

LA CONCEPCION DEL HOMBRE ENTRE LOS SHIPIBOS
Estudio de algunas nociones*

Pierrette Bertrand-Rousseau
Universidad René Descartes

* Agradecemos a la señorita Marita Loli por la traducción del francés al castellano de este artículo.

Las concepciones sobre la vida, las funciones y los órganos vitales del hombre son comúnmente representadas y expresadas en términos de “Alma”, “Espíritu”. Cuando leemos la bibliografía antropológica que aborda estas cuestiones, nos quedamos a veces sorprendidos, primero, por el empleo sistemático de estos términos, luego, por el empeñamiento para restituir un modelo sin fallas, “puro”, “libre de influencias”, empresa si no mistificadora al menos ilusoria, donde se ocultarán, tachados de una sospecha de inautenticidad, los elementos que parecen de origen europeo.

Usar de la terminología indígena y aprovechar el realce que se da a las cosas por su reacción a la intrusión de agresores heterogéneos, que comprenden incluso la del investigador, permite dar mejor cuenta de los hechos como de la dificultad de analizar estos datos, y sin duda, de formular más preguntas que de responderlas.

Cuando los shipibos hablan del ser humano, “Joni” (1), en general no se refieren a una teoría fundamentalmente dualista que opondría el alma y el cuerpo; aún sí en su discurso los informadores bilingües se sirven de los vocablos castellanos “alma”, “espíritu”, para distinguir los principios espirituales que se supone dirigen la existencia de un cuerpo viviente, el empleo de estos términos en el curso de la investigación agregaba una confusión suplementaria a estos problemas ya complejos. Por ello, hicimos lo posible para evitarlos.

La reconstrucción que aquí proponemos ha sido elaborada sobre todo a partir de materiales recolectados en el curso de numerosas misiones efectuadas desde 1976 en territorio shipibo. Hemos estudiado los datos de los archivos y de los trabajos ya publicados: monografías, trabajos etnográficos y folklóricos sobre los shipibos, pero, éstos son bastantes pobres en el tema que aquí nos ocupa, lo cual vuelve particularmente complejo el enfoque de

(1) Los shipibos se llaman a ellos mismos “Jonibo”, que significa los hombres, la gente. Su territorio, 15,000 Km², se extiende entre el 6^o y 10^o grado latitud sur en la Amazonía peruana. Se estiman en unos 15,000 habitantes los shipibos establecidos en el valle de Ucayali y sus afluentes, en la ribera derecha: el Maquia, el Cashiboya, el Roaboya, el Calleria, el Tamaya, el Shesha, y en la ribera izquierda: el Cushabatay, el Pisqui, el Aguatia y el bajo Pachitea.

estas concepciones ciertamente ya transformadas, tanto por la influencia recibidas como por su propia evolución interna. Es sobre todo a partir de entrevistas llevadas a cabo con informantes bilingües, que hemos realizado este estudio, ampliado luego con informantes no bilingües, pero ciertos rasgos paradójicos de estas nociones en el lenguaje corriente nos llevaron a rastrear su uso en el “cuerpo del saber” especializado del Chamán, primero, a través de entrevistas, luego, por un análisis de numerosos cantos terapéuticos grabados a lo largo de las sesiones chamánicas.

“Yora”, el cuerpo, es el receptáculo de los elementos indispensables para la vida. Vivir, se dice “jati”, que significa igualmente, ser, existir, habitar. La vida caracteriza todo aquello que respira, animal, vegetal, hombre, sin embargo no se reduce a la respiración.

Los shipibos precisan bien, pues, saben por experiencia que la pérdida de la sangre (“Jimi”), el paro de la respiración o del corazón (“Jointi”) acompañan la muerte (“Mahua”) del animal o del hombre; pero a excepción de algunos adultos escolarizados, las representaciones obtenidas, a propósito de la función de los órganos del cuerpo, son frecuentemente discordantes y no corresponden siempre a la realidad. Así por ejemplo, el corazón es tanto el lugar de la respiración como del pensamiento: “Shinan”. El detenimiento de la respiración y del corazón no son las causas directas de la muerte, sino sólo su consecuencia. Cuando interviene “Mueraya”, literalmente aquél que ve, o “Onanya Joni”, el hombre que sabe, el curandero generalmente herbero, es porque: (a) un ser de acción nefasta invisible para el profano, extraño al “Yora”, se ha deslizado en él, atacando un órgano vital, o bien (b) uno de los elementos que aseguran el equilibrio del viviente se ha escapado de “Yora” la envoltura carnal, después de un raptó fomentado por un “Yobe” (brujo).

La muerte, la enfermedad, el sueño, las visiones se explican ya sea en términos de alejamiento definitivo o temporal de una de las entidades inmateriales que presiden la existencia del hombre, ya sea en términos de invasión de este territorio material por algún “genio” malévolo. Se acentuará en ambos casos, el modo persecutivo, la incesante promiscuidad de este “otro mortífero” que representa la multitud de los “Yoshins” (2) que proliferan en el ambiente y continuamente amenazan la integridad de la persona.

(2) Los “Uoshin” son unos espíritus” (los shipibos traducen este término por “espíritus”, “demonios”) grandes o pequeños. Están en el cielo, bajo la tierra en el agua de los lagos y de los ríos, en las piedras y en la selva. No conocemos su apariencia ya que es cambiante, las cosas que no conocemos son para nosotros unos “yoshins”. Los remolinos del río, las ráfagas del viento, la serpiente, el delfín son “yoshins”, incluso el propio investigador es portador de “Yoshins” que pueden en ciertos casos provocar enfermedades (experiencia vivida en el curso de una misión en Roaboya). Estos “Yoshins” no son solamente “dobles” libres y errantes, pues ellos intervienen constantemente en los asuntos huma-

Entre los órganos vitales que reflejan las funciones del “Yora”, parecen ocupar el primer lugar: el corazón, los pulmones (“Boishaman”) y el hígado (“Taca”). El hombre piensa con el corazón, los pulmones y el hígado. En el discurso manifiesto, el hígado se asocia frecuentemente, por un lado, a la idea de temperamento, al carácter, y por otro, a la emoción y más precisamente a la cólera, a la violencia, a la avaricia, a los malos pensamientos (“el mal pensamiento”). Así, de un hombre avaro y colérico se dice que tiene un hígado grande: “Yoashi Jonira taca ania iqui”. El hígado se asocia también a menudo a un órgano que concentra en sí la parte “mala” del hombre como si el faltamiento a las reglas de conducta en vigor en la sociedad inscribiera su marca en el cuerpo (3). Tal comportamiento está magníficamente ilustrado en el mito del antihéroe, “Yoashico Inca”, que nos enseña cómo el Inca avaro amo absoluto de la yuca, el maíz y otras plantas comestibles fue muerto por el pueblo a quien él negaba plantas que pudieran germinar (4).

