



En busca de la visión del colibrí. La expansión del rol de la mujer en el chamanismo ashaninka

Artículos originales: ANTROPOLOGÍA

Recibido: 10/06/2022

Aprobado: 30/07/2022

Publicado: 29/10/2022

Enrique Rojas Zolezzi
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
erojasz@unmsm.edu.pe
ORCID: 0000-0001-7984-3083

RESUMEN

El chamanismo amazónico ha sido considerado hasta muy recientemente en el registro etnográfico un rol reservado al género masculino, siendo considerados los tabúes ligados a un factor biológico, la sangre menstrual, un factor limitante al ejercicio por las mujeres de este oficio. El chamanismo ashaninka está fuertemente comprometido no sólo a la preservación de la salud de las personas sino al de los recursos explotados por estos horticultores-cazadores-recolectores. En un contexto en que ellos se ven enfrentados a la paulatina desaparición del chamanismo masculino por persecución religiosa y política y la escasez de los recursos debido a la sedentarización, la destrucción del bosque por la industria maderera y la colonización, la ganadería y la contaminación de las aguas por las actividades del narcotráfico, los tabúes son levantados, cambios son hechos en el ritual y surge un chamanismo femenino para que el sistema siga reproduciéndose

PALABRAS CLAVE: chamanismo, Amazonia, género, ecología simbólica, ashaninka.

Searching the vision of the hummingbird. The expansion of the role of women in ashaninka chamanism

ABSTRACT

Until recently Amazonian chamanism has been described in the ethnographic bibliography as limited to masculine gender, because taboos regarding a biological factor like menstruation blood were considered a restriction to the practice of this function by women. Ashaninka chamanism is involved not only in the preservation of person's health, but also in that of the natural resources used by these hunter-gatherers. Nowadays however they are confronted with a gradual disappearance of masculine chamanism, because of religious and political persecution and scarcity of resources as a result of settlement in small villages, destruction of forests by the lumber industry and colonization, cattle raising, and pollution of water courses by the activities of drug barons. By these circumstances, taboos are removed, changes are made in the ritual, and a new feminine chamanism arises, so that the traditional system may still reproduce

KEYWORDS: chamanism, Amazonia, gender, symbolic ecology, ashaninka.

Introducción

Al momento de escribir estas líneas, el chamanismo ashaninka (arawaks pre-andinos) atraviesa una de sus más severas crisis. Mientras que desde los años 1970 la zona del bosque tropical del territorio peruano llamada la «selva baja» ha vivido una revitalización del fenómeno chamánico, hecho ligado al interés despertado en occidente por «formas alternativas de terapia y espiritualidad» (Chaumeil, 1993:74), en la llamada «ceja de selva» de los Andes centrales, en especial en el territorio ashaninka en las cabeceras del río Ucayali, por razones históricas, religiosas y políticas, el chamanismo ha sido sistemáticamente perseguido. Como mostraremos en el presente artículo, en respuesta a esta crisis, las categorías de especialistas rituales reservadas a las mujeres en el caso de estos horticultores-cazadores-recolectores uxorilocales, organizados en parentelas ego-centradas han sido reformuladas para superar dicha crisis y que el sistema tradicional siga reproduciéndose.

Como ha hecho notar Descola recientemente, el chamanismo se presenta en poblaciones con sistemas de representaciones de tipo animista, en que se atribuye a los seres vivos no humanos el poseer una interioridad semejante a la de los humanos (Descola, 2005:178) lo cual es el caso entre los ashaninka. Existe el consenso actualmente de que un chamán es un tipo de medium al que se atribuye la capacidad de viajar, a la manera de un vuelo, a los lugares de residencia de los espíritus, diferencia específica que lo distingue de los poseídos, que son, a la inversa, visitados y dominados por estos (De Heusch, 1971; Hamayon, 1998). El chamanismo ha sido considerado en la literatura etnológica de la amazonía una especialización mayormente masculina. En su clásico texto de balance sobre el tema, Métraux señala que si bien «... ella no está cerrada a las mujeres, ellas sólo juegan un rol importante en un muy pequeño número de tribus» (Métraux, 1993:81-82, nuestra traducción). En la literatura etnográfica amazónica de las últimas décadas, se reporta la posibilidad de una iniciación chamánica sólo una vez que la mujer ha llegado a la menopausia entre los Yagua (Chaumeil, 1983), los mai huna (Bellier, 1981), los airo-Pai (Belaunde, 2001), los shipibo-conibo (Roe, 1988) y los matsigenka (Rojas Zolezzi, M., 2017:241). En

otros casos como entre los achuar, este no parece ser un impedimento (Descola, 2001:103). Sin embargo, recientemente Colpron ha reportado para los shipibo-conibo del Ucayali, la existencia de una docena de mujeres chamanas, la mayor parte de las cuales tuvieron su iniciación en edad reproductiva a pesar de sus menstruaciones (Colpron, 2006). En el caso ashaninka, de acuerdo a nuestros informantes entrevistados a lo largo de los años 1980 y 1990, la sangre menstrual era considerada una sustancia altamente contaminante y origen del tabú a la práctica chamánica por parte de las mujeres siendo un impedimento al establecimiento de una relación adecuada con los espíritus auxiliares, potestad sólo atribuida a los chamanes varones o *sheripiari* (*sheri*, tabaco; *-pia-*, de *pianaka*, transformación; *-ri*, 3ª persona masculina) (Rojas Zolezzi, E., 2014: 257-259). Sin embargo, durante una nueva visita a los ashaninka el año 2019, en una población que ha perdido a la mayoría de sus chamanes masculinos por su sostenida persecución por parte de las sectas protestantes norteamericanas desde inicios del siglo XX (La Serna, 2011; Rojas Zolezzi, E., 2014: 39, 98-99, 275-276), acoso llevado al extremo del asesinato por la guerrilla maoísta de Sendero Luminoso (Gagnon, 1994:145), sedentarizada y rodeada por agricultores y ganaderos colonos en sus limitados territorios titulados reconocidos por el Estado en medio de bosques afectados por la industria forestal en que las presas de caza han disminuido notablemente, y con las aguas de los ríos contaminadas por químicos que matan a los peces, lanzados por los productores de drogas, hemos encontrado que el tabú vinculado a la sangre menstrual ha sido levantado surgiendo una nueva categoría de especialistas rituales en el sistema chamánico ashaninka: las mujeres *sheripiaro* (*sheri*, tabaco; *-pia-* de *pianaka* transformarse; *ro* 3ª persona femenina).

Iniciación y jerarquía de las chamanas

Los ashaninka se encuentran organizados en un sistema de categorías que se inscribe dentro de una jerarquía de los seres de acuerdo al grado de desarrollo de las relaciones entre estos y el nivel de conocimientos adquirido acerca del cosmos que ellas implican. Esta jerarquía comprende desde el suelo y las piedras, los vegetales, las plantas medicinales a las que se atribuye



un *ishire* o capacidad de sentir, pensar, comunicarse y aún razonar, siguiendo a los animales a los que se atribuye tener el *ishire* en el corazón, a los humanos en quienes el *ishire* se desarrolla y los espíritus ancestrales. Dentro de esta jerarquía, las mujeres ocupan los rangos inferiores entre los humanos. Los reportes iniciales que datan de los años 1920 siempre hablaron de chamanes masculinos, aunque eran confundidos con los «brujos» (Navarro, 1924; Tessman 1999:51), los llamados *matsi*, suerte de infiltrados en la sociedad humana entrenados por los *kamari* o seres malevolentes del bosque para enfermar y matar a las personas *atsiri* que se transformarán en nuevos *kamari*. Se considera que el conocimiento chamánico (*ineshinontákeni*) proviene de un chamán antiguo de gran conocimiento *antyawityari*, que sobrevivió con su familia a la gran inundación que destruyó a una humanidad ashaninka anterior, transmitiéndose este a lo largo del tiempo a través de los llamados *sheripiari*. Weiss (1975) nos habla siempre de chamanes masculinos, aunque señala la presencia de mujeres, esposas de los chamanes, que pueden preparar la bebida psicotrópica del *kamarampi* (*Banisteriopsis caapi*, ayahuasca (Weiss, 1975:471), y realizan rituales de curación con baños de vapor y hierbas (Weiss, 1975:244). Chamanas son reportadas por primera vez recién tras una larga historia de colonización en la zona del Gran Pajonal (Hvalkof y Veber, 2005:260).

