que permiten mostrar las habilidades para confeccionar vestidos, cerámica, arcos, etc., pero, sobre todo, dibujos corporales que deben entroncar con unos «patrones-tipo» proporcionados antaño por los gemelos míticos *Péimipi* y *Seki*, a indicación del héroe mítico y cultural *Huanamey*.

La interpretación de los gráficos es un capítulo recién comenzado; no obstante, es un aspecto importante para entender el chamanismo de los harakmbet y de otras tribus vecinas. La razón es esta: la cura del enfermo será real, si el especialista es capaz de explicar debidamente la relación que existe entre su mal y el diseño correspondiente.

El chamán establece un tratamiento largo. Mientras dura, *viaja* con frecuencia al más allá para incrementar su caudal con la ayuda de los espíritus. Cuando regresa, establece sus sesiones de cura mediante un dibujo que sólo él sabe interpretar. Las drogas tienen aquí su papel preponderante, persuasivo e iluminador. Son cultura porque *proporcionan* los motivos simbólicos que, al ser descritos e interpretados, permiten alcanzar la salud.

Ya he manifestado (Junquera, 1978b), que uno de los cometidos del chamán harakmbet es materializar el mundo espiritual; es decir, los *embayorokaeri* conocen los diversos universos y *transmiten* este saber a la tribu. En definitiva, afirmo más que sugiero que son artistas en el sentido pleno de la palabra. Materializar un saber espiritual no es fácil. Muchos individuos consumen las mismas drogas, pero no alcanzan los mismos efectos. ¿Por qué? La razón es bien sencilla, sólo los curanderos son capaces de establecer unos valores socio-religiosos, diferentes los unos de los otros, pero con la meta común de procurar el equilibrio.

Esto puede entenderse mejor con un ejemplo. La cultura de occidente ha gestado escuelas y técnicas artísticas diferentes. Velázquez, Goya, Ti-

<sup>2</sup> *Embatare* en la parcialidad *wáçipairi*.

ciano, Miguel Angel, etc., plasman en su obra un trazado maravilloso que permite el deleite estético del espectador de cualquier época. Y, en este sentido, se les reconoce la valía que tienen. Todos tienen autoridad y cada uno hace las cosas a su manera. De igual modo, los *embayorokaeri* desarrollan sus esquemas mentales que traducen a un dibujo que, al ser estudiado en profundidad, permite recuperar la salud perdida y alejar el peligro de brujería.

Las culturas desarrollan sus creencias con mayor o menor amplitud respecto de otras. En principio, en etnología, acontece que la mayoría de las observaciones que se hacen se contrastan con la opinión del observador, pero no suele acontecer que se haga con otra cultura aborigen aunque sea vecina. Se intenta, a como dé lugar, *presentar* los rasgos diferenciadores más que los comunes. Y en la selva del Amazonas hay muchas cosas en común: flora, fauna, ríos, etc., que permiten el contacto intercultural.

El *embayorokaeri* es un artista. Su saber le permite diseñar y establecer modelos curativos no exentos de estética. Dibujan la enfermedad, el microbio que la produce, el tratamiento, etc., y quienes logran tener éxito en su profesión, poseen un *status* cualificado y reconocido socialmente. Adquirir la categoría de chamán no es fácil pero tampoco imposible. Todo depende de la voluntad que desarrolle el candidato al ser educado por quien ya es reconocido como tal por todos los *harakmbet*. En cuanto demuestre sus habilidades, entrará a formar parte de una élite social que controla las creencias religiosas, el saber botánico, la historia, etc.

En lo concerniente a los gráficos curativos, *Huanamey* es decisivo. Los aspirantes se acogen a su protección y le solicitan ayuda constantemente. Cuando le imploran se dirigen a él con el término *págn*, es decir: padre. *Huanamey* es el primer chamán. Es el creador del agua, del bosque, del universo, de los animales, etc.; es quien ayuda, proporcionando los dibujos correspondientes, a defenderse de *Toto*, el espíritu del mal, de la brujería dañina, etc. Muchos chamanes lo equiparan al demiurgo; otros, los menos, citan a *Mappakkaro* (dios supremo) concediéndole la posibilidad de crear.

El chamanismo se estructura, al menos así se ha captado, en tres niveles: superior, intermedio e inferior. En este sentido, los *harakmbet* perciben a *Huanamey* en otros tantos estamentos concediendo a cada uno unas características concretas. El hecho de que sea reconocido por todos, no significa más que se necesita su apoyo para salir de cualquier trance.

En primer lugar, los *embayorokaeri* aprenden a fabricar los recipientes de cerámica en los que elaboran las drogas que consumirán durante las sesiones de cura. Los útiles requeridos están hechos por los chamanes y las manos femeninas no intervienen, pues se ve que «pueden contaminarlas y evaporar el poder de los alucinógenos».

Hago la observación de que entre los *harakmbet* no hay curanderas. Es más, en los años en que permanecí entre ellos sólo conocí a dos mu-

jeros que ostentaban la categoría, pero en el escalón más bajo. Su *status* podía catalogarse de ayudantes (*e-takae*).

