

Chamanismo y evangelismo entre los shipibo-konibo de San Francisco: predación y ontologías competitivas

Doriane Sabine Slaghenauffi

Instituto Francés de Estudios Andinos, Francia
doriancha@yahoo.fr

RESUMEN

En contacto regular con la civilización urbana y la economía de mercado, la sociedad shipibo-konibo conoce hoy un fenómeno de pluralización religiosa entre, por un lado, una comercialización, en algunos pueblos, del chamanismo vernáculo destinada a un público de turistas occidentales en busca de experiencias místicas y alucinógenas y, por otro, una implantación creciente de iglesias protestantes de diferentes denominaciones. Si, a primera vista, esta evolución puede analizarse como una forma de aculturación, a la luz de la etnografía, por el contrario, la cohabitación religiosa resultante reactiva un cierto complejo de predación propio del pasado, a través de rivalidades a la vez ontológicas y estatutarias que estarían vinculadas a una proximidad demasiado grande de los enfoques de las dos instituciones.

Palabras clave: Chamanismo, Amazonía peruana, Depredación, Brujería, Evangelismo, Shipibo-konibo

Shamanism and Evangelism Among the Shipibo-Konibo of San Francisco: Predation and Competing Ontologies

ABSTRACT

In regular contact with urban civilization and the market economy, Shipibo-Konibo society today experiences a phenomenon of religious pluralization between, on the one hand, a marketing, in some villages, of vernacular shamanism aimed at a public of Western tourists in search of mystical and hallucinogenic experiences and, on the other, a growing implantation of protestant churches of different denominations. If, at first sight, this evolution can be analyzed as a form of acculturation, in the light of ethnography, the resulting religious cohabitation reactivates on the contrary a certain predation complex specific to the past, through both ontological



and statutory rivalries that would be linked to a close proximity of the approaches of the two institutions.

Keywords: Shamanism, Peruvian Amazon, Predation, Witchcraft, Evangelism, Shipibo-konibo

INTRODUCCIÓN

Desde hace varias décadas, el panorama religioso shipibo¹ está marcado por una cohabitación religiosa entre diversas corrientes cristianas evangélicas², en plena expansión en la región, y el chamanismo vernáculo, que tiende hacia una forma de neochamanismo vinculado a la llegada masiva a ciertas comunidades nativas de turistas occidentales de la nueva era en busca de experiencias alucinógenas.

¹ En el contexto de un subcontinente a la vez compuesto y dividido entre grandes familias lingüísticas y pequeños grupos aislados, la sociedad shipibo-konibo, a principios del siglo xx, fruto de la agregación de varios pueblos de lengua pano, entre ellos los xetebo, los shipibo y los konibo, actualmente constituyen el grupo étnico pano más numeroso, con una población de 34 152 personas sin incluir a la población infantil de menos de 12 años (INEI, 2017). Incluida esta población, el número supera las 45 000 personas y podría ser incluso más grande. Situados en una zona que corresponde al departamento de Ucayali y a la parte meridional del departamento de Loreto, gozan de un hábitat ribereño privilegiado a lo largo de las ricas llanuras aluviales del Ucayali y sus afluentes, el ecosistema más rico de la alta Amazonia, aunque se observa una importante migración, en los últimos treinta años, hacia Pucallpa, la capital del departamento de Ucayali, y Lima. El Estado peruano y las organizaciones indígenas también se refieren a los shipibo como shipibo-konibo. Sin embargo, como los individuos encontrados se identifican a sí mismos como shipibo, independientemente de su comunidad de origen, he optado por utilizar la designación shipibo contemporánea.

² Siguiendo los pasos de los predicadores franciscanos y más tarde jesuitas, cuya labor evangelizadora se remonta a mediados del siglo xvii, los misioneros protestantes, entre ellos la Iglesia Adventista del Séptimo Día y la Misión Sudamericana (SAM), empezaron a construir escuelas en las comunidades shipibo en la década de 1930, seguidas a mediados de los años cuarenta por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), una organización misionera estadounidense especializada en la traducción de la Biblia a lenguas minoritarias (Morin, 1998). La mayoría de las iglesias protestantes de América Latina se conocen como cristianas o evangélicas. Este movimiento religioso se define como una agrupación nebulosa de iglesias y denominaciones —luteranos, pentecostales, bautistas, metodistas, etc.—, lo que dificulta dar una definición precisa. A pesar de su falta de unificación, algunos criterios específicos permiten reconocer un movimiento evangélico, como el énfasis puesto en la autoridad última de la Biblia, la importancia de la conversión individual para desarrollar una relación personal con Jesús y obtener así la salvación, y la necesidad de difundir el mensaje cristiano a todas las naciones (Stoll, 1991).

Esta tendencia a la comercialización del chamanismo coexiste con un «chamanismo de parentesco» sin fines de lucro, cuyo objetivo principal es resolver problemas y curar a los seres queridos, aunque ahora esté en declive debido a la difusión de la medicina alopática en la comunidad.

Sin embargo, esta neochamanización está teniendo prioridad sobre el chamanismo vernacular. Leclerc define el neochamanismo shipibo como el resultado de las interacciones continuas en las prácticas de los chamanes shipibos con los visitantes occidentales, abarcando «todas las prácticas chamánicas indígenas y las relaciones o intercambios de conocimientos, prácticas rituales y formas discursivas que tienen lugar entre ambas partes» (2010, p. 364; traducción propia). En este sentido, los chamanes shipibo de hoy en día responden en gran medida al concepto de neoindio³ definido por Galinier y Molinié (2006), en la medida en que atraen a este nuevo público instrumentalizando al chamanismo vernáculo e integrándolo en la sociedad global mediante la promoción del pasado étnico de su pueblo y la profesionalización de la institución para responder a las exigencias de los visitantes. Esta evolución sociológica, que refleja la prolongada y en gran medida renovada implicación de la comunidad shipibo en la globalización, está vinculada a un legado histórico marcado por varios siglos de contactos y rupturas sociales.

Aunque esta tendencia a la pluralización religiosa no se aplica a todos los asentamientos shipibo, cada vez más heterogéneos debido a la gran movilidad de los individuos hacia las ciudades regionales y la capital, es especialmente visible en la comunidad de San Francisco, donde realicé mis estudios etnográficos.⁴ San Francisco cuenta con aproximadamente 4000 habitantes⁵ que viven en una zona periurbana cercana a la pequeña ciudad de Yarinacocha. A diferencia de los demás pueblos, mucho más aislados y todavía vinculados a un modo de subsistencia

³ Galinier y Molinié definen el movimiento neoindio como una comunidad de actores de contornos borrosos vinculados entre sí por ciertas afinidades electivas de inspiración *New Age* sin adhesión a un dogma ni a un sistema restringido de creencias (2006, p. 24). Esta nebulosa reúne tanto a «pueblos testimoniales» (descendientes directos de pueblos afectados por la colonización española), a poblaciones mestizas, como a «indianistas» europeos que han tomado prestados ciertos rasgos del estilo de vida amerindio (2006, pp. 22-23).

⁴ La etnografía se llevó a cabo entre 2016 y 2018 como parte de una tesis doctoral defendida el 12 de diciembre de 2019 (Aix-Marseille Université – Idemec) bajo la supervisión de Frédéric Saumade. Como viuda de un chamán shipibo y madre de sus tres hijas, viví durante cuatro años en San Francisco, donde me sometí al rito de iniciación a la práctica chamánica. La mayor parte del trabajo teórico de mi tesis consistió en combinar este conocimiento de primera mano con un enfoque científico que respetara al máximo la distancia con el objeto de estudio.

⁵ Resultó imposible encontrar una cifra exacta.

«tradicional» basado en la pesca, la caza y la horticultura, la economía de San Francisco está orientada principalmente hacia actividades comerciales y turísticas: bares y pequeñas tiendas de alimentación, «turismo chamánico», venta de artesanía⁶, etc. Además, hay una serie de instituciones externas, como un centro de salud que suministra antibióticos y vacunas, una guardería para niños de dos y tres años y una escuela pública de primaria y secundaria.