Además del discurso mítico, la dimensión negativa que se otorga al hígado es una vez más evocada junto con personajes con poder deletéreo, los ogros, los vampiros, así como en la creencia de que constituye el alimento privilegiado de numerosos “Yoshins”. Entonces, el hombre vomita, escupe sangre, se debilita, pierde su identidad humana para convertirse en vampiro. Tanto el hígado, como el corazón y los pulmones están vinculados a “Shinan”, el pensamiento. A menudo traducido por los términos castellanos “pensamiento” o “mentalidad”, “Shinan” suele asociarse a “Onan”, el saber, el conocimiento. Pero mientras que el hígado tiene un valor esencialmente negativo, el corazón y los pulmones están asociados a un pensamiento ideal.

Es a través del corazón y de los pulmones que “se aprende y se saben las cosas”. Estos órganos guían la acción reflexiva, controlada. Así los shipibos se complacen en decir: “Cuando el corazón sabe, entonces el hombre hace las cosas. La acumulación de experiencias, la memoria, el conocimiento, la comprensión, la concentración están vinculadas a la noción de “Shinan”.

nos, bien por la orden de un brujo o bien espontáneamente porque se les ha disgustado. Existe un número indefinido de pequeños “Yoshins” anónimos mal identificados, pero algunos importantes son particularmente nombrados. Es el caso, por ejemplo, de “Ronin”, el Anacoconda, amo de las aguas, “Ino”, el jaguar, amo de la selva, “Neino”, la nutria, etc. El término “Yoshin” designa igualmente uno de los principios espirituales del ser humano.

(3) Durante nuestras diversas estadias, la importancia del intercambio, la circulación de los regalos han demostrado el interés que los shipibos muestran a este comportamiento. Tratar a alguien de “Yoashi” es manifestarle la más viva desaprobación; porque rechaza el don, la relación intercambio “Yoashi” deroga la regla del grupo; en ruptura con su propia comunidad, su rechazo de dar es interpretado en términos de rehusar la alianza interna, y entonces se le sospecha de estar más cercano al “Nahua”, el extranjero que a los suyos.

(4) La ruptura de la reciprocidad en el intercambio destituye “Yoashico Inca” de su posición de jefe, es decir, de su estatuto de rey. Por su avaricia ya no es hombre, no pertenece más a la cultura; convirtiéndose en presa para el cazador, su cuerpo descuartizado lo pone del lado de la naturaleza.

Cuando “Shinan” se alía con “Onan”, el saber y con “Coshi” (5), la fuerza. el complejo formado por estas nociones cualifica el poder del chamán, el “Mueraya” absolutamente inseparable de su don de clarividencia (6). La dimensión positiva que se acuerda al corazón y a los pulmones, está confirmada por la creencia que con la muerte el “pensamiento del corazón y de los pulmones son llevados por una entidad cautivante y benévola: uno de los “Bëro Yoshin”.

Sin embargo, las concepciones relativas al lugar del pensamiento están lejos de ser unánimes. Con respecto a este tema los informantes dan varias versiones, probablemente a causa de las diferentes influencias que han recibido y de su grado de aculturación. En efecto, muchos son los indígenas que alojan “Shinan” en su cabeza, o bien en sus ojos, en su corazón, o más imprecisamente en algún lugar de su pecho (7). Pero la patología cotidiana parece igualmente ilustrar la asociación corazón/pensamiento, en la medida que las perturbaciones debidas a las preocupaciones, a la pena, a la angustia son a menudo interpretadas en términos de “mucho pensar”.

Si la localización del pensamiento en un mismo órgano para todos no es unánime, en cambio, la asociación de estos órganos y la sangre, con el curso de la vida es una cosa compartida por todos.

La idea de un combate que se lleva a cabo en el “Yora” mismo, entre los “buenos y malos Shinan”, es sin duda menos frecuente; pero ilustra en materia de religión un aspecto de este sincretismo que liga los elementos del cristianismo y las representaciones indígenas. En esta concepción dualista del bien y del mal, donde los “buenos y los malos Shinan” aparecen a la vez iguales y antagonistas, es en el cuerpo del hombre que tiene lugar el enfrentamiento entre los elementos opuestos.

Las metáforas guerreras que resaltan en el discurso hacen del cuerpo humano el verdadero teatro de las operaciones dirigidas de afuera por un “Yobe” o satán por un lado, y, por otro, los espíritus benévolos o Dios. De cualquier manera, es necesario precisar que mientras durante la vida física están localizados en el pecho y son “prisioneros de su morada” carnal, con la muerte del individuo estos elementos personificados se agregarán unos al gru-

(5) “Coshi” es igualmente un ser fuerte, en el sentido de fuerza muscular y también ejerce un poder político.

(6) “Merati” significa ver en el contexto chamánico. Más frecuente y cotidianamente empleado, “ver” se dice “ointi”.

(7) La localización del pensamiento en el cerebro sólo es abordada por los shipibos bilingües escolarizados en la enseñanza secundaria.

po de los “Shinan Jacon Joni” (la gente del pensamiento bueno) y los otros, al grupo de los “Shinan Jacoma Joni” (la gente del pensamiento malo).

Al acecho del último suspiro del moribundo, algunos representantes de cada grupo esperan a su cabecera para llevarse los suyos a su comunidad respectiva.

Resumiendo someramente, “Shinan” es quien preside el discernimiento de aquello que es bueno o malo. La noción se refiere tanto al valor moral de la persona como a la capacidad de su entendimiento.

Como tuvimos dificultades en captar bien esta noción, preguntamos a varios shipibos como se traducía en el comportamiento humano, la perturbación del “Shinan”. Entre los shipibos más familiares que conocían nuestro interés por los mitos, la respuesta fue lanzada de manera neta y categórica: “¡Bueno, es como la “Përa” del mito!”.

Digamos algunas palabras sobre “Përa”, personaje mítico que se convertirá en una constelación (Orión?). “Përa” es una joven distraída, imprudente, irreflexiva (8) cuyo descuido la conduce a la guarida del jaguar, y así a la muerte, a pesar de las numerosas advertencias de sus allegados. Este descuido, nuestros informantes masculinos lo atribuyen fácilmente a la mujer y, secundariamente, al niño. A él se añade en ocasiones la frivolidad en el sentido de la inconstancia. Pueril, ligera, despreocupada, la “Përa” del mito obedece a su impulsión primera, en lo inmediato y sin discernimiento. Empleando la terminología freudiana, diríamos que su rechazo o su incapacidad a retardar la satisfacción de sus deseos, la conducen en el peor de los casos a la muerte social (excluida de la comunidad por su madre) y a la muerte física (ella se incorpora a lo “salvaje” y contrae una alianza con el jaguar que la devora), en el mejor de los casos a la castración (ella pierde una pierna).