En segundo lugar, aparece la relación que existe entre el arco iris (*ki-hepo-pitindahaka*) considerado aquí como serpiente cósmica (*mbihipa*) y los gráficos curativos. Los colores ofrecen, según su tonalidad, la posibilidad de ser manipulados para un fin concreto; pero, y aquí es donde entra a concursar la filosofía, el chamán, como pensador genial, conecta los mundos del más allá con la fuerza necesaria para neutralizar y aniquilar a la que presenta *Toto*, mediante la maldición del *ciwembet*, en el cuerpo enfermo.

En un tercer momento, puede captarse la conexión entre los dibujos corporales, diseñados para curar, y las múltiples representaciones que puedan hacerse del arco iris. Hay que tener presente que, entre los colores naturales y los que se aplican a la enfermedad, aparecen constantemente las mejores representaciones de la fauna selvática: jaguar, puma, anaconda, mantona, jergón, etc. El que aparezca *éste* y no *aquél* dependerá del mal a curar.

El chamán es, ante todo, un terapeuta que cumple su misión creando modelos curativos. Los *harakmbet* han pintado su cuerpo con *achiote* (*Bixa orellana*) y con huito (*ó*). De algún modo, este aspecto se ha conservado a pesar de la aculturación: pero, lo que antaño era cotidiano hoy es anecdótico. En la actualidad, se adornan la piel para motivos muy especiales.

El *embayorokaeri* sabe conectar los dibujos corporales con los modelos que proporciona *Huanamey* y alcanzar la cura. Acontece, para evitar que actúe *Toto*, que en sus sesiones no pintará la piel de su paciente, pues si lo hace, el *ciwembet* puede robar los dibujos para hacerle fracasar en su acción benefactora. Por esta razón, cada chamán gesta unos diseños concretos e ideales que se hacen presentes mediante un complejo sistema simbólico que sólo él conoce.

El tratamiento se establece en función de la enfermedad; la gravedad o levedad de ésta determinarán el número de días que sean requeridos para establecer el equilibrio, pues entre los *harakmbet* uno es el enfermo pero todos sufren, ya que no se conoce con exactitud el *poder* que presenta *Toto*.

Cada chamán puede tener uno o varios enfermos a la vez. Nada impide, en principio, que un *embayorokaeri* actúe en favor de cuantos soliciten sus servicios. La única diferencia está en la cantidad de tabaco exigida, pues ésta dependerá del examen previo.

Las curas comienzan hacia las 20 horas de la tarde. Hay que tener presente que, en la selva sub-occidental del Perú, hacia las 18 horas comienza a oscurecer y media hora más tarde ya es noche cerrada.

En primer lugar, los intentos para alcanzar el triunfo comienzan mediante el consumo de *ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi*), a la que añaden otras sustancias para hacerla más poderosa y que permita «ver». A me-

dida que se va desarrollando el proceso, es decir, cuando acontece que el chamán *ve*, va disminuyendo el consumo de este alucinógeno y lo sustituye por el tabaco, pues el humo permite la aparición de los ayudantes.

Teniendo en cuenta que la luz puede *dañar* la misión del *embayorokaeri*, éste iniciará siempre sus acciones cuando la noche sea total, aun cuando hay días en los que la luna iluminará inevitablemente el poblado.

Lo primero que hace es entonar una canción a la *ayahuasca* en la que le solicita ayuda para tener buenas visiones. Posteriormente, cuando más o menos tienen elaborado el diseño, comienza a fumar. Después de unas cuantas bocanadas de humo, canta al espíritu del tabaco e inicia una serie de gestos tendentes a caldear el ambiente que rodea al enfermo. Los cantos pueden coincidir en la letra, pero nunca en el ritmo ni en la entonación, pues los chamanes, ya tienen buen cuidado en que sus «claves secretas» no sean *robadas* por nadie. El éxito o fracaso depende de ello.

El *embayorokaeri* emplea una serie de objetos: maraca, ramo de yerbas, tambor, inhaladores, etc., que tienen por misión conectar con el mundo más allá, con los niveles invisibles normalmente, pero que la ayahuasca hace realidad en su espíritu para que éste demuestre lo que sabe.

El espíritu de los alucinógenos fuertes proporcionan visiones importantes. Los niveles cósmicos aparecen en cuanto van siendo necesarios. Las constelaciones, los astros, las estrellas, etc., están *ahí* para officiar como ayudantes. Unos aportarán las flechas mágicas, otros harán más efectivo *éste* o *aquél* alcaloide. Y, de este modo, el chamán va acumulando un saber sobrenatural que sólo capta él para ayudar a los necesitados.

La eficacia o fracaso dependen de muchas cosas. El éxito de un *embayorokaeri* se va asegurando en la medida en que es capaz de interpretar los gráficos curativos. *Ürü*, es decir: hermosos, entonces acontecerá la curación y el grupo *verá* alejarse el peligro.

Indudablemente, el término no debe traducirse por su significado cotidiano; a éste deben añadirse otros muchos y entre ellos destaca la experiencia, la maestría, el saber cultural, el ejercicio, etc. En relación con el chamán, viene a designar el período de tiempo necesario para que un enfermo recupere la salud quebrantada, siempre y cuando se requiera el empleo de canciones, gráficos, olores, belleza, etc., propios de la terapia.

Así como los médicos occidentales establecen sus diagnósticos acudiendo a relacionar una serie de elementos, para obtener su cuadro clínico, los *embayorokaeri* instauran varios nexos mediante la oferta proporcionada por los espíritus de las plantas y de los animales.