La aparición de turistas en busca de experiencias alucinógenas en la región ha provocado un aumento del número de chamanes (médico, *onanya*)⁷, de los que actualmente hay una veintena en el pueblo. Algunos de ellos poseen un «centro chamánico» (Losonczy & Mesturini, 2010), que los shipibo denominan en español albergue, cuyos oficiantes, convertidos en auténticos empresarios chamánicos, realizan prácticas rituales más o menos estandarizadas para satisfacer las demandas de los visitantes occidentales.

Al mismo tiempo, la comunidad alberga tres iglesias evangélicas: la Iglesia Adventista del Séptimo Día⁸, fundada a finales de la década de 1970, Las Asambleas de Dios del Perú (ADD)⁹ y Los Defensores de la Fe Cristiana¹⁰, que debutaron en la década de 1990. Aunque las distintas denominaciones fueron

⁶ Los objetos de cerámica que antes eran utilitarios, así como los gráficos tradicionales (*kene*) que antes se utilizaban como adornos, se han convertido ahora en una forma de artesanía comercial.

⁷ El chamanismo shipibo es característico de un «chamanismo de geometría variable» (Chaumeil, 2003), cuya adquisición se hace por grado de competencia. El *raomis* (herborista), cuyo papel se atribuye a menudo a las mujeres, está dotado de competencias inferiores a las del *onanya* (viene de *onan*: conocimiento, saber, literalmente: «el que tiene el conocimiento»), también calificado del término español «médico» y del *yobe* o *xitana* (brujo, tradicionalmente extractor de dardos mágicos [*yotoa*]) que, ellos mismos, tienen competencias inferiores a las del *meraya*, especie de metachamán dotado de poder de desaparición corporal, hoy casi desaparecido por la incompatibilidad de su ascesis chamánica con la modernidad, el mundo urbano y la sociedad nacional.

⁸ La Iglesia Adventista del Séptimo Día surgió de un movimiento de avivamiento religioso que tuvo lugar en las iglesias protestantes norteamericanas en el siglo XIX. Echó raíces en Perú en forma de misión a principios del siglo XX (Salcedo, 2012, pp. 48-49).

⁹ Las Asambleas de Dios (ADD), oficialmente la Asociación Mundial de las Asambleas de Dios, es una agrupación de iglesias cristianas evangélicas pertenecientes al movimiento pentecostal mundial. La denominación se fundó oficialmente en Estados Unidos en 1914. En 1922 se fundó en Perú, en el puerto del Callao, la primera iglesia de las Asambleas de Dios, que tuvo un gran éxito entre los pobres del país (Marzal, 1988, p. 293).

¹⁰ La Iglesia evangélica La Salvación de San Francisco de Yarínacocha fue fundada en 1987. Inicialmente presentada por los lugareños como una institución autónoma fundada por tres líderes shipibo (administración local e independencia económica), pasó a llamarse Los Defensores de la Fe Cristiana en 1995, cuando pasó a formar parte de una red misionera puertorriqueña.

sucesivamente objeto de conversiones masivas en sus inicios, todas ellas fueron perdiendo adeptos. Sin embargo, aún quedan algunos fervientes seguidores de las distintas iglesias, que ahora se oponen a los demás habitantes, que siguen frecuentando a los chamanes. Este rápido repaso podría llevarnos a considerar esta comunidad como un ejemplo de «sociedades en transición», tal como las veía Roger Bastide (1955), donde «tradición» y «modernidad» se encuentran.

A primera vista, este contacto regular con la sociedad urbana parece haber conducido a una pérdida de rasgos culturales, que habría facilitado la reagrupación de los shipibo en comunidades nativas basadas en valores civilizatorios como la convivencia no conflictiva, la organización colectiva y la promoción del desarrollo y la educación. Sin embargo, el estudio etnográfico pone de manifiesto una resistencia de los hábitos ancestrales, en particular de las relaciones predatoras inherentes a ellos. Como en todas las sociedades amazónicas, recursos como la productividad, la fertilidad y la creatividad son concebidos por los shipibo como bienes limitados que deben ser obtenidos del exterior, de acuerdo con un principio de incompletitud ontológica (Erikson, 1986; Viveiros de Castro, 2001; Santos-Granero, 2009). En el pasado, esta «ecocosmología» (Santos-Granero, 2009) tomó la forma de una relación de predación —guerras intertribales, caza de cabezas, secuestro de hombres, mujeres y niños, y canibalismo— que ha demostrado ser muy fértil para entender la relación con la alteridad en la Amazonía.

¿De qué forma puede persistir este complejo de predación en el contexto actual de pluralización religiosa, en el que la aparente pacificación de las costumbres apenas oculta las tensiones resultantes de la coexistencia de elementos «modernos» y «tradicionales» en el universo indígena? Si antes las relaciones con el mundo exterior estaban fuertemente marcadas por valores predatoros, ¿cuál es la situación con las nuevas estrategias relacionales en curso entre chamanes y cristianos evangélicos en la comunidad? Basándonos en el material que hemos recopilado a través de una larga y profunda experiencia de la vida social y las prácticas chamánicas en San Francisco, mostraremos cómo la cohabitación religiosa dentro del pueblo da lugar a rivalidades tanto ontológicas como de estatus que ponen a prueba los valores pacíficos que defiende la comunidad nativa. Tras examinar las analogías entre la iniciación del chamán y el aprendizaje de la «santidad» por parte de los evangélicos de las Asambleas de Dios, que en ambos casos pretenden adquirir principios ontológicos no humanos, veremos cómo las cuestiones de poder resultantes de este paralelismo entre ambas instituciones generan tensiones, hasta el punto de activar ciertas prácticas locales de brujería que siguen muy presentes en esta sociedad.

INICIACIÓN CHAMÁNICA: IMPREGNARSE DE LOS PRINCIPIOS VITALES DE LAS PLANTAS

La iniciación chamánica, que los shipibo describen como una «dieta» (*sama*), consiste en una serie de prácticas vinculadas a plantas específicas (*rao*¹¹), seguidas de rituales alucinógenos basados en la ingestión de ayahuasca.¹² Los participantes deben someterse a una especie de «ayuno vegetal» que combina prácticas corporales —ingestión, inhalación, cataplasmas, sudoración o baños de plantas— con estrictas restricciones dietéticas, sociales y sexuales. Sin embargo, esta iniciación se ha visto alterada por la comercialización del chamanismo vernáculo, sobre todo en lo que respecta a la elección de la comida, cada vez más adaptada a las exigencias de los turistas occidentales.¹³ La dieta tradicional exigía un régimen muy estricto, reducido al consumo de arroz, pollo, ciertos pescados considerados «suaves», plátanos verdes y nueces. Hoy, están permitidos frutas, verduras, tubérculos, leguminosas y trigo.

Siguiendo un patrón comparable al de la «predación subjetivante» analizada por Viveiros de Castro (2009), estas diferentes prácticas obedecen a una lógica relacional que hace de las plantas *rao* «sujetos» portadores de «principios vitales», descritos por los shipibo como «aires» (*rao niwebo*)¹⁴, y dotados de un «dueño» (*ibo*)¹⁵ con

¹¹ Los *rao* designan las plantas medicinales y alucinógenas, pero también los vegetales capaces de influir o modificar el comportamiento de las personas. En este caso se les llama *waste*, piri piri en español (*cyperaceae*): afrodisíacos, anticonceptivos, venenos, plantas conocidas acelerar el proceso de aprendizaje de los niños o aumentar las habilidades para la caza, la pesca, el fútbol, la artesanía, etc.

¹² Ayahuasca es el nombre dado a las lianas del género *banisteriopsis* cuya corteza sirve para la composición de una decocción alucinógena obtenida gracias a la combinación de la liana con hojas de chacruna (*psychotria viridis*).

¹³ Los turistas que emprenden una terapia chamánica deciden, en algunos casos, convertirse ellos mismos en chamanes y comenzar un aprendizaje con un «médico» (Slaghenauffi, 2019, pp. 59-64).

¹⁴ Literalmente, *niwe* significa «aire», «viento». Las descripciones shipibo-konibo de la misma son similares a lo que podría describirse como un flujo o fluido que se refiere a los atributos o principios (de vida o muerte) de una entidad humana o no humana. Este fluido puede ser «bueno» (*jakon niwe*) o «malo» (*jakoma niwe*) según el caso.

