

Palabra, visión y vínculo: ontología y performatividad del canto medicinal shipibo-konibo

Pedro Martín Favaron Peyón

<https://orcid.org/0000-0002-1985-1679>

Pontificia Universidad Católica del Perú

pfavaron@pucp.edu.pe

Roberto Zariquiey

<https://orcid.org/0000-0002-1421-1314>

Pontificia Universidad Católica del Perú

rzariquiey@pucp.edu.pe

RESUMEN

Este artículo analiza la poética medicinal de la nación shipibo-konibo del Ucayali, a partir del estudio de cantos curativos pronunciados por dos *onanya* –Chonon Jisbe y Wexa Beso– durante ceremonias con ayahuasca (*oni*). El trabajo parte de grabaciones realizadas en octubre de 2024 y se apoya en un proceso de traducción colaborativa con los propios sabios y otros investigadores indígenas. A través del análisis lingüístico y pragmático de los cantos, se argumenta que estos no solo describen, sino que ejecutan acciones: curan, diagnostican, abren mundos y convocan fuerzas. Desde la perspectiva indígena, la palabra del *onanya* es eficaz porque está respaldada por un proceso iniciático (*sama*) que transforma su cuerpo y lo vincula con seres espirituales. El canto se presenta como un acto de habla realizativo, cuya potencia no se explica por marcos teóricos convencionales, sino por una ontología sonora en la que decir es también hacer. La poética medicinal aparece así como un saber relacional y visionario, que desafía nuestras categorías epistemológicas y exige un abordaje ético



<https://doi.org/10.18800/lexis.202601.014>

e-ISSN 2223-3768

y coproducido. El artículo propone, en suma, una teoría indígena de la agencia de la palabra, situada en el cruce entre cuerpo, voz y mundo espiritual.

Palabras clave: poética medicinal, Shipibo-Konibo, ayahuasca, performatividad del lenguaje, conocimiento visionario

Word, Vision, and Bond: The Ontology and Performativity of Shipibo-Konibo Medicinal Song

ABSTRACT

This article analyzes the medicinal poetics of the Shipibo-Konibo nation of Ucayali, based on a study of healing chants performed by two *onanya* –Chonon Jisbe and Wexa Beso– during ayahuasca (*oni*) ceremonies. The research draws on recordings made in October 2024 and is grounded in a collaborative translation process with the indigenous healers themselves and other Shipibo-Konibo researchers. Through linguistic and pragmatic analysis of the chants, the article argues that these are not merely descriptive but performative acts: they heal, diagnose, open visionary worlds, and summon spiritual forces. From an indigenous perspective, the *onanya*'s word is effective because it is sustained by an initiatory process (*sama*) that transforms the body and forges a bond with non-human beings. The chant thus functions as a performative speech act whose power cannot be fully explained through conventional theoretical frameworks but instead through a sonic ontology in which saying is also doing. Medicinal poetics emerge as a relational and visionary knowledge system that challenges dominant epistemologies and demands ethical, co-produced engagement. In sum, the article proposes an indigenous theory of verbal agency, situated at the intersection of body, voice, and spiritual world.

Keywords: medicinal poetics, Shipibo-Konibo, ayahuasca, language performativity, visionary knowledge

1. INTRODUCCIÓN

Este artículo se adentra en la poética medicinal de la nación indígena shipibo-konibo del Ucayali, en la Amazonía peruana, con el propósito de reflexionar sobre la fuerza realizativa de los cantos

curativos que entonan sus sabios visionarios. La investigación se basa en el análisis de cuatro cantos medicinales pronunciados bajo el influjo de la bebida visionaria *oni* –conocida en castellano como *ayahuasca*– durante sesiones rituales llevadas a cabo en San José de Yarinacocha, en el mes de octubre de 2024. Los cantos fueron pronunciados por dos *onanya*, considerados ancianos sabios por sus comunidades: Chonon Jisbe y Wexa Beso. A través del estudio de sus poemas visionarios y las entrevistas realizadas en lengua shipibo, se intenta mostrar cómo, desde la cosmovisión indígena, los cantos no solo nombran o describen la enfermedad, sino que la conjuran, la enfrentan y la transforman.

