

La cura chamanica yanomami y su eficacia

Jean Chiappino

► **To cite this version:**

Jean Chiappino. La cura chamanica yanomami y su eficacia. Catherine Alès; Jean Chiappino. Caminos Cruzados. Ensayos en Antropología Social, Etnoecología y Etnoeducación. C. Alès & J. Chiappino (dir.), pp. 39-67. Mérida, IRD Editions/ULA-GRIAL, IRD Editions; Universidad de los Andes, pp.39-67, 2003, D'Amérique latine. halshs-02546658

HAL Id: halshs-02546658

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02546658>

Submitted on 6 May 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La cura chamánica yanomami y su eficacia

Jean Chiappino*

El estudio de las prácticas terapéuticas tradicionales se encuentra confrontado de manera muy general con la dificultad de proponer un análisis satisfactorio de su forma de eficacia. Bajo la influencia del modelo de la medicina moderna existe, por una parte, una tendencia a restringir la eficacia terapéutica al aspecto biológico, ocultando así tanto las manifestaciones psicológicas y sociológicas como las representaciones involucradas en la curación. Por otra parte, para subrayar la dimensión espiritual y ceremonial de la práctica de los chamanes, es muy frecuente que se deja de lado la representación materializada de los procedimientos terapéuticos y se recurre al concepto de “eficacia simbólica” para explicar el efecto físico de las prestaciones chamánicas. ¿Cómo superar entonces la oposición que aparece entre estas dos posiciones?

Los estudios antropológicos, tanto los que insisten sobre el aspecto religioso o institucional del chamanismo, por ejemplo, Eliade (1951), Lewis (1977) o Bouteillier (1950) y Hamayon (1990), como los que llaman la atención sobre su función comunicativa (Kracke 1992; Perrin 1994) y terapéutica (Lévi-Strauss 1958b), atribuyen una importante significación social e simbólica a la actividad chamánica. No obstante el problema de lo biológico no está eliminado por los autores. Resalta, por

* Institut de Recherche pour le Développement (I.R.D.), Paris.

ejemplo, de los análisis que enfocan sobre la dimensión mágica (Mauss 1947; Bouteiller 1950; Lévi-Strauss 1958a; Métraux 1967) o sobre la transformación del cuerpo hacia un estado de origen bajo el efecto de los procedimientos chamánicos (Crocker 1985), que la materia viva está considerada en el marco de la práctica chamánica. El problema mayor en nuestra manera de concebir esa práctica es la dicotomía que introducimos en nuestro análisis entre los medios utilizados, los medios objetivos de la biomedicina y los medios subjetivos de la terapia conducida por los chamanes. Debemos entender cuál es la lógica, de un punto de vista indígena, seguida por la cura. El trabajo del chamán establece una continuidad entre las acciones que opera sobre el cuerpo enfermo y las transformaciones somáticas expresadas metafóricamente en su discurso. El pensamiento occidental que reconoce, por lo general, ninguna objetividad a la acción de los espíritus auxiliares y poca a la de las palabras del chamán oblitera esa continuidad aunque esos medios tienen, en el pensamiento indígena, una fuerza vital capaz de actuar sobre la materia viva. La aproximación etnosiquiátrica (Devereux 1977, 1982) que va al encuentro de un hombre Otro, involucrado en un funcionamiento sociocultural totalmente diferente del occidental, no facilita tampoco la percepción de esa continuidad pues proyecta la misma dicotomía entre la racionalidad de lo biológico y el mundo subjetivo de lo psicológico. La oposición radical así introducida entre la actividad chamánica y la biomedicina es muy dependiente de nuestro modo positivista de ver el fenómeno chamánico. Tenemos entonces cuidadosamente que seguir las prácticas empleadas por los chamanes para mejor entender las vías de la eficacia chamánica.

En el presente texto nos interesaremos por los mayores aspectos del proceso de la cura chamánica yanomami. Las prácticas mágicas y los discursos propios al acto chamánico de curación difieren del acto médico occidental en varios puntos y, en particular, en el aspecto ritual. Sin embargo, los medios y los códigos simbólicos utilizados en tales operaciones terapéuticas también tienen como propósito actuar sobre el cuerpo de los enfermos. Al examinar más particularmente las estrategias y las materias utilizadas por un chamán durante sus intervenciones curativas, se observa que siguen una lógica mecanicista, no tan alejada de la lógica médica moderna.

La cura chamánica yanomami

Entre los Yanomami se utiliza el término genérico *nofirëai* para referir a la acción de curar un enfermo. Realizado por un chamán el acto terapéutico se ejecuta generalmente en presencia de una audiencia compuesta de parientes y aliados masculinos, habitantes de la casa colectiva a la cual pertenece el enfermo, y, eventualmente, de vecinos o visitantes. Ocurre fundamentalmente para resolver los desórdenes provocados por la existencia de entidades patógenas (*wayuwayu pë ni*) en el cuerpo del enfermo. Estas entidades que provienen de sustancias tóxicas incorporadas por el individuo o introducidas en el cuerpo del enfermo por un brujo enemigo o por unos de los seres malévolos del universo se encuentran conceptualizadas como verdaderos objetos patógenos. Tienen una energía propia (*pufi*)¹ que es responsable de los trastornos del estado general y de las modificaciones sensoriales, principalmente las fiebres y los dolores experimentados por el sujeto. Los chamanes son los especialistas idóneos para dar un diagnóstico, por ser los únicos individuos capaces de ver dichos objetos en el cuerpo del enfermo. De la misma manera, ellos son los únicos capacitados para extraerlos por un acto que representa la condición indispensable para la curación del individuo (*harukō*, recobrar la salud).

A partir del momento en el que un individuo sufre un trastorno funcional que afecta, por poco que sea, su estado general, su entorno busca la ayuda de un chamán². Este último acude al llamado y examina a la persona. Le cubre la cabeza y la frente con sus manos y así observa de manera muy concreta (*wapai*, evaluar) la gravedad de la enfermedad mientras que el enfermo, o su familia, le describe los síntomas. Considerando estos primeros elementos el chamán define el tipo de acto chamánico que se va a realizar³.

Sin poder detallar todos los casos, expondremos tres ejemplos de prestaciones de curación chamánica que corresponden a diferentes grados de gravedad del mal.

Situaciones sencillas

El diagnóstico de los males benignos se efectúa en el momento del examen. Es el caso para el resfriado y la tos comunes, así como los dolores

superficiales. En estas situaciones, apenas realizado el examen, el chamán tan sólo moviliza los espíritus auxiliares⁴ apropiados para remover los objetos patógenos inherentes al mal⁵. Logra ese propósito mediante movimientos de las manos ejecutados sobre el cuerpo del enfermo (*fokokai*), movimientos que podemos describir como gestos de tipo magnético. Los objetos patógenos así extraídos generalmente son invisibles para la asistencia.

En algunas circunstancias, como los dolores de muela, los dolores del bajo vientre o las astillas infectadas el objeto patógeno a menudo se extrae de forma visible. En este caso el chamán regurgita (*fefoo*) por su boca un pequeño coleóptero o un pedacito de madera⁶.

La simplicidad de la instrumentación a la cual el chamán recurre en esas situaciones, está relacionada directamente con la benignidad de las afecciones y la generalidad del saber que las conciernen. El chamán explica que sus espíritus auxiliares ven de inmediato (*tararei*, descubrir con la mirada) los objetos patógenos en cuestión y son capaces de extraerlos sin dificultad gracias a su mirada penetrante y a la sensibilidad de sus dedos. Ellos los sacan del cuerpo del enfermo –corresponde al momento en que el chamán ejecuta externamente los movimientos de extracción con sus manos– y los entregan a otros espíritus que proporcionan al chamán la capacidad de regurgitarlos. Todos estos espíritus, descritos –como los demás– con forma humanoide, tienen la reputación de poseer tales propiedades sensoriales y motrices. Sin embargo, el chamán agrega que las competencias específicas de sus espíritus auxiliares se deben a la energía (*pufi*) particular que activa la materia que los componen. Es por la singularidad de su energía y de sus capacidades que estas entidades han sido seleccionadas como espíritus auxiliares⁷.