¹⁵ Como en muchas poblaciones amazónicas (Viveiros de Castro, 2009; Descola, 2005), el pensamiento shipibo se basa en una concepción animista de las ontologías que establece una relación fluida entre los reinos humano y no humano. En este sentido, los shipibo creen que ciertas plantas tienen un «dueño» que es el dueño de la especie que ha engendrado, considerada como una metaespecie genérica o una figura excesiva que contiene toda la ontología de sus criaturas.

el que el novicio, según un principio de «contagio» (*kopia*¹⁶), se esfuerza por establecer una relación para incorporar y hacer suyos sus atributos. El objetivo de estos ejercicios es impregnar el cuerpo del practicante, considerado como el contenedor de un amplio abanico de maneras, modos de ser, afectos y capacidades —un *habitus* en definitiva (Viveiros de Castro & Taylor, 2006)— con los «principios vitales» de las plantas *rao*.

La «dieta» no puede tener éxito sin la expulsión del cuerpo del *samatai* de todas las sustancias consideradas incompatibles con las plantas ayunadas. En este sentido, la «dieta» favorece la abstinencia de todos los elementos, como la sal¹⁷, el azúcar, las grasas, las bebidas alcohólicas, pero también ciertas frutas, verduras¹⁸ y pescados con dientes que tienen fama de «cortar la dieta», como la piraña. Suele acompañarse de una o varias dosis de bebidas eméticas (*kinanti*), de las que el participante debe beber varios litros para «desintoxicar» el estómago. El cuerpo puede ser sometido a una serie de latigazos cortos (*panianti*) con plantas con fama de absorber el «mal», es decir, los «aires» maléficos (*jakoma niwebo*) de las entidades *yoshin* que los shipibo consideran sus enemigos por excelencia. Principalmente asociados al bosque, se considera que los *yoshin* tienen poderes maléficos capaces de enfermar a los vivos. Aunque existe una gran variedad de ellos (con frecuencia los shipibo también los asocian con el diablo, una configuración probablemente influida por los misioneros cristianos, aunque no todos lo hacen todo el tiempo), la mayoría con rasgos antropomórficos, los *mawa yoshin* (espíritus de los muertos), descritos como fantasmas errantes y solitarios, son los más temidos. Este ejercicio suele ir seguido de una fumigación con perfume industrial¹⁹ (*ininti*), cuya función

¹⁶ Proviene de la forma verbal *kopiti*, literalmente vengarse (Loriot *et al.*, 1993, p. 150), derivada de la palabra quechua *cutipa* que significa devolver, intercambiar (Cárdenas Timoteo, 1989). Este concepto, muy extendido en la Amazonía peruana bajo el término más extendido de cutipado, se entiende más comúnmente como el contagio de los atributos de una entidad humana o no humana (Colpron, 2004; Leclerc, 2003).

¹⁷ La abstinencia de sal en el aprendizaje chamánico es recurrente en la Amazonía, tanto entre los mestizos como entre los indígenas, y se cree que está vinculada a la asociación del mineral con el mundo civilizado, en contraposición a la selva, impidiendo así que la persona que realiza la «dieta» logre la relación simbiótica buscada con las plantas.

Esta asociación exógena de la sal con el mundo civilizado se contrapone a la sal amazónica del Cerro de la Sal, cuyo comercio regional permitió en el pasado la consolidación de una solidaridad defensiva amazónica interétnica en reacción contra el enemigo federador común, el no amazónico: inca o blanco (Renard-Casevitz, 1993).

¹⁸ Las restricciones sobre frutas y hortalizas varían mucho de un especialista a otro.

¹⁹ El chamanismo shipibo-konibo utiliza generalmente varias variedades de Agua de Colonia (Agua de Florida, Agua de Kananga, Agua de Rosa, Agua de Huaranga, etc.) que el chamán obtiene en los mercados de la ciudad. En realidad, se trata de un préstamo al chamanismo

es mantener a distancia a estas entidades, según una representación de los espíritus atraídos o disuadidos por los olores.

Los diversos preparados ingeridos durante la «dieta» suelen ser «soplados» (*coxonti*; soplada en castellano local) por el «médico» instructor, que consiste en una melodía rápida, a medio camino entre el silbido y el soplido, cuyo objetivo es activar los «aires» o «principios vitales» de las plantas a modo de consagración. A esto se añade el consumo diario de tabaco local (*rome*), que constituye generalmente un elemento central de la terapia chamánica en la Amazonía (Wilbert, 1987; Russell & Rahman, 2015; Chaumeil, 2000, p. 151; Arévalo, 1986, p. 154; Gebhart-Sayer, 1986, p. 211).

El ritual de ayahuasca (*nixi pae*), que actúa como catalizador para activar las distintas plantas ingeridas, profundiza en el proceso de incorporación de los atributos vegetales dispuestos durante la «dieta»²⁰, al tiempo que consolida la alianza entre el «dueño» vegetal y el discípulo humano. Este proceso implica un dispositivo cinestésico diseñado para atraer y recibir a los «dueños», induciendo un estado de alteración (*pae*) que el «médico» percibe como un agente de transformación sonora, visual y olfativa. Como me explicó un informante, cuando siente el malestar físico provocado por el alucinógeno, el «médico» ve a los «dueños» «descendiendo del cielo» sobre él al mismo tiempo que oye sus voces. Entonces comienza a cantar con ellos, de modo que a medida que aumenta la intensidad del canto, se activan las visiones y viceversa. El elemento olfativo también es un poderoso vehículo de agentividad (Albert, 1988; Fausto, 2016), que pasa a formar parte del proceso cinestésico, haciendo que los buenos olores que emanan de las plantas olorosas y los perfumes utilizados por el practicante sean el olor de los «dueños».

La alteración cinestésica adopta la forma de un movimiento comparable a la «condensación ritual» descrita por Houseman y Severi (2009)²¹ de los diversos «dueños» de las plantas ayunadas. Estas se incrustan en caminos inmateriales

mestizo local y al curanderismo norteño, para los cuales el perfume es una garantía de suerte y protección, que se utiliza en remedios destinados a obtener el éxito amoroso, la fortuna económica y el poder político.

²⁰ Existe una gran diferencia entre el ritual terapéutico, en el que solo el curandero ingiere la ayahuasca para visualizar y curar las dolencias del paciente, y el ritual de iniciación, en el que el impulso es consumir el alucinógeno. Hoy en día, esta diferencia tiende a disminuir en el ritual dedicado a los turistas, con pacientes occidentales que toman la bebida como medio de satisfacer su búsqueda del misticismo difundido por los movimientos New Age.

²¹ La única diferencia es que, en este caso, no estamos viendo las relaciones contradictorias típicas del proceso de condensación analizado por Houseman y Severi, sino un conjunto de «dueños» vegetales diferentes entre sí.

(*kano*) que el «médico», como «enunciador complejo» (Severi, 2007) que habla en nombre de entidades de otro mundo, compone mientras canta. El resultado es una dinámica relacional que transmite toda la vitalidad de los «dueños» condensada en un único «canto-camino», actuando como un dispositivo performativo total que penetra e impregna el cuerpo del discípulo a través de la cooperación entre seres humanos y no humanos.

Los «cantos-caminos» están decorados con motivos geométricos *kene* «tradicionales» que, al tiempo que son el símbolo de la estética shipibo por excelencia (Gebhart-Sayer, 1988), actúan como protección (*pana*) contra entidades *yoshin* malévolas. En efecto, su propia forma, caracterizada por la simetría y la duplicación, funciona como un filtro que, a modo de tela de araña, selecciona las diversas influencias externas y protege el cuerpo del discípulo de posibles agresiones (Lagrou, citado por Leclerc, 2003, p. 235, nota 44).²² La impregnación del cuerpo del *samatai* por los «aires» de las plantas da lugar a lo que los shipibo describen como el «vestir» («vestirse»: *senenti*) con prendas y ornamentos inmateriales recibidos de los «dueños», adornados a su vez con motivos geométricos *kene*: *paoti* (estandarte que se lleva sobre el pecho y simboliza un escudo protector), *maiti* (corona en la parte superior de la cabeza que representa la materialización de la inteligencia) y *tari* (túnica masculina tradicional utilizada por los chamanes durante los rituales). Estos adornos se convertirán en los instrumentos de poder del novicio, que los utilizará cuando esté en condiciones de dirigir sus propios rituales. El ejercicio termina con lo que los shipibo llaman *arkana*, que consiste en poner las manos sobre la frente del novicio (*betonko*) y por encima de su cabeza (*maiti*) para «cerrar» su cuerpo y fijar allí los «aires» de los «dueños» de las plantas, impidiendo al mismo tiempo que penetre el *yoshin*.