La originalidad de este trabajo no reside simplemente en afirmar que el lenguaje ritual posee eficacia terapéutica, idea ampliamente discutida en estudios sobre poéticas chamánicas, discurso ritual y performatividad indígena amazónica (Basso 1988, Hill 1992, Seeger 1987, Townsley 1993, Lewy 2017, Brabec de Mori 2013). Más que concebir los cantos medicinales como expresiones simbólicas o representaciones de estados espirituales, este trabajo busca mostrar cómo, desde la perspectiva shipibo-konibo, la palabra cantada participa activamente en la transformación del cuerpo, la percepción y el vínculo con los mundos medicinales. La eficacia del canto no depende únicamente del contenido semántico del enunciado, sino también de los procesos iniciáticos que permiten al *onanya* establecer relaciones con los dueños espirituales de las plantas, acceder a formas visionarias de conocimiento y actuar terapéuticamente mediante la voz.

A lo largo del artículo se propone una lectura de los cantos desde el marco de los actos de habla, explorando cómo la performatividad lingüística, en este contexto indígena, se despliega como fuerza transformadora sobre el cuerpo, la mente y el espíritu del paciente. El canto, lejos de ser una ornamentación verbal, es una acción concreta y eficaz, que actúa en el presente ritual. Desde esta perspectiva, se propone pensar el canto medicinal shipibo como una forma de acción sonora que vincula al médico con los mundos suprasensibles y permite canalizar el poder de las plantas maestras mediante la palabra cantada. En diálogo con la teoría de los actos

de habla desarrollada por J. L. Austin ([1962] 2008), este artículo explora la posibilidad de pensar los cantos medicinales indígenas como enunciados realizativos; es decir, como expresiones que no solo describen estados de cosas, sino que producen acciones concretas en el contexto ritual. Sin embargo, el caso shipibo-konibo exige ampliar críticamente los marcos clásicos de la performatividad lingüística, pues la eficacia del canto no depende únicamente de convenciones sociales humanas, sino también de relaciones cosmológicas establecidas mediante procesos iniciáticos, vínculos con seres espirituales y estados visionarios inducidos por las plantas visionarias. En este trabajo, el análisis lingüístico, la poética indígena y la ontología medicinal se entretajan para visibilizar una forma de conocimiento ancestral que, al mismo tiempo que cura, también nos invita a repensar los límites mismos de la teoría lingüística y de la práctica terapéutica contemporánea.

2. MARCO METODOLÓGICO Y POSICIONAMIENTO

2.1. El equipo de investigación

Este trabajo es producto de una colaboración entre Pedro Favaron (investigador en arte verbal indígena, PUCP, con veinte años de trabajo con la nación shipibo-konibo y miembro por afinidad matrimonial de una familia shipibo de médicos tradicionales), Roberto Zariquiey (lingüista, PUCP, especialista en lenguas pano con más de veinticinco años de investigación de campo) y dos co-investigadores shipibo-konibo: Chonon Bensho y Ranin Bima. Estos últimos participaron activamente en transcripción, traducción y deliberación interpretativa, no como informantes sino como interlocutores con agencia propia en el diseño y ejecución del proyecto. Ranin Bima mantuvo las conversaciones grabadas con Wexa Beso (su tío materno) y Chonon Jisbe (su suegra), lo que garantizó un entorno de confianza basada en el parentesco, indispensable para que los sabios compartieran reflexiones que usualmente reservan para sus parientes cercanos (Favaron y Bensho 2023).

2.2. Participantes y procedimiento de registro

Los cantos fueron registrados en dos sesiones medicinales realizadas en octubre de 2024 en San José de Yarinacocha durante tratamientos nocturnos (inicio ~9 p.m.) con ingestión de *oni* (ayahuasca). Se grabaron tres cantos de Chonon Jisbe (Leonilda Huayta Pangoza) y uno de Wexa Beso (Eloy Ramos), ambos *onanya* de avanzada edad, seleccionados por su reconocida trayectoria en medicina tradicional y su disposición a reflexionar sobre sus prácticas en shipibo. En ambas sesiones el paciente fue el mismo: un joven aprendiz indígena (nombre reservado), diagnosticado por ambos sabios como víctima de ataque de brujería, quien reportó posteriormente recuperación completa.