Situaciones complejas

Las sesiones chamánicas adaptadas a las afecciones consideradas graves (*wayu*, peligroso) son más delicadas. Cuando el diagnóstico se presenta sin mayores dificultades, el chamán interviene en seguida, una vez realizado el examen del enfermo. Es el caso de algunos estados sincópalos relacionados con el padecimiento del “doble animal” de la persona (*noreshi*, doble animal⁸), de trastornos generales agudos debidos a sustancias mor-

tíferas “sopladas” por un brujo enemigo, o a mordeduras corrientes de serpiente. Sin embargo, el chamán toma sustancias alucinógenas o *epena*, mezcla de polvos de origen vegetal que los Yanomami inhalan para exaltar sus percepciones⁹. En efecto, en esas situaciones para las cuales los síntomas dejan entender dificultades, vinculadas con la habilidad y potencia de los seres responsables de la enfermedad, se necesita que el chamán inhale una cierta cantidad de la sustancia alucinógena y que, por consiguiente, cambie de estado (*shiwārihou*, cambiar de estado, metamorfosearse) para volverse extralúcido. Llamada la miel de los espíritus, las sustancias *epena* atraen a éstos en gran número al cuerpo del chamán, lo que estimula su transformación. Gracias a la poderosa capacidad de visión de los espíritus el chamán se vuelve capaz de percibir mejor los agentes patógenos, de afrontar los peligros a los cuales se expone, como precaverse contra el efecto de las materias sumamente nocivas pertenecientes a los seres malévolos posiblemente involucrados en el caso. Además, la visita de muchos espíritus facilita la reflexión del chamán y el relato verbal de sus procedimientos. También los hombres iniciados o no en las prácticas chamánicas están invitados a inhalar la droga a fin de seguir activamente el servicio terapéutico gracias a la visita de sus propios espíritus auxiliares¹⁰.

Se puede adelantar la idea que, gracias a la repartición de la sustancia alucinógena *epena* entre los chamanes y los hombres de la asamblea, se trata aquí de provocar un sueño¹¹: el ritual chamánico reproduce las condiciones de un sueño despertado. Veremos luego que, en la sesión chamánica diurna, el chamán actualiza delante de la colectividad un sueño profundo que experimentó en la noche anterior.

Bajo el efecto de la sustancia alucinógena *epena* el chamán se entrega a movilizar los espíritus auxiliares que le parecen más convenientes. Gracias a ellos puede descubrir el origen de los objetos patógenos en el cuerpo del enfermo, observar las acciones que los espíritus emprenden para expulsarlos del cuerpo y, tal vez, los combates que deben librar en contra de espíritus malévolos mandados por los chamanes enemigos. Siguiendo complejas relaciones, esos espíritus auxiliares devolverán los objetos patógenos a otros, encargados de hacerlos inofensivos gracias a la depuración específica a la cual los someten¹². Una vez neutralizados, estos

últimos espíritus los transmiten a otra categoría de espíritus. Son aquellos que, a su turno, son responsables de la transferencia de los objetos patógenos hacia el cuerpo del chamán. Desde una perspectiva exterior, corresponde al momento en que éste alarga sus brazos, pasa sus manos sobre las diferentes partes del cuerpo del enfermo, realizando movimientos apoyados de extracción y aspirando entre sus manos el mal en su boca. Dentro del cuerpo del chamán, el transporte de los objetos patógenos es realizado por los mismos espíritus hasta su boca por donde él logra regurgitarlos. Tal operación es posible gracias a dos canales paralelos a las vías digestivas y respiratorias superiores que los chamanes poseen de manera específica¹³. Se trata de una construcción anatómica suplementaria, adquirida durante el tiempo de su formación y que es reputada ser la obra de varios espíritus Abejas, imágenes chamánicas de especies de abejas que tienen precisamente como particularidad la de edificar un largo tubo a la boca de su colmena.

Una vez caídos al suelo, los objetos regurgitados, ya «limpiados» por los espíritus auxiliares, no representan ya ningún peligro. Aparecen muy frecuentemente bajo la forma de ralladuras de raíces que recuerdan tubérculos alimenticios. Simbolizan las sustancias mortíferas “sopladas” por el brujo enemigo, por ejemplo, pedazos de raíces de unas matas del género *Cyperus*. Pueden también tomar el aspecto de un fragmento de madera que representa la punta de flecha que hirió el “doble animal” del enfermo¹⁴.

Situaciones particularmente complejas

Finalmente, el chamán enfrenta casos mórbidos aún más graves y cuyo diagnóstico es difícil de establecer. En este marco la cura no puede cumplirse inmediatamente después del examen del enfermo. Este desfase surge principalmente en situaciones en las cuales el enfermo presenta un estado febril agudo, asociado a importantes trastornos del comportamiento, tales como aletargamiento o excitación. La patología corresponde a un ataque provocado por espíritus tremendamente peligrosos, capaces, según los Yanomami, de escupir hacia los humanos sustancias nocivas muy potentes. Puede también resultar de un acto de brujería “frotada”, práctica que consiste, para los brujos,

en amasar fuertemente, con sustancias mortíferas, y durante varios días seguidos, la tierra pisada por la persona a quien se quiere dañar¹⁵.

En semejante contexto es frecuente que el chamán, sometido a la presión de la comunidad conmovida por la gravedad del caso, sea llevado a realizar una cura en el acto. Sin embargo él anuncia rápidamente (aunque haya inhalado el polvo que le permite ser extralúcido) que ni él ni sus espíritus se encuentran en capacidad de ver los objetos patógenos realmente responsables de la afección. Comenta que, si sus espíritus auxiliares perciben unos objetos patógenos en el cuerpo del enfermo, no los consideran por ser al origen del mal. Aparecen como siendo parte del dispositivo defensivo de unos espíritus atacantes que son la verdadera causa, todavía desconocida, del mal. No obstante, se conforma con escupir esos objetos patógenos, declarando que esto no curará definitivamente al enfermo y que se debe diferir la cura.

La principal causa del mal es difícilmente detectable, debido a la compleja cadena de causas posiblemente involucradas en estos casos. Las estrategias de los brujos enemigos probablemente implicados, o las trampas tendidas por las entidades malévolas susceptibles también de originar el mal, explican la desorientación del chamán. Frente a esa situación el chamán debe recurrir a modalidades de comunicación muy especiales. El papel de facilitador de entendimiento habitualmente cumplido por los espíritus auxiliares atraídos por la sustancia alucinógena *epena* no es suficiente. Sólo un sueño nocturno puede permitirle descubrir los verdaderos agentes de la enfermedad y, por consiguiente, escoger el tratamiento adecuado. La sesión chamánica que tendrá lugar públicamente al día siguiente constituye, en realidad, la repetición de este sueño nocturno delante de la asamblea.

La situación onírica debe ser espontánea, es decir, sin previa toma de *epena*. Se dice que el chamán *kuramaiï*, lo que significa que tiene una actividad onírica de entendimiento que está aquí del orden de la revelación. Este sueño ocurre de noche, cuando el chamán está durmiendo. De entrada incomprensible y equivalente a una pesadilla, el sueño representa una de las comunicaciones privilegiadas que los espíritus auxiliares de un chamán muerto de la comunidad establecen con un chamán actual en

torno al caso¹⁶. Situación no realizable a petición, ocurre que el diagnóstico tarda en hacerse y se puede a veces esperar varios días antes de que se manifieste. Además, no es necesariamente el chamán que se encargó primero del caso que hace el sueño adivinatorio. Durante este difícil período, sucede que las sesiones chamánicas se multiplican bajo la presión social; los fracasos sucesivos llevan a la comunidad a pedir la intervención de otros chamanes famosos. Todos los chamanes de las comunidades vecinas y aliadas así pueden ser solicitados¹⁷.

Cuando un chamán, por fin, vive este sueño adivinatorio, él debe organizar al día siguiente una prestación chamánica de gran amplitud para informar a la comunidad del contenido del sueño y de los elementos así descubiertos. Debatirá su significación con los más sabios del entorno y aclarará, con ellos, las dudas para que finalmente la asamblea concuerde con él sobre el tratamiento más adecuado que se propone aplicar en la circunstancia.