En el nivel más bajo de la jerarquía se encuentran las *saatantátsiri* o *shunkantátsiri* (literalmente la que cura con vapor). Para ingresar en esta categoría, una mujer debe proponerse como aprendiz a otra *saatantátsiri* o a una concedora de mayor sabiduría *awintantsiri*. Esta le frotará el cuerpo con la planta cultivada *iwinishi* (*Justicia pectoralis Altharnanthera sp.*) la que se le aparecerá en su sueño en forma de hombre y le dirá que debe curar a la gente. Este gesto deberá producirle también la visión del colibrí *tsunkiri* (*Ord. Trochilidae*). El colibrí se presentará en la visión de la novicia en forma de hombre y le hablará con la voz de un chamán *sheripiari* conocido de ella que le ordenará aprender a curar. Esto guarda relación con la idea de que los chamanes ashaninka se convierten en colibríes para traer el tabaco y las presas de caza. El colibrí es pues un chamán *sheripiari*. Si la mujer logra tener estas visiones, la *saatantátsiri* la aceptará como aprendiz, tras lo cual le enseñará las plantas que las *saatantátsiri* o sabias de mayor rango como

las *awintantsiri* o las chamanas *sheripiaro* le hayan mostrado. En la aceptación de la aprendiz pesarán mucho las consideraciones sobre la personalidad de la mujer y aún de su esposo: estos deberán ser personas «tranquilas» y no «locos». La *saatantátsiri* puede tener esposo en la época del aprendizaje. Luego de tener estas visiones, la mujer deberá estar a la sombra en casa de su instructora dos días «porque el *iwinishi* no puede estar al sol» tras lo cual saldrán juntas al bosque a los lugares donde crecen las plantas medicinales, sus «lugares de habitación» a lo largo de un derrotero conocido. El aprendizaje puede tomar hasta cuatro meses. La *saatantátsiri* no consume pasta de tabaco *pocharo* ni ayahuasca *kamarampi*, aunque preparará este último para su esposo si este es *sheripiari*. La *saatantátsiri* únicamente cura con hierbas y baños de vapor.

Una mujer, para llegar a ser *awintantsiri* (término derivado de *awintarontsi* o planta medicinal) deberá lograr la visión, como la *saatantátsiri*, del colibrí *tsunkiri* para lo cual deberá consumir pasta de tabaco *pocharo* y *kamarampi*. Deberá tener también la visión del *sherikeni*, *tserikeni* o *tsiripano*. *Sherikeni*, es el gusano que parasita la planta del tabaco *sheri* y se alimenta de sus hojas y es éste quien la guiará en su aprendizaje de las plantas curativas. Una *awintantsiri*, sin embargo, empieza su carrera ya casada, lo que constituye una limitación a su adquisición de conocimientos, su forma de relación con los espíritus y no logrará la transformación de su cuerpo a voluntad en un no humano. Así, una *awintantsiri* sólo curará con hierbas y, aunque consume en su iniciación pasta de tabaco, no tendrá la capacidad de transformación en colibrí, debido a lo cual, no podrá visitar a los dueños de los animales para negociar el envío de presas a los cazadores, potestad de los chamanes masculinos *sheripiari* y ahora también atribuida a las chamanas *sheripiaro*. La *awintantsiri* podrá preparar la poción de *kamarampi* para su esposo si este es *sheripiari*.

La categoría de mujeres *sheripiaro* es desarrollada a partir de la de *awintantsiri*. Como esta, tomará pasta de tabaco *pocharo* y *kamarampi* para ver al colibrí. En su iniciación, un aprendiz de chamán masculino *sheripiari*, en las visiones producidas por la pasta de tabaco *pocharo* y el *kamarampi*, transformado en jaguar se une sexualmente al espíritu de la planta del tabaco en su forma originaria de mujer (Rojas Zolezzi, E., 2014:254). El espíritu femenino del tabaco será en

adelante su pareja. Por su parte, a la aprendiz femenina de chamana *sheripiaro* luego de beber ayahuasca *kamarampi* se le presentará el *sherikeni* en forma de hombre. Es el *sherikeni* el que escoge a la mujer. Este le entregará entonces a la mujer el tabaco *sheri* ya cocinado en forma de pasta de tabaco *pocharo* la que se le presentará en forma de mujer. Ella entonces tendrá relaciones sexuales con el espíritu femenino del tabaco (*omataker¹ sheripiaro awiakero pocharo*; la chamana hizo el amor con la pasta de tabaco y pudo curar) y verá al gusano del tabaco *sherikeni* en forma de hombre (*iraakero sheri oñaawakiri sherikeni*; bebió tabaco y ella vio allá al gusano del tabaco) que se convertirá en su esposo espiritual. Una vez que la mujer pruebe esa pasta de tabaco, el *sherikeni* le hablará y la instruirá. Este ya no la dejará, siempre estará presente en sus sueños de por vida y, a donde sea que vaya a curar, el *sherikeni* la seguirá y estará presente. El *sherikeni* parece haber sido originalmente un espíritu auxiliar del chamán *sheripiaro* masculino: Weiss reporta haber registrado a fines de 1960 el canto de un chamán varón que tenía por tema principal a este personaje (Weiss, 1975:471). Si la unión con el espíritu femenino del tabaco le permitirá al chamán masculino tener la capacidad de curar con humo de tabaco, unida a la de transformación en no humanos como el jaguar *maniti* (*Pantera onca*), el colibrí *tsunkiri*, o la nutria *parari* (*Mustela africana*), el contacto sexual de la mujer aprendiz de *sheripiaro* con el espíritu femenino del tabaco le permitirá además de curar, transformarse en el colibrí *tsunkiri*, el colibrí *kaméwira* (*Florisuga mellivora*), la golondrina *ashiwanti* (*Panyptila Cayennensis*) y el pajarito *pichókiti* (*Tangara callophrys*, *Tangara chilensis*, *Tangara velia*). Debemos subrayar que, a diferencia de las *awintantsiri*, las *sheripiaro* tendrán la capacidad de transformarse en no humanos, lo que sólo lograrán si no se unen

a un hombre hasta el final de su iniciación y aprendizaje. La aprendiz femenina de chamana también verá al ayahuasca *kamarampi*, que es masculino en forma humana (*iraakero kamarampi oñaawakiri irirori kamarampi*; ella tomó *kamarampi* y lo vio a él allá, al *kamarampi*). La aprendiz de *sheripiaro*, también conocerá, como el *sheripiaro* varón, al *nantatsari peyari* (n- 1ª persona singular, *-anta-* luchar, *atsiri* humano, *ri*, 3ª persona masculina; *peyari*, transformado), un *sheripiaro* antiguo que en el tiempo primordial estableció un matrimonio con el espíritu femenino del tabaco adquiriendo gran sabiduría y que a su muerte se transformó, no en una presa, como el común de los *ashaninka*, sino en un protector y cuidador de éstas, combatiendo a los cazadores que atrapan más presas de las que necesitan para vivir o torpemente hieren a los animales de caza sin poder atraparlos. Se dice que cuando un cazador hiere a una presa sin matarla y esta retorna al lugar de habitación de los *otishisati* o dueños masculinos y femeninos de los animales, si estos no pueden curarla, recurrirán al *nantatsari peyari*, reputado como el mayor conocedor de las plantas curativas (Rojas Zolezzi, E., 2014:255). El *nantatsari peyari* enseña tanto al chamán *sheripiaro* como a la chamana *sheripiaro* las plantas medicinales².