Ambos *onanya* trabajan predominantemente en medicina tradicional comunitaria, atendiendo a parientes y vecinos de su red de confianza. Si bien han participado esporádicamente en prácticas vinculadas al turismo ayahuasquero, su práctica principal y su identidad profesional se definen en términos de la medicina ancestral shipibo. Las grabaciones de audio fueron realizadas con consentimiento previo, atendiendo a la solicitud de los sabios de no utilizar video. La transcripción y traducción preliminar estuvo a cargo de los autores, con asistencia de Albert Maroto (hablante de shipibo como segunda lengua) y Glendy Rosario Sánchez (hablante nativa, egresada de Educación Intercultural Bilingüe, Universidad Nacional Intercultural de la Amazonía), empleando el software ELAN (Max Planck Institute for Psycholinguistics 2026).

2.3. Traducción poética colaborativa

A partir de las transcripciones se realizó una traducción poética en consulta con los propios *onanya* y con Bensho y Bima, retomando la propuesta de Seeger (1996) sobre traducción colaborativa con investigadores indígenas. El proceso demandó múltiples rondas de revisión, dado que el registro poético de los cantos difiere sustancialmente del habla cotidiana: “recuerda una lengua arcaica, mítica y los tiempos en que el hablar era más poético y repleto de figuras

retóricas” (Caruso 2005: 252). Las discrepancias interpretativas se resolvieron por consenso; cuando esto no fue posible, se presentó la alternativa más probable con nota explicativa.

2.4. Marco ético y archivo

Se utilizan los nombres shipibo de los *onanya* con su consentimiento explícito, reconociendo el proceso de (re)indigenización en curso, pero se consignan también sus nombres oficiales en español. Los cantos fueron archivados y liberados *online* con acceso libre, como estrategia de resocialización con la nación shipibo. Se ha enfatizado que las grabaciones no poseen fuerza curativa fuera del contexto ritual: la potencia del canto es inseparable de la presencia corporal del *onanya*, su vínculo con los dueños espirituales y la situación terapéutica específica. La tecnología archiva el sonido, no el espíritu que anima la vibración de las palabras en el acto curativo. Cabe señalar que, en este contexto, no utilizamos el término *vibración* en un sentido estrictamente físico o acústico, sino para referirnos a la dimensión relacional y afectiva de la voz ritualizada. Lo que posee eficacia no es únicamente el contenido semántico de las palabras, ni tampoco un supuesto fenómeno energético abstracto, sino la articulación entre voz, conocimiento visionario, vínculo espiritual y situación terapéutica.

3. LA FUERZA DE LA PALABRA: PERFORMATIVIDAD Y CANTO EN LA MEDICINA SHIPIBO-KONIBO

Antes de continuar, conviene precisar qué entendemos aquí por *poema medicinal* o *canto medicinal*. En el contexto shipibo-konibo, los términos *bewa* o *ikaro* designan formas poéticas rituales empleadas durante procesos terapéuticos y visionarios. Más que simples composiciones musicales o expresiones simbólicas, estos poemas son concebidos por los propios *onanya* como formas de acción verbal capaces de intervenir sobre el cuerpo, orientar la percepción, establecer vínculos con entidades no humanas y transformar el estado espiritual del paciente. Su fuerza terapéutica no

depende únicamente del significado de las palabras pronunciadas, sino también de la experiencia visionaria del médico, de su relación con los dueños espirituales de las plantas y de las capacidades adquiridas mediante la dieta iniciática (*sama*). Aunque ciertos poemas poseen estructuras relativamente estables y fórmulas heredadas, su realización concreta emerge de manera situada durante el proceso ritual y se encuentra profundamente vinculada a las visiones y conocimientos que recibe el *onanya* en el transcurso de la curación. Utilizamos deliberadamente la expresión *poemas medicinales* en lugar de traducir los *bewa* o *ikaro* simplemente como ‘canciones chamánicas’. Aunque estas formas rituales poseen dimensiones melódicas y performativas fundamentales, reducirlas a la categoría de *canción* podría invisibilizar la complejidad verbal, metafórica y visionaria de su composición. Los poemas medicinales no funcionan únicamente como piezas musicales, sino también como formas poéticas de conocimiento y acción ontológica, en los que la palabra cantada participa activamente en la transformación del cuerpo, la percepción y las relaciones con entidades no humanas. La noción de *poema* busca enfatizar precisamente esta densidad semántica y cosmológica del lenguaje ritual, así como reconocer un valor literario elevado al arte verbal de la medicina shipibo-konibo.