Existen situaciones en las que este sueño proporciona tan sólo una visión de los objetos patógenos. Puede tratarse, por ejemplo, de vapores aparentemente nocivos y pírnicos que el chamán soñador relaciona con unas entidades sumamente malévolas como, por ejemplo, el Espíritu Sol, uno de los seres de origen mayores que habitan el mundo supraceleste. En efecto, este último es famoso por los accesos febriles gravísimos que suele provocar. El chamán explica cómo esa entidad peligrosísima delega unos seres minúsculos, con forma humanoide, quienes, según su costumbre, se alojan en el hígado del enfermo para devorarlo. Esos seres caníbales permanecen escondidos en el órgano, cubiertos por una envoltura que construyen para hacerse invisibles a los espíritus auxiliares más avisados del chamán. Sólo se ven las sustancias tóxicas y altamente cálidas que expulsan fuera de su recinto. Eso explica la ineficacia de las curas anteriores. Así como se lo revelaron en el sueño los espíritus auxiliares que lo visitaron, el chamán se había limitado a escupir tales sustancias en lugar de desalojar los verdaderos responsables de la enfermedad,

Una vez descubiertas las causas del mal queda por realizar el desalojamiento de los seres caníbales. En primer lugar, el chamán procede durante la cura a una búsqueda para detectar a las entidades enemigas atrin-

cheradas en el cuerpo del paciente y posiblemente ocupadas en devorarlo. Sus espíritus auxiliares más potentes prosiguen una hábil batida para no molestar la serenidad de estas entidades, siempre listas a contraatacar. Quieren escapar de las trampas que, con toda seguridad, éstas han diseminado a lo largo del camino que conduce al lugar del crimen. Uno de sus espíritus más atrevidos se acerca cuidadosamente al recinto de los seres malévolos y, de repente, les roba las sustancias piréticas que guardan a su lado, lo que provoca su ira y su huida fuera del cuerpo del enfermo. Desde entonces, se encuentran desarmados.

Todas estas acciones son representadas por el chamán en el borde de la plaza central de la vivienda yanomami, frente al hogar donde se colgó el chinchorro del enfermo y frente a la asistencia compuesta por la mayor parte de los hombres de la comunidad. Otros chamanes que sirven de acólitos se mueven conforme a las aventuras experimentadas por los espíritus durante sus viajes y sus enfrentamientos. La situación que el chamán que dirige la sesión soñó de manera individual se encuentra así actualizada en la presencia de todos.

Finalmente, luego de esa delicada operación de deslocalización y sin comentario ninguno de parte de los chamanes, los espíritus auxiliares operan el traslado extraordinario de las sustancias piréticas que se quedan en el cuerpo del enfermo, hacia el cuerpo del chamán que soñó la escena y realiza la terapia. Los objetos patógenos se incorporan en el chamán una vez “limpiados” y, por consiguiente, vueltos inofensivos. Después, el chamán los regurgita a través de su tráquea especial. Sin embargo, a pesar de la disminución de su nocividad, los objetos patógenos logran malograr la traquea del chamán en el acto de regurgitación, mal del cual él tendrá que ser tratado chamánicamente. Los objetos patógenos expulsados son a menudo visibles. Se trata, en el caso del Espíritu Sol que hemos tomado como ejemplo, de fragmentos de carbón de leña o de partículas de cera negra que simbolizan todos los miasmas *-wayuwayu pë nĩ-* de este ser de origen muy temido. Esos objetos quedarán abandonados.

En la situación correspondiente a un acto de brujería “frotada” vinculado con el robo, por ejemplo, de la huella del pie del enfermo, el sueño vivido por el chamán dormido asocia oportunamente el descu-

brimiento de la pista conduciendo a los brujos y al objeto patógeno y a la lucha librada por los espíritus auxiliares para liberar el principio vital *pufi* de la persona del contacto nefasto que lo intoxica. Este combate se desarrolla en el sueño mismo y conduce a la cura del enfermo. Como los chamanes lo explican, el principio vital de la persona contenido en la tierra pisada, robado por un brujo e intoxicado con sustancias mortíferas, se percibe como un paquete que los espíritus auxiliares descubren, muy bien escondido, envuelto en hojas fuertemente atadas. Despertándose al final del sueño, el chamán bota por su boca la masa de tierra. Generalmente se presenta bajo la forma de una bolita de tierra compacta. Varios hombres vienen para mirarla, y se la entregan al enfermo. Ese objeto representa el paquete que encerró la huella dejada en el suelo y la parte del principio vital *pufi*, sustituto material del enfermo, que el enemigo amasó por su lado, y que el chamán curador devuelve al sujeto para que recobre la salud.

Al día siguiente, tiene lugar la cura chamánica de limpieza del enfermo y de su entorno. Veremos más adelante una sesión similar. Durante esta prestación el chamán que soñó y vomitó la tierra comenta el recorrido de los espíritus auxiliares que lo ayudaron a recuperar el principio vital de la persona. Cuenta también la dificultad que enfrentó antes de llevar a bien su empresa cuando, apenas lograba escupir unas sustancias nocivas contenidas en el cuerpo del enfermo, éste seguía sufriendo los efectos mortales de las mismas que, a lo lejos, los enemigos mezclaban sin cesar a su principio vital encerrado en la tierra.

Una vez devuelto el paquete que contiene un representante de su principio vital, el enfermo queda chamánicamente tratado. Al finalizar la sesión la curación depende, así como a menudo los dicen Yanomami, de la propia voluntad del sujeto de recobrar sus fuerzas. El inicio del mejoramiento esperado se evalúa al final de la sesión chamánica en el relajamiento y/o la bajada de temperatura que el enfermo percibe. Sin embargo el chamán sigue mandando a la persona los espíritus auxiliares necesarios para que recobre su salud.

El servicio chamánico no por ello concluye. No se reduce a una prestación que involucraría sólo al enfermo. En realidad, muchas perso-

nas de la asamblea piden ser curadas: se encuentran enfermas de la afec-
ción que golpea a uno de los suyos. La cura para ellas consiste básicamente
en mandarles unos espíritus auxiliares encargados de reforzar su propio
principio vital *pufi* que se quedó “profundamente entristecido” (*pufi ōki*)
por la enfermedad de su pariente.

Si los síntomas persisten y si el estado del enfermo empeora, eso
significa que los brujos han empleado una estrategia para asegurar su
crimen: han dividido la masa de tierra con la huella robada en varios
paquetes afín de extraviar a los chamanes curadores. Estos la fueron
buscando en la dirección de una sola comunidad mientras los paque-
tes restantes seguían siendo intoxicados por otros brujos en otro pue-
blo. Generalmente, es demasiado tarde. Las sesiones se suceden para
descubrir y recuperar todos los fragmentos esparcidos de la tierra con-
teniendo la huella. El tiempo hace falta a los chamanes para poder
salvar al enfermo.

Para concluir la descripción de las curas chamánicas, diremos que su
complejidad es función de la representación del sistema etiológico.
Globalmente corresponde a la acción negativa de unos espíritus y/o de sus-
tancias nocivas de las cuales se necesita aniquilar el efecto nocivo del princi-
pio *pufi* que las anima. Sin embargo aparece también que la amplitud y la
sutileza del servicio depende del grado de conocimiento chamánico de la
asistencia, así como de los límites de las competencias del chamán.

Se puede observar que un chamán nunca pierde la confianza de los
Yanomami. En las situaciones mórbidas más graves, los límites de las
capacidades del chamán curador hacen que la comunidad pide la inter-
vención de un terapeuta más poderoso. Si éste también falla, habrá que
esperar una señal de otros espíritus. Cada una de estas fallas incita a los
chamanes a mejorar su actividad y a tratar de beneficiar de las competen-
cias de otros chamanes. De hecho, la actividad chamánica depende de un
trabajo colectivo: cuenta con la solidaridad entre chamanes de distintas
comunidades aliadas.