Si el novicio masculino recibe su instrucción de un chamán *sheripiaro* en un lugar retirado del bosque, la mujer puede seguir su instrucción en su casa luego de descansar a la sombra dos días después de tener la visión del colibrí. No se trata de un encierro en una pequeña choza, como en el periodo de la menarquía o *mairentaka*, pero debe estar a resguardo de la luz del sol. No es estrictamente necesario que la mujer haya tenido la menopausia (*opirihatake*) para llegar a ser *sheripiaro*, puede ser antes, pero no debe unirse con varón hasta terminar el aprendizaje, periodo que puede tomar entre 2 y 6 meses. De lo contrario, no se transformará en *sheripiaro* y, en el mejor de los casos permanecerá en la categoría de las *awintantsiri*.

Asimismo, durante su iniciación, una candidata a chamana debe seguir una dieta estricta. Un chamán *sheripiaro* masculino durante su aprendizaje deberá abstenerse de comer la carne de una serie de animales que están en relación con los *kamari*, como el ciervo *maniro* (*Mazama sp.*) y el *agutí sharoni* (*Dasyprocta*

1 *omataker^o* /o-mat-ak-e-ro//3°F-hacer el amor-perfectivo-actual-3°F/. El valor del morfema *-mata-* que traducimos aquí por «hacer el amor» se entiende mejor si se compara con el morfema *-tsita-* o *-chita-* que se refiere al acto de la penetración con un miembro masculino. Así, encontramos el término *itsitaker^o* en Weiss (1975:337) e *itsitapakaro* en Rojas Zolezzi, E., 2014: 263) para referirse a la posesión de una mujer por un hombre, término que también es utilizado para la agresión sexual de un ser malevolente del bosque *kamari* de sexo masculino contra un hombre (Rojas Zolezzi, E., 2014:263). Encontramos el morfema *-mata-* en el término *imatakempi* traducido por Weiss con el eufemismo, «él se lo hizo» (1975:377), y en el término *imatakörompe* (Rojas Zolezzi, E., 2014:367) como «hacer el amor».

2 Hvalkof y Veber (2005:260) señalan que el *nantatsari* tendría la función de «dueño de los animales» en el Gran Pajonal pero al parecer entre los *ashaninka* estas serían otras.



variegata) carnes prohibidas en todos los periodos críticos y durante las enfermedades. De esta manera, durante su aprendizaje sólo deberá alimentarse de yuca hervida una vez que esta esté fría y agua no hervida de manantiales. De manera similar al aprendizaje masculino, la mujer sheripiaro, durante su aprendizaje chamánico, estará prohibida de comer la carne del venado *maniro* (*Mazama sp.*). Sólo deberá comer yuca hervida fría y plátano. Únicamente, beberá la cerveza de yuca piarentsi poco fermentada y agua hervida una vez que haya enfriado, es decir no caliente. Le está permitido alimentarse con pescado sin espina como el *hetari* (*Chaetostoma sp.*, *carachama* en español regional) ya que las espinas de otros peces son asimiladas a enfermedades, y alimentarse de la carne del armadillo *etini* (*Dasyypus kappleri*), y el *samani* (*agouti paca*) las pequeñas presas que le son permitidas atrapar a las mujeres. Sin embargo, no deberá comer gallina ni pato doméstico por ser animales que se alimentan de inmundicias. Tendrá prohibido comer la carne del *shintori* o *kitairiki* (*Tayassu tajacu*, huangana en español regional), ya que, como veremos más adelante, establecerá una relación especial con la dueña o madre de esta especie. Tampoco podrá comer cosas dulces como la caña de azúcar *sanko* (*Saccharum officinarum*) ya que debe acostumbrarse al sabor amargo de las plantas medicinales y psicotrópicas. De no seguir estas especificaciones, demorará en su aprendizaje o fracasará en su intento de establecer una relación con los espíritus señalados y tener la capacidad de curar. La *sheripiaro*, no sólo curará con hierbas, sino que, como el *sheripiaro* varón, curará con cantos y realizará la ceremonia del chupado con humo de tabaco y cantos. Sin embargo, si el chamán *sheripiaro* varón desde su iniciación recibe del espíritu del tabaco las flechas invisibles *chakopi* que guardará en su brazo que le permitirán neutralizar a chamanes enemigos *amahonkari*, la chamana mujer no recibirá nada de esto lo que la hará vulnerable a ataques de chamanes masculinos de grupos locales rivales. Si el chamán masculino recibe también cristales de cuarzo, que se convierten en jaguares, la chamana menos aún recibe estos protectores. Por otra parte, la *sheripiaro* no tiene la capacidad, como los chamanes masculinos, de identificar y neutralizar a los brujos y brujas *matsi*, quienes si tienen la capacidad de acometer contra ella y aún matarla, en cuyo caso sus familiares deberán llamar a un varón *sheripiaro* para

que este haga que cesen sus ataques. Los chamanes pueden hacer la guerra pero las chamanas no. Si a los chamanes varones se les atribuye viajar por el espacio en el trueno para visitar en las alturas de los cerros a los *otishisati* y en el cielo *inkite* a los espíritus ancestrales *manínkari* y a los de los chamanes antiguos, hoy se dice que las chamanas mujeres también viajan junto a ellos «como en un bus».

Una vez en ejercicio de su oficio, una mujer *sheripiaro* puede unirse a un hombre y casarse. Sin embargo, su relación con un esposo espiritual como el *sheríkani* puede generar a la chamana tensiones con su esposo humano. Conocimos el caso de una que, después de haber tenido una niña y un niño que ya era un joven que podía cazar y abrir jardines para ella, terminó por separarse de su esposo humano declarando: «¿Para que necesito yo de un hombre?».

Tanto las *saatantsiri* como las *awintantsiri* preparan para sus esposos la pócima de *kamarampi* cuando estos son *sheripiaro*. El hecho de que sean mujeres fértiles y menstruantes no es un impedimento a esta tarea, si bien durante sus periodos estas mujeres no preparan la bebida psicotrópica lo que podría producir el debilitamiento de los efectos de la bebida resultante. La gestación tampoco es considerada un impedimento. De hecho, se considera que, en los casos de la *awintantsiri* y la *sheripiaro*, estas pueden incluso tomar un poco encontrándose en estado y el bebé saldrá bien formado y de buen carácter. Las categorías de *saatantsiri*, *awintantsiri* y *sheripiaro* no son cerradas sino fluidas, y una *saatantsiri* puede empezar a tomar *kamarampi* buscando las visiones que le permitirán adquirir los conocimientos que le posibiliten convertirse en una *awintantsiri* y, si no está unida a un varón, en una *sheripiaro*.

Las *saatantsiri* y las *awintantsiri* aunque son chamanas pues visitan y se comunican con los espíritus de las plantas medicinales, lo son de bajo rango ya que no se les atribuye la capacidad de transformarse y volar a los lugares de habitación de los espíritus ancestrales. Sin embargo, como podemos ver hasta aquí, si bien subordinadas al chamán varón, ya que su iniciación depende de esta figura masculina representada por la visión del colibrí *tsonkiri*, juegan un papel de la mayor importancia en el chamanismo ashaninka, debido a que llevan a cabo tareas complementarias a las del chamán masculino en el ámbito del cuidado de la salud (curación de enfermedades por baños de

vapor y administración de hierbas medicinales) y al ser ellas las que preparan la poción psicotrópica del *kamarampi* es gracias a ellas que el *sheripiari* puede cumplir las funciones que le son atribuidas en el dominio de la relación con los espíritus. Desde inicios de la presencia de las sectas protestantes, aparecieron varones miembros de estas que se reclamaron *saan-tantatsiri* (La Serna, 2011) y más tarde *awintantsiri* (Rojas Zolezzi, E., 2016:314) pero estos son claramente resultado de la cristianización.