Las acciones terapéuticas de los poemas medicinales de la nación shipibo se concretan gracias a y en los propios actos de habla. En otras palabras, si el *onanya* dice algo como “las energías medicinales se desplazan por el espacio dando vueltas” o que “está curando a su paciente”, la idea es que eso que se enuncia es también algo que ocurre; es decir, algo que se activa mediante la pronunciación de sus palabras. La expresión *joi senen atana*, que aparece repetidas veces en los cantos que hemos registrado, parece reafirmar esta hipótesis. Aunque la traducción es algo enigmática, la más plausible es ‘cumpliéndose lo que he dicho’. Por lo tanto, y como veremos en este estudio, el enunciado shipibo expresa la idea de que los actos de habla son fundamentales para la terapéutica indígena: la curación se realiza cuando las palabras del canto pronuncian y desatan la acción enunciada. De esta manera, lo que estaría asegurando el *onanya*, de

manera explícita, en su propio canto, es que su acto de habla lleva a cabo aquello que afirma estar realizando en el momento mismo en que dice hacerlo. Esta es una idea primordial que se irá haciendo más clara en lo que sigue de este estudio.

Esta potencia curativa que los propios sabios visionarios afirman acerca de sus poemas medicinales proviene, desde la perspectiva indígena, de los procesos iniciáticos llevados a cabo por aquellos que quieren llegar a ser *onanya*. Estos métodos de iniciación reciben en el castellano regional el nombre de *dietas* y en shipibo son designadas como *sama*. Para llegar a ser un *onanya*, el aprendiz debe alejarse de la comunidad y en un pequeño refugio toma la corteza de un árbol remojada en agua o se baña con las hojas de una planta. Las plantas consideradas medicinales y portadoras de grandes conocimientos se conocen en shipibo con el nombre genérico de *rao*. Luego de eso, durante un periodo determinado, el aprendiz tendrá que abstenerse de comer ciertos alimentos (principalmente sal, dulce y ají, así como toda carne considerada abundante en sangre); además, no ingerirá alcohol ni tendrá relaciones sexuales. Realizar estas abstinencias también es designado con el verbo *meketi*; el diccionario del Instituto Lingüístico de Verano (ILV 1998) define este término como ‘hacer ritos de abstinencia’ o ‘quedarse en el mosquitero haciendo ayuno’ (262). De transgredir estos principios rituales, podría enfermarse; la patología que surge tras no cumplir los principios de la dieta impuesta por una planta curativa o maestra se conoce en el castellano regional como *kutipar* y es designada en shipibo como *kopia*. En cambio, quien cumple con las abstinencias siguiendo las enseñanzas de los antiguos, va ritmando su cuerpo, sus ideas y su alma con la sabiduría de los vegetales y de los mundos suprasensibles. Sus pensamientos se serenarán y su cuerpo se purificará mediante las abstinencias, al mismo tiempo que las plantas impregnan su sangre y transforman su olor. El término *naikiti*, según nuestros interlocutores shipibo, se refiere a alcanzar el máximo conocimiento mediante dietas prolongadas, que en algunos casos duran varios años.