El vínculo entre el funcionamiento del “Shinan” y la sexualidad fue perfectamente resaltado en una cura a la cual asistimos. Se trataba de curar a una joven que rehusaba tener relaciones sexuales con su marido, a las que él tenía derecho, mientras que, en sus sueños, vagabundeaba riendo, cantando y bailando con otros hombres.

Un comportamiento repetidamente seductor, masculino o femenino, el olvido de los preceptos por parte de los niños, consejos u órdenes formulados por los allegados, las alucinaciones y la exhibición de los órganos genita-

(8) A guisa de equivalente, diremos entre nosotros: “Ella está en la luna”.

les en un estado de alienación evidente, la frecuencia de los sueños eróticos, expresan en diferentes grados el desarreglo de "Shinan".

—“ ¡Está loca!” se dice de una mujer que cambia con frecuencia de compañero sexual, o de alguna otra que, negando tales relaciones a su marido, es prontamente sospechada de tener relaciones ilícitas. Pero en los shipibos, la actitud de una tal mujer, (“tsini aibo”) más que un padecimiento físico, significa una desviación donde se expresan preferentemente las preocupaciones sexuales reales o imaginarias. (9).

No obstante que tales perturbaciones se observan, “Shinan” no es su única causa, aún menos la causa primera. El origen de estas conductas o síntomas particulares del funcionamiento morboso de “shinan” que los shipibos traducen en castellano en términos de “mentalidad mala”, “pensamiento malo” (10) son explicados por el alejamiento temporal del principio vital: “bei” generalmente raptado por un genio de la selva. Con “bei”, abordamos una noción en la cual los testimonios recogidos, son muy diversos, y a veces tan contradictorios que nos cuidaremos, más que con cualquier otra noción, de cualquier dogmatismo. Sin duda, el aporte de un lingüista especializado en la lengua shipibo hubiera sido una ayuda apreciable.

En lo que nos concierne persiste una confusión que el trabajo de campo y la recolección de información complementaria en otros campos de la cultura shipibo no han esclarecido totalmente.

En el diccionario publicado en 1903 por el R.P. Manuel Navarro, “bui”, luego “ota” traducen el término castellano “sombra”. El trabajo de A.M. d’Ans clasifica las palabras del léxico del religioso en función de sus raíces y retoma entonces los mismos significados; en el de F.N. Guillen A. o el de Norma Faust el término “bei” no está catalogado. Sin embargo, L.Eakin, Lauriault y Boonstra, retomando la traducción de Navarro, precisan que “bei” es sombra, una entidad extracorporal; el espíritu compañero del hombre, a la muerte del cual lleva una existencia errante.

En el terreno, a pesar de la divergencia de los testimonios, un elemento permanece constante.

(9) Ya sea que éste se exprese en lo cotidiano diurno, o en el sueño, el tratamiento es el mismo. No hay disyunción entre la realidad objetiva y la realidad psíquica.

(10) No podemos, sin embargo, pasar sin resaltar que la asociación “Shinan” sexualidad, sobre todo cuando hace intervenir un juicio reprobador y quienes traducida por los shipibos en términos de “pensamientos malos” tiene una resonancia familiar. ¿Quién de aquellos que inmersos en un ambiente judeo-cristiano no ha escuchado decir al propósito de los pensamientos o los sueños eróticos que son “pensamientos malos”?

“Bei” es verdaderamente uno de los principios fundamentales que animan el cuerpo del hombre, cuerpo animado, no sólo en el sentido de que alberga la vida, sino en el sentido de un ser en movimiento. Unas veces ilustrado como un halo de luz difusa, alrededor de la cabeza (11), otras identificado al fantasma pálido de algún difunto, otras designado como una imagen en el sueño de un ser humano y otras aún traducido en castellano por el término “ánimo”, el concepto es polisémico.

“Bēi”, ya lo veremos, es al mismo tiempo principio vital y sombra. Participa de la persona y se le tiene desde el nacimiento; es “bēi” quien permite el movimiento, el desplazamiento y el que asegura la “buena marcha” de las actividades cotidianas. El equilibrio motor del individuo parece inevitablemente unido a “bēi”. Privado de “bēi”, “Yora” es blando, nos dicen, atónico, sin movimiento. Un cuerpo sin “bēi” es también un cuerpo débil. Durante el sueño “bēi” se separa del cuerpo y vaga por los alrededores y esta separación se traduce por la inmovilidad corporal. Al despertar habrá recobrado su “morada”. Su vagabundeo, mientras se duerme, da origen al sueño. La actividad onírica expresa, finalmente, el desplazamiento de “bēi” fuera del cuerpo.

El dormir, el sueño no son las únicas experiencias vividas que permiten la comprensión de esta noción, la enfermedad lo hace igualmente. Privado de “bēi”, un hombre palidece, se debilita; pierde el apetito, la sonrisa, las ganas de trabajar; el cansancio que se padece a veces al levantarse es causado por una ausencia prolongada de “bēi”, que a veces tarda, en reintegrarse al cuerpo. Tan pronto regresa se recobran las fuerzas, el impulso, el ánimo. Sería vano reducir “bēi” a la sola dimensión motriz, numerosos son los testimonios que enlazan esta noción a la esfera afectiva: la risa, la alegría de vivir, el deseo de obrar como la acción propiamente dicha, son inextricablemente ligados a esta noción, y la pérdida temporaria de “bēi” pone en peligro el equilibrio psicomotor en su totalidad. Sea que se localice tanto en lo alto como alrededor del cráneo (12) retendremos en primer lugar que es siempre a la cabeza que se refieren. En efecto, es también por el “synciput” que “bēi” abandona el cuerpo de un moribundo. Es soplando, precisamente en este lugar, que el chamán asegura su reintegración al cuerpo del paciente. Se dice: “Ninguno puede ver su propio “bēi”. Comúnmente, en tanto principio vital, unido a la persona, se capta su presencia, pero permanece impalpable.

“Bēi” nos conduce, entonces, a la idea de vitalidad, de fuerza, de energía. Tener “bēi”, es poseer un bienestar físico y mental que se expresa a

(11) Nuestro informador, para explicarnos esta noción, había escogido la metáfora del halo de la luna.

(12) Se le representa gráficamente como una nube dispuesta alrededor de la cabeza.

través de la actividad y de la alegría. Capturado por las fuerzas malévolas de los “Yoshin”, el rapto de este principio vital es particularmente peligroso, sobre todo para los niños, pues su fragilidad los expone más que a nadie a la influencia nociva de las miríadas de espíritus que pueblan el ambiente. También el ritual del nacimiento, que consiste en untar el cuerpo del recién nacido con el extracto del *Genipa Obligonfolia* (13) está destinado a asegurar su protección constituyendo sobre su piel una especie de pantalla negra que lo vuelve invisible a los espíritus errantes que lo acechan e impiden al mismo tiempo la fuga de su impulso vital.