Poderes femeninos y poderes chamánicos

Entre los ashaninka, se atribuye a la mujer que ha llegado a la pubertad un descontrolado poder sobre los hombres (*awetákari*) a los que puede dirigir la palabra o lanzar una mirada seductora que tendrá el efecto de que estos sueñen repetidamente que mantienen relaciones sexuales con ella debilitándose hasta enfermar (Rojas Zolezzi E., 1994:120). La llegada de la sangre menstrual con la menarquía de una joven púber, es pues, considerada un evento de la mayor peligrosidad como ocurre en muchas sociedades amazónicas (Conklin, 2001:172). La sangre menstrual, es considerada entre los ashaninka una sustancia altamente impura y contaminante en razón de lo cual la mujer es separada desde el momento en que empieza a producirla, es decir, desde la menarquía o *mairentaká*, en que la joven púber es recluida en una choza —que para mayor seguridad luego de este rito de paso es quemada— y esta forma de control sigue durante toda su vida reproductiva, en que durante sus reglas, la mujer deberá mantenerse quieta en un rincón, hasta llegar a la etapa de la menopausia u *opirihátake*, en que sus periodos se detienen. La sangre menstrual puede producir la muerte de los cultígenos del huerto, la huida de las presas de caza y el debilitamiento de los venenos de pesca. En el valle del río Pichis, escuchamos hablar de dos mujeres de un difunto líder local, que sólo habiendo llegado a la menopausia tomaron arcos y flechas y aprendieron a cazar. Asimismo, en el mismo valle del Pichis conocimos a una mujer casada que habiéndose sometido a un tratamiento con hierbas para detener sus reglas tomaba parte en el machacado de las raíces del piscícola *koñapi* (*Lonchocarpus nicou*) en las pescas colectivas con

veneno. Los cazadores ashaninka evitan entrar en contacto con la sangre menstrual de sus mujeres de la que se deben purificar con diferentes plantas que les serán entregadas por otros hombres (Rojas Zolezzi, E., 1994:188) y los más exitosos de éstos, que llegan a casarse con las hijas de los espíritus donadores de las presas (Anderson, 1986 III : 172-179), pueden perder su suerte si es que se internan en el bosque sucios de la sangre menstrual de sus esposas humanas. Un chamán puede verse afectado por la cercanía a una mujer menstruante e incluso puede verse limitado en su capacidad para comunicarse con los espíritus. Los cercanamente emparentados *matsigenka*, más explícitos en este punto, señalan que «por la sangre de la menstruación sus «alas» (de los chamanes masculinos) se humedecen y luego de beber ayahuasca no pueden «volar» (Baer, 1994:174). Sin embargo, la sangre menstrual, a pesar de ser considerada altamente contaminante, no constituye una fuente de «poder femenino» contra los hombres en manos de las mujeres ya que una mujer seductora que es vista sistemáticamente en sueños por los hombres es inmediatamente acusada de ser una *matsi* por los hombres y las mismas mujeres. Debido a ello, son las propias mujeres las encargadas de someter este poder a control: son las madres y mujeres cercanamente emparentadas las que exigen el encierro del *mairentaká*. Y es durante este que la joven mujer es pintada por ellas con *ana* (*Genipa sp.*) con diseños geométricos romboides a fin de que a su salida de la reclusión no enferme a los jóvenes. Cabe señalar que dichos jóvenes varones son curados de estos sueños eróticos nocivos por las mismas *saantantsiri* con baños de vapor y hierbas. Sin embargo, si por un lado, por medio de este proceso ritual, los poderes de seducción femeninos entrarán en los límites de la medida, se trata por otra parte también de cuidar y resguardar el poder femenino de dar la vida: siempre en el periodo de la menarquía, estos pueden ser destruidos por la gran serpiente acuática *kiatsi*, el dueño de los peces que habita en el río. La reclusión de la joven tiene también por objeto evitar que la sangre menstrual llegue a la corriente, donde *kiatsi* la recogerá para dar forma a un bebé que al crecer buscará a su madre y la llevará a lo profundo del río ocasionándole así la muerte. La pintura corporal femenina de la menarquía representa la piel de *kiatsi*, que en lo su-



cesivo en las aguas confundirá a la mujer con otra serpiente acuática y no la atacará (Rojas Zolezzi, E., 1994:119-120; Pachiri, 2014). Y es este poder de dar vida el que está al cuidado de las *saatantatsiri*, *awintatsiri* y *sheripiaro* a través de sus conocimientos, aspecto que ocupa un lugar de la mayor importancia en el conjunto de su sabiduría, dedicado a la regulación del flujo menstrual femenino (ver cuadro n° 1). De este modo, una potencial fuente de poder femenino, es sometida a control a través del rito de paso descrito y la acusación de brujería no constituyendo así el punto de origen de un poder chamánico femenino, el que surge de la visión del colibrí por la mujer, metáfora del chamán masculino.

Los vuelos de la chamana y la obtención de los recursos

Los ashaninka consideran que las personas pueden percibir la interioridad de los seres vivos en sus sueños y visiones psicotrópicas. Los ashaninka presentan una clasificación del significado de los sueños y dentro de ella, se dice que quien sueña que corta a un hombre en pedazos, tendrá una buena cacería (Butner, 1989:221). Si los chamanes más sabios al morir entran al cielo *henoki*, o se transforman en jaguares, protectores de sus respectivos grupos locales, quienes no han logrado obtener la alta sabiduría chamánica, tienen otros destinos. Algunos pueden acceder a *otsitiriko*, la tierra de los muertos al final del río, o al inframundo donde se convertirán en seres resplandecientes, los espíritus ancestrales. Los guerreros tienen como destino un espacio aparte, el *iten-tari*. Sin embargo, la gran mayoría de los fallecidos, se transformarán en presas de caza al cuidado de los dueños o padres *iriri* o madres *iniro* de los animales que habitan en lo alto de los cerros del colinoso territorio ashaninka, los llamados *otishisati*, protegidos también por los chamanes transformados en jaguares. Las presas son pues, humanos *atsiri* transformados tras el umbral de la muerte en no humanos, recursos de caza y recolección. Entre los vivos, es a los chamanes masculinos a los que se atribuye el cuidado y la reproducción de las principales fuentes de alimento de origen animal de las que depende la continuidad de la sociedad ashaninka. Al chamán *sheripiaro* masculino le es atribuida la capacidad de transformarse

en su sueño en colibrí *tsonkiri* y, premunido de un gran y resistente morral, visitar a los *otishisati* para rogarles por presas para los cazadores (Rojas Zolezzi, E., 2014:276). Esta visión es llamada *nomístaka* o *nomíshiro*. El chamán masculino puede transformarse también en nutria *parari* (*Mustela africana*) para nadar hacia *otsitiriko* al final del río, y traer de allí el pescado. A la chamana femenina *sheripiaro* por su parte se le atribuye transformarse en su visión *nomíshiro* en el colibrí *tsonkiri* para volar y visitar también a los *otishisati*, pero únicamente para traer a los cazadores al *pecari shintori* (*Tayassu peccari*), el único mamífero cuya dueña o madre es femenina (Weiss, 1975:264). En forma de colibrí *kaméwira* (*Florisuga mellivora*) se le atribuye traer al sol y por lo tanto al día. Asimismo, se considera que se transforma en la pequeña ave de colores *pichókiti* (*Tangara callophrys*, *Tangara chilensis*, *Tangara velia*) para traer de su lugar de habitación en las alturas de los cerros, a la yuca *kaniri* (*Manihot*), el alimento vegetal cultivado de base, de la que esta ave es considerada la dueña, debido a lo cual esta especie no es cazada. También se considera que se transforma en la golondrina *ashiwanti* (*Panyptila Cayennensis*) para traer de *otsitiriko* a los gusanos comestibles *inkórato* (Fam. *Sphingidae*) que prosperan en las hojas de la yuca y los gusanos *shiopa* (*Suborden Ditrysia*) que se desarrollan en los *ceticales* (*Cecropia sp.*).