Aunque los chamanes hayan conducido correctamente la lucha con-
tra los agentes mórbidos, se reconoce la posibilidad de la muerte del en-
fermo. Ésta será atribuida al poder supremo de las entidades o de las ma-

terias tóxicas manipuladas por unos brujos o chamanes enemigos los cuales diversificaron los lugares de ataques a fin de confundir los chamanes defensores. Sin hablar de los casos para los cuales los Yanomami declaran que el enfermo no tenía la voluntad de curarse, tal vez será el retraso del establecimiento de un diagnóstico –debido a la dificultad para aclarar la secuencia de las causas– lo que se invoca para justificar la falla de la intervención. Los Yanomami reconocen así que la eficacia de la actividad chamánica se ha visto afectada y, por ende, la de los chamanes. No obstante estos últimos nunca son juzgados responsables por el fracaso de la cura, a pesar de que ellos mismos se cuestionan sin cesar sobre los límites de su competencia en el manejo correcto de las fuerzas susceptibles de invertir la corrosión de los cuerpos. De hecho, el deber fundamental de los chamanes consiste en demostrar que están siempre listos para ayudar a la comunidad con sus competencias específicas y es en principio muy escaso que un chamán se rehusa responder a una solicitud socialmente justificada. Su mayor trabajo, como vamos a ver, consiste en hacer entender el valor del principio vital *pufi* y, para eso, extraer los objetos patógenos cuya potencia puede aniquilar la fuerza vital del individuo, a fin de sustituirlos por fuerzas benévolas que son los espíritus auxiliares.

Las vías de la eficacia chamánica y significación de la cura

Adivinación y tratamiento

En una prestación curativa una parte importante de la acción del chamán consiste en repetir (*yimirai*) a las personas de la comunidad las informaciones que él obtiene de sus espíritus auxiliares sobre los agentes responsables de la enfermedad. La duración de esa retransmisión corresponde aproximadamente a los dos tercios de la sesión. Durante este tiempo el chamán reproduce las palabras que sus espíritus auxiliares le hacen pronunciar. El tercio restante está dedicado a debatir con los mayores de la comunidad presentes del diagnóstico y del método terapéutico que escoge y que finalmente lleva a la práctica. Aprovecha esa parte de la sesión para revelar las conductas, alimenticias u otras, que hayan favorecido la aparición de la enfermedad, así como para valorizar los comportamientos profilácti-

cos que él prodiga conjuntamente. En este espacio, aunque su conocimiento depende siempre de las palabras de sus espíritus auxiliares, él las traduce de manera más inteligible para todos.

En el transcurso de una sesión, el chamán utiliza por turno ambas formas de discurso. Los discursos que corresponden a la retransmisión por él de las palabras de los espíritus auxiliares, comienzan siempre por enunciados cantados, a los cuales siguen enunciados hablados. Estas palabras traducen lo que el chamán ve y oye bajo el efecto de los espíritus auxiliares y de la sustancia alucinógena *epena*. De hecho, son los espíritus auxiliares quienes siempre le dictan sus enunciados. No es éste quien verdaderamente habla en estos momentos: él se encuentra en una posición de médium. Como los chamanes lo explican a veces, su elocución resulta del baile y canciones que sus espíritus auxiliares realizan en su pecho o en frente de ellos¹⁸.

Los enunciados así retransmitidos por el chamán son muy diferentes del habla común. Están compuestos de una serie de proposiciones sin verbos. Forman la serie de calificativos que determinan la secuencia más o menos larga de entidades que se encuentran así verbalmente evocadas por el chamán a través de lo que ve u oye gracias a los espíritus auxiliares que ya tiene en él. Estas proposiciones no se encuentran relacionadas entre sí por una conjunción de temporalidad o de causalidad. Constituyen una simple serie de enunciados yuxtapuestos.

En estos momentos el chamán dice, por ejemplo, «Susurrando, susurrando! Susurrando viniendo, seguro!». Luego añade, «Arremolinando, arremolinando, viniendo seguro!». Una marca lingüística especifica estos enunciados. Corresponde a un performativo deíctico solamente utilizado en el contexto de la comunicación de un chamán con los espíritus¹⁹. Expresa que el chamán atestigua que él percibe la imagen de un espíritu que está acercándose cumpliendo el movimiento que describe el enunciado. En el ejemplo, asegura que el susurrar que está oyendo acercándose corresponde al remolino de un espíritu que ve dispuesto a juntarse con él. Este tipo de enunciado ilustra el papel a la vez de vidente y de medium del chamán yanomami

Estos enunciados relatan las palabras y/o los movimientos propios de los espíritus auxiliares que se presentan. Describen su manera de ser y

así dan una idea de su modo de intervención. Las palabras y/o los movimientos del espíritu que está movilizándose hacia el chamán evocan aquí el resfriado que su intervención va seguramente a provocar. Tales palabras informan también sobre el estado de las esferas cósmicas y de las entidades que los rodean. Durante la prestación chamánica, sirven también para ilustrar el estado del cuerpo del enfermo y de las entidades mórbidas que allí se encuentran. Al finalizar la sesión avisan sobre la situación de los componentes principales del cuerpo y de los agentes del mal cuando son expulsados.

La emisión por el chamán de estas palabras provoca siempre estu-
por. Prueba de esto, las interjecciones y comentarios de los hombres de la
asamblea que señalan así la transformación de su estado de conciencia. Su
extrema lucidez es provocada por la llegada de espíritus auxiliares que
también les permite ver a los espíritus auxiliares convocados y descritos
por el chamán.

En estos momentos el chamán no maneja el discurso que pronun-
cia pues está siempre vinculado con la presencia de los espíritus auxiliares
que vienen hacia él. Sólo el poder de la energía del principio vital *pufi* que
anima a estos espíritus, orienta la secuencia de las palabras que transmite o
retransmite. La energía vital de los espíritus activa la del chamán y genera
el trabajo necesario a la expresión oral propia de estos enunciados siempre
son interrumpidos por los comentarios y las preguntas de la asistencia.
Ésta confirma, solicita explicaciones y no falta por manifestar una dispo-
sición crítica. El estilo de las palabras pronunciadas por el chamán que
contesta a las personas es similar al habla común. En estos momentos se
establece un diálogo que reviste la forma de una discusión ordinaria. No
obstante, la claridad de las explicaciones del chamán y la agudeza de su
argumentación para responder y adaptar su respuesta al nivel de compren-
sión de cada uno quedan inspiradas por los espíritus auxiliares. Es lo que
subrayan las exclamaciones de los mayores presentes, sorprendidos por la
habilidad del chamán y la profundidad de su entendimiento.²⁰

El estilo de las palabras de los chamanes, sea en la retransmisión de
las palabras de los espíritus o en las discusiones paralelas, sumerge al audi-
torio en un universo capaz de exaltar a cualquiera. Esa exaltación traduce

el estado de sueño despierto provocado por el chamán, ayudado por el efecto del *epena* y de los numerosos espíritus auxiliares que se inviten a la prestación. La transformación de la percepción que resulta corresponde a lo que se puede identificar como el desplazamiento de la realidad en la escena chamánica (C. Alès y J. Chiappino 1982). Sin embargo, para los Yanomami esto representa mucho más que la simple acción psicológica que, como se suele decir en relación con los actos chamánicos narrativos, reconocemos a la sugestión (cf. C. Lévi-Strauss 1958). A ese efecto psicológico se debe añadir las transformaciones tales como los Yanomami las conciben.

Los espíritus auxiliares movilizados para curar y limpiar, tal tipo de viento o de luz que el chamán logra activar son, de hecho, responsables de modificaciones importantes de la vitalidad de los objetos patógenos. Puestos en contacto por el chamán su principio vital influye sobre el propio principio vital de los agentes del mal hasta aniquilarlo.

Todas estas modificaciones son el resultado de las palabras que el chamán pronuncia para atraer a los espíritus auxiliares quienes son los que descubren y ven los agentes patógenos, los que extraen estos agentes o recuperan las partes de *pufi* robadas para devolverlas y, finalmente, los que limpian (suavizan) el cuerpo del enfermo. El principio de la eficacia de este conjunto de translaciones se fundamenta en el principio de la energía vital *pufi* que anima las palabras que el chamán pronuncia inicialmente para llamar la atención de estos espíritus.

El principio *pufi* es una entidad vital cuya materia tiene el poder de animar a todos los seres y elementos del cosmos. Cada categoría de palabra y de retórica es particular y produce un efecto preciso. En la cura chamánica, las acciones emprendidas para que se realice el tratamiento del enfermo dependen de la selección que el chamán opera entre sus espíritus auxiliares. Estos forman parte de un dispositivo energético que las generaciones de antepasados han seleccionado, conforme a las acciones –desplazamiento y transformaciones del ser y de su comportamiento– que permiten generar para mantener la vida.