Nuestro colaborador e investigador asociado Ranin Bima (conversación personal, octubre de 2024) nos dijo que sus antepasados eran personas que realizaban dietas prolongadas y que se sometían a arduas abstinencias: *Ipaonike non yosibo samatai jonibo, meketai jonibo* ('antiguamente, nuestros abuelos eran personas que dietaban y hacían ritos de abstinencia'). La finalidad última de las dietas iniciáticas es que la persona entre en contacto con seres antropomorfos a los que se considera dueños espirituales de las plantas curativas (*rao ibo*); estos espíritus poseen grandes conocimientos que los humanos necesitamos aprender para curar enfermedades y poder realizar de manera plena nuestras potencialidades psíquicas, espirituales y poéticas. Aunque estos seres tienen forma humana y un cuerpo, viven, por lo general, en mundos suprasensibles a los que solo puede acceder en sueños y visiones quien se ha purificado mediante la dieta de plantas. Los dueños de la medicina consideran que el humor que exhala el cuerpo humano es desagradable (*pisi niwe*) y solo se acercarán a los dietadores (*samatai jonibo*) cuando estos, gracias a sus procesos de abstinencia y purificación, se impregnan del perfume de las plantas. Gracias a esta transformación causada por las plantas dietadas, es posible que el ser humano entre en relación íntima y afectiva con los dueños de los conocimientos medicinales. Mediante las vinculaciones con estos seres extraordinarios, el aprendiz recibe la transmisión de las potencias curativas y desarrolla nuevas potestades perceptivas; asimismo, de ellos aprende los cantos y su palabra se hace fuerte (*koshi joi*) y capaz de curar. Por eso mismo, según afirma Ranin Bima, un dietador no puede hablar intempestivamente y sin reflexionar ([*Non yosibo*] *timenbires yoyo ikai jiniboma* / '[Nuestros abuelos] hablaban con mucho cuidado, sin sobresaltos'). Su palabra tiene un impacto en la configuración del cosmos. Debido a esta potencia que adquiere la palabra de la persona que se ha iniciado, un *onanya* no debe hablar por hablar (*Noa iresbiresi yoyoikairibi iti atipayamake* / 'Nosotros, siendo de esa manera, no podemos hablar en vano'). En ese sentido, la fuerza realizativa de la palabra y de la poética medicinal de los *onanya* surge de un hondo diálogo con las plantas y con sus dueños

espirituales; puede decirse, entonces, que es una poesía de inspiración vegetal y territorial.

El médico recibe la fuerza de los cantos medicinales durante sus dietas iniciáticas, vinculándose con los Dueños espirituales de las plantas. Cada planta y cada árbol enseñan sus propias fórmulas poéticas, con las que el médico debe convocar sus atributos medicinales. La fuerza del canto viene de la iniciación, cuando el visionario logra vincularse con los saberes más profundos de las plantas y árboles. Por eso, los cantos y la dieta iniciática no pueden ser explicados por separado. El aprendiz, durante el tiempo que duran sus abstinencias, se hunde en los mundos suprasensibles de la planta que está dietando. Su cuerpo se impregna de los perfumes vegetales, asimila sus principios activos y experimenta el efecto curativo. Y en sueños, su alma entra en contacto con las dimensiones espirituales de las plantas. Cada planta tiene muchos mundos (*netebo*), que se revelan de forma simbólica ante los sentidos visionarios y la imaginación onírica del *meraya*. El dietador (*samatai joni*) encuentra en sus sueños, dentro de las hojas y de las cortezas de los árboles, una infinidad de sistemas vitales y de galaxias, relacionados entre sí. Realiza así una inmersión completa en los universos metafísicos al interior de cada ser vegetal (Favaron y Bensho 2023: 119).

Los dueños espirituales de la medicina viven en un espacio-tiempo o mundo (*nete*) cuya denominación más común en las reflexiones cosmogónicas de los sabios shipibo es *jakon nete* (Favaron 2017, Favaron y Bensho 2023). Este término puede ser traducido como ‘mundo bueno’ o ‘mundo sin mal’, concepto que, cabe señalar, tiene una carga histórica significativa en la literatura etnológica sobre pueblos indígenas sudamericanos, donde refiere a utopías milenaristas de huida del orden colonial (véase Villar 2005, Ochoa Abaurre 2002). En el contexto shipibo-konibo, sin embargo, su uso designa primordialmente el espacio espiritual de los seres medicinales, sin necesariamente implicar esas connotaciones milenaristas. En el canto de Wexa Beso que hemos registrado también se hace referencia a este mundo con el término *ani nete*, expresión que hemos traducido como ‘mundo inmenso’. En otro verso, Beso se refiere a estas dimensiones suprasensibles como *medicina netebo*,