Cabe subrayar los cambios alrededor de las representaciones referidas al *pecari shintori* (*Tayassu peccari*) en las últimas décadas, lo que guarda coherencia con las nuevas funciones atribuidas a la chamana femenina *sheripiaro*. En los registros etnográficos anteriores, el género del espíritu tutelar de los *shintori* oscilaba entre la figura de un padre masculino en el área del valle del río Pichis (Elick, 1969; Rojas Zolezzi, E., 1994:180) y una hermana femenina en la zona del valle del río Tambo (Weiss, 1975: 264) para definirse finalmente como claramente femenino hacia finales de los años 1990 (Rojas Zolezzi, E., 2014). Asimismo, si en el registro de Weiss a fines de los años 1960, era un chamán masculino *sheripiaro* el que intercedía ante ella por los cazadores, es actualmente una chamana femenina *sheripiaro* la que hace este viaje para obtener los *shintori*. De igual forma, si las alturas de ciertos cerros son el lugar donde se encuentran estos espíritus cuidando de las presas, constituidas por aquellos ashaninka que

debido a su limitado nivel de conocimiento y sabiduría no lograron transformarse, tras el umbral de la muerte, en ancestros, el lugar llamado *otsitiriko*, situado al final del río, es también habitación de los espíritus de los muertos. Y, si en el registro de Weiss (1975:259) era el *sheripiari* varón quien convertido en la golondrina *ashiwanti* traía de dicho lugar a los gusanos comestibles, concebidos como los hijos de dicha ave, son ahora las chamanas *sheripiaro* transformadas en esa golondrina las que traen de regreso a estos ashaninka difuntos en forma de gusanos comestibles para alimentar a los vivos. En una cultura de horticultores-cazadores-recolectores, presas y pequeños organismos vivos comestibles, son la forma que adquiere la herencia. Sin embargo, debido a la sedentarización, la colonización y la contaminación de los ríos, dicha herencia se está viendo drásticamente disminuida.

Chamanes. Chamanas y perspectivismo

Weiss en su vasta etnografía acerca de los ashaninka de la zona ribereña reporta la creencia de que los jaguares, especie en que los chamanes habitualmente se transforman ven a los hombres como *pecaries shintori* (*Tayassu tajacu*) y a los perros de los cazadores como coatíes *kapeshi* (*Nasua nasua*) (Weiss, 1975:289), afirmaciones que corresponden a la característica de la mitología amazónica sudamericana descrita por Viveiros de Castro como perspectivismo en que el punto de vista depende del cuerpo en el que se está situado (Viveiros de Castro, 2013;2009). De acuerdo a mis informantes, chamanes y chamanas, un chamán se puede transformar en cualquier especie de no humano con movimiento, de preferencia, mamífero o ave y de esta manera «lo ve todo». Esto es corroborado por los reportes de los biólogos Luziatelli, Sørensen, Theilade y Mølgaasd (2010) quienes señalan para la región del Perené haber encontrado un chamán ashaninka masculino que afirmaba hacer sus diagnósticos de las enfermedades de sus pacientes y resolver conflictos al interior de la comunidad con ayuda de los animales del bosque de los que se «prestaba» sus ojos al tomar la poción de *ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi*). El perspectivismo, puesto de relieve por Viveiros de Castro en sus trabajos es pues en el caso ashaninka un aspecto del chamanismo.

Curaciones: plantas y cantos

El conocimiento femenino referido a las artes curativas, también depende de los chamanes *sheripiari*, y por lo tanto de los hombres. Como hemos visto, es condición para la adquisición del conocimiento por parte de la *saatantatsiri* de las plantas medicinales tener la visión del colibrí *tsonkiri*, metáfora del chamán masculino. Y la *awintantsiri*, si bien logra ver al espíritu femenino del tabaco, condición para poder curar, recibe su conocimiento de plantas curativas de quien fuera un particularmente sabio chamán masculino, el *nantatsiri peyari*.

A la yuca, cultígeno prototípico de las plantas cultivadas del huerto se le atribuye un espíritu tutelar femenino (Rojas Zolezzi, E., 1994:160). Es considerada una humana *atsiri* y una mujer ashaninka transformada en el tiempo primordial en la planta que se cultiva hasta hoy en los huertos (Rojas Zolezzi, E., 2014:224), por lo tanto, dotada de un alma *ishire* (Weiss, 1975: 264). Asimismo, es llamada hermana (Rojas Zolezzi, E., 1994:174; Lenaertz, 2004:103) o *tsironti* por un horticultor masculino y *tsionti* por una horticultora. Al masculino maíz un horticultor masculino lo llamará *iyenti* o hermano paralelo. De manera análoga, se considera que las plantas medicinales *awintarontsi* del bosque tienen también un espíritu tutelar, el dueño de las plantas medicinales (*ashitarori awintantatsiri* u *opishisati*), un alma (*oshire inchátoshi*) gracias a lo cual curan, y son llamadas *notsirotsori*, es decir, primas cruzadas o esposas potenciales por un chamán masculino y *otsirotsa* o hermana por una chamana femenina. Cabe subrayar que no todas las plantas del bosque que curan son femeninas, siendo el ayahuasca *kamarampi* masculino. El siguiente cuadro presenta una muestra de las plantas curativas que constituyen parte del bagaje de conocimientos de una chamana del río Ene.

La lista presentada en este cuadro no agota evidentemente el conocimiento de los ashaninka sobre plantas medicinales. Existen muchas otras, cultivadas y silvestres que son de conocimiento y uso extendido de todos, hombres y mujeres las que llegarían al número de 402 (Luziatelli, G. et. al. 2010). En los huertos, los *iwenki* (*Cyperus sp.*) son más de setenta y los *pinitis* alrededor de 17 según Weiss (1975:538). Sin embargo, es significativo que de la lista de 20 que aquí presentamos no aparecen en los registros ante-



CUADRO 1. Plantas medicinales del bosque empleadas por una chamana ashaninka

Nombre vernáculo	Nombre científico	Malestar/enfermedad	Preparación y aplicación
<i>Sonkare</i>	<i>Erythrina ulei</i> Harms	Menstruaciones irregulares y abundantes.	Las hojas de este árbol son hervidas junto con la hoja de algodón (<i>Gossypium sp.</i>), savia de la planta del plátano (<i>Musa sp.</i>) y la savia del árbol sangre de grado <i>irareki</i> (<i>Croton Tyndaridum Croizat</i>) para detener la pérdida de sangre; esta preparación es bebida.
<i>Irareki</i>	<i>Croton tyndaridum</i> Croizat (ver Albán, 2019: 19).	Menstruaciones irregulares y abundantes; cicatrización de heridas.	La savia de esta planta es añadida a la pócima de la hoja del árbol <i>sonkare</i> (<i>Erythrina ulei</i> Harms); la savia es también aplicada a las heridas para lograr su cicatrización.
<i>Shonkakorishi</i>	<i>Aphelandra sp.</i>	Mareos	La hoja es masticada y machacada entre las palmas de las manos; la pasta resultante es exprimida con la mano y las gotas de líquido que emana son aplicadas en el ojo.
<i>Sawirentishi</i>	<i>Ludwigia erecta</i> (L.) Hara	«Enfermedad del arco iris».	Relajante nervioso. La planta es hervida y la persona que se siente mal se baña en esta infusión.
<i>Awintarontsipini</i>	<i>Asclepias curassavica</i> L. (ver Luziatelli <i>et al.</i> , 2010; Albán, 2019: 125)	Uta (<i>Leishmaniasis</i>).	La savia es aplicada en la herida.
<i>Komaro</i>	<i>Copaifera reticulata</i> Ducke (ver Albán, 2019: 154)	Dolor a los riñones; heridas.	El aceite del fuste del árbol es aplicado en la herida para su cicatrización.
<i>Sanároschi</i>	<i>Anthurium pulcachense</i> Croat	Hongos que producen heridas en la piel	Hoja machacada y aplicada a la herida.
<i>Santapini</i>	<i>Aphelandra sp.</i>	Fiebre en niños y niñas.	Hojas de este árbol son hervidas y la infusión resultante bebida.
<i>Kepishiri</i>	<i>Abuta rufescens</i> Aubl.	Diarrea	Hoja y tallo son hervidas y la infusión bebida.
<i>Pibirishairoki</i>	<i>Nectandra aff. Longifolia</i> (Ruiz & Pav.) Nees	Heridas infectadas	La corteza machacada es aplicada a las heridas infectadas.
<i>Samento</i>	<i>Uncaria tomentosa</i> (ver Luziatelli, 2010; Albán, 2019: 170)	Reumatismo.	Liana. La corteza es hervida y la infusión resultante bebida.
<i>Meritsari</i>	<i>Davilla nitida</i> (Vahl) Kubitzky	Dolores del cuerpo, dolor de cabeza, mareos.	Baños de vapor.
<i>Sakoroshi</i>	<i>Sloanea cf. Guianensis</i> (Aubl.) Benth.	Mal aire	Baños de vapor, baños de agua caliente.
<i>Imanshasbi</i>	<i>Centropogon sp.</i>	Dolor de cabeza, mareos.	Baños de agua caliente a adultos.
<i>Matotsa</i>	<i>Banara guianensis</i> Aubl.	Reumatismo, mareos.	Baños de vapor y hierbas.
<i>Shenkaroshi</i>	<i>Senna aff. Pendula var. Preandina</i> H.S. Irwin & Barneby.	Bebé que llora sin control.	Baño caliente con la infusión.
<i>Ankároshi</i>	<i>Psychotria sp.</i> (ver Weiss, 1975; Luziatelli <i>et al.</i> , 2010: 12)	Malestar general. Uso ceremonial.	Adultos y bebés son bañados en la infusión de la hoja. Es añadido a la preparación del <i>kamarampi</i> (<i>Banisteriopsis caapi</i>).
<i>Tsomontopini</i>	<i>Luehea sp.</i>	Parásitos estomacales	La infusión de la planta es bebida.
<i>Mapikishi</i>	<i>Phyllanthus sp.</i> (ver Chevalier, 1982: 344)	Dolor de estómago	La infusión de la hoja es bebida.
<i>Matiko</i>	<i>Piper aduncum</i> L. (ver Luziatelli <i>et al.</i> , 2010: 12; Alban, 2019: 165).	Cansancio general; inflamación de las articulaciones (reumatismo) y calambres.	La hoja de la planta es hervida; baño.