Bajo el efecto de un pavor repentino, se dice aun, que “bëi” puede dejar el cuerpo. Así ocurre en el “susto”, o bien “cuando se disgusta a alguna pequeña divinidad”. Espantado, el paciente víctima de un “susto” tiene la respiración entrecortada y algunas veces sudores fríos. Agitación, insomnio, pérdida del apetito, repliegue en sí mismo, tristeza son las principales manifestaciones. *Un niño puede morir de ello, un adulto raramente.*

“Nihuë” (la respiración, el soplo) se asocia aquí al curso de la vida; su suspensión confirma la partida de “bëi” e inaugura la sucesión de los síntomas. Esta teoría shipibo del “susto” vinculada a las nociones de “bëi” y “nihuë” se refiere probablemente a la noción de “alma-soplo” que encontramos en Europa, pero, esta concepción se enraiza en las representaciones indígenas para constituir con ella una combinación original, claramente expresada en el tratamiento del susto, dónde la pérdida de “bëi” es frecuentemente interpretada en términos de rapto por una entidad errante de la selva, como es el caso en múltiples enfermedades.

“Bëi” es el “ánimo” nos dice un colegial, comentando su respuesta en términos de “reflexión”, de “fuerza mental”, mientras que un estudiante de la universidad, a guisa de definición, precisa: “especie de subconsciente”. Estas últimas explicaciones proporcionadas por la gente joven, que son los más aculturizados, tiene el interés de enfatizar la dimensión psíquica de “bëi” y confirmar lo que precede al propósito de las relaciones de “bëi” y “shinan”.

No obstante, estas explicaciones, que conciernen a “bëi” en tanto que principio vital invisible y más precisamente en tanto que propiedad intrínseca de un cuerpo sano, tienen que ser completadas porque ellas no dan cuenta de una gran parte de las observaciones hechas en el terreno.

(13) El “Nanc” en Shipibo, es un árbol cuyos frutos son comestibles y a menudo utilizados contra las afecciones pulmonares. Cuando se exprime el jugo de los frutos verdes se obtiene una tinta azul oscura (“Huito” en castellano) que los shipibos y otros indígenas de la Amazonía utilizan para pintar o decorar sus cuerpos y los algodones.

Naturalmente, el denominador común de las diferentes imágenes que tratan de describir “bēi” sería esta dimensión dinámica. En efecto, “bēi” no está jamás relacionada con imágenes estáticas. En tanto que fuerza, energía canalizada en el “Yora”, se orienta hacia la vida, asegura el equilibrio; por el contrario, cuando no está contenida en el cuerpo provoca el efecto inverso: el desarreglo psico-fisiológico y después a largo plazo la muerte del individuo.

Pero, lo dijimos antes, la imagen en el sueño o en el ensueño de un ser humano, muerto o vivo, es también llamada “bēi”. En la vida diurna la representación mental de un difunto, del ausente que el individuo evoca, es también “bēi”. No hay nada de sobrenatural en esto: es por la fuerza de “shinan”, el pensamiento, la memoria que el hombre lleva en él lo refleja en el mundo externo. Los shipibos lo dicen claramente. Pero, ¿cómo atraviesan estos “bēi” los sueños? ¿Cómo es que se muestran estos “bēi” inquietantes e inesperados que se cruzan en un jardín, en la caza, al regreso de una actividad generalmente solitaria?

En este último caso, aunque lo que se percibe es más bien borroso, evanescente, fugaz, oscuro y siempre impalpable, se trata como en el recuerdo y en el sueño de imágenes de lo humano. El origen de una tal percepción visual nos fue explicada: es que “ota”, la sombra, por una andanza temporal entre los vivientes o definitiva entre los difuntos, se ha desligado de “Yora”, como un elemento libre y ha dejado a su amo.

Los guijarros, los árboles, los animales y los hombres, cada cosa posee “ota”. Atributo indispensable de todo objeto, ningún cuerpo existe sin “ota”, es la sombra de cada cosa que uno percibe a la luz de la luna mejor aún que a la luz del sol. El hombre no puede vivir sin que su cuerpo proyecte una sombra, sea clara u opaca, que sigue siempre a su poseedor en todos sus movimientos.

Las múltiples creencias que se refieren a “ota”, invitan a concebir esta noción como otro elemento indispensable a la comprensión de las concepciones shipibos sobre el hombre. Por su relación a “Yora” y su movilidad “ota” pertenece a la vez al mundo interno y al mundo externo. Su autonomía fuera del “Yora” es de corta duración, cuando su dueño vive; pero sus peregrinaciones fuera del espacio corporal constituyen un peligro para él, no por la separación en sí, sino porque, de esta manera aislada, la sombra se tropieza con el brujo, con las múltiples “fuerzas” ocultas del ambiente que amenazan con apoderarse de ella.

De la misma talla que su dueño, desplazándose como el, efectuando las mismas acciones, esta sombra separada del cuerpo llamada más frecuente-

mente “bēi” que “ota”, parece siempre inasible, vaga, muy móvil, imprecisa y oculta su rostro. Mensajera de la muerte o de una enfermedad inminente, ella inquieta aquél a quien cruza, generalmente un familiar, quién deberá ser un testigo silencioso; callar este encuentro es necesario si él no quiere precipitar el fallecimiento de un familiar cercano. – “Poseemos dos sombras (14), declara Roanbena, una muy oscura, casi negra que se ve nítidamente, la otra más clara, imprecisa a veces no la vemos. No hay que mirarlas, uno cae gravemente enfermo. Así decía mi madre. La más negra es terrible, es grave si la miramos, uno se debilita y vomita a menudo. La diarrea no para. Cuando es la otra que nos hace el mal, es un poco grave, pero no mucho, se pierde el apetito, uno tiene fiebre y dolores por todas partes.

Estas observaciones a propósito de la percepción de las sombras del hombre y su influencia en la salud, el devenir post-mortem de ambas prueban su cualidad siempre ambivalente. Dotadas de una fuerza potencial que fascina e inquieta, las sombras aseguran al hombre el equilibrio vital, pero se convierten en mortíferas sobre todo cuando se interrumpe su vínculo con “Yora”.

Es igualmente notable que al abandonar temporal o definitivamente (en la muerte) el mundo de la cultura para retornar al universo de la naturaleza, las sombras se comportan como los “Yoshins” de la selva. Nocivos o indiferentes, no cesan jamás de participar en los asuntos de los vivientes.

Además de “bēi” y de “ota”, los shipibos distinguen los “Bēro Yoshin” (“bero”: ojo, “Yoshin”: espíritu, demonio, divinidad).

Los “Bero Yoshin” son “las dos pequeñas muñecas del ojo”, dicen refiriéndose a la imagen del hombre que se refleja en el ojo de otros. Son “dos pequeñas almas verdaderas” dos pequeñas almas auténticas que acompañan al hombre, insisten sobre la permanencia de su presencia toda la vida. Contrariamente a los elementos descritos anteriormente que amenazan constantemente la disfunción del cuerpo, los “bēro yoshins” constituyen con éste el elemento más estable de la persona.