Además de la cura precisamente dicha, el objetivo del discurso del chamán es transmitir a la asistencia el manejo de la energía vital que activa

el conjunto de los seres que pueblan el universo. Mediante los comentarios que abarcan el tercio de la sesión, enseña cómo esta energía sirve de vehículo a los seres que son benefactores y cómo puede transformar o aislar a los que son peligrosos. La función pedagógica a la cual el chamán se somete consiste precisamente en explicar, durante la cura, la existencia de ese principio vital universal *-pufi-* y en hacer respetar las leyes particulares a la salud y al bienestar.

Resaltan así dos aspectos esenciales de la cura chamánica yanomami: el importante papel profiláctico de la actividad terapéutica del chamán y la posición de escucha de la asistencia. Estos aspectos pueden particularizar la intervención del chamán curador en esa sociedad en comparación, por ejemplo, con la sociedad desana en la cual “la palabra terapéutica es silenciosa, muda y sin receptor” (Buchillet 1987: 29). No obstante se puede observar que también en el último caso un acto ritual de palabra interior es producido, del cual el enfermo y su familia están perfectamente conscientes.

La simbolización materializada

El discurso del chamán provocado por los espíritus se alterna con mímicas y accesorios de escenografía, los cuales, a pesar de ser muy poco sutiles en comparación con las palabras, no son menos portadores de significación y de efecto sobre el cuerpo del enfermo. Los accesorios traducen el razonamiento del diagnóstico y de la terapia en forma muy concreta. Lo más relevante es la materialización por un objeto de la energía vital global *-pei pufi-* del enfermo. El principio vital de las mujeres es generalmente simbolizado por una cesta, producción femenina característica, lo de los hombres por un adorno de plumas, un artefacto masculino por excelencia. En ciertos casos, los elementos utilizados adoptan la apariencia de verdaderas construcciones. La escenografía asocia palos que figuran los acantilados donde viven los espíritus, bejucos que ilustran los recorridos seguidos por los espíritus auxiliares, unos pedazos de raíces que evocan las entidades nocivas y, finalmente, el objeto artesanal, cesta o plumaje, que representa la energía vital *pei pufi* del sujeto. Cuando varios chamanes actúan conjuntamente, ellos mueven su cuerpo conforme a las acciones

cumplidas por los espíritus auxiliares tal como el chamán adivino las relatan. Desmantelan y reorganizan las estructuras a lo largo de la sesión.

Durante la acción chamánica las construcciones escenográficas no se deben considerar como simples montajes mecánicos. Son consideradas en el acto ritual como verdaderos “dobles-imágenes” (*itupi*) de las entidades que figuran²¹. En este sentido son entidades actoras y constituyen mucho más que un simple apoyo explicativo de los discursos. Por la actuación del chamán adivino que pidió realizar esos montajes, los chamanes se cargan de la energía del principio vital *pufi* de las entidades que los invisten hasta convertirlo en doble-imagen de las entidades a las cuales corresponden (sustitutos de la persona, seres y elementos cósmicos). Actúan sobre el enfermo con un poder comparable a las palabras de los espíritus auxiliares transmitidas por el chamán o a los espíritus propios.

Los espíritus auxiliares representan para los Yanomami verdaderas fuerzas capaces de provocar transformaciones en el cuerpo, aunque estos agentes mágico-rituales involucran la salud en una concepción a la vez onírica y concreta muy diferente de nuestra manera de concebir lo biológico e igualmente de nuestra manera de pensar la acción psicológica.

Las acciones de desmantelamiento, desplazamiento y sustitución en las cuales las construcciones escenográficas participan, permiten percibir *de visu* lo sucedido durante la cura. Complementan, para el enfermo y la asamblea, el efecto de las imágenes oníricas proyectadas en cada uno por las palabras del chamán.

Observamos entonces que la eficacia chamánica concede una fuerte importancia a las causas instrumentales y a sus efectos físicos al lado de las causas puramente psicológicas. Esto se concretiza en la energía *-pufi-* de los agentes muy diversos y particulares (palabras, mímicas, elementos de escenografía, espíritus, etc.) que el chamán manipula y selecciona para extraer la enfermedad y mantener el bienestar colectivo. Además la singular tarea del chamán que consiste en incorporar los objetos patógenos extraídos del enfermo sirve de prueba suplementaria de la eficacia chamánica.

*La incorporación de la enfermedad por parte del chamán
y la cuestión de la prueba*

Si el chamán informa y explica los fenómenos mórbidos, también actúa para aliviar al enfermo. Para ello, tiene que escupir la enfermedad. Desde el momento de la migración de la enfermedad en el cuerpo del chamán, este proceso se vuelve posible. Sin embargo, el peligro que pudiese desprenderse de la incorporación de materias nocivas se ve minimizado por el hecho de que su poder ha estado anteriormente menguado. También, es necesario subrayarlo, los Yanomami dicen que el chamán no trata las enfermedades contagiosas (*ihiraõ*, difundir)²². Así mismo, los chamanes principiantes no se encargan de los casos de enfermedades susceptibles de poner su vida en peligro. Pese a esas precauciones, no es menos cierto que la incorporación de objetos patógenos se traduce en un sufrimiento consecutivo a la regurgitación. Este dolor demuestra que –la paradoja no es más que aparente– dichos cuerpos extraños son realmente nocivos y que han quedado neutralizados anteriormente a su traslación dentro del cuerpo del chamán.

La acción ritual revela todo un juego de substituciones sucesivas. Al aceptar el padecimiento de un malestar del mismo origen, el chamán sustituye al enfermo tras haber incorporado el mal en su propio cuerpo. Desde entonces un paralelismo es establecido entre su cuerpo y el del enfermo: el cuerpo del chamán regurgita los objetos patógenos con éxito y sirve de modelo con el cual el enfermo puede identificarse. La doble actividad de incorporación y regurgitación realizada por el chamán completa la función informativa y curativa de los discursos así como de las representaciones hechas a partir de materiales diversos. Es el conjunto de esas actuaciones que dan la prueba tanto del diagnóstico de la enfermedad como de su curación.

Sin embargo, según la racionalidad occidental, los aspectos mecánicos de la acción chamánica, como aquí la regurgitación de objetos patógenos, pueden ser considerados como subterfugios (ver “El brujo y su magia”, Cl. Lévi-Strauss 1958: 183-203). Por lo general esos aspectos son dejados de lado en beneficio de las palabras del chamán por ser un modo de expresión más claramente simbólico (ver la noción de eficacia

simbólica definida por Cl. Lévi-Strauss *ibid.*: 205-226). Por su parte, los Yanomami no se cuestionan de idéntica manera sobre la forma, visible o no, de las regurgitaciones de los chamanes y, cuando aquellas se manifiestan bajo un aspecto tangible, no se las consideran como eventuales subterfugios. A sus ojos, la regurgitación de objetos, un signo concreto de la existencia de un cuerpo extraño responsable del estado mórbido del individuo, no es siempre necesaria. Ello no implica que la cura se vea desacreditada. Muchos chamanes nunca regurgitan de manera visible y no por esto se les considera dotados de competencias inferiores a los chamanes que lo hacen concretamente (*a rë fëfoowei*, él que regurgita)²³. A menudo, incluso, adquieren la reputación máxima. Entre los Yanomami los chamanes cumplen la doble función, la de un chamán adivino, el que establece el diagnóstico y la de un chamán terapeuta, el que extrae el mal o devuelve el alma robada, papeles encontrados también en otras sociedades amerindias de manera más separada²⁴.