utilizando un término prestado del castellano; esta inclusión da cuenta de la posibilidad de intersección de lenguas diferentes en la composición de la poética medicinal. Por lo tanto, a pesar de que el shipibo poético parece querer acercarse a cierto arquetipo lingüístico considerado arcaico o primigenio, no busca una supuesta pureza indígena ni está cerrado a la innovación o al intercambio con otras naciones. Por el contrario, la composición poética evidencia, al menos por momentos, los propios procesos de modernización indígena (Gow 2001, Favaron 2023). Según el testimonio de Wexa Beso, el neófito aprende a cantar de los propios dueños espirituales de la medicina durante sus dietas de iniciación; por lo tanto, no es un maestro humano quien provee el conocimiento poético, sino que este viene de la vinculación del aprendiz con los seres suprasensibles y con el influjo medicinal que surge desde sus mundos. De esto se puede concluir, tentivamente, que el aprendizaje de los cantos se da desde un entrecruzamiento de las experiencias visionarias de vinculación con lo suprasensibles, con las propias vivencias cotidianas del sabio (tal como parece indicar el uso del término castellano). El proceso de perfeccionamiento en el canto es descrito por Wexa Beso, según nos dijo en la entrevista que nos concedió, como paulatino; es decir, los cantos van madurando según el iniciado va profundizando en sus dietas y relaciones afectivas con los seres espirituales. Esto se expresa claramente en el siguiente fragmento de una entrevista a uno de los médicos tradicionales:

- (1) Tsama benara mia jakomai bewai mia / itikoma jaweki riki ja /
pero un año dos añosbora moa mia / moa mia jabiran yoikataiai
miabi iki moa / Jaskati axeti noara ishton axeayamairibiai.

Al principio de la dieta cantas mal / son cosas que no se acomodan
del todo a ti / pero después de un año, dos años / como decía,
[los cantos] ya son parte de ti mismo / No llegamos a aprender
rápidamente.

Quien quiere llegar a ser *onanya* tiene que dietar para purificar su cuerpo y aprender a como desplazarse con su “alma visionaria” (Favaron 2017), de tal manera que pueda vincularse con estas

dimensiones suprasensibles, de las que provienen los cantos (*bewa*) curativos. Los cantos son descritos por Beso como “cosas” (*jaweki*), las cuales en un primer momento resultan incómodas para el cuerpo y que no logran afinarse plenamente con lo que uno es. El término utilizado en la entrevista en shipibo para dar cuenta de esta incomodidad es *itikoma*. La palabra *itikoma* consta de la partícula *iti*, que es la forma infinitiva del verbo ser y el sufijo *-koma*, que es lo que se llama un deslegitimador (opuesto a *-kon*, que se traduce como ‘verdadero, legítimo’); entonces, *itikoma* puede entenderse como algo que no es verdadero, que es ilegítimo o que no es correcto. Al principio, los cantos no salen bien, no son como deben ser, no son legítimos, hay una suerte de disonancia entre el ser humano y la potencia rítmica que busca instalarse en su cuerpo. Esto irá cambiando con las dietas. Se puede intuir que se trata de entidades que son conceptualizadas por los sabios indígenas como portadoras de cierta materialidad. Por lo tanto, son fuerzas vivas y concretas que, mediante la dieta, son incorporadas por el dietador, tanto a un nivel físico como anímico. La dieta, en este sentido, tiene que ser entendida como un proceso que no solo busca entrar en contacto y adquirir una serie de facultades y potencias de los mundos suprasensibles, sino que también se orienta a que la corporalidad humana (así como la totalidad del ser) pueda asimilar las potencias que se incorporan y convivir con ellas, al punto de que estas pasan, con el tiempo, lentamente, a ser parte de sí mismo. Por eso, la dieta provoca una transformación en la anatomía del dietador (en el olor, por ejemplo). Esta transformación física es la que le permite asimilar las potencias incorporadas y luego posibilitará al *onanya* curar a sus pacientes con sus cantos medicinales. Se trata de procesos delicados que no pueden llevarse a cabo con apuro; la dieta llevada a cabo de manera legítima implica, justamente, que el ser humano deje su rutina y el mundo de la acción, para adquirir la temporalidad de los vegetales y de los seres espirituales. Afinarse con el tiempo dilatado de las plantas es lo que permite asimilar las potencias curativas.