Cuando la alteración de la conciencia se encuentra en su punto álgido, es decir, cuando el novicio es capaz de experimentar un cambio «total» en sus percepciones visuales y corporales, el *samatai* es capaz de adquirir los tres principios fundamentales especialmente valorados por la sociedad shipibo —*koshi* (poder), *shinan* (inteligencia) y *onan* (conocimiento, instrucción)— que juntos ponen de

²² En este sentido, Leclerc ha demostrado que la vestimenta ceremonial del chamán (*tari*), siempre decorada con diseños geométricos, encarna una protección contra los malos espíritus (2003, p. 232). Colpron ha destacado la importancia de la pintura corporal entre los shipibo, que protegía y «cerraba» el cuerpo del infante, considerado débil y susceptible a las agresiones externas (2004, p. 148). Lo mismo se observa entre los kaxinawa (otro pueblo pano) (Lagrou, 2011). Gebhart-Sayer (1988) ha demostrado que durante el gran festival tradicional de *ani xeati* (literalmente la gran borrachera), los participantes pintaban sus cuerpos con motivos geométricos para protegerlos de otros participantes humanos y de cuerpos invisibles.

relieve el «poder perspectivista» del chamán shipibo, ahora capaz de comunicarse directamente con sus aliados vegetales y experimentar así su punto de vista.²³ Estos tres conceptos reúnen todas las cualidades valoradas de la personalidad en el sentido de valentía, lealtad, generosidad, orgullo, espíritu guerrero e inteligencia.

En términos generales, *koshi* se refiere a las cualidades de un gran líder en el sentido de fuerza (física y moral), valentía, poder político y liderazgo (Espinosa, 2012). Como tales, los líderes y jefes son llamados *koshi*.²⁴ Desde una perspectiva chamánica, ser fuerte (*koshi*) significa tener en el cuerpo los principios vitales de las plantas *rao* que se han ingerido, y así poder activar los tres grandes principios de *koshi*, *shinan* y *onan*. *Koshi* también se refiere a las personas capaces de sentir compasión y dispuestas a ayudar a los considerados débiles (*yosma*).

Una persona inteligente (*shinanya joni* o *shinan jakon joni*) es, según la definición de Espinosa, «una persona que piensa y sabe usar correctamente su juicio» (2012, p. 456; traducción propia). Desde una visión chamánica, ser inteligente (*shinan*) significa saber controlar las emociones y los miedos y ser perspicaz. *Shinan* está fuertemente vinculado a los sentimientos. De hecho, la forma verbal *shinanti* significa tanto pensar como sentir, lo que acerca el pensamiento shipibo al de los candoshi, cuya comprensión del mundo se basa en el corazón (Surrallés, 2003).

La instrucción (*onan*) encarna tanto el conocimiento tradicional como la sabiduría esencial para una vida plena, que, en la era moderna, no se limita a reproducir el conocimiento de los ancestros, sino que requiere su integración en el contexto social y cultural actual de los shipibo (Espinosa, 2012). Desde un enfoque chamánico, *onan* consiste en la capacidad de acumular diferentes perspectivas en el cuerpo, de modo que cuantas más «dietas» se realizan, más perspectivas se adquieren, concebidas como «sujetos» de conocimiento. La comunicación que el novicio es capaz de mantener con los «dueños» se logra a través de la enseñanza, que es en sí misma fruto del «poder perspectivista» del chamán. Así pues, la iniciación chamánica convierte al «médico» en un ser no ordinario, al que

²³ Tal como lo define Viveiros de Castro (2009), el pensamiento perspectivista concibe a los seres, tanto humanos como no humanos, no como una especie natural estable, sino como dotados de una naturaleza transformadora que los hace capaces de adoptar y encarnar alternativamente diferentes perspectivas, pasando de la posición de depredador a la de presa, de la consanguinidad a la enemistad. El pensamiento shipibo se basa en gran medida en esta lógica, como demuestran varios mitos identificados por Bertrand-Ricoveri (2005).

²⁴ Los jefes *koshi* eran llamados para tratar diversos asuntos religiosos, económicos, políticos, sociales y culturales. Eran la autoridad suprema para dirimir disputas, garantizar la justicia y celebrar matrimonios o alianzas (Espinosa, 2012).

se considera dotado de un «espíritu fuerte» (*koshi shinan*) resultante de estas múltiples relaciones con los «dueños» vegetales cuyos atributos ha adquirido.

CONVERTIRSE EN CRISTIANO EVANGÉLICO: TÉCNICAS PARA LLEGAR A SER SANTO

La Iglesia del pueblo de Las Asambleas de Dios²⁵ cuenta con unos cincuenta miembros de distintas edades (entre 20 y 70 años), la mayoría mujeres. La mayoría son profesores bilingües, tanto hombres como mujeres²⁶, pero también hay personas que se dedican a actividades más tradicionales, como la pesca y la horticultura. Se reúnen en un edificio de culto de madera construido en la plaza del pueblo por una misionera estadounidense.

Los cristianos evangélicos shipibo (cristiano o hermano empleado en español) conciben su religión en términos mesiánicos, según una escatología que prevé un destino póstumo basado en una dicotomía entre los cristianos evangélicos, que resucitarán en una tierra purificada de todo pecado, y los no cristianos, que arderán en el infierno. La angustia de su destino póstumo lleva a los fieles de la Iglesia de Las Asambleas de Dios del pueblo a prepararse para el Juicio Final, intensificando sus prácticas ascéticas cotidianas —ayuno, confesión privada²⁷, oración, lectura de la Biblia, alabanza y participación activa en los distintos cultos—. ²⁸ Estas prácticas van acompañadas de toda una serie de prohibiciones —no fumar, no beber alcohol, no bailar, no participar en fiestas, no visitar al chamán ni consumir plantas *rao*— que en realidad pretenden distanciarles del *habitus* local, que los cristianos consideran salvaje, arcaico y, por tanto, «diabólico» según la demonología evangélica. Desde un punto de vista *emic*, estas prácticas de orientación ascética reflejan un «imaginario de santidad» a la que

²⁵ Hemos elegido centrarnos en esta Iglesia más que en cualquier otra porque, dada su orientación pentecostal, favorece la «dimensión sobrenatural» más que las demás y, por tanto, tiene muchas analogías con la institución chamánica.

²⁶ Por su cercanía geográfica, San Francisco fue una de las primeras comunidades que se vio afectada, a partir de los años sesenta, por la expansión protestante del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en la región, cuya sede estaba ubicada en Yarinacocha, hoy convertida en una institución pública no religiosa, el Instituto Pedagógico Bilingüe. Gracias a ello, San Francisco cuenta ahora con un gran número de profesores bilingües de todas las edades, una profesión que ya no es solo cosa de hombres, pues cada vez más mujeres, la mayoría treintañeras, estudian para ser maestras.

²⁷ La confesión privada consiste en una genuflexión colectiva a los pies del estrado en la que los fieles confiesan directamente a Dios sus pecados cotidianos sin pasar por ningún intermediario.

²⁸ Las celebraciones evangélicas se conocen como cultos (*mochai* en shipibo).

los fieles aspiran por encima de todo y que funciona como el único medio de ganarse su salvación.