El complejo que conforman los agentes energéticos manipulados por el chamán durante las sesiones de cura es asociado con la concepción que las sociedades chamanísticas²⁵ se hacen de la representación de la persona, de los seres y de las fuerzas existentes en el universo. Los “dobles-imágenes” de las entidades cósmicas, tal vez revelados bajo la forma de objetos concretamente escupidos por la boca de los chamanes y/o contruidos por ellos durante la sesión de curación, hacen parte de una estructura conceptual vinculada con la actividad sensitivo-motora y sico-mental que relaciona chamán y enfermo. Expuestas a la vista del público a consecuencia de los sueños provocados por los espíritus auxiliares, las elaboraciones materializadas que evocamos contribuyen, idénticamente a las palabras, a la representación del tratamiento y de la actividad chamánica que los antepasados inventaron. Las construcciones mecánicas directamente asociadas con las causas de la enfermedad favorecen la concepción de la existencia de esos anteriores personajes que figuran todos los chamanes desde el principio de la actividad chamánica hasta hoy día y que, es un punto esencial, los chamanes actuales representan a su vez.

Para decirlo de otra manera, los chamanes yanomami experimentan un sueño provocado por los espíritus auxiliares que proceden de los antepa-

sados. Esta imagen onírica les permite expresar y elaborar unas construcciones, las cuales provocan una clara percepción por el enfermo del modo de extracción del mal, proceso al cual éste responde, siguiendo sanándose con la energía y/o el principio vital que recuperó. Es importante subrayar que, en el transcurso del acto ritual, también la producción de las ensambladuras materiales facilita la representación por el enfermo de la eficacia de la prestación chamánica de cura y del papel de representación actual de los antepasados que el chamán cumple.

Se observa que el conjunto del rito chamánico de terapia funciona sobre la base de una serie de identificaciones entre el enfermo, el chamán y los antepasados. El chamán absorbe la enfermedad del enfermo en su propio cuerpo, el cual condensa las capacidades ontológicas de los antepasados hoy representadas por las entidades que llamamos espíritus auxiliares, y sirve de modelo para el enfermo²⁶. El chamán que reúne en sí los espíritus auxiliares necesarios al tratamiento de la enfermedad, está identificado con los chamanes del pasado: en la terapia que está desarrollando, convoca y utiliza los mismos espíritus auxiliares que sus ascendientes seleccionaron anteriormente por su eficacia. Está también identificado con el enfermo a través del mal que incorpora y extrae de su propio cuerpo. El enfermo, por su lado, está fuertemente invitado, durante toda la prestación chamánica, a identificarse con el chamán. Todas estas identificaciones se realizan mediante el principio vital *pufi* que anima los sueños y pensamientos provocados por el chamán en el enfermo, imágenes oníricas, sensaciones y sentimientos que le transmite gracias a sus comportamientos verbales y sus gestos.

Las ensambladuras materiales y las palabras que el chamán actualiza con la ayuda de los espíritus auxiliares y en calidad de heredero de los antepasados, participan en el establecimiento de esas identificaciones. Colaboran en la elaboración de un verdadero conjunto mecánico conformado por los múltiples agentes activados por el chamán en la prestación de cura y que, por ser elementos que representan fuerzas y capacidades cuyo efecto para la salud de uno y para la sobrevivencia de las comunidades ha sido reconocido desde generaciones, responden a propósitos instrumentales y simbólicos. El estudio de esa doble finalidad de la cura

chamánica que concierne, a la vez, la curación del enfermo y la reproducción social permite entender mejor el papel cumplido por el chamán durante esas prestaciones y, al fin y al cabo, la eficacia de la acción ritual de este tipo de terapia.

Para los Yanomami el chamán es la única persona que, gracias a su formación, es capaz de hacer aparecer (*wawëai*, hacer visible) los agentes de las enfermedades y de su curación. Él vuelve mental y físicamente perceptibles las fuerzas malévolas, los espíritus auxiliares, los antepasados, los seres y elementos cósmicos gracias a sus palabras y a las representaciones que él pone de manifiesto en su actuación frente a una comunidad más o menos insistente según las situaciones. ¿Acaso necesita la percepción de los agentes patógenos ser reforzada? Es la función que desempeñan entonces las otras imágenes que el chamán revela a través de sus vómitos y/o de la queja que acompaña el dolor de su garganta. Todas estas señales son de valor igual en la demostración de la existencia del objeto patógeno que el chamán puede regurgitar de manera concretamente visible -o no. Los grandes chamanes siempre expresan la regurgitación bajo la forma del sufrimiento de su garganta sin que se necesite que bote por la boca objetos patógenos ostensibles.

Medium y vidente responsable de la presencia y acción de sus espíritus auxiliares, el chamán encarna el modelo perfecto a imitar para vivir sano. El enfermo recibe de su intervención (*performance*) no sólo una motivación para recobrar su salud, sino también un verdadero impulso físico mediante el principio vital *pufi* desprendido de la persona del chamán y de los espíritus auxiliares que éste convocó y seguirá convocando para ayudarlo en su convalecencia. A partir de este impulso el enfermo puede salir de la enfermedad si, como los Yanomami lo dicen, así lo desea su propia voluntad. Paralelamente a los esfuerzos del convaleciente, el chamán se esforzará por recobrar sus propias fuerzas físicas gracias a la asistencia de otro chamán que le cura a su turno.

El efecto colectivo que surte y su función de modelo, se ilustra de manera comparable en la cura generalizada que va prodigando en seguida a los demás habitantes de la comunidad.

La cura generalizada de las personas de la asistencia

Llegando al término de la atención hacia el enfermo, la cura debe siempre satisfacer las solicitudes de las personas que pueden presentar un malestar concomitante y de los parientes o aliados que confiesan estar enfermos por el hecho de que uno de los suyos sufre. Sin embargo, estos servicios responden también a una exigencia de demostración de la eficacia de las competencias del chamán.

Más o menos agotado por la duración de la (o las) cura(s) iniciada(s), a veces afectado por la expulsión de los objetos patógenos, y al final, extenuado por las explicaciones que, en algunos casos, se vio obligado a dar hasta la saciedad, el chamán terapeuta no se rehusa a actuar ante otras exigencias. Esto representa el trabajo²⁷ que debe cumplir, junto con la incorporación del mal, para ser digno de la confianza que le es entregada y del crédito que así le es atribuido.

Exaltada por los discursos que relatan las fuerzas de la naturaleza, la grandeza de los paisajes descritos y la belleza de los cantos, la asistencia no escatima elogios al chamán. En las circunstancias más significativas en las que han logrado controlar los casos mórbidos más agudos, los mayores recuerdan y evocan la memoria de los chamanes más gloriosos que han conocido. Se regocijan de la perennidad del saber y del saber hacer manifestada por uno de los suyos. Esperan que esa sabiduría y esa competencia perdurarán gracias a él.

Confrontados con la realidad mórbida y el valor de las leyes evocadas por el chamán los mayores intercambian aclaratorias sobre las causas relacionadas con el caso. Son ellos -y no los chamanes- que discuten del origen humano posible de los ataques de los cuales el enfermo es la víctima. Insisten también para que los jóvenes respeten las recomendaciones prodigadas por el chamán a fin de evitar accidentes similares. Se preparan para los discursos nocturnos moralizadores y de protección (*kanoamou*) que emprenderán con ese fin²⁸.

Para concluir, diremos que la prestación del chamán terapeuta constituye una perfecta ilustración del pensamiento mecanicista de intervención que los Yanomami desarrollaron para asegurar verbal y físicamente la salud de cada uno. Demuestra también la posición del hombre como elemento mayor del mantenimiento del equilibrio del universo.

Hemos visto que las sesiones de cura chamánica constituyen el medio por el cual un enfermo recobra la salud. Además, es una de las fuentes de los recursos que el grupo local requiere para garantizar su integridad social y moral. Esos recursos son dominados por los espíritus auxiliares que cada uno está invitado a alojar en sus cuerpo²⁹. Los casos de enfermedad son uno de los motivos a raíz de los cuales el chamán demuestra que es capaz de cumplir con esas responsabilidades. Esas sesiones igualmente dan la oportunidad a los sabios de proporcionar verdaderas lecciones de transmisión del conocimiento chamánico. Si bien las sesiones de cura chamánica pretenden conservar la salud de los individuos, también enseñan las maneras de mantener el equilibrio del universo. Los casos más graves de fiebre, relacionados con la liberación de la energía de las entidades supracelestes, y sobre todo, su multiplicación, constituyen un signo de muy mal agüero. Anuncian la proximidad del caos cósmico y social: frente a cualquier caso de fiebre los Yanomami se preguntan siempre si éste no sería el principio de una pandemia y, por consiguiente, cuáles son, entre sus comportamientos, los que pueden originar el caos para controlar inmediatamente esa eventualidad.