riores sino 6, una de ellas reportada por un chamán a Chevalier (1982), y estas están indicadas para el tratamiento de dos tipos de dolencia con las que las chamanas están fuertemente comprometidas, a saber, la regulación del flujo menstrual de las mujeres, una de las principales preocupaciones de las *saatantatsiri* y las *awintantsiri* como ya hemos visto, y una serie de malestares que tienen que ver mucho con las tensiones emocionales que surgen de las interacciones sociales sumamente densas entre individuos en la sociedad ashaninka tales como dolores de cabeza, mareos, malestar general, «niño llorón», «enfermedad del arco iris». Como pudimos notar durante nuestra recolección de muestras botánicas, en los hechos son las especialistas rituales femeninas las que conocen más acerca de plantas medicinales, hecho también reportado por Lenaertz en el río Ucayali (2006). Sin embargo, en principio, los depositarios de este conocimiento son los chamanes masculinos.

Si la curación con hierbas es tarea principalmente de las *saatantatsiri* y las *awintantsiri*, tanto estas como los *sheripiari*, y ahora las *sheripiaro*, curan con gestos simbólicos. Weiss compara el tratamiento con baño de vapor realizado por la *saatantatsiri*, llamado *tsionkantsi* a aquel de la cura con humo de tabaco, succión bucal y cánticos *kishokantsi* (la llamada en la etnografía ceremonia del chupado) llevada a cabo por los *sheripiari* (Weiss, 1975: 244; Hvalkoff y Veber, 2005; Lenaertz, 2006), y actualmente también por las *sheripiaro*. En la curación con vapor de las *saatantatsiri*, una olla con agua es colocada entre los pies del enfermo parado y vestido con una túnica. Tres guijarros de río calentados al rojo en un fuego cercano se echan por turnos al agua produciendo una columna de vapor continua que recorre el interior de la túnica dentro de la cual se encuentra el paciente. Previamente, en el fondo de la olla han sido colocadas hojas medicinales de folio amplio, bajo las cuales se dispusieron objetos que, disipado el vapor, se dice han salido del cuerpo del enfermo. En el caso de la curación con humo de tabaco, succión bucal y cantos del *sheripiari* y la *sheripiaro*, objetos ocultos previamente en la boca se dice han sido extraídos del cuerpo de la persona enferma. Los ashaninka llaman *ahokitantari* (*a*, 3ª persona inclusiva; *-oki*, redondo, *-anta-* de *antantsi*, golpear, *-ri*, 3ª persona masculina, «nuestra semilla que golpea») a vientos descritos como vapores no-

civos que introducen en el cuerpo objetos llamados *okitanatiari*, que son enterrados en el suelo por los *kamari* que habitan en ese entorno. Las flechas de los chamanes enemigos se presentan, al igual que restos de pescado comido por la víctima y enterrados por los brujos *matsi*, en forma de espinas. Si bien en ambos tipos de tratamiento se pretende la extracción de objetos extraños alojados en el cuerpo del paciente por el agente causante de la enfermedad, existe una diferencia de rango entre un rito y otro de acuerdo al nivel de peligrosidad del ejecutor del acto de introducir dichos objetos en el cuerpo de la persona y por lo tanto en la gravedad de la enfermedad.

Los ashaninka llaman *mantsiyarentsi*, a todo tipo de enfermedad en general desde un simple calambre, resfriado, o infección cutánea, hasta las más graves. Estas son entendidas, como el resultado de la acción de una conciencia subjetiva, ubicada en alguna de las diferentes categorías del complejo cosmos de este sistema de representaciones, dirigida hacia un humano *atsiri* y que se traduce en una forma de contacto: el espíritu de un humano difunto *kamake*, un *kamari* (que puede ser un espíritu malevolente, un brujo *matsi*, o un ser viviente no humano del bosque), un *peyari* o humano transformado, o la antropomorfización de una enfermedad local como la presión ocular o la diarrea, o una venida de fuera como el sarampión *patsárontsi* que es considerado una mujer caníbal (Fernández, 1986), o un chamán enemigo. Consecuencia del contacto con aquellos de estos agentes considerados más poderosos, un humano *atsiri*, puede ser transformado en un *kamari*. En este sentido, la intervención del chamán tiene por objetivo siempre restaurar el equilibrio de la persona con la categoría del entorno de la que proviene el ataque a fin de evitar que esta se transforme (*pianaka*), eventualmente tras su muerte, en el tipo de agente atacante y deje de ser un humano, lo que, de ocurrir de manera descontrolada, puede llevar a un desequilibrio en la sociedad por proliferación de seres malevolentes *kamari*. Así, en último término, la intervención de los chamanes masculinos o femeninos tiene por objeto mantener el estado de humanidad de los miembros de su grupo de seguidores y mantener el equilibrio cósmico. En algunos casos se trata de la captura del alma *ishire* de la persona por un chamán enemigo o «soul loose» la que es ence-



rrada en el fuste de un árbol *shina* (*Chorisia integrifolia*, *Ceiba pentandra*, lupuna en español regional), uno de los más altos y grandes del bosque, separándolo de la sociedad, y ocasionándole la muerte. Un chamán masculino deberá entonces volar sobre el bosque para ubicar este árbol y recuperar el alma de su paciente. Los casos de pérdida del alma por un niño pequeño, consecuencia de la separación de sus progenitores, es también un caso para un *sheripiari*. Existen casos de contactos sexuales con algunos *kamari* que también implican pérdida del alma, como las súcubo *irampawanto* (la hermana del venado), e íncubos como el *miironti* (de forma antropomorfa provisto de un gran falo) y el *katsiworeri* (enano que viaja de noche montado un una gran ave que chorro sangre por el pene), y penetración por no humanos, incluidos presas, considerados dentro de la categoría de *karahantayete* (los que rompen huesos) como el venado *maniro* (*Mazama sp.*), el gallinazo *tisoni* (*Daptrius ater*), el añuje *sharo* (*Dasyprocta variegata*) y el sapo *owaratanta* (no identificado) y Weiss señala la existencia de una tierra de las almas perdidas *komitanisati* (Weiss, 1975:471). En algunas de las enfermedades más graves, para curar a su paciente, el chamán masculino deberá destruir al agente atacante que produce la enfermedad (Rojas Zolezzi, E., 2014:260-268). El chamán sin embargo no concreta esta función de mantener el equilibrio de sus seguidores con los agentes del entorno por sí solo, sino con la acción complementaria y subordinada, de las *saatantatsiri* y las *awintantsiri*. Estas también han pasado a ser especialistas subordinadas a las chamanas *sheripiaro* y entrenadas por estas.