Contenido siempre en el espacio del ojo, desde el nacimiento, siempre visible también, la presencia de los “bero yoshins”, “estas pequeñas almas que se ven” se puede verificar en todo momento. Único elemento humano continuamente encarnado, ellos dependen estrechamente del cuerpo, de donde jamás se desprenden y sobre el cual, según ciertas informaciones, ejercen un control que no disminuye.

(14) Ciertos informadores nos atribuyen tres.

De esta manera el “bëro yoshin” del ojo derecho administra la calidad motriz de los quehaceres cotidianos, y principalmente de las actividades manuales. Por ejemplo, el gesto del cazador que tiembla su arco y tira, aquel del escultor hábil que imprime en la cachiporra los dibujos de la tribu, y aquel de la ceramista que modela una jarra tradicional, todos estos quehaceres cotidianos o estacionales, que exigen destreza, refinamiento, sentido de la actividad es dependiente del “bëro yoshin” izquierdo, cuya función consiste en provocar fracasos y errores diversos.

—“Además tú te has dado cuenta, ¿no es cierto?, que con nuestra mano izquierda no hacemos nada bien, comenta nuestro informante, todo eso se debe al “bëro Yoshin” izquierdo, él nos aconseja mal”.

De manera general los “bëro yoshin” parece que no intervienen de otra manera en el destino de los vivientes, pero ellos son designados, por la mayor parte de nuestros informantes, como dos elementos fundamentales porque son los únicos y últimos testigos de que la vida no ha dejado aún el cuerpo de un moribundo. Es cuando desaparecen de la pupila que se puede anunciar la muerte, los familiares del moribundo lo confirman sólo cuando ven “que el ojo está blanco. . . y que las pequeñas muñecas han salido por arriba. Entonces, se sabe que no hay nada más que hacer y el chaman puede partir”.

La muerte es la causa de esta disociación y no la consecuencia; esta disociación tiene por efecto provocar además de su proyección, la redistribución en el espacio externo de cada “bëro yoshin”. En el curso de su existencia póstuma, su calidad de estabilidad se confirma, pues su localización en el ambiente es precisa, aun si la estadía que se le atribuye en el más allá del cuerpo varía según los comentarios (15).

A la vagancia de las sombras, a su aspecto fugaz, móvil, impreciso y oscuro se opone entonces la objetividad bajo la forma de una imagen clara, visible, fija, de los “bëro yoshin”, principio estable, puesto que son precisamente localizables y están asociados a la luz y a la visión.

Por otro lado, mientras que el hombre vive se pueden siempre ver los “bëro yoshin”; éstos, a su vez, después de la muerte, ejercerán un control permanente en los hombres, a los cuales no dejarán de observar, de apreciar, de juzgar e incluso de guiar.

(15) Según ciertos testimonios, el “bëro yoshin” del ojo derecho, llega al pueblo donde lo esperan sus semejantes, y desde ahí juzga, observa el comportamiento de sus descendientes, mientras que aquél del ojo izquierdo se reúne con el mundo de los árboles para servir de auxiliar, o de esclavo a “Shono Yoshin” el amo de los árboles.

La omnipresencia de esta "doble mirada" se refiere tanto a una especie de conciencia moral colectiva exterior, que dirige e ilumina al hombre, lo apoya para fines positivos —las representaciones personificadas conexas son entonces los dioses, los ancestros— como a una fuerza negativa aliada al brujo o al "Shono Yoshin" (16) que induce a las conductas que la sociedad reprueba. Estos "béro yoshin" malévolos son también asociados en el discurso a representaciones personificadas como el diablo, Satán.

Dentro de la perspectiva de una teoría pluralista, estaríamos tentados de ver ahí, una especie de "alma-ojos", luego un "alma-corazón", una "alma-pulmones", etc. . . y es cierto que la función vital que se atribuye a ciertos órganos y las creencias a las cuales se relacionan, nos comprometería con ella. Sin embargo, tal segmentación aun si responde a una inquietud de clarificación, no corresponde hoy en día a las concepciones reales de los shipibos, considerablemente modificadas por los aportes exteriores que ellos integran en una síntesis que no es siempre fácil de explicar.

En el curso de las explicaciones múltiples destinadas a esclarecernos, los shipibos agrupaban los diferentes vocablos "Ota", "bēi" o "béro yoshin" en la categoría "caya" que ellos traducían en castellano por "alma". Pero mientras que "ota" y "bēi" son los "cayashoco" (17), pequeños "caya" o "caya quiquinma", categoría a la cual le atribuyen las funciones estudiadas anteriormente, "béro yoshin" y un cuarto elemento llamado también "caya" son los "caya quiquin".

Cuando ellos distinguen y después clasifican estos elementos en la categoría "quiquin" y "quiquinma" los shipibos proceden en castellano al igual que J.A. Lorient, E.H. Lauriault, misioneros del "Instituto Lingüístico de Verano", y traducen "Raberonqui quiquin iqui. Rabera quiquinma iqui" por "dos (almas) son verdaderas, dos no son verdaderas". Ahora bien, traducir "quiquin" por el término "verdadero" o "real" es justamente investirla con todos nuestros presupuestos occidentales que conciernen a nuestras concepciones sobre la existencia, sobre la verdad. En esta perspectiva, el antónimo "quiquinma" se traduce por el término opuesto a "verdadero". Entonces deberán sólo existir los "caya quiquin", "las verdaderas almas" en oposición a los "caya quiquinma", literalmente las "no-verdaderas o las "almas falsas"

(16) "Shono Yoshin" es uno de los espíritus más poderosos de la selva. Jefe de los espíritus cuidadores, él es aliado de "Mueraya" al que inicia en la elección de los remedios: "Shono" en castellano local: "lupuna" es la "ceiba pentandra bombacca" según Enrique D. Tovar, este árbol, el más majestuoso de la selva que puede alcanzar 60 m. de altura, 3 m. de diámetro en la base y su follaje hasta 40 m.; rey de la flora selvática, los navegadores la toman como punto de orientación. . ." en *Vocabulario del Oriente peruano*, pág. 128.

(17) "Shoco" expresa el diminutivo.

que no deberían existir. Es notable que justamente para estos elementos "quiquinma", cuya existencia es mencionada en castellano siempre peyorativamente y bajo el modo de la denegación, las informaciones que los describen abundan para demostrar lo absurdo de esta traducción. En este caso preciso, la clasificación de los "caya" en dos categorías distintas sugiere más bien la división y la diferencia que la oposición.

En la medida que los "quiquin caya" por medio del chamán son los únicos elementos susceptibles de mantenerse después de la muerte física en comunicación con los humanos, de conservar la apariencia y el habla humanos, podríamos preguntarnos si ellos perennizarán algo específicamente humano y del orden del "Sujeto" o bien, como lo dice A. Gebhart, del orden de la identidad cultural (18), mientras que las otras instancias tal vez estarían al lado del "otro", de la naturaleza.