En esas sesiones el chamán insiste fuertemente sobre el deber para todos de seguir su ejemplo. Eso ocurre también en todas sus prestaciones aunque sean de menor importancia. No se debe desplazar de manera descontrolada el principio vital *pufi* de las entidades que animan el universo y, para evitar cualquier desorden personal y colectivo, se necesita componer con su propio cuerpo, fuerte y sano, la base terrenal indispensable para la supervivencia de los espíritus auxiliares, pues estos últimos sirven de apoyo a la cúpula celeste (J. Chiappino 1995a, 1995b). La dimensión cósmica de la actividad chamánica permite evaluar la importancia de la enseñanza chamánica en las prestaciones del chamán y la necesidad para las comunidades de contar con chamanes de alto nivel de competencia y sabiduría. En el marco de tal concepción energética del cosmos y de los seres que lo pueblan, representa la “doble-imagen” de los antepasados más famosos que inventaron la actividad chamánica y que permitieron a los Yanomami intervenir en el orden del mundo. Contiene en su cuerpo el conjunto de las fuerzas protectoras -los espíritus auxiliares- que

aquellos seleccionaron con el propósito de que él, como cuerpo humano cargado de esas entidades, pueda cumplir con éxito las múltiples funciones sociales que le corresponden. Cura a la gente y enseña a las personas a comportarse de manera sabia, es decir, respetar el equilibrio cósmico aunque uno tenga que aprovechar las fuerzas que pueblan el universo. Los Yanomami perciben, en efecto, el universo como agitado por cantidades de seres y entidades, todos animados de principio vital *pufi* pero no igualmente conscientes de la necesidad de mantener el equilibrio entre todos y la vida en el universo. El chamanismo condensa en la persona del chamán todo el saber y saber hacer acumulado por los antepasados yanomami y opone a la condición humana la acción ritual.

NOTAS:

¹ Toda materia viva contiene un principio energético llamado *pufi*, responsable de las capacidades motrices, sensoriales y/o cognitivas poseídas por los seres y las fuerzas que pueblan el universo. Este principio corresponde a una potencia vital universal que podemos traducir con la noción de “energía”. Representa –para un ser o una fuerza del cosmos y en función del ambiente en el cual sólo puede vivir– una entidad específica que podemos también llamar “principio vital”. Conjuntamente con la propiedad de mantener la vida del ser o de toda fuerza que anima, el principio vital o *pufi* tiene la capacidad de difundir en otro ser y en otra fuerza en los cuales puede provocar o un debilitamiento o un refuerzo del principio vital (sobre la teoría yanomami de la energía vital, ver J. Chiappino 1995a, 1995b). La relación que esta difusión instaura entre el principio vital de las partes del cuerpo humano y el principio vital de los espíritus auxiliares, corresponde al complejo sensitivo-motor y mental o principio de vida y de pensamiento al cual damos generalmente el nombre de “alma” (corporal) del individuo. Esta «alma» recuerda el conjunto formado en el individuo piaroa por los principios que J. Overing (en este volumen) llama “vida de pensamiento” y “vida de sentidos”.

² Las afecciones menores como las contusiones así como los malestares provocados por no respetar los tabús alimenticios propios a ciertos estados de la vida no necesitan generalmente la intervención del chamán. Según el caso, se aplican tópicos (*fërimai*, aplicar una sustancia) o se practican dietas y restricciones comportamentales particulares para equilibrar de nuevo el medio ambiente del cuerpo afectado.

³ Las sesiones curativas suceden generalmente de día, entre la una y las cuatro de la tarde.

Dicen que este horario es propicio para la movilización de los espíritus auxiliares pues el calor de la atmósfera terrestre, siendo máximo, permite que esos espíritus – de equilibrio fisiológico muy caliente– no pierdan su poder.

- ⁴ Según la representación de los Yanomami el cosmos es habitado por una multitud de espíritus conocidos con el nombre de animales, plantas, fenómenos cósmicos etc. Estos espíritus aparecen a los chamanes bajo forma de imágenes (*itupi*) que representan un doble del espíritu que llamamos «doble-imagen». Los chamanes siguen una formación específica que les permite aprovechar las capacidades de unos de estos espíritus que llamamos espíritus auxiliares. Los aprovechan con el fin de reforzar sus propias capacidades así como las de los suyos. Una de las tareas mayores de los chamanes consiste en movilizar los espíritus auxiliares específicos para curar los trastornos de los cuales padece la gente de su comunidad y de sus aliados.
- ⁵ Los objetos patógenos son propios a cada enfermedad. Los del resfriado son denominados *shawara kë pë*, los de la tos, *tokotoko kë pë*, etc.
- ⁶ En el caso de dolores de muela, el chamán regurgita, por ejemplo, un gorgojo, en el caso de dolores del bajo vientre de las mujeres, un pedazo de madera podrida. El propio enfermo o un miembro de su entorno pueden aplastarlos y desecharlos.
- ⁷ Anotaremos brevemente que existe una relación entre las propiedades de los seres que existían al origen de la creación y las propiedades chamánicas de los espíritus auxiliares.
- ⁸ A cada Yanomami corresponde un doble-animal que vive muy lejos en un lugar desconocido de la selva. La vida de este animal es paralela y analógica a la del ser humano, y viceversa. Por ejemplo, si este animal se enferma o está herido por un cazador, la persona sufre trastornos similares; si la persona se enferma, lo mismo sucede con el animal (para más detalles sobre este tema, ver C. Alès 1984, 1998).
- ⁹ La palabra *epena* es un término genérico que designa unas sustancias preparadas en polvo, obtenidas a partir de las semillas del árbol *Piptadenia peregrina* o del liber del árbol *Elizabetha princeps*, potentes alucinógenos que contienen alcaloides tales como la muscarina.
- ¹⁰ Para una descripción de la toma de droga y del rito chamánico curativo, ver, por ejemplo, C. Alès y J. Chiappino (1982), C. Alès (1987).
- ¹¹ Sobre la importancia del sueño en la práctica chamánica ver, por ejemplo, W. H. Kracke (1990).
- ¹² Para neutralizarlos los espíritus auxiliares bañan los objetos patógenos en un río subterráneo cuyas aguas tienen una potente propiedad suavizante.
- ¹³ El canal izquierdo corresponde a la vía seguida por los espíritus masculinos y el derecho, por los espíritus femeninos.
- ¹⁴ A pesar de la extracción del objeto patógeno, los Yanomami piensan que el enfermo no se va a sanar si su doble animal está muriéndose. Es la razón por la cual, en este último caso, unos piensan que la cura es inútil.
- ¹⁵ Sobre las diferentes prácticas yanomami de brujería, ver C. Alès (1984) quien describió

la técnica de la brujería “frotada” practicada sobre vestigios de una persona, por ejemplo, la huella de su pie dejada en el suelo.