Es el *sheripiari* el que evalúa al enfermo para identificar al agente causante de la enfermedad y el tipo de contacto, de acuerdo a lo cual designará el tipo de tratamiento para su curación. En los casos más simples, la intervención de las *saatantatsiri* y las *awintantsiri* será suficiente. Sin embargo, cuando se trata de un enfermo considerado grave, el chamán toma pasta de tabaco, bebe ayahuasca y entonces canta y empieza a curar (*sheripiari ikishokanti yaa-kineri okitachari irawisakotanteari*; el chamán echa humo de tabaco y succiona objetos punzantes o redondos lanzados y lo cura). Es condición de la cura chamánica el canto, el que se realiza sin instrumentos de acompañamiento tanto en el caso del chamán varón como el de la chamana mujer. Son los colibríes

tsonkiri, es decir los chamanes, los portadores de la categoría de cantos empleados en las celebraciones colectivas de *kamarampi* como en las sesiones de curación y llegan a los chamanes y chamanas en forma de alucinaciones auditivas. Estos son llamados *imarentaka* o *maretantsi*, término que hace referencia al sonido que emite el colibrí cuando succiona el néctar de las flores (*meriátiri*). El repertorio de un chamán masculino puede exceder la decena de cantos los que corresponderán a sus diferentes espíritus auxiliares. La chamana *sheripiaro*, para curar a los enfermos que vienen a ella, cantará aquellos del colibrí *tsonkiri*, llamado *tsonkirite* y la golondrina *ashiwanti* (*Panyptila Cayennensis*), llamado *ashiwantiteri*, especies en las que como hemos visto ella se transforma para traer recursos y acerca de las que, como Weiss señala, el chamán masculino también canta (ver Weiss, 1975:471). Asimismo, la chamana entonará el canto *sampakititeri* o de la paloma *sampakitsi* (*Columba Cayennensis*) para sanar al enfermo. Lanzará humo de tabaco en la zona afectada del paciente y aplicará en ella succión bucal. De esta manera, la *sheripiaro* lo curará (*aisati sheripiaro okishokanti owawisakotanti*; también la chamana soplará tabaco y succionará y lo curará).

Ninguno de los especialistas rituales señalados acepta dinero de sus pacientes a cambio de sus servicios. Sin embargo, puede haber obsequios, como morrales y túnicas, formas de agradecimiento de los enfermos curados.

Las chamanas ante la muerte

Los cuerpos de los chamanes y chamanas son depositados en las alturas de los cerros que dominan el territorio donde habitan sus seguidores. Tras su muerte se considera se transforman en jaguares. Los chamanes serán los guardianes de las presas en zonas consideradas bosques sagrados como *morontoni* (agujero del jaguar) en la margen derecha del río Tambo (Rojas Zolezzi, E., 2014: 98) como antiguamente lo eran el bosque de *manitipanko* (casa del jaguar) en la orilla derecha del río Perené (Weiss, 1975:289) y otro en la margen derecha del río Tambo antes de que fueran profanados por los misioneros del evangelismo norteamericano. Los más sabios podrán entrar al cielo *inkite* por el espacio donde salen los truenos y se

sumarán a los espíritus de los chamanes antiguos que allí se confunden con los espíritus ancestrales *maninkari*. Por su parte las chamanas se dirigirán a las cumbres de ciertos cerros, lugar de residencia de los *otishisati*, dueños y dueñas de las presas, y se pondrán al servicio de éstos.

Conclusiones

A finales del siglo XX, ante la disminución del número de chamanes masculinos por presión de las sectas protestantes, la violencia política vivida en Perú y la destrucción de los recursos del entorno que estos resguardan, los ashaninka eligieron levantar el tabú establecido a partir de la sangre menstrual para que las mujeres asumieran el rol de chamanas *sheripiaro*, categoría desarrollada a partir de la categoría de las *awintantsiri*. Por medio de la preparación de la bebida psicotrópica del *kamarampi*, mujeres en las categorías de *saatantatsiri* y *awintantsiri* juegan un rol en la construcción de las relaciones del chamán masculino con los ancestros y los no humanos, y complementan a este en sus funciones referidas al mantenimiento del equilibrio de sus seguidores con los agentes en el entorno, evitando que éstos en caso de morir víctimas de ataques de los *kamari* se conviertan en nuevos agentes malevolentes, lo que a la larga puede producir un desequilibrio del cosmos. En este sentido el chamanismo femenino de bajo nivel de conocimientos juega un rol comparable al que en el sistema bororo juega la esposa en la práctica del chamán del Bope (Crocker, 1985:210). Como en muchas sociedades amazónicas, los humanos asumen formas de no humanos al atravesar el umbral de la muerte convirtiéndose en presas, lo que es entendido por los chamanes *ashaninka* por sus visiones (Viveiros de Castro 2007, p.22). Originalmente, en el chamanismo ashaninka, los chamanes masculinos *sheripiaro* tenían a su cargo el cuidado de la reproducción de las presas de caza y la renovación anual de los recursos de pesca, que son en su interioridad, en último término, ashaninkas, dentro de una concepción animista y donadora (Descola, 1992, 2005) forma que corresponde al chamanismo de tipo horizontal con mayor énfasis en el transe y la posesión propio de las sociedades con «un énfasis ideológico» en la cacería y la guerra como señalara Hugh-Jones (1994:33),

más precisamente llamado transversal por Viveiros de Castro si se toma en cuenta que la razón de ser del chamanismo es «el potencial transformativo entre los existentes» (Viveiros de Castro, 2009:128). Al producirse el declive de los recursos de caza y pesca por factores exógenos, las mujeres dan un paso adelante para salvar la reproducción del sistema. El contacto sexual con los espíritus durante la iniciación chamánica de hombres y mujeres, es condición para el acceso al conocimiento necesario para obtener alimento y curar. Si bien con atributos menores a los chamanes masculinos y siempre subordinadas a ellos (Bellier, 1993:523), en el plano de la producción chamanes *sheripiaro* y chamanas *sheripiaro* juegan roles más bien complementarios en la adquisición de recursos alimenticios. Ellas sostienen el crecimiento del alimento vegetal de base, la yuca, y obtienen las presas a las que se atribuye por guardiana una dueña femenina así como recursos menores como los gusanos comestibles mientras que ellos traen las grandes presas a los cazadores al cuidado de sus dueños masculinos. En el plano de la estabilidad de los existentes, acceden a la práctica de la ceremonia del chupado, hasta entonces reservada a los chamanes masculinos, y extraen de esta manera la enfermedad provocada por agentes en el entorno evitando así que estos se transformen con la muerte en seres malevolentes *kamari*. Esta feminización del chamanismo ashaninka no es poco común en Sudamérica. Ya Métraux señalaba para el caso de los Mapuche de Chile que el surgimiento del chamanismo femenino era consecuencia de la cristianización (Métraux, 1993b: 179); y Perrin registró para el caso de los Guajiro de Venezuela (Perrin, 1996: 218-248) que las mujeres asumieron la función de chamanas como consecuencia de cambios en las actividades económicas de los varones (Perrin, 1998:80). El surgimiento de una nueva categoría de chamanas en base a las preexistentes, no constituye una irrupción de un conocimiento chamánico femenino contestatario del masculino: siguiendo el modelo anterior, este constituye un complemento indispensable al chamanismo masculino. En este sentido, el chamanismo ashaninka constituye un complejo que involucra tanto hombres como mujeres en el manejo de la reproducción de los no humanos que constituyen fuentes del sustento de esta población. Al interior del chamanismo ashaninka, aunque fuertemente dañado por fuerzas venidas del exterior, económicas, religio-



sas y políticas, en la medida en que el estado nacional aún reconoce por presión internacional el derecho de los pueblos indígenas a sus territorios originarios pero sin ninguna esperanza de ayuda de «los nuevos jefes» de las federaciones indígenas vinculados a las sectas protestantes norteamericanas, los chamanes ashaninka, hombres y mujeres, persistirán en su lucha cotidiana por cuidar de la vida de sus seguidores.