El espíritu de la ayahuasca aparece de inmediato en una sesión de cura. Bajo los efectos de este alucinógeno, el chamán va obteniendo visiones que deben ser entendidas, por los observadores, como las que consiguen nuestros científicos en los libros, en los laboratorios, etc. En consecuencia, cuando el *embayorokaeri* es capaz de establecer una relación entre las imágenes proporcionadas y los cantos correspondientes sucede que *abandona* este mundo para visitar otros en los que su voz actúa, pero

sólo él sabe del acontecimiento, pues los espectadores intuyen una imagen recortada de lo que *ocurre* en realidad.

El más allá es audible, visible, etc., para el chamán pero no para quienes le solicitan ayuda. Sucede que, avanzando para neutralizar la enfermedad, las melodías van convirtiéndose en dibujos, pues normalmente *aparecen* los diseños corporales del individuo (*amdoyake*), de la familia, del clan, etc., y gracias a ellos puede curar. El hecho de que la pintura aplicada a la piel desaparezca en unos días, no implica el que lo haga de la vida de los hombres pues *esta ahí* y el *embayorokaeri* la materializa con la ayuda de los alucinógenos.

Los chamanes más poderosos dicen que el universo superior se compone de ocho cielos superpuestos en forma de bóveda. El ascenso a cada uno de ellos se efectúa mediante un ayudante diferente: el que controla precisamente la entrada en cada uno de ellos concediendo, por otra parte, el gráfico correspondiente. En principio, los dibujos son imperfectos, con muchas lagunas, etc., y, a medida que se va intensificando la terapia, aparece la luminiscencia (*heihen*) para clarificar la situación.

El encargado de dibujar la cura es un pájaro llamado paucar (*purak*); el espíritu de éste va modelando, mediante sus vuelos, los gráficos que requiere el chamán. Después de dos o tres días, el cuadro clínico se va concretando y ampliando con vistas a conseguir la cura. La parte no visible de la enfermedad ofrece resistencia y contra ella debe dirigir sus esfuerzos el curandero.

El éxito o el fracaso se consiguen mediante una guerra sorda. En un bando se encuentra el *embayorokaeri* con sus ayudantes; en el otro está el *ciwembet* con los suyos. Uno y otro intentan, por todos los medios, acabar con su contrario mediante una estrategia concreta, ya codificada por la cultura tradicional. El chamán va rechazando cada ataque mediante el empleo de su arsenal: cantos, ayudantes, visiones, etc., sin descuidar la terapia que prescribe constantemente al paciente y que en nada desmerece a la que pueda aplicarse en un hospital. Todos aquellos elementos, considerados contaminantes, se excluyen de la dieta, de la presencia, etc., del paciente.

Si un caso se presenta difícil, el *embayorokaeri*, pasados tres o cuatro días sin notar mejoría, comienza a *subir* a los diversos cielos en busca de ayuda, de medicamentos eficaces, de gráficos curativos, etc., viajará, con la ayuda de los alucinógenos, a los lugares que indique, en caso de necesidad, *Huanamey*. La meta se llama *éxito* y para conseguirlo hay que *trabajarlo*.

Supuesto se consiga el triunfo, el chamán debe proteger a su paciente con un dibujo que hace sobre su cuerpo mediante una serie de cantos (*eci-va*) cuyo fin es evitar la contaminación, pues, supuesto acontezca, aparecerá la regresión y el enfermo morirá y su familia vivirá intranquila esperando a que el *ciwembet* actúe de nuevo.

Un individuo, sin gráfico chamánico, es presa fácil para la desgracia,

pues sus defensas no existen. La prudencia o imprudencia implican la consistencia o desaparición del dibujo que proporciona el chamán hasta con mimo. Este, en muchos casos, sigue asistiendo al enfermo ya curado mediante una terapia de apoyo cuyo tiempo es ilimitado.

## 2. UNA ENFERMEDAD: LA DE HORTENSIA KARASA

Hortensia Karasa Kiri es una mujer *harakmbet*, de la parcialidad *Amarakaeri* y adscrita al clan *Yaromba*. Ofrece una historia personal muy interesante en cuanto que ha sido muy viajera. Ha nacido en los alrededores de *Shintuya* donde aún tiene parientes. Cuando el gobierno peruano decide realizar el proyecto de construir dos carreteras desde el *Cuzco*, una a *Shintuya* y otra a *Puerto Maldonado*, Hortensia tiene la oportunidad de ponerse en contacto con gentes extrañas a su tribu (*taka*).

Durante unos 15 años estuvo unida sentimentalmente con 8 hombres ajenos a la tribu *harakmbet*. Este detalle, junto a la carencia de mujeres pertenecientes a la etnia, dio como resultado el que Hortensia fuese considerada como repugnante o podrida (*ecetude*) y condenada al ostracismo ante la imposibilidad de eliminarla físicamente, asunto que se intentó varias veces.

En 1974, casada con Luciano Quispe, un hombre *Ayacucho*, de lengua quechua pero expresándose bien en castellano, deciden establecerse en la Misión *El Pilar* donde esperaban encontrar tranquilidad. La razón es que el poblado está cercano a *Puerto Maldonado*, lugar en el que se abastece la zona de todo lo que pueden llevar los camiones desde *Cuzco*, *Arequipa*, *Lima*, etc.