- ¹⁶ La situación de sueño nocturno que llevan al chamán adivino el diagnóstico y el tratamiento, recuerda el rito de incubación relacionado con Esculapio. En este ritual el sacerdote duerme en el templo acostado sobre la piel de la víctima oferta a la divinidad en la esperanza de recoger de ella un sueño adivinatorio que provoque la interpretación de un caso de enfermedad y la vía que seguir para su curación (cf. sobre este tema, ver Aristide 1986).
- ¹⁷ Los Yanomami viven en comunidades que abarcan un promedio de cincuenta personas. Agrupadas en tres o cuatro, esas comunidades pueden tener de uno a varios chamanes. En los casos complejos es común que se llame a los chamanes de las comunidades aliadas que se encuentran a menos de un día de camino.
- ¹⁸ Los espíritus auxiliares bailan en el hábitat que construyen en el pecho del chamán y pisan fuertemente el suelo. Los sonidos emitidos salen por la boca del chamán (sobre el hábitat y el baile de los espíritus, ver Chiappino 1995 b).
- ¹⁹ Esa marca corresponde a un sufijo (-yè) que acompaña el enunciado. Traduce un estilo indirecto particular que no corresponde a lo que conocemos bajo la expresión de «dice él» (el espíritu) o «dicen ellos» (los espíritus).
- ²⁰ Este trabajo ilustra y profundiza los análisis muy pertinentes de R. Hamayon (1995) sobre el papel de médium del chamán.
- ²¹ Sobre la noción de “dobles” en la Grecia Antigua, ver J. P. Vernant (1982), entre los Yanomami, ver J. Chiappino (1995b).
- ²² Por ejemplo, un chamán no trata las enfermedades con erupciones cutáneas generalizadas (*shimokore*) tal como el sarampión, ni tampoco la sarna (*siruripi*).
- ²³ Si un joven chamán -joven en el sentido de que posee todavía pocas capacidades chamánicas- usa demasiado del acto de regurgitación y de su materialización en vez de poner en palabras la actuación de los espíritus auxiliares que le ayudan, sus maestros intervienen para que se corrija.
- ²⁴ Entre los Wothîha (Piaroa), se distinguen dos categorías de chamanes (A. Mansutti R. 1991), el *meñeruwa*, dueño de los rezos que puede proteger gracias a su soplo, y el *yuawaruwa*, más potente, que ve los objetos patógenos en el cuerpo del enfermo y los extrae. Esa oposición, que traduce cierta diferencia entre las competencias de los chamanes y que se encuentra en numerosas sociedades amerindias (ver S. Hugh-Jones 1994), no es tan radical en el caso yanomami y tampoco en lo wothîha, algunos chamanes pudiendo cumplir ambas funciones (también ver P. Oldham 1997).
- ²⁵ Aquí nos referimos a las sociedades cuya vida, según la definición de R. Hamayon (1982: 46), depende en los mayores aspectos de su expresión de las modalidades instrumentales que son vinculadas con las funciones de los chamanes y que pueden coexistir, sin embargo, con otros sistemas ideológicos e institucionales.
- ²⁶ Uno de los aspectos, generalmente poco tratados en el análisis del ritual curativo

chamánico, es el valor de modelo que representa el cuerpo del chaman. Nos lleva a percibir los caminos seguidos por la eficacia chamánica y nos permite comprender mejor la significación que se da al ritual. Gracias a la iniciación y la formación chamánica el cuerpo del chaman es remodelado. Al lado del canal de regurgitación de los objetos patógenos que hemos evocado, está dotado de un órgano complementario formado por un lote extremadamente importante de espíritus auxiliares. Este órgano constituye un dispositivo energético organizado para el beneficio de los humanos y sirve de modelo para que cada persona trate de construir un órgano parecido en su propio cuerpo. Perfectamente armado para resistir y deshacerse de los objetos patógenos que pueden molestar y matar, gracias a la intervención del grupo de los espíritus auxiliares que aloja, el cuerpo del chaman representa el ideal que cada quien está invitado a imitar para desarrollar sus capacidades, mantener su salud y participar en la reproducción de la sociedad (J. Chiappino 1995 b). Este valor de modelo se revela muy claramente en el momento de la prestación de cura en la cual el chaman demuestra que los espíritus auxiliares que capta no sólo protegen su persona contra la contaminación sino también estimulan la extracción de los objetos patógenos, produciendo un mejoramiento del estado del enfermo y de su entorno.

²⁷ Generalmente, el chaman recibe una compensación bajo la forma de productos alimenticios.

²⁸ Sobre el tema, ver Alès (1990).

²⁹ Los espíritus auxiliares son responsables de las tareas (horticultura, cacería, pesca, retórica, procreación, guerra, etc.) vinculadas con el estatuto social de cada persona (Chiappino 1995a).

REFERENCIAS:

- Alès, C. (1984) "Violence et ordre social dans une société amazonienne. Les Yanomami du Venezuela", *Etudes Rurales*, n° 95-96 (jul.-dic.): 89-114.
- _____ (1987) "Les Parfums de l'étrange", en *Parfums de plantes*. Paris: Editions du Museum d'Histoire Naturelle, 229-233.
- _____ (1990) "Entre cris et chuchotements. Représentations de la voix chez les Yanomami", en C. Alès (ed.), *L'esprit des voix. Etudes de la fonction vocale*. Grenoble: La Pensée Sauvage: 221-245.
- _____ (1998) "Pourquoi les Yanowamï ont-ils des filles?", en M. Godelier & M. Panoff (eds.), *La production du corps*. Amsterdam: Overseas Publishers Association, Edition des Archives Contemporaines: 281-315.
- Alès, C. y J. Chiappino (1982) "Approche de la maladie et de la thérapie chamanique

- chez les Yanomami (Venezuela)”, *Cahiers de l’ORSTOM*, Série Sciences Humaines, vol. 18, n° 4: 531-542.
- _____ (1985) “Chamanisme et médecine: rationalité divergente ou complémentaire? Le problème de l’intégration de l’assistance médicale chez les Yanomami du Venezuela”, *Bulletin d’Ethnomédecine* (Paris), 34: 23-48.
- Aristide, A. (1986) *Discours sacrés. Rêve, religion médecine au II^e siècle après J. C.*, introducido y traducido por A. J. Festugière. Paris: Macula.
- Bouteiller, M. (1950) *Chamanisme et guérison magique*. Paris, PUF .
- Buchillet, D. (1987) “Personne n’est là pour écouter: Les conditions de mise en forme des incantations thérapeutiques chez les Desana du Uaupes brésilien”, *Amerindia* n°12 : 7-32.
- Chiappino, J. (1992) “Participation caritative ou concertation: alternatives de l’assistance sanitaire prodiguée aux Yanomami du Venezuela”, *Cahiers de l’ORSTOM*, Série Sciences Humaines, Anthropologies et Santé Publique, vol. 28, n° 1: 99-121.
- _____ (1995a) “Corps matériel, chamanisme et modernité chez les yanomami”, *Techniques et Culture*, 25-26: 159-192.
- _____ (1995b) “El Coloso Yanomami frente al nuevo El Dorado, representaciones del ser humano y del medio ambiente: un envite de la participación comunitaria al desarrollo regional”, en *Amazonas: modernidad en tradición*. Caracas: GTZ/CAIAH/SADA-AMAZONAS: 175-204.
- _____ (1997) “Las piedras celestes. Para una nueva forma del intercambio en el ámbito de la salud”, en J. Chiappino y C. Alès (eds.), *Del microscopio a la maraca*. Caracas: Ex Libris: 253-290.
- Chiappino, J. y C. Alès, eds. (1997) *Del microscopio a la maraca*. Caracas: Ex Libris.
- Crocker, J. C. (1985) *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*. Tucson: The University Press of Arizona.
- Eliade, M. (1951) *Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase*. Paris: Payot.
- Hamayon, R. (1982) “Des chamanes au chamanisme”, *L’Ethnographie* ‘Voyages chamaniques 2:13-48.
- _____ (1995) “Le chamanisme sibérien: réflexion sur un médium”, *La Recherche*, vol. 26: 416-422.
- Kracke, W. H. (1990) “El sueño como vehiculo del poder chamánico. Interpretaciones culturales y significados personales de los sueños entre los Parintintin”, en M. Perrin (ed.), *Antropología y experiencias del sueño*. Quito: Abya Yala: 145-157.
- Lévi-Strauss, C. (1958a) «Le sorcier et sa magie», in *Anthropologie structurale*. Paris, Plon: 183-203.
- _____ (1958b) «L’efficacité symbolique», in *Anthropologie structurale*. Paris, Plon: 205-226.
- Lewis, I. M. (1977) *Les religions de l’extase*, Paris:PUF.
- Mansutti Rodriguez, A. (1991) *Sans guerriers il n’y a pas de guerre. Etude la violence chez les Piaroa du Venezuela*. Mémoire de DEA, EHESS.
- Mauss, M. (1947) *Manuel d’Ethnographie*. Paris, Payot.

- Oldham, P. (1997) “Cosmología, chamanismo y práctica medicinal entre los Wothïha (Piaroa)”, en J. Chiappino y C. Alès (eds.), *Del microscopio a la maraca*. Caracas: Ex Libris: 225-249.
- Perrin, M. (1992) *Les praticiens du rêves. Un exemple de chamanisme*. Paris: PUF.
- Vernant, J. P. (1982) “La catégorie psychologique du double”, en *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris: Petite Collection Maspéro, II: 65-78.