Agradecimientos

El jurado del CNRS del año 2018 me otorgó la Bourse Lelong, gestionada por la UMR 7130 Laboratorio de Antropología Social (LAS) de París lo que me permitió visitar las comunidades ashaninka del río Ene entre los años 2019 y 2020. Las identificaciones científicas de las plantas aquí mencionadas fueron realizadas por la Dra. Joaquina Albán Castillo, Jefe del Departamento de Etnobotánica y Botánica Económica del Museo de Historia Natural de la UNMSM.

Referencia bibliográficas

- Albán Castillo, Joaquina (ed.) (2019). *Hercampuric, sangre de grado, maca y otras especies medicinales de la región Junín*, Innóvate Perú-Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Museo de Historia Natural, Lima.
- Anderson, Jaime (1985). *Cuentos folklóricos de los Asheninka*, CALAP-ILV, tres volúmenes, Yarinacocha.
- Belaunde, Luisa Elvira (2001). *Viviendo bien. Género y fertilidad entre los airo-pai de la Amazonia peruana*, Lima: CAAAP.
- Bellier, Irène (1991). *El temblor y la luna: ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres mai huna*. Lima, IFEA.
- Bellier, Irène (1993). Réflexions sur la question du genre dans les sociétés amazoniennes, *L'Homme* 126-128, 517-526
- Butner, Tomas (1989). *La rojez de anoche desde la cabaña*. Lima: Editorial Colmillo Blanco.
- Chevalier, Jacques (1982) *Civilization and the stolen gift: Capital, kin and cult in Eastern Peru*, Toronto University.
- Colpron, Anne-Marie (2006). Chamanisme féminin « contre nature » ? Menstruation, gestation et femmes chamanes parmi les shipibo-conibo de l'Amazonie occidentale, *Journal de la Société des Américanistes*, 92-1 y 2, 203-235.
- Conklin, Beth A. (2001). Women's blood, warrior's blood, and the conquest of vitality in Amazonia. En Gregor, Thomas y Tuzin, Donald (Eds.) *Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of comparative method* (pp.141-173) Berkeley: University of California.
- Chaumeil, Jean-Pierre (1983). *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les yagua du nord-est péruvien*. Paris: Éditions de l'EHÉSS.
- Chaumeil, Jean-Pierre (1993). L'autre sauvage. Chamanisme et alterité. En Christian Deschamps (Ed.) *Amériques latines: une alterité* (pp. 69-89). Paris: Éditions du Centre Pompidou.
- Crocker, Jon Christopher (1985). *Vital souls. Bororo cosmology, natural symbolism and shamanism*. Tucson: The University of Arizona Press.
- De Heusch, Luc (1971). *Pourquoi l'épouser ?* Gallimard, Paris.
- Descola, Philippe (1992). Societies of nature and the nature of society. En Kuper, Adam (Ed.) *Conceptualizing society* (pp.107-126) Londres: Routledge.
- Descola, Philippe (2001). The Genres of Gender: Local Models of Global Paradigms in the comparisons of Amazonia and Melanesia. En Gregor, Thomas y Tuzin, Donald (Eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of comparative method* (pp. 91-114). Berkeley: University of California.
- Descola, Philippe (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Éditions Gallimard.
- Elick, John (1969). *An Ethnography of the Pichis Valley Campas of Eastern Peru*, Ph. D. Dissertation. Los Angeles: University of California.
- Fernández, Eduardo (1986). *Para que nuestra historia no se pierda. Testimonios de los ashaninka y nomatsiguenga sobre la colonización de la región Satipo-Pangoa*. Lima: CIPA.
- Gagnon, Père Mariano (1994). *Les guerriers du paradis*, Éditions Fixot.
- Hamayon, Roberte (1990). *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme à partir d'exemples sibériens*. Nanterre: Société d'ethnologie.
- Hamayon, Roberte (1998). Le sens de l'«alliance» religieuse. «Mari» d'esprit, «femme» de dieu, *Anthropologie et Sociétés*, vol.22, N°2 :25-48.
- Hugh-Jones, Stephen (1994). Shamans, Prophets, Priests and Pastors. En Thomas, N. & Humphrey, C. (Eds.)

- Shamanism, history & the State*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Hvalkof, Søren y Veber, Hanne (2005). Los Ashaninka del Gran Pajonal. En Santos, Fernando y Barclay, Frederica (Eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonia*, Vol. VI, pp. 75-279, IFEA Smithsonian Tropical Research Institute, Lima.
- La Serna Salcedo, Juan Carlos (2011). «Viviendo con el diablo en casa. La enfermedad, hechicería infantil y violencia entre los ashaninka desde la perspectiva misionera adventista», *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 40 (1): 81-121.
- Lenaertz, Marc y Erikson, Philippe (Eds.) (2002) *Idées à bouturer, ethno – écologie amazonienne*. Commission Européenne CEE-DG XII Recherche – Université Libre de Bruxelles – Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative. *Atheliers*, numéro hors serie.
- Lenaertz, Marc (2004). *Anthropologie des Indiens Ashéninka d'Amazonie. Nos sœurs manioc et l'étranger jaguar*, L'Harmattan, Paris.
- Lenaertz, Marc (2006). Substances, relationships, and the omnipresence of the body: an overview of the ashaninka ethnomedicine (western Amazonia), *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, n°2, 49-68.
- Luziatelli, Gaia; SØrensen, Marten; Theilade, Ida; Mølgaard, Per (2010). Ashaninka medicinal plants: a case study from the native community of Bajo Quimiriki, Junín, Perú, *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, n° 6, 21-44.
- MÉtraux, Alfred (1993a) Le chaman dans les civilisations indigènes des Guyanes et de l'Amazonie (pp. 81-101) En Métraux, Alfred *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris: Gallimard.
- Métraux, Alfred (1993b). Le chamanisme araucan. En Métraux, Alfred *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud* (pp.179-235). Paris: Éditions Gallimard.
- Navarro, Manuel (1924) *La tribu Campa*. Lima: Prefectura Apostólica de San Francisco del Ucayali.
- Pachiri Quinchori, Carmen (2014). Kiatsi. En Mihás, Elena (Ed.), *Upper Perené Arawak narratives of history, landscape & ritual* (pp.171-174) Lincoln and London: University of Nebraska Press, Lincoln and London.
- Perrin, Michel (1996). *Le chemin des indiens morts. Mythes et symboles goajiro*. Paris, Payot.
- Perrin, Michel (1998). *Le chamanisme*. Paris: Presses Universitaires de France, Que sais-je?
- Roe, Peter (1988). The Josho Nahuanbo are all wet and undercooked: Shipibo views of the white man and the incas in myth, legend and history. En Hill, Jonathan D. (ed.), *Rethinking history and myth* (pp.106-135) *Indigenous south American perspectives on the past*, Chicago: University of Illinois Press.
- Rojas Zolezzi, Enrique (1994) *Los Ashaninka, un pueblo tras el bosque*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rojas Zolezzi, Enrique (2014) El morral del colibrí. Mitología, chamanismo y ecología simbólica entre los ashaninka del oriente peruano, Lima: Editorial Horizonte.
- Rojas Zolezzi, Martha (2017) Tejiendo la identidad. Mitología y estética entre los matsigenka del Bajo Urubamba, Lima: Editorial Horizonte.
- Tessmann, Gunther (1999) Los indígenas del Perú nororiental, ABYA-YALA, Quito.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2007) The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian spirits», *Inner Asia*, 9: 13-33
- Viveiros de Castro, Eduardo (2009) *Métaphysiques cannibales*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2013) La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas. Ediciones Tinta Limón, Buenos Aires.
- Weiss, Gerald (1973) Shamanism and priesthood in the light of the Campa Ayahuasca Ceremony (pp.40-47). En Harner, Michel J. (ed.) *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford University Press.
- Weiss, Gerald (1975) *Campa Cosmology. The world of a forest tribe in South America*, New York: Anthropological Papers of the Museum of Natural History.
- Weiss, Gerald (2005) Campa ribereños (pp.1-74). En Santos, Fernando y Barclay, Frederica (eds.) *Guía etnográfica de la Alta Amazonia, vol. VI*. Quito: Abya-Yala,