4. CANTO, VISIÓN Y MUNDO: LA CONSTRUCCIÓN RELACIONAL DE LO CURATIVO

Los procesos de dieta para llegar a ser un *onanya* duran varios meses o años. Una vez que los propios seres espirituales, en sueños, indican al aprendiz que ha recibido las potestades adecuadas, podrá empezar a curar con sus cantos. Entonces el dietador puede soñar, por ejemplo, que un antiguo sabio le dice que es igual a él y ya puede sanar a quienes busquen su ayuda; en tiempos recientes, algunos iniciados sueñan que trabajan en una farmacia o que son directores de un hospital (Favaron 2023). En la actualidad, la mayoría de sabios visionarios de la nación shipibo ingiere ayahuasca durante sus sesiones de trabajo medicinal. Esta bebida está hecha de la cocción de la liana ayahuasca (llamada *nishi* en shipibo) y las hojas del arbusto chacruna¹ (conocido como *kawa* en shipibo); los shipibo suelen referirse a esta medicina visionaria con el nombre de *oni*, aunque muchas veces también usan el término mestizo (de origen quechua) *ayahuasca*. “Cuando el médico toma ayahuasca y su percepción realiza un ejercicio trascendente, establece una conexión (que en shipibo se llama *kano*) con lo invisible” (Favaron 2017: 248). Esta bebida no es considerada un alucinógeno, sino que permite a los *onanya* vislumbrar aspectos de la existencia que no son perceptibles en condiciones normales. “El médico toma *oni* para diagnosticar las enfermedades del paciente. Al ampliar sus capacidades perceptivas, el *onanya* visualiza el interior del cuerpo (*yora*) del enfermo, de su mente (*shinan*) y de su alma (*kaya*)” (Favaron y Bensho 2023: 90). Estos distintos dominios de la humanidad (cuerpo, mente y alma) están estrechamente interconectados y son partes de un todo. Un detalle que podría resultar revelador a este respecto tiene que ver con la frecuencia y el uso de la forma *kaya*. En muchos casos, *kaya* es analizado por nosotros como el clítico contrastivo =*kaya*, que tiene un valor similar al de ‘por otra parte’. Sin embargo, en muchos contextos, esta interpretación no parece plausible y *kaya*

¹ Cuando se expresan en castellano, los shipibo suelen designar a esta planta con el nombre de *chakuruna*.

refiere a la raíz nominal *kaya* ('alma'). De hecho, es probable que algunos de los casos en los que los sabios utilizan expresiones *yora-kaya* o *shinan-kaya*, estas puedan asumirse como si se tratara de compuestos nominales (de tipo nombre-nombre) con significados similares "cuerpo-alma" o "mente-alma", respectivamente. Es importante mencionar que estos compuestos en particular no son comunes (o, en todo caso, resultan pragmáticamente marcados) en el habla cotidiana. Por lo tanto, la interpretación propuesta aquí, que de alguna manera refuerza desde la gramática la idea de interconexión, es solo una hipótesis posible, aunque razonable tomando en cuenta que la composición nominal es un proceso gramatical frecuente y extendido en el idioma, sobre todo en el dominio del léxico etnobiológico (Valenzuela 1998), pero también en otros ámbitos de uso de la lengua.

Desde la perspectiva indígena, a través de la mareación que provoca el ayahuasca, el *onanya* alcanza niveles trascendentes de la percepción que le permiten descubrir las causas ocultas que ocasionan el malestar de sus pacientes. En la entrevista que le hicimos, Wexa Beso nos dijo que la dieta iniciática brinda esta habilidad perceptiva extraordinaria; gracias a la ingesta de plantas, acompañada de las restricciones prescritas por los ancestros, se incrementan las facultades visionarias.

- (2) Min onanke moa noa samaya ikax moa bero noa / moa yoshinai
iki moa / jen jen, moa isinaibo beai non onanresai / natora mia
jaskatai iki akin.

Cuando dietamos, se sabe que nuestros ojos / se vuelven como los de los espíritus. / Sí, sabemos sin duda quiénes están enfermos, / les decimos lo que tienen.