Al igual que en la iniciación chamánica, y basándose de nuevo en una representación del cuerpo como *habitus*, estas prácticas de inclinación ascética obedecen a una lógica relacional destinada a imbuirse de los «aires» divinos (*riosan niwe*), concebidos como una sustancia activa en la formación de los individuos. De este modo, los fieles pueden establecer un contacto directo e íntimo con Dios (*Rios*), o más exactamente con el Espíritu Santo, que, para todas las denominaciones pentecostales, se concibe como una entidad capaz de «habitar» a los fieles. Tal configuración actuaría como un baluarte contra las entidades *yoshin* malévolas que, redefinidas en la figura del diablo, serían de nuevo susceptibles de «contaminar» al impetrante. En este sentido, los diversos comportamientos ascéticos adoptados por los creyentes se conciben como métodos para purificarse de los «males» de la cultura local estableciendo una relación con la divinidad. En términos generales, el ayuno (*sama*²⁹) es descrito por los cristianos como un «alimento para el espíritu» que sustituye a la comida, convirtiendo el cuerpo de la persona que ayuna en el receptáculo de lo divino. Derivada de su función intelectual, la Biblia se compara a menudo con un canal que permite una relación con Dios, de forma análoga a las plantas *rao* que transmiten la comunicación con entidades específicas. La oración (*risanti*) se considera como un discurso libre dirigido a un Dios al que «todo se le puede decir» y al que el creyente invita a «descender» sobre él para que pueda «recibirle». La confesión se describe a menudo como un medio de «purificarse de los malos pensamientos y actos». Una vez expulsado, el creyente puede recibir en su cuerpo al Espíritu Santo, la única entidad capaz de regular su comportamiento y hacerle renunciar a su propia voluntad.

Para los evangélicos shipibo, convertirse en «santo» significa establecer una comunicación directa con Dios bajo la coacción de una estricta disciplina moral y ética, que empuja a los fieles a superarse a sí mismos. La tendencia al ascetismo va acompañada de una privación del descanso. Esto remite a una concepción del sueño, común a otras poblaciones indígenas americanas (Bordin, 2011), que es visto como un estado devaluado.

Como en la iniciación chamánica, este trabajo ascético conduce a una alteración de la conciencia buscada activamente por los novicios como condición fundamental para el encuentro con el Espíritu Santo. Este mecanismo pretende lograr lo que los fieles llaman en español gozo o bautismo del Espíritu Santo,

²⁹ Recordamos que *sama* también significa «dieta» chamánica.

que, en la perspectiva pentecostal, equivale a un trance deseado, durante el cual el Espíritu Santo llega a «poseer» o «habitar» el cuerpo de los seguidores. En general, el gozo adopta la forma de una danza extática hasta la extenuación, facilitada por las alabanzas que cantan los fieles y la música que toca el organista durante los oficios. Este estado es individual y puede variar mucho de una persona a otra. Elisa, una fiel de unos cincuenta años, relata su primera experiencia de gozo tras tres días de ayuno:

El pastor me dijo: «Concéntrate, habla con el Señor de la misma manera que hablas con tu familia». Estaba llorando en mi corazón y tuve una visión de flores floreciendo y este florecimiento se volvió negro. Mi cuerpo estaba negro porque necesitaba cambiar mi vida. Y en esas flores apareció un pajarito blanco que se posó en mi cabeza. No pude pensar más y entonces me dijeron que empecé a gritar y me caí. Mi cuerpo estaba débil, pero mi espíritu estaba dispuesto a servir al Señor. Después de tres días de sacrificio [ayuno], el Espíritu Santo tocó mi corazón. Ya no era el mismo; me sentía tan ligero como el papel. Ya no sentía que mi cuerpo pesara. Me caí. Me sacudía y oía al pastor en mi oído diciendo: «Espíritu Santo, más, más, más, llénala, llénala». Y luego fue el turno de mi lengua. Fue como si alguien me hubiera cortado la lengua con una cuerda. Empecé a hablar en lenguas. Me asusté y el pastor continuó: «Más, más, llénala del Espíritu Santo». Y me estremecí, ya no tenía vergüenza, como que bailaba. Era como una corriente que fluía por mi cuerpo. Se movía, se movía. Algo tiraba de mi lengua, hablaba con otras palabras, hablaba en lenguas. Glorifiqué: «Gracias Señor por lo que me has dado». Después de eso, ya no quieres vivir en este mundo. Quieres vivir solo con Dios. Cuando te sientes así, rezas por tu marido, por tus hijos. Serán bendecidos si rezas en esos momentos, su salud, su trabajo, espiritualmente, todo. Cuando te sientes así, borra cualquier espíritu de calumnia, envidia, ira u odio que puedas tener. ¡En el nombre de Jesús! (comunicación personal, 4 de mayo de 2017).

Esta primera experiencia de trance, experimentada aquí en forma de glosolalia (hablar en lenguas), espasmos corporales, gritos y visiones, es interpretada por los evangélicos como un «encuentro» con el Espíritu Santo, que «desciende» para poseer el cuerpo del oficiante. Este dispositivo altamente emocional constituye un paso fundamental hacia el objetivo de «santidad» que se han fijado los cristianos. De hecho, el trance se define como un agente moralizador de primer orden, capaz de «cambiar el corazón» de los practicantes mediante la acción del Espíritu Santo en su cuerpo. En otras palabras, es el resultado del trabajo ascético realizado por los creyentes en su búsqueda de la «santidad», destinado a suscitar, modificar o suprimir una serie de sentimientos.

Como en la iniciación chamánica, la alteración de la conciencia provocada por la disciplina ascética lleva al cristiano a recibir lo que los evangélicos llaman dones sobrenaturales, entre ellos el don de la glosolalia, que, según mis informantes, es la primera manifestación carismática transmitida por el Espíritu Santo, seguida de los dones de alabanza, visión, curación y oratoria. Estos dones, a los que se refieren constantemente las iglesias evangélicas, son evocados por el apóstol Pablo, en particular en la Primera Epístola a los Corintios.

Al igual que el «médico» es visto como un ser no ordinario con múltiples relaciones con los «dueños» de las plantas cuyos atributos ha adquirido, el cristiano que posee dones también es visto por los fieles como un ser no ordinario imbuido de atributos divinos y capaz de establecer una estrecha relación con el Espíritu Santo. Por lo general, los cristianos que afirman haber recibido los dones de oratoria o alabanza describen su talento como «la voz de Dios que habla o canta a través de ellos» y los convierten en emisores de «inteligencia» y «conocimiento» divinos.³⁰ El curandero cristiano ve su talento como «la corriente de Dios o del Espíritu Santo que fluye por su cuerpo», lo que le convierte en «un instrumento del Espíritu Santo» a través del cual la entidad transmite la curación al enfermo.

Al igual que el «médico» que afirma estar «vestido» con las galas inmateriales recibidas de los «dueños», el curandero cristiano también afirma estar «vestido» con las armas bíblicas tomadas de Efesios 6 10-20, que confieren poder al portador: la «sangre preciosa de Jesús» (en el sentido de referente semántico), el «yelmo de la salvación», el «escudo de la fe», la «espada del Espíritu», la «coraza de justicia» y el «cinturón de la verdad». Estas diversas observaciones muestran que, además de ser un agente moralizador, el estado de «santidad» que los evangélicos se esfuerzan por adquirir mediante el establecimiento de una relación mística e inmediata con el Espíritu Santo constituiría también una forma de poder simbólico comparable al poder adquirido por el «médico» en el curso de sus «dietas».

Como en el caso del chamanismo, tal configuración encaja en la lógica amazónica de apropiación de elementos exógenos que estructura el pensamiento shipibo, haciendo de Dios una sustancia activa, es decir, un «alimento» que, al «habitar» el cuerpo del creyente, lo «constituye» realmente para transmitir sus atributos de «santidad» vectores de su poder. En este contexto, los dones recibidos del Espíritu Santo serían el equivalente cristiano de los conocimientos específicos que el «médico» ha heredado de sus múltiples relaciones con los «dueños» *rao*,

³⁰ Predicar no es solo cosa de pastores. Aunque no tengan título oficial, los fieles más comprometidos también pueden practicarla.

lo que permite al cristianismo tomar el relevo de lo ya conocido: el chamanismo. Sin embargo, cabe señalar que este chamanismo también está influido por la ideología cristiana, cuyos comuneros, creyentes y no creyentes, han recibido en algún momento de su vida la influencia. Esta configuración cristiana transforma los atributos *koshi*, *shinan* y *onan* en una versión indígena de la «santidad».