Hortensia, notándose protegida en este lugar, en el que residen representantes de otras etnias, decidió establecer contactos, rotos desde años antes, con sus familiares y representantes de la tribu *harakmbet*.

En 1975, momento en que conocí a Hortensia y su marido, comenzaron los problemas. En principio, esta mujer se notó aquejada de dolores abdominales que se incrementaron en poco tiempo, llegando, en ocasiones, a producirle el desmayo. Viendo que la enfermedad progresaba, decidieron acudir al Hospital de *Puerto Maldonado*<sup>3</sup> en busca de remedio. No hubo cura.

En esta situación, Hortensia se sintió *cogida* por el *ciwembet* y deseó ponerse bajo la protección de Pedro Etna, uno de los grandes *embayorkaeri* y residente en *El Pilar*. A partir de este momento, la medicina tradicional intentará resolver el problema. El chamán establecerá también

<sup>3</sup> El Hospital de *Puerto Maldonado* es pequeño y desprovisto de material que permita ayudar a establecer el diagnóstico. En esta época había dos médicos, uno peruano y otro suizo; seis enfermeras, tres peruanas, dos suizas y una española. Se carecía de rayos X.

su diagnóstico, pero acudiendo a los componentes que le ofrece su cultura. Hace una investigación exhaustiva y después de estudiar, sopesar y analizar la situación decide que el asunto es brujería.

El *daño* detectado *proviene* de un espíritu conocido: *ahid*, es decir la nutria, a quien se responsabiliza de muchas enfermedades en la tradición harakmbet. Este animal es poco apreciado porque se le culpa de llevar a las almas humanas (*wanokiren*) al fondo del agua para degradarlas. En consecuencia, se evita cualquier contacto.

La historia detecta diversas acciones negativas de este animal. Cuando decide atacar, lo hace con *disfraz* (*wahirenda*) para que no se le reconozca. En realidad, es *Toto* quien, a través de la nutria, desarrolla la acción maléfica que pone en acto al *ciwembet*.

Hortensia declara padecer molestias desde mucho tiempo antes, así como dolores agudos, etc. Además, sueña constantemente con este animal acuático. En las fases oníricas recibe el consejo de que no cuente nada de lo que *vive* en esos momentos. Al recuperar la conciencia, siente terror pues se vé amenazada y sola. Recuerda situaciones en las que los suyos habían decidido eliminarla y ahora cree que ha llegado su momento; por esta razón, opina que sólo Etna podrá curarla, es decir: el *embayorokaeri* la ayudará a recuperar el estado emocional normal.

El chamán aceptó el caso con reticencias. Como componente de la tribu, cualificado por otra parte, conoce la historia de cada uno y la de Hortensia era, en diversos apartados, pública y notoria. El hecho de que Luciano fuera *taka* impedía el solicitarle alucinógenos, tabaco y una serie de detalles propios de los harakmbet y que presumiblemente Hortensia no había revelado a su marido pues, al ser mujer, carecía de la educación que recibían los varones.

Después de muchos ruegos, Etna aceptó el caso. Lo primero que ordenó fue que se construyese un *tambo* (casa pequeña) más allá de los límites del poblado para evitar las indiscreciones. Las sesiones de cura tuvieron lugar entre las 20 horas y las 3 de la madrugada.

Lo primero que debe hacer Luciano es almacenar una buena provisión de alimentos para la dieta a que debe someterse Hortensia. Yuca, plátanos, agua, etc., deben de estar a disposición de la enferma. Su carencia puede retrasar la cura, incluso impedir la, pues antes deben pasar por la acción purificadora del chamán. Esta consiste en cantar a cada producto una melodía tradicional para este fin.

El hecho de que la paciente fuera declarada *taka* años antes, a pesar de pertenecer a la etnia, obliga a que Etna sea el encargado de aplicar dos dibujos: los corporales a base de huito y los invisibles, que son los propios del curandero.

Recuperar la salud es tarea de semanas. Voy a centrarme en describir aquellos días que considero vitales para que el chamán logre sus propósitos, la tribu reconozca su poder (*etandei*) y se afiance su *status* que es ya, por otro lado, considerable.

## 2.1. PRIMER DIA

El *embayorokaeri* reúne aquellas plantas que podemos considerar alucinógenas: ayahuasca, toé, tabaco, etc., y otras que requiere para elaborar las mixturas correspondientes.

Hacia las 22 horas, Etna comienza a cantar y con la ayuda de las sustancias psicotrópicas comienza a buscar, mediante la visión, la causa real del mal. Después de una serie de intentos, la ayahuasca comunica que la nutria es la responsable y hacia ella inicia sus acciones correspondientes, pero ésta niega que tenga algo que ver con los padecimientos de Hortensia.

La mujer comienza a narrar los sueños que la atormentan y *recuerda* que este animal aparece *hablándole* con frecuencia y el chamán confirma sus sospechas a pesar de que Toto actúa también para evitar el triunfo. En consecuencia, el enfrentamiento acontece en el campo espiritual y la victoria será de quien más resistencia ofrezca.

A partir de este momento, el *embayorokaeri* da los pasos pertinentes para formar su cuadro clínico, que no estará basado en las causas microbianas sino en otras que van apareciendo según el código establecido por la tradición harakmbet.