Sobre este punto preciso nos faltan elementos para ir más allá de la hipótesis, sin embargo, la noción "quiquin" merecería que se continúe en la reflexión (19).

Retomando "caya", se puede considerar entonces que se utiliza simultáneamente como un término genérico que designa todos los elementos espirituales constitutivos de la persona, y para identificar un principio específico, que seguidamente trataremos de elucidar. Cuanto más alto es el grado de aculturación de los informantes, la definición de "caya" se acerca más hasta casi reducirse, a las concepciones occidentales del "alma". Las definiciones más raras fueron aquellas de dos jóvenes militantes shipibos estudiantes en Lima.

(18) Es en esta vía en que ella se orienta cuando enuncia: "Both qualities, sensory and ideational, are combined in the shipibo term "kikin". Ella insiste sobre el grado de autenticidad, de originalidad sobre la huella de identidad que llevan los objetos "kikin" conforme al modelo ideal de la cultura shipibo, precisando: "there are for example, kikin, ceramics vessels (which means that they are harmonious and well executed); there are kikin villages (villages that are neat and void of any forest growth); there are kikin women (which means that they are beautiful of perfect education and demeanor); and there is kikin execution of taks like in our case, the corung of dicase, when things are performed in an appropriate elaborated and cultivated and genuinely shipibo manner". Comunicación 44^o Congreso de los Americanistas en Manchester.

(19) Antes de relacionar los "quiquin caya" con un modelo ideal hipotético propio de la cultura shipibo, me parecía más pertinente la perspectiva propuesta por P. Deshaies y B. Keifeinheim a propósito de los "Cashinahua" (que pertenecen como los shipibos al grupo lingüístico Pano). Consistiría en un interrogar en el medio shipibo las categorías de "quiquin" y "quiquinma" y definir los campos de aplicación, como los han hecho al propósito de las categorías "kuin", "kuinma". Es claro que después de los trastornos que la quebrantan no se podría encontrar en la sociedad shipibo categorías tan claramente definidas como en el sistema "Cashinahua", sin embargo, una comparación en este campo podría ser fructífera y esclarecer nuestro tema. Así, por ejemplo, como le comuniqué este artículo, P. Deshaies confirmaba en los "Cashinahua" una clasificación comparable de los principios espirituales. El distinguiría cinco: por un lado, dos "caya", llamadas "Yoshin coin" y "Beto yoshin" y otras tres el "Yora baque yoshin" (literalmente: el espíritu infantil del cuerpo) que sería la sombra, además "Poi yoshin" e "Ison Yoshin" (respectivamente: espíritu de los excrementos y de la orina).

- “Caya es el aspecto no material del ser humano”, o bien
- “Caya es el doble espiritual del cuerpo físico”.

De esta manera, en una concepción perfectamente dualista que opone “caya al cuerpo, preocupados por expresar lo que habían aprendido en el seno de las instituciones que los habían recibido (20), identificaban “caya” ora a la totalidad psíquica ora a un principio espiritual único e individual, conforme al modelo judeo-cristiano.

En el terreno y para la mayor parte de shipibos “caya” está lejos de ser definido de esta manera lapidaria. Teniendo su lugar en el cuerpo, “caya” se encuentra en alguna parte entre el corazón, el diafragma y la región del hígado. En lo profundo de la carne “caya” ocupa un lugar central en “yora” y así, se distingue de los “bëi” y “bëro yoshin” localizados en la superficie y en la periferia. Concebido como una cosa “flexible”, que vibra y que hace vivir al hombre, “caya” está expuesta a los múltiples peligros que emanan de personas malévolas o divinidades peligrosas por esencia. Un “yobë” (brujo) puede agarrarla, robarla, matarla y provocar, de esta forma, la muerte o la enfermedad. También puede paralizarla sin sacarla del cuerpo clavándole unas espinas que la fijan y la endurecen. En este último caso, un “Mueraya” encargado de remediar esta situación deberá buscarla, o bien devolverle su flexibilidad: “sacar el duro” y por intermedio del humo del tabaco, según que lo dirija en el cuerpo o que extraiga los dardos, él soplará desde el “synciput” hacia el pecho, en un movimiento centrípeto o inversamente.

En esta perspectiva, “caya” sería apenas un órgano vital, pero casi impersonal.

Con respecto a esta representación que se podría decir de tipo organista, se superpone en el discurso la idea de que “caya” es individual, invisible, siempre fijo mientras que el hombre vive. Igualmente localizado en el pecho, lugar del pensamiento de la persona y regulador de sus acciones, “caya” entonces es descrita y gráficamente representada como la réplica exacta y miniaturizada de su poseedor.

En este caso, es únicamente a la muerte que “caya”, tal como un doble de la persona misma, deja por la boca, la envoltura carnal.

Sobreviviendo a la destrucción de “yora”, “caya” se dirige a su morada “post-mortem”. Si el hombre no ha contrariado los preceptos morales de la cultura, “caya” alcanzará prontamente ora el “Reyno de Dios”, ora la

(20) Instituto Lingüístico de Verano, Pontificia Universidad Católica del Perú.

“Ciudad de oro”, que el Inca destina a los seres virtuosos (según los informantes); pero si en vida él ha contravenido las reglas en vigor del grupo (incesto, crimen, robo, un apartamiento de los ritos etc. . .) “caya” será sumergido en el “lago de fuego” o condenado a vivir eternamente bajo la lluvia, no lejos de una casa donde no encontrará jamás el derecho al abrigo.

En esta representación de un principio invisible contenido en el cuerpo, liberado sólo con la muerte del sujeto y juzgado según sus méritos, se reconoce fácilmente la marca de las concepciones cristianas. Los mismos shipibos declaran que importándolas los blancos han contribuido al quebrantamiento irreversible de su universo religioso, y aclarándonoslos ellos se plantean justamente la cuestión de la veracidad de su fe. Con la dimensión judeocristiana que “caya” significa, para la mayor parte de personas interrogadas coexiste, sin ser contradictoria, la dimensión que se encuentra con más precisión en el contexto chamánico.

Como el discurso, que podríamos llamar popular, alimentaba nuestra confusión, fue a través del contacto prolongado con dos especialistas, con los “Mueraya”, y por el análisis de cantos de cura, que esperamos dar algunos pasos en la comprensión de la noción de “caya” que resultó ser un concepto clave del pensamiento chamánico.

Se trate en el espacio corporal de extraer un cuerpo extraño, que por la intervención del brujo hiere a “caya” o bien de buscarlo, negociarlo o arrancarlo a los espíritus ladrones, “caya” siempre es descrito por el chamán como un “doble integral” del paciente. Invisible al profano, idéntico a él, “caya” tiene siempre el aspecto físico del paciente, su modo de caminar, realiza las mismas acciones, lleva los mismos vestidos.