Ser fuerte, para un cristiano evangélico shipibo, significa ante todo convertirse en el predador implacable del demonio, en particular durante los cultos de liberación³¹, en los que los fieles participan en un verdadero drama de la lucha del bien contra el mal. Cada uno pretende expulsar a Satanás de su cuerpo y de su existencia, mediante oraciones durante las cuales los fieles «se concentran» cerrando los ojos y armándose con las armas bíblicas antes mencionadas, poniéndose bajo la protección del Dios cristiano, más precisamente «su mano derecha levantada». Las invocaciones a menudo toman un cariz violento, y los conversos utilizan gestos violentos para simular que quieren destruir al enemigo. El cristiano «fuerte» también es capaz de mostrar caridad y ayudar a su prójimo, especialmente a los enfermos y a los más indigentes.

Para un evangélico, ser inteligente significa tener una «mente fuerte» (*koshi shinan*), que, en el contexto cristiano, significa ser capaz de entrar en comunicación directa con Dios a través de la experiencia del trance. También significa ser capaz de cumplir la disciplina ascética preconizada por la Iglesia y saber controlarse y resistir a la tentación. La destreza y el rendimiento en el desempeño de una función dentro del culto —alabanza, predicación, oración y música— es también una marca de inteligencia, al igual que la capacidad de dar buenos consejos basados en los preceptos religiosos que deben seguirse, o de memorizar el contenido de la Biblia, hasta el punto de saber de memoria ciertos versículos considerados fundamentales.

Según una concepción perspectivista del conocimiento, también adoptada por los cristianos, ser culto reside en la capacidad del cristiano para adquirir los dones transmitidos por el Espíritu Santo, es decir, para incorporar a su cuerpo la perspectiva del predicador, cantor, vidente, curandero, consejero, músico, etc. Estos dones se conciben como «sujetos» del conocimiento del mismo modo que las perspectivas de las plantas *rao* transmitidas al «médico».

Del mismo modo que los chamanes han adquirido prestigio gracias al contacto con los turistas de ayahuasca, recibir «dones» religiosos permite a los

³¹ La iglesia de la comunidad celebra oficios los domingos por la mañana y todas las tardes excepto los lunes y viernes.

conversos elevar su estatus dentro de la comunidad. Este es particularmente el caso de las mujeres, que generalmente se considera que portan más «carisma» que sus homólogos masculinos y son percibidas por los comuneros como las líderes de su iglesia, en un contexto en el que, tradicionalmente, las mujeres se asocian con el espacio doméstico y con valores como la fragilidad, el miedo y la vulnerabilidad (Slaghenauffi, 2019, p. 85). Esta observación concuerda con la tesis planteada por ciertos autores (pueblos insulares del Pacífico) de que las mujeres son más proclives que los hombres a «recibir el Espíritu Santo» gracias a sus virtudes femeninas basadas en un corazón penetrante y suave a la vez y un cuerpo permeable que actúa como receptáculo, lo que permite establecer una relación con Dios a través de intensas experiencias personales (Malogne-Fer & Fer, 2015; Malogne-Fer, 2013; Eriksen, 2012; Robbins, 2012). En ese contexto, la Iglesia evangélica está reconfigurando las identidades de género, haciendo hincapié en la acción femenina y en la capacidad particular de las mujeres para convertirse en mediadoras o médiums del Espíritu Santo. Tales capacidades no son incompatibles con la participación activa de las mujeres en la predicación, ni siquiera con su acceso al pastorado. Esto pondría en perspectiva el análisis de Malogne-Fer y Fer de que las mujeres rara vez alcanzan el estatus de pastor o cualquier otra autoridad tradicional debido a una combinación de receptividad femenina y falta de autocontrol, control corporal y control emocional (2015, p. 31).

Estas habilidades espirituales y la promoción del estatus de las mujeres cristianas las hacen comparables a las mujeres chamanes shipibo (*médico ainbo*). Gracias a la aparición del «turismo chamánico», que ha contribuido activamente a elevar su perfil y mejorar su estatus en la escena chamánica, disfrutan ahora de un éxito rotundo, a veces mayor que el de sus homólogos masculinos (Slaghenauffi, 2019, pp. 79-86; Colpron, 2022).

«MÉDICOS» CONTRA CRISTIANOS: UNA BRUJERÍA DE PRUEBAS

El chamanismo amerindio amazónico es por definición moralmente ambivalente, una configuración de la que el «médico» no es una excepción. De hecho, en términos generales, se les describe como agentes dobles capaces de curar, pero también de matar, desempeñando los papeles de embrujador y desbrujador en función de sus intereses personales. A este respecto, Brabec de Mori (2017) pinta un cuadro poco halagüeño de un ser embustero que, a través de sus cantos, oculta su identidad tras la de una planta o adopta una voz suave y tranquilizadora para enmascarar los ataques hechiceros que envía a sus enemigos. Illius (1992) muestra que, incapaz

de neutralizar el «mal aire» (*jakoma niwebo*) que afecta a su paciente, interpretado por el autor como una «esencia individual» contaminante y contagiosa, lo extrae de su cuerpo y lo envía a un miembro de un grupo social extranjero.

Si la emergencia de la industria del turismo chamánico parece estar contribuyendo a un recrudescimiento de los ataques de brujería entre «médicos» rivales que detentan una estructura chamánica (Slaghenauffi, 2022), de manera similar, la cohabitación religiosa entre «médicos» y cristianos en el seno del pueblo está dando lugar a una forma de rivalidad a la vez ontológica y estatutaria entre los distintos especialistas de las dos instituciones. Los cristianos de Las Asambleas de Dios afirman ser objeto de ataques de brujería por parte de chamanes/brujos celosos que desean «probar» su «poder». Para ello, el perseguidor envía a su víctima uno o varios dardos mágicos (*yotoa*) que «extrae de su garganta» gracias a la presencia en su pecho de una sustancia flemática llamada *keyon* o *mariri*³², que sopla en dirección a la persona afligida. Hoy en día, esta operación se ha empobrecido entre los «médicos» de San Francisco, que generalmente ya no poseen la sustancia en su cuerpo, sustituida por pensamientos malévolos (*jakoma shinanbo*) que el especialista transmite a su víctima a través del humo del tabaco.³³ Estas acciones se manifiestan en la persona afligida en forma de apariciones fantasmales durante los sueños, como corrobora el relato de Agusho, un seguidor de la Iglesia de Los Defensores de la Fe Cristiana de unos sesenta años:

Un «médico» vino a mi casa. Me hizo varias pruebas. Entraba en mis sueños y me atacaba. Me hacía ver fantasmas, fantasmas de muerte. Venían hacia mí. Yo tenía miedo. Recé: «En el nombre del Padre, estoy en tus manos. Detén esto». Y los fantasmas se fueron. Di gracias al Señor. Durante toda la noche, los fantasmas me atormentaron. Dormí un rato y me tocaron. Si me hubieran dejado caer, ahora no estaría vivo. Eso querían hacerme los fantasmas, pero no pudieron. Me levanté de nuevo y recé. Entonces, un día, mientras dormía, en mi sueño había un campo enorme con un pequeño camino que conducía

³² La sustancia *keyon* o *mariri*, común a otras poblaciones amazónicas, consiste en una masa viscosa llamada flema que el chamán «cultiva» en su pecho ingiriendo un preparado a base de la flema del fruto del cacao y tabaco. La sustancia se alimenta con humo, combinado con una estricta «dieta» alimenticia y social que excluye a largo plazo toda comida caliente y charla excesiva. La flema puede entonces crecer y autorreproducirse dentro del cuerpo, convirtiéndose en dardos. Puede utilizarse tanto para absorber el mal «aire» presente en el cuerpo del paciente como para enviar dardos mágicos a una víctima, que el practicante extrae de su pecho en forma de serpiente, piedra o mal «aire».