## 2.2. SEGUNDO DIA

Etna, apoyado en las informaciones que proporciona la mujer, comienza sus acciones contra la nutria mediante una serie de canciones (*eciva*) que le permiten ver. Al final de este ritual acude al tabaco y mediante el humo consigue que el animal se haga *presente* en forma humana, pues sus ayudantes le han comunicado que el alma femenina está presa, pero desconocen el lugar exacto.

El chamán logra saber que se encuentra en el fondo del río, allá donde hay otro universo similar al de los hombres, pero al que es difícil bajar. Añade *toé* a la *ayahuasca* y mediante esta mezcla puede ver mucho más, pues concede espíritus poderosos (*wantopa*).

El *embayorokaeri* comienza a viajar a gran velocidad. Cruza los espacios acuáticos, celestes y terrestres para conocer a los ayudantes de *Nutria* (en realidad a los del *ciwembet*) y aniquilarlos. Gracias a la visión que conceden los alucinógenos, Etna adquiere una serie de datos con los que determina que el daño es más grave de lo que ha creído en principio. Toto está haciendo cuanto puede para que su víctima sea aniquilada, pues ha colaborado con quienes no son gente, es decir: los *taka*, enemigos tradicionales que han hecho mucho mal a la tribu.

## 2.3. TERCER DIA

Hortensia sigue teniendo dolores fuertes. Etna se da cuenta que las sesiones deben ser más potentes o su prestigio estará en juego; es decir: fra-

casará sino orienta bien a sus ayudantes. Comienza a dar órdenes a los más poderosos para que le comuniquen el estado de las cosas; éstos le *dicen* que Toto desea la desaparición de la mujer a la que acusa de no haber participado en la vida de la tribu, pues no ha tenido hijos (cosa que es verdad) debido a que los espíritus cerraron su matriz (*onchiu*).

Una hembra sin hijos es algo seco, pero en estos casos debe traducirse por inútil, por algo que debe tirarse como si fuera basura (*chen*). Las tribus del bosque tropical amazónico quedaron más que diezmadas en la época del caucho; posteriormente se enfrentaron —al menos los harakmbet— en una serie de guerras civiles que agravaron aún más la situación. Una mujer significa vida para el grupo y Hortensia nunca la concedió.

Etna, ante las informaciones que va consiguiendo, duda si logrará el éxito. Comunica que *Nutria* es el brujo portador del daño y dice que comenzará a actuar en favor de la enferma a pesar de tener casi todo en contra.

## 2.4. CUARTO DIA

El consumo de alucinógenos fuertes se incrementa. Los acólitos de Etna deben tener prestas las cantidades que exige el maestro para conseguir el fin propuesto. A medida que el tratamiento avanza, deben añadir otras sustancias que concentren el poder.

El *embayorokaeri* comienza a diseñar un gráfico por el que va a viajar. Ascende a los universos aéreos y desciende a los submundos para conseguir el *saber* que debe emplear para neutralizar primero y vencer después al *ciwembet*.

Bajo la acción de las drogas, el chamán visita una serie de lugares. En cada uno de ellos consigue un poder concreto y *ve* el que oponen las fuerzas del Toto. Mientras *vuela* emite una serie de canciones para cada lugar, pues los cantos son como las llaves que le abren todas las puertas. Tienen también la misión de comunicar a Hortensia que su salud comienza a ser buena otra vez.

## 2.5. QUINTO DIA

El dolor de la enferma se hace insoportable en la zona afectada. *Nutria*, viéndose atacado, comienza a actuar con más intensidad en su presa. Inserta una serie de flechas envenenadas en el *onchiu* de la mujer para producirle la muerte.

Etna *ve* las maniobras de su enemigo y sabe que debe oponer mayor poder. La *ayahuasca* le comunica que la solución inmediata es succionar el abdomen de su paciente y extraer así el veneno y la flecha que ha depositado el *ciwembet*.

## GRAFICO I



El *embayorokaeri* muestra a sus ayudantes y a los familiares de la enferma las flechas que va sacando del cuerpo enfermo. Los espectadores reconocen así un poder que viene siendo acatado desde hace milenios. Ven que los espíritus están detrás de las acciones, gestos, vuelos, etc., del chamán.

Las plantas comienzan a ofrecer sus medicamentos y, mediante la acción de éstos, surgen los dibujos curativos que Etna capta con las canciones de ayuda que emite día a día.

## 2.6. SEXTO DIA

El curandero toma más remedios curativos de origen vegetal para *ver* mucho más. Su espíritu debe penetrar hasta las entrañas de la mujer y observar el mal. El éxito depende de la técnica a emplear y sigue succionando para que el daño salga del cuerpo.

Gestos, cantos, preguntas, investigaciones, etc., son capítulos que el *embayorokaeri* emplea para orientar su triunfo. Palpa la piel y capta que hay muchas puntas de flecha que se resisten aún a su poder. Viendo que la enfermedad sigue firme, decide acudir al alcanfor, pues, mediante la fragancia de este producto ajeno a la selva, alcanzará el mundo mítico donde le comunicarán qué diagnóstico debe establecer para vencer a *Nutria*.

## 2.7. SEPTIMO DIA

Etna comienza cantando a los espíritus para que le revelen quiénes actúan. Debe remontarse hasta los momentos del *echon* (catástrofe cósmica), pues cada individuo *harakmbet* tiene el suyo propio. Quebradas las normas hay que someterse al ritual de purificación (*ereгна*). Hortensia, todo parece indicarlo, ha roto demasiadas cosas a lo largo de su vida.