En el corpus de los cantos recolectados en el transcurso de diferentes sesiones, el chamán shipibo no identifica separadamente las instancias vitales anteriormente enumeradas. En las palabras que traducen las visiones que nacen bajo el efecto de los halucinógenos, cuando devuelve al paciente y a los asistentes el contenido de éstas, no es una imagen fragmentada a la cual hace referencia sino a este “doble integral” que perseguirá a fin de restablecer la conjunción “yora caya”, ahí donde la enfermedad hace estragos.

En el caso en que este doble fuera mantenido de una manera permanente lejos del cuerpo por los más peligrosos espíritus míticos raptores, “Cushusca”, Delfin Rojo, por ejemplo, o “Nëino”, Jaguar de las Aguas, o bien si fuera muerto por un brujo, significaría la muerte del sujeto. Si está alejado demasiado tiempo de su continente carnal, no obstante que la intervención del chamán sea en parte efectiva, es una clase de atontamiento, un estado

mental deficiente. una regresión psicofisiológica general que acecha al paciente: “Se vuelve como niño”, “tiene otra mentalidad”, “se olvida de todo”; tantos síntomas clínicos que testimonian la perturbación de todas las instancias precedentemente repertoriadas. Este “doble invisible” del cuerpo humano que los chamanes llaman “caya” aparece más como un conjunto organizado, una combinación compleja de todo aquello que es “fuerza, doble y principio vital”.

Si hubieramos estado satisfechos de esta definición pudimos no haberla desarrollado, pero el uso del término “caya” en el lenguaje corriente dio lugar en el curso del trabajo de campo a contradicciones aparentes.

¿Las piedras, los árboles, los animales poseen “caya”? Las respuestas divergentes a estas preguntas y las evoluciones que ellas suscitan en función a la importancia que se de a una u otra concepción referida precedentemente, nos permitieron comprender mejor que esta noción en la idea del profano y en aquella del especialista era entendida diferentemente.

La voz popular “caya” podría ilustrar la imagen de un hombre reflejado en el espejo o en el agua, su fotografía, y aún por extensión su sombra, ver quizá la sombra de todo objeto. De manera que esta noción aparentemente simple en un principio y en un primer nivel asociada a lo humano y a lo invisible, se revela como inseparable de todo aquello que existe, comprendiendo todo lo visible.

Sin embargo, ante nuestra pregunta de saber si las plantas o los animales poseen “caya”, Ilario, el chamán, declara firmemente sonriendo ante nuestra ingenuidad: “Por supuesto, ¿cómo podría yo verlos cuando tomo la droga, si ellos no lo poseyeran?”. Y me recuerda de una sesión chamánica anterior, donde para obtener la cura del niño perturbado por la mala voluntad de “Shono yoshin”, el padre había depositado en ofrenda, al pie del árbol, el dinero, el cigarro y el alimento destinado al “Amo de los Arboles”. Pues, este genio se va a apoderar del doble en lo invisible una vez llegada la noche; a la mañana siguiente se vendrá a recoger los objetos depositados la víspera.

Todo parece, entonces, tener un “doble invisible” para los shipibos. Trátase de un árbol, de un animal salvaje o doméstico, de una planta o de un hombre, el mundo que los rodea posee una naturaleza doble. Y cada uno sabe perfectamente que hay que tener en cuenta este mundo invisible, paralelo al mundo que se ve (21). Pero, ¿se trata simplemente de un desdoblamiento

(21) Ver Gidelier.

en lo sobrenatural de toda realidad física? y ¿es suficiente decir que lo visible tiene su doble en lo invisible?

No nos parece. Ciertamente, “caya” remite a lo invisible, pero al mismo tiempo al hombre viviente a quien le debe su apariencia física. En efecto, en tanto que “caya” anime “yora”, ésta es conservada, si no el cuerpo se disgrega. Una planta privada de “caya” se marchita y muere igualmente. Es la pérdida definitiva de “caya” la que engendra la muerte física, pero esta muerte no es jamás la aniquilación total, en la medida que “caya”, a semejanza de otras partículas ontológicas que el hombre guarda, conocerá con la muerte del individuo un devenir que le es propio. Así, “caya”, al mismo tiempo que sugiere el doble, es indisociable a la idea de vida en el hombre, porque sólo el cadáver, aquello que está muerto, se puede concebir desprovisto de “caya”.

No sólo la pérdida definitiva de “caya” apaga toda vida física si no también, en el hombre, su muerte en el más allá cuando es procesada por el brujo, suprime toda esperanza de vida en lo invisible, a menos que otro brujo más poderoso, en algunos casos Dios, intervenga para salvarlo del aniquilamiento. Sin embargo la disyunción “caya-yora” en el caso que sea temporal, no se interpreta en el universo shipibo, en términos de patología.

Algunas creencias ampliamente extendidas testimonian que mientras el hombre esté vivo “caya” puede ocupar fuera de los límites corporales otro espacio. El cuerpo de algunos animales preferenciales se convierten en su receptáculo. Así, por ejemplo, “Moironin” la boa de tierra, o, “Manshan” la garza, pueden alojar una parte de “caya” humana. Matar estos animales sería atentar contra su propia vida.

Esta vez, proyectado hacia fuera y contenido en otro organismo, generalmente un ser de la selva, “caya” en un movimiento centrífugo, opera un traslado que se efectúa sin daño para la persona, que es siempre ella misma y otra cosa que ella misma, siempre acá y al mismo tiempo en otra parte.

Ocurre lo mismo en el transcurso de las sesiones de curas chamánicas donde el “mueraya” controla su propia disyunción “caya-yora”. Bajo el efecto del “nichi” (liana) alucinógeno, el “doble invisible” viaja mientras que bajo el mosquitero “yora” permanece estable.

De manera complementaria, cuando el chamán ruge, salta, se desplaza en cuatro patas al igual que “Ino”, amo de los animales de la selva más alejada, significa que los dos protagonistas han intercambiado su respectivos dobles. De esta manera, se puede comprender que el hombre pueda adoptar la apariencia del animal, y buscar en el espacio cósmico, morada familiar del Ja-

guar, el doble perdido del paciente.

Este intercambio de “caya” es fundamental para aclarar la actividad del “Mueraya”, pero igualmente para complementar ciertos aspectos de la concepción indígena sobre la enfermedad, que no parece únicamente reducible al modelo clásico del rapto o de la pérdida de un substrato del pensamiento. Así en el ejemplo escogido anteriormente a propósito de una joven “Tsini” en lucha contra sus sueños eróticos, la interpretación popular de las perturbaciones, en términos de alejamiento de “bëi”, si permanece válida, es aún insuficiente para explicar la totalidad del proceso. En última instancia, es a los especialistas que corresponde completar el esquema de la patogénesis. Siguiendo el camino recorrido por el “doble” de la paciente, el chamán va a localizar la morada del promotor de las dificultades e identificarlo.