³³ Esta presentación es general y no pretende ser exhaustiva, en la medida en que las técnicas de hechicería utilizadas dependen más bien de las competencias y de la variedad del aprendizaje realizado por cada especialista.

a él. Tomé el camino y me encontré cara a cara con dos fantasmas. No me dejaban pasar: «¿Qué quieres?». Encontré un palo y empecé a correr. Me perseguían. Tenía una canoa de tres metros. Salté dentro y me escapé. Ya no podía hacer nada más. Me tiraban palos y tierra y yo no sentía nada. Entonces volqué la canoa. Todo estaba seco. Se habían ido (comunicación personal, 25 de octubre de 2017).

Para los shipibo, el sueño (*nama*) se concibe como el viaje del «alma» (*kaya*) fuera del cuerpo. Por lo tanto, se considera que es «real» y que tiene una gran influencia en la realidad tangible. Así, los ataques oníricos se consideran el lugar de encuentro definitivo con el *yoshin* y, es más, con el *mawa yoshin* (espíritu de una persona muerta), que vienen a molestar al creyente para «contaminarlo» (*kopia*) con sus «aires» malignos. El objetivo de esta «contaminación» sería hacerle renunciar a su vocación religiosa, hasta que vuelva al estilo de vida local que, como hemos visto, está profundamente devaluado por los fieles. Si el agresor logra su objetivo, la persona afectada verá el suceso como una derrota. Se describirá repetidamente como «derrotado», en un estado de debilidad, falto de fuerza e incapaz de «volver a levantarse».

Ante tal clima de desconfianza, los cristianos adoptan una actitud preventiva incrementando su comportamiento ascético. Además de la oración, que es el arma por excelencia de los cristianos contra los ataques de brujería, se utilizan otras técnicas, como la lectura de la Biblia, considerada como la figura de autoridad, la distribución de aceite de oliva en el interior de los hogares y el uso de la armadura bíblica antes mencionada. Si el ataque es demasiado fuerte, el afligido emprenderá un largo periodo de ayuno y acudirá a los fieles suficientemente «preparados», en su mayoría mujeres, que le ayudarán a «recuperarse» durante sesiones de liberación, una especie de versión cristiana del ritual chamánico terapéutico, durante las cuales llevarán a cabo un ritual de exorcismo destinado a extraer a Satanás del cuerpo del afligido. Estas diversas protecciones brujeras cristianas tienden a poner en perspectiva el análisis de Stoll (1985) de que la religión evangélica ha erosionado los mecanismos de defensa espiritual de los nativos conversos.

Este ejemplo, y las diversas analogías que acaban de exponerse entre el evangelismo pentecostal y el chamanismo, corroboran que la conversión al pentecostalismo entre los shipibo implica inevitablemente una forma de apropiación de la religión, que la Iglesia de Las Asambleas de Dios logró llevar a cabo mediante el desarrollo de un mesianismo indígena basado en la combinación de dos elementos antinómicos: la «tradición» y la religión cristiana. Este hallazgo

va claramente en contra de las hipótesis que afirman que el evangelismo entre los pueblos indígenas amenaza la preservación de las identidades culturales étnicas.³⁴

Por su parte, mis informantes «médicos» afirman que los cristianos nunca envían ataques. Sin embargo, reconocen el «poder» de sus oraciones y conjuros, en particular los que realizan durante los cultos de liberación, en la medida en que están asociados al ayuno de forma análoga al binomio «dieta» / cantos chamánicos. Así, en su opinión, son susceptibles de causar desgracias a las personas, «médicos» y otros, que muestren una falta de conducta hacia ellos. Tomemos, por ejemplo, el caso de Eduardo Muñoz, un «médico» de unos cuarenta años que dirige una pequeña estructura chamánica:

¿Ves Juan [un chamán], que tenía un bar al lado de la iglesia [Las Asambleas de Dios]? No quería bajar el volumen de la música³⁵ y les dijo a los hermanos: «¿Quién es el más ruidoso aquí? Yo soy el más ruidoso». Los hermanos rezaron: «¡Fuera demonio! ¡Fuera Satanás!». El hombre se sintió afectado por las oraciones. A causa de las oraciones, su hija murió, pero no quisieron matarla. Tus pecados vuelven a ti a través de la oración (comunicación personal, julio de 2022).

Por tanto, los conjuros cristianos actuarían de forma similar a los pensamientos malévolos (*jakoma shinanbo*) que el chamán/hechicero transmite a su víctima a través del humo del tabaco. Sin embargo, el objetivo de estas acciones no sería enviar daño a una persona, sino simplemente extraer el mal de su entorno. El resultado final es el mismo en ambos casos: la desgracia.

El reconocimiento por parte de los chamanes shipibo de la validez de las prácticas cristianas está vinculado en parte al «poder» que atribuyen a los grimorios, a los que asimilan la Biblia, y que han ido integrando gradualmente en el corpus vegetal desde la década de 1990 (Slaghenauffi, 2023), así como a los chamanes mestizos de la región, artesanos de un chamanismo sincrético fuertemente influenciado por el catolicismo popular, los libros de magia y el simbolismo de la cruz. Este reconocimiento del «poder» del chamanismo mestizo de tendencia cristiana también es compartido por otros indígenas de la región, que cada vez intentan perfeccionar sus habilidades con colegas mestizos y urbanos (Chaumeil, 1988, 1991, 2003).

* * *

³⁴ Sobre este tema, véase Sarrazin y Redondo (2022).

³⁵ Hay varios bares en el pueblo, y tienen la costumbre de armar un auténtico jaleo, sin tener en cuenta a los vecinos.

En última instancia, esta rivalidad entre dos ontologías y sistemas de poder opuestos se debe a que los enfoques de las dos instituciones están demasiado próximos. La situación obviamente se vio exacerbada por la actitud de los misioneros protestantes que, al demonizar la brujería y estigmatizar al chamán, paradójicamente magnificaron el poder de los brujos y reforzaron la convicción de que la brujería era en realidad una amenaza omnipresente (Stoll, 1985).

Las diversas observaciones expuestas en el artículo ponen de manifiesto los límites de los valores pacíficos en los que se basa la comunidad nativa y su incapacidad para erradicar el *ethos* predador que estructura el pensamiento shipibo. En este sentido, la voluntad pacificadora y civilizadora que actúa en la comunidad no habría implicado la desaparición de una ontología basada en gran medida en la guerra y el chamanismo, sino más bien su adaptación al nuevo contexto sociológico de pluralización religiosa, ahora vector de conflictos internos, divisiones y rivalidades faccionales entre los distintos especialistas religiosos. Parece, por tanto, que es más bien la razón de ser de las tensiones internas lo que resulta verdaderamente novedoso hoy en día, en unos mundos en los que la falta de cohesión territorial es cada vez mayor.

REFERENCIAS

- Albert, B. (1988). La Fumée du métal: histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil). *L'Homme*, 106-107, 87-119. <https://doi.org/10.3406/hom.1988.368972>
- Arévalo Valera, G. (1986). El ayahuasca y el curandero Shipibo-Conibo del Ucayali. *Instituto Indigenista Interamericano*, 46(1), 147-161.
- Bastide, R. (1955). Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien. *Anais do xxxi Congresso Internacional de Americanistas*, 1, 493-503. https://classiques.uqam.ca/contemporains/bastide_roger/principe_coupure_comportement_afro_bresilien/principe_coupure_texte.html
- Bertrand-Ricoveri, P. (2005). *Mythes de l'Amazonie. Une traversée de l'imaginaire shipibo*. L'Harmattan.
- Bordin, G. (2011). *On dansait seulement la nuit. Fêtes chez les Inuit du nord de la Terre de Baffin*. Société d'Ethnologie.
- Brabec de Mori, B. (2017). Voies de guérison, voix de sorciers, L'ambivalence des chants curatifs shipibo en Amazonie. *Terrain*, 68, 120-125. <https://doi.org/10.4000/terrain.16343>