## 2.8. OCTAVO DIA

El *embayorokaeri* sigue consumiendo alucinógenos para que éstos le dicten nuevos cantos. Sus ayudantes le comunican que el *ciwembet* está bien protegido y que ofrecerá seria resistencia. Etna presentará batalla pues observa que los ojos de la mujer van siendo más alegres. Sabe que ha comido bien, lo que es indicio de que comienza a avanzar en el proyecto de recuperar la salud.

Es el momento de la crisis. *Nutria* proyectará cuanta ponzoña pueda sobre el organismo femenino, pues debe lograr su espíritu. El chamán aplica sus dibujos curativos y al tiempo comienza a limpiar la basura que se presume ha vertido el brujo sobre Hortensia. Esta operación la ejecuta mediante cantos y un manojo de ramas con el que *barre* el espacio.

## 2.9. NOVENO DIA

Etna comienza bajo la acción de los alucinógenos que le comunican cómo debe hacer el gráfico curativo para alcanzar el triunfo. A partir de este momento, las cocciones, obtenidas de vegetales, van cediendo su puesto al humo del tabaco que aparece con fuerza y se incrementa cotidianamente.

El *embayorokaeri* fuma y exhala bocanadas porque éstas proyectan dibujos curativos. En la medida en que una planta es sustituida por otra, se puede decir que se avanza; en caso contrario, la situación permanece estancada o puede llegarse al fracaso que aquí se reconoce en que el *ciwembet*, sin estar presente, controla la situación.

## 2.10. DECIMO DIA

La mujer presenta aspecto más tranquilo. *Sabe* que el chamán está trabajando por ella y que ponerse buena es cuestión de tiempo. No ignora que el brujo es poderoso pues *conoce* bien lo que ha hecho con ella. Además, está en juego el que la tribu decida si es o no de los suyos, detalle no despreciable en estos casos.

El humo del tabaco sigue ayudando a proyectar los dibujos benéficos y a descifrarlos. Etna, sabiéndose actor principal, introduce ya la fragancia acudiendo a una serie de plantas, minerales y sustancias animales que proyectan olores característicos.

## 2.11. UNDECIMO DIA

Los familiares captan que el triunfo de Etna está cercano y así se lo comunican a la mujer antes de que éste inicie una nueva sesión que en poco se diferencia de la anteriormente descrita.

El chamán sigue en contacto con los espíritus. Proyecta el humo de tabaco al espacio y antes de que se diluya ha captado el gráfico correspondiente que aplicará sobre el espíritu de Hortensia y ésta se anima considerablemente.

El éxito se ve cercano. *Nutria* ha comenzado a retroceder y sus acciones maléficas están siendo neutralizadas. Las flechas ponzoñosas ya no hacen efecto sobre el *onchiu* de la mujer.

## 2.12. DUODECIMO DIA

Los dolores han cedido en intensidad. La enferma se queja menos y cree ya que su cura será realidad pronto. Nota alivio. Se palpa su abdomen y se ve mejor. Sonríe con frecuencia.

Etna sigue proyectando humo e interpretando los gráficos que aparecen. Es ya consciente de que logrará vencer a *Nutria*, pues los dibujos le indican que la salud llegará pronto. El tabaco es fuerte y su alianza vital para conseguir los fines propuestos.

## 2.13. DECIMOTERCER DIA

La mujer vuelve a sentir dolores. El *ciwembet* actúa aún sobre su vientre y Hortensia sufre de nuevo. Su psiquismo se resiente y la alegría desaparece otra vez. Cree que el *embayorokaeri* la ha estado ilusionando con algo falso.

Etna acude otra vez a la *ayahuasca* para que ésta le comunique las razones del retroceso. El espíritu de esta planta le permite viajar al interior del organismo enfermo y observa que aún quedan flechas envenenadas que actúan. La solución está en aniquilarlas.

Comunica a la enferma y a sus familiares que Toto desea llevársela, pero que trabajará para que esto no acontezca. Comienza a frotarse las manos para que se le calienten y tenga mayor sensibilidad a la hora de extraerle las puntas venenosas.

GRAFICO II



El chamán comienza a cantar y a soplar sobre sus manos. Después de repetir esta operación unas cuantas veces, pasa sus palmas sobre el vientre de Hortensia y logra *extraer* dos flechas después de numerosas friegas y succiones. Todos terminan cansados.

#### 2.14. DECIMO CUARTO DIA

La mujer está algo mejor. Su semblante presenta sufrimiento pero sigue dispuesta a recuperar su salud. Etna proyecta gráficos e interpreta que el fin está próximo. Cantos, humo, acciones, gestos, etc., se suceden. Viaja al fondo del río Euri y *Huanamey* le dice de qué modo puede acabar con *Nutria* y sobre ésta lanza todos sus esfuerzos, así como los de sus ayudantes.

El chamán regresa a su conciencia (entiéndase modificada por la acción de los alucinógenos) y trabaja intensamente en el organismo enfermo. Ahora ya sabe todo lo necesario para vencer al *ciwembet* y cuanto éste proyecta.