En este caso, es con “Josho Shino”, Mono Blanco, personaje dominante en el campo de la sexualidad en la mitología shipibo, que tuvo lugar el intercambio. El doble de “Josho Shino” que ocupa el cuerpo de la mujer la obliga a adoptar el comportamiento de éste, desplazándose en la selva (espacio no humano), exhibiendo su sexualidad a los ojos de todos, durante el día. Mientras que su doble es la presa de “Josho Shino” apetitoso del “caya” humano.

El concepto de “caya/principio vital/doble invisible”, su carácter dinámico en los diversos componentes de proyección, intercambiabilidad, sustitución, internalización permite: de una parte, comprender mejor la imagen compuesta del hombre tal como ella nos aparece en el discurso actual de los shipibos, de otra parte, precisar las representaciones y los procesos en obra en el pensamiento chamánico y la concepción indígena de la enfermedad, en fin, nos abre a una mejor comprensión de este flujo de metamorfosis de que el hombre es objeto y que atraviesa toda mitología. Por lo tanto, lejos de considerar “caya” como una noción de inspiración cristiana, como lo dicen Eakin, Lauriault y Boonstar en su obra, nos parece que presenciamos en “caya” una ilustración de la manera en que una noción fundamentalmente indígena ha podido ser utilizada por los misioneros para asentar las bases de las representaciones del cristianismo. Es así que procediendo por superposición de imágenes, la “Përa” del mito se convierte en María Magdalena, “Cori-Inca”, en Jesús Cristo, mientras que la Virgen María está en pos de suplantar a la hija del Inca que introduce en la tribu los motivos geométricos tradicionales.

Si es vano actualmente, querer separar con certitud las ideas nativas de las ideas cristianas en la religión del shipibo actual, podemos todavía sin duda atribuirle creencias animistas, que se superponen, se combinan, se yux-

taponen con elementos importados del exterior y que coexisten con ellos sin que por tanto se excluyan uno al otro, ni se organicen verdaderamente en una síntesis estática.

Así como es innegable que “caya” es hoy día un equivalente del alma individual inspirada en el modelo cristiano, no podríamos negar que está inextricablemente ligada a la noción de doble y a la de principio vital. Enfocada de esta manera “caya” es un concepto fundamental, indispensable para entender cualquier cosa de la manera en que los shipibos imaginan al hombre y su lugar en el universo. Podemos pensar a continuación de un largo proceso de contaminación, que la concepción actual de “caya” constituye una estructura sumamente original, vuelta compleja tanto por su evolución interna como por los procesos de aculturación. “Caya” contiene las representaciones más antiguas sobre la substancia vital que caracterizan a todos los seres vivos y en particular al hombre; “caya” insiste sobre la idea de este doble mítico que el pensamiento chamánico desarrolla, y traduce una forma de adaptación a la concepción fundamental del alma que el cristiano vehícula.

En lo que nos concierne, además de los ámbitos del pensamiento indígena anteriormente enunciados y que nos permiten comprender mejor el estudio de este concepto y de las nociones conexas, ha favorecido ampliamente el alejamiento, a veces difícil, de nuestras concepciones occidentales que oponen en los dos extremos de una misma línea el Hombre y el Mundo.

Lejos de plantear en su concepción del hombre la idea de un dualismo que opone la corporeidad y el espíritu, el pensamiento shipibo multiplica los elementos constitutivos de la persona en una síntesis original, donde las representaciones tradicionales bordean aquellas del mundo de los blancos.

Identificar estos elementos, y captar esta dispersión masiva y dinámica de los principios espirituales que caracteriza la imagen del hombre, encontrarla igualmente en todos los otros habitantes que pueblan su universo (plantas, animales, “Yoshin” o piedras) permite acercarnos a esta concepción que con tanta paciencia y cuidado ellos han tratado de hacernos participar para enseñarnos a pensar que en lugar de ser considerada en términos de escisión integral e irreductible conforme a nuestra idea europea, la calidad de las relaciones entre el hombre y el mundo exterior sólo puede concebirse, al contrario, en la perspectiva de la continuidad y del intercambio.

BIBLIOGRAFIA

- ANS (d'. A.M.). *Materiales para el estudio del grupo lingüístico pano*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos – Lima.
1970
- BERTRAND-ROUSSEAU (P.). *A propósito de la mitología shipibo*. In
1984 Antropologica. Vol. II. N° 2. pp. 209-232. – Lima – 1984.
- DESHAYES (P.) KEIFENHEIM (B.). *La Conception de l'autre chez les Kashinawa*. Thèse de 3ème cycle. U.E.R. d'Anthropologie, d'Ethnographie et de Sciences des religions. 265 p. Université Paris VII.
- EAKIN (L.) LAURIAULT (E.) BOONSTRA (H.). *Los shipibo conibo del Ucayali*. In Bosquejo Ethnografico. Lima.
1980
- FAUST (W.N.). *Lecciones para el aprendizaje del idioma shipibo-conibo*.
1973 Instituto Lingüístico de Verano. Centro Amazónico de Lenguas autóctonas peruanas. Ed. Hugo Pesce. Yarinacocha, Pucallpa, Perú 1973.
- GEBHART (A.). *Aesthetic therapy: An aspect of shipibo-conibo Shamanism*.
1982 Symposium on Shamanism in Lowland South American Societies: a problem of definition. Manchester 5.10 sept. Communication.
- GIRARD (R.). *Les Indiens de l'amazonie péruvienne*. Ed. Payot. Paris.
1963
- GODELIER (H.). *Le visible et l'invisible chez les Baruya de Nouvelle Guinée*.
1972 In J. Thomas et L. Bernot, eds, Langues et Techniques. Nature et Société, Vol. II. pp. 263-269. Paris, Klincksieck. 1972.
- GUILLEM (N. AF.). *Lexico shipibo (Pano)*. Document reéotypé dans le cadre d'une maîtrise en linguistique établi à l'Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

- IZAGUIRRE (R.P.). FRAY BERNARDINO. *La historia de las Misiones Franciscanas*. Narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú, 1619-1921. Vol. XIV. Lima 1922-1929.
- MORIN (F.). *Les shipibos de l'Ucayali*. Recontre d'une civilisation amazonnienne, et de la civilisation occidentale. Paris 1973.
- NAVARRO (R.P.) Fray Manuel. *Vocabulario castellano - quechua - pano con sus respectivas gramaticas quechua y pana*. (Lima, Imprenta del Estado) p. 211, Reeditado en Izaguirre: Historia de las misiones franciscanas. Vol. XIII. pp. 14-282. 1903.
- REGAN (J.) *Hacia la tierra sin mal*. C.E.T.A. Iquitos, Perú. 1983
- TOVAR (E.U.). *Vocabulario del oriente peruano*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos p. 122. Lima Perú.