- Cárdenas Timoteo, C. (1989). *Los Unaya y su mundo. Aproximación al sistema médico de los shipibos-conibos del río Ucayali*. IIP / CAAP.
- Chaumeil, J. P. (1988). Le Hambisa défenseur. Figure de l'Indien dans le chamanisme populaire (région d'Iquitos, Pérou). *Recherches amérindiennes au Québec*, 18(2-3), 115-126.
- Chaumeil, J. P. (1991). Réseaux chamaniques contemporains et relations interethniques dans le haut Amazone (Pérou). En C. Pinzón, R. Suárez & G. Garay (Eds.), *Otra América en construcción* (pp. 9-21). ICAN / COLCULTURA.
- Chaumeil, J. P. (2000). *Chasse aux idoles et philosophie du contact*. En D. Aigle, B. Brac de la Perrière, J. P. Chaumeil (Eds.), *La politique des esprits* (pp. 151-164). Nanterre.
- Chaumeil, J. P. (2003). Chamanismes à géométrie variable en Amazonie. *Diogène*, 396, 159-175.
- Colpron, A. M. (2004). *Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre-exemple des femmes chamanes shipibo-konibo* [Tesis de doctorado, Universidad de Montréal].
- Colpron, A. M. (2022). From Unknown to Hypermediatized. En F. Dussart & S. Poirier (Eds.), *Contemporary Indigenous Cosmologies and Pragmatics* (pp. 133-156). University of Alberta Press.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.
- Eriksen, A. (2012). The Pastor and the Prophetess: An Analysis of Gender and Christianity in Vanuatu. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18(1), 103-122. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2011.01733.x>
- Erikson, P. (1986). Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi. *Journal de la Société des Américanistes*, 72, 185-210. <https://doi.org/10.3406/JSA.1986.1003>
- Espinosa, O. (2012). To Be Shipibo Nowadays: The Shipibo-Konibo Youth Organizations as an Strategy for Dealing with Cultural Change in the Peruvian Amazon Region. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 17(3), 451-471 <https://doi.org/10.1111/j.1935-4940.2012.01252.x>
- Fausto, C. (2016). L'odeur des Blancs. Les avatars de la culture chez les Kuikuro du haut Xingu. En P. Erikson (Ed.), *Trophées. Études ethnologistes, indigénistes et amazonistes offertes à Patrick Menget*, (pp. 170-186). Publications de la Société d'ethnologie.
- Galinier, J., & Molinié, A. (2006). *Néo-Indiens (Les): Une religion du IIIe millénaire*. Odile Jacob.

- Gebhart-Sayer, A. (1986). Una terapia estética: los diseños visionarios de la ayahuasca entre los Shipibo-Conibo. *América Indígena*, 46, 189-218.
- Gebhart-Sayer, A. (1988). Some Reasons Why the Shipibo-Conibo (Eastern Peru) Retain their Art. En E. Reichel (Comp.), *Identidad y transformación de las Américas, Memorias 45° congreso internacional de americanistas* (pp. 293-307). UNIANDÉS.
- Houseman, M., & Severi, C. (2009). *Naven ou le donner à voir : Essai d'interprétation de l'action rituelle*. Maison des Sciences de l'Homme.
- Illius, B. (1992). The Concept of Nihue Among the Shipibo-Conibo of Eastern Peru. En J. M. Langdon & G. Baer (Eds.), *Portals of power: Shamanism in South America* (pp. 63-77). University of New Mexico Press.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática — INEI. (2018). *Perú: Resultados definitivos de los censos nacionales 2017*. https://www.inei.gov.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1544/
- Lagrou, E. (2011). Le graphisme sur les corps amérindiens. *Gradhiva*, 13(1), 6893. <https://doi.org/10.4000/gradhiva.2040>
- Leclerc, R. F. (2003). *Des modes de socialisation par les plantes chez les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne. Une étude des relations entre humains et non-humains dans la construction sociale* [Tesis de doctorado, Nanterre, Paris x].
- Leclerc, R. F. (2010). Curanderos Shipibo (Amazonie péruvienne) et Ayahuasqueros occidentaux. En S. Baud & C. Ghasarian (Eds.), *Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi* (pp. 363-386). Imago.
- Loriot, J., Lauriaut, E., & Day, D. (1993). *Diccionario Shipibo-Castellano. Serie Lingüística Peruana*, 31. Ministerio de Educación / Instituto Lingüístico de Verano. <http://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/443>
- Losonczy, A. M., & Mesturini Cappelletti, S. (2010). Entre «l'occident» et «l'Indien». Ethnographie des routes du chamanisme ayahuasquero entre Europe et Amériques. *Autrepart*, 56(4), 93-110. https://shs.cairn.info/article/AUTR_056_0093/pdf
- Malogne-Fer, G. (2013). Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme: les assemblées de Dieu de Polynésie française. *Social Compass*, 60(2), 189-203. <https://doi.org/10.1177/0037768613481749>
- Malogne-Fer, G., & Fer, Y. (2015). Introduction. En G. Malogne-Fer & Y. Fer (Eds.), *Femmes, genre et pentecôtismes* (pp. 7-37). Labor et Fides.
- Marzal, M. (1988). Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima. *Antropologica*, 6(6), 457. <https://doi.org/10.18800/antropologica.198801.022>

- Morin, F. (1998). Los Shipibo-Conibo. En F. Santos & F. Barclay (Eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía, volumen III* (pp. 275-448). Abya-Yala. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/50094.pdf>
- Renard-Casevitz, F. M. (1993). Guerriers du sel, sauniers de la paix. *L'Homme*, (126-128), 25-43. <https://doi.org/10.3406/HOM.1993.369627>
- Robbins, J. (2012). Spirit Women, Church Women, and Passenger Women: Christianity, Gender, and Cultural Change in Melanesia. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 157, 113-133. <https://doi.org/10.4000/assr.23646>
- Russell, A., & Rahman, E. (2015). *The Master Plant. Tobacco in South Lowland South America*. Routledge.
- Salcedo La Serna, J. C. (2012). *Misiones, modernidad y civilización de los campos. Historia de la presencia adventista entre los asháninkas de la selva central peruana (1920-1948)*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Santos-Granero, F. (2009). *Vital Enemies: Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy*. University of Texas Press.
- Sarrazin, J. P., & Redondo, S. (2022). Pluralism versus Pluralization. How the Protection of Cultural Diversity Can Turn Against New Forms of Religious Diversity. *Colombia Internacional*, (109), 115-137. <https://doi.org/10.7440/colombiaint109.2022.05>
- Severi, C. (2007). *Le principe de la chimère: une anthropologie de la mémoire*. Rue d'Ulm / Musée du Quai Branly.
- Slaghenauffi, D. (2019). *Korikiati. Comment les chamanes shipibo pensent le tourisme, le prosélytisme protestant et le capitalisme* [Tesis de doctorado, Aix-Marseille Université – IDEMEC].
- Slaghenauffi, D. (2022). Sorcellerie capitaliste et touristes pishtaco : les tensions occultes autour du tourisme d'ayahuasca chez les Shipibo de San Francisco (Amazonie péruvienne). *Journal de la Société des américanistes*, 108(2), 39-59. <https://doi.org/10.4000/jsa.21111>
- Slaghenauffi, D. (2023). El mundo occidental: una fuente de poder chamánico. El caso de los chamanes shipibo-konibo (Amazonía occidental). *Indiana*, 40(1), 243-262. <https://doi.org/10.18441/ind.v40i1.243-262>
- Stoll, D. (1985). *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?* Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Stoll, D. (1991). *Is Latin America Turning Protestant?* University of California Press.

- Surrallés, A. (2003). *Au cœur du sens: perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Centre national de la recherche scientifique – CNRS / Maison des sciences de l'homme.
- Viveiros de Castro, E. (2001). Gut Feeling About Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality. En L. Rival & N. Whitehead (Eds.), *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière* (pp. 19-43). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199244751.003.0002>
- Viveiros de Castro, E. (2009). *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie structurale*. PUF.
- Viveiros de Castro, E., & Taylor, A. C. (2006). Un corps fait de regards. En Musée du Quai Branly, *Catálogo da exposição Qu'est-ce qu'un corps?* (pp. 149-215). Musée du Quai Branly.
- Wilbert, J. (1987). *Tobacco and Shamanism in South America*. Yale University Press.