#### 2.15. DECIMO QUINTO DIA

El *embayorokaeri* ve ya el final. Sigue cantando y exhalando humo sobre el cuerpo de Hortensia que manifiesta tener calor, síntoma que Etna traduce como que la vida se afianza, pues ningún sano siente frío.

El chamán introduce masivamente el empleo de olores característicos y genera una fragancia tendente a la cura. La atmósfera es cordial y las tensiones de días anteriores comienzan a retroceder. Los dibujos se modifican por la acción de la fragancia y adquieren la tonalidad de la vida. Poco a poco, la salud (*endákpak*) hace acto de presencia.

#### 2.16. DECIMO SEXTO DIA

Hortensia aparece recuperada y Etna no se molesta ya en seguir fumando. Los harakmbet le reconocen el poder mediante un respeto profundo

### 3. CHAMANISMO Y CULTURA

La *Banisteriopsis caapi*, la *Brugmansia suaveolens*, etc., conceden a los chamanes, cuando éstos están bajo sus efectos, unos modelos que sólo ellos saben interpretar, pero que condicionan el vivir de cuantos se adhieren a una cultura determinada.

Dobkin de Ríos (1972) se refirió ya a unos dibujos que aparecían en las fases en las que actuaba la droga. Años más tarde, Reichel-Dolmatoff (1978) mantiene que algunos nativos del río Vaupés (Colombia) captan los gráficos cuando son simétricos y luminosos y que éstos se intensifican acompañados de música.

El chamanismo está presente en todas las tribus amazónicas. Los *embayorokaeri* manifiestan opiniones similares. Hay que hacer notar —e ignoro si lo mismo acontece en otros grupos humanos— que los *harakmbet* relacionan constantemente el mundo de *aquí* con el *más allá* porque son, podemos decir, muy buenos cosmólogos.

A la hora de ser efectivos, los chamanes saben bien que sus gráficos invisibles deben ser traducidos a captables. En caso de no lograr este objetivo, la cura resultará imposible. Una de las cosas bien aprendidas es conectar correctamente aquello que se cree que es oculto con lo que no lo es; es decir: el mundo material.

Lo que diferencia a los *harakmbet*, respecto de las conductas observadas por Reichel-Dolmatoff (1978), es que los buenos *embayorokaeri* ofrecen modelos culturales a partir del estudio global que extraen de los dibujos interpretados. Como es lógico, aparece aquí el simbolismo que condiciona la marcha del chamanismo (Junquera, 1978b: 65-67).

Los alucinógenos desempeñan un papel de vital importancia en el curanderismo. La creencia de que algunas plantas tienen un espíritu poderoso, es algo común; en consecuencia, se desarrolla una botánica, una química y un saber cuyo norte es conseguir la cura de quienes se confiesan enfermos.

Un alcaloide puede ser potente pero su fuerza (*etendei*) no es capaz por sí sola de alcanzar la meta; añadiéndole otras sustancias se refuerza y permite ver con claridad la acción del *ciwembet*.

La música es otro instrumento indispensable para los fines chamánicos. Cada *embayorokaeri* tiene su propia clave musical. Las letras de los cantos pueden ser comunes, de suyo muchas coinciden, pero la interpretación se modifica constantemente, pues los ayudantes del brujo pueden *robarlas* y neutralizar la acción chamánica.

Las sustancias psicotrópicas *ofrecen* partituras concretas en cuanto se las solicita el chamán para que le ayuden a descifrar el dibujo curativo. Es muy corriente que términos como «pintura», «pintada», «resonante», etc., estén incluidos en cualquier canción chamánica.

Aun cuando voy a ofrecer, en un artículo posterior, algunas de las canciones que emiten los *embayorokaeri* en sus sesiones, adelanto que se emplean en su terminación con esfuerzo y exaltación hasta que el actor cae extenuado. Resulta que en esta etapa final es cuando más actúa la fuerza (*etande*) musical.

Otro elemento que entra de lleno en el universo cultural del chamanismo es el de los olores (*üründa*), pues, mediante ellos, se modifica constantemente la mentalidad del enfermo. El empleo de diversas fragancias,

durante las sesiones de cura, por parte de los *embayorokaeri* tiene por misión solicitar la ayuda divina y crear una atmósfera propicia en el enfermo. El tabaco es, con mucho, el olor más importante.

Hay una relación constante entre emanaciones aromáticas y cantos. El chamán soplará humo en la cabeza de su paciente y en aquellas zonas corporales que ofrezcan motivos para pensar que la brujería está en ellas. Canta cada vez que ejecuta esta operación con intenciones de purificar cuanto pueda estar contaminado. Todo se orienta a gestar el dibujo curativo que, en estos casos, puede malograrse mediante la acción de los contrarios, supuesto sean capaces de imponer los malos olores.

#### 4. CHAMANISMO Y SOCIEDAD

La creencia en la brujería, como sistema desestabilizador de la sociedad harakmbet, es una realidad. Estos y otros detalles fueron tratados hace años (Junquera, 1976: 69-68). Hay que tener claro, y los *embayorokaeri* lo saben bien, que la curación no es sólo la neutralización de los elementos patógenos que pueda haber, sino también de las anomalías que hayan podido existir en las relaciones conflictivas.

Muchas de las enfermedades presentes en el bosque tropical amazónico son de origen microbiano. Esta realidad es científica, pero nadie duda que el *mal*, el *daño*, etc., ha sido introducido en el organismo por la acción del *ciwembet* que también *ve* cómo y cuándo el sujeto afectado ha quebrado alguna de las normas tradicionales.

Las sesiones curativas, por apartadas que acontezcan, son de dominio público. Todos saben quién está enfermo y quién no. En consecuencia, el doliente se percata de que su desgracia tiene un impacto social, pues todos están atentos del avance o retroceso. El chamán, su familia, sus amigos, etc., están pendientes de lo que pueda acontecer. El saberse apoyado ayuda a superar los momentos desgraciados y a desear la recuperación.

El triunfo se consigue muchas veces. El enfermo es espectador paciente respecto de acciones, cantos, alucinógenos, etc., y no cuestiona nada de lo que se hace por él; la confianza en el *embayorokaeri* es total. En cuanto que está dañado observa más la estética que la terapia. Sabe que todo se hace para él y su bien. La familia le atiende, le ayuda, le cocinan platos especiales prescritos por la dieta, etc. Todo se orienta a que la cura sea efectiva mediante la recuperación del equilibrio psíquico roto por las fases oníricas preñadas de malos presagios.

#### CONCLUSION

Las culturas indígenas sólo pueden entenderse en su contexto: historia, realidad cotidiana, religión, etc. La filosofía surge del diálogo entre razón y experiencia, asunto que es ya muy viejo. Cada pueblo tiene su pro-

pio modo de ver las cosas. Los occidentales quedamos asombrados de los conocimientos botánicos de los pueblos amazónicos y más aún cuando se aplican con criterios válidos, según y para lo que han sido descubiertos en la Naturaleza.

Los harakmbet no entienden la enfermedad corporal sin relacionarla con el mundo espiritual. Es más, las características concretas de una enfermedad condicionan la búsqueda de las sustancias capaces de curarla; así es como se entiende que surjan las mixturas, supuesto que un alcaloide sea poco capaz.

Con esta filosofía es como se entiende el que las plantas no sean sólo algo clasificable desde la botánica, sino que ocupan un estamento más importante, pues se las concibe como espíritus capaces de modificar los estados normales de conciencia para contrarrestar a las fuerzas dañinas.

El chamanismo harakmbet debe ser estudiado y entendido en el conjunto de las culturas amazónicas. Durante muchos siglos, los *embayorkaeri* han estudiado los laboratorios naturales: la flora selvática. Certificar qué yerba es alucinógena o no, es un asunto que implica aplicar la inteligencia y contrastarla con la experiencia; de este modo se acude a unas y se descartan otras.

Los chamanes son filósofos, historiadores, sacerdotes, etc. Ellos conocen cuanto necesita la tribu para seguir en este mundo y gestan, mediante sus acciones terapéuticas, cuanto es necesario para cohesionar a la etnia evitando o puliendo los conflictos. Siendo un aspecto importante seguiré aportando, en el futuro, otros datos que considero necesarios para llegar al conocimiento de las culturas amazónicas.

## BIBLIOGRAFIA

- CALIFANO, M.:  
1982 Etnografía de los Mashco, FECIC, Buenos Aires.
- CARNEIRO, R.:  
1962 «Little-Known Tribes of the Peruvian Montaña», en *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*, n.º 5, pp. 80-85.
- DOBKIN DE RIOS, M.:  
1972 *Visionary Vine. Psychedelic Healing in the Peruvian Amazon*, Ediciones Chandler, San Francisco.
- ELIADE, M.:  
1976 *El Chamanismo*, F.C.E., México.
- FURST, P. T.:  
1980 *Alucinógenos y cultura*, F.C.E., México.
- JUNQUERA, C.:  
1976 «Aproximación pastoral al problema de la brujería en la Amazonía peruana de Madre de Dios», en *Revista de Teología Limense*, vol. X, pp. 69-88.

- 1978a «La pesca y sus métodos en el mundo primitivo», en *Antisuyo*, vol. I, pp. 37-50.  
1978b «El rol shamánico en el área del Madre de Dios», en *Antisuyo*, vol. I, pp. 57-69.  
1978c «Los AmaraKaeri frente a la cultura occidental», en *Antisuyo*, vol. I, pp. 77-92.  
1983 «Aborto y ética familiar entre los AmaraKaeri», en *Ethnica*, n.º 19, pp. 13-23.  
1987 «La incidencia de la tecnología occidental en la cultura de los indios harakmbet», en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. XVII, pp. 259-275.

LA WARRE, W.:

- 1970 «Old and New World Narcotics: A Statistical Question and an Ethnological Reply», en *Economic Botany*, vol. 24, pp. 368-373.

MCQUOWN, N.:

- 1955 «The indigenous languages of Latin America», en *American Anthropologist*, vol. 57, pp. 501-570.

REICHEL-DOLMATOFF, G.:

- 1978 *El chamán y el jaguar*, Siglo XXI, México.

SCHULTES, R. E.:

- 1972 «An Overview of Hallucinogens in the Western Hemisphere», en P. T. Furst. *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*, Praeger Publishers, New York.

TORRALBA, A.:

- 1970 *Los Mashcos*, Ediciones Ope, Lima.

VAN DEN EYNDE, E.:

- 1972 *Léxicos y fonología amaraKaeri y wācipairi (Harakmbet o «mashco»)*, Ediciones de la Universidad de San Marcos, Lima.