El testimonio de Beso asegura que la dieta de plantas *rao* transforma los propios ojos del dietador y los vuelve semejantes a los de seres espirituales; debido a ello, se puede diagnosticar enfermedades y brindar esa información a los pacientes. En el fragmento se nota que el sabio alterna en el uso de *bero* 'ojos' y *noa* 'nosotros': nuestros ojos y nosotros mismos nos hacemos espíritu. Aquí

la expresión nominal *yoshin* se usa como un verbo, *yoshinai*, con el objetivo de expresar nítidamente esa transformación (algo que podría traducirse, también, como ‘nuestros ojos y nosotros mismos nos espiritualizamos’). Curiosamente, el término *yoshin* suele traducirse en castellano como ‘demonio’; sin embargo, se puede desprender que, en este contexto, no tiene connotaciones negativas, por lo que hemos decidido traducirlo como ‘ser espiritual’. Además, cuando explica que el dietador conoce las enfermedades que trae el paciente (*isinaibo beai*) usa el sufijo *-res* con el verbo *onan* (‘saber’), *onanresai*, que añade un valor enfático que indica la confianza o certeza que Beso siente en relación a ese conocimiento visionario y a sus propias facultades perceptivas.

Según afirma Brabec de Mori (2022), el dietador puede ser pensado “como alguien que se transforma en uno de los no-humanos [dueños espirituales de la medicina]” (41) con los que se vincula gracias a la dieta. Transformarse o convertirse en algo es designado en la lengua shipiba con el verbo *naikiti*. En el caso del dietador, la mutación experimentada implica obtener las potestades y perspectivas de los seres en los que uno se convierte. La facultad de poder ver con la potencia penetrante con la que visionan los seres espirituales es propia de la persona que ha dietado de manera legítima. Esta potestad puede ser ejercida en cualquier momento en el que el *onanya* se concentre, como cuando fuma tabaco en su pipa; sin embargo, se incrementa de manera exponencial cuando toma ayahuasca. En algunos cantos, esta habilidad perceptiva es enunciada de forma explícita. Por ejemplo, en el primero de los poemas registrados de Chonon Jisbe, se incluye el verso *oin oinbaini*, el cual puede ser traducido como ‘me encamino visionando’. Es importante mencionar que aquí, como queriendo resaltar la intensidad del ejercicio visionario, el médico reduplica el verbo *oin* ‘ver’; aparece repetido en la expresión como una forma de enfatizar la intensidad y profundidad de la experiencia perceptiva. Expresiones semejantes también han sido registradas en el canto de Wexa Beso. Por ejemplo, uno de sus versos dice *oin aketana*, el que hemos traducido como ‘visionando completamente [el interior del cuerpo del

paciente]’. Aquí la expresión intensificadora proviene del uso de la forma *-ake* que se combina con el verbo *oin* ‘ver’. Si bien *-ake* no es una forma común en el shipibo cotidiano y su uso no se encuentra registrado en las descripciones gramaticales disponibles para la lengua (Valenzuela 2003), nuestros colaboradores reportaron que su uso significa ‘completamente, de forma acabada’; esta posibilidad tendría sentido, ya que una posible etimología para ese marcador podría ser la combinación del verbo hacer *a(k)* y el marcador completivo *-ke* (*a-ke*). Esa combinación puede devenir en una forma con un valor similar a ‘completamente’.

Debido al contexto enunciativo del canto medicinal, debe entenderse que la capacidad de contemplar implica un estado acrecentado de la consciencia; se trata, entonces, de un ejercicio visionario y trascendente de la percepción. Es posible proponer que, al menos en cierta medida, el propio canto complementa la ampliación perceptiva posibilitada por la ingesta del ayahuasca; las sonoridades poéticas despiertan visiones que permiten al *onanya* diagnosticar la enfermedad. Un verso del canto de Wexa Beso señala de manera explícita la relación de los cantos con la apertura de los mundos medicinales:

- (3) Bewa bewa kainti / nokon ani netebo / medicina netebo / kepen
aketana.

Me encamino cantando y cantando, / [hacia] mis mundos inmensos,
/ [hacia] mundos medicinales, / abriéndolos completamente.

El canto encamina al médico (o el “alma visionaria” del médico se encamina con el canto) hacia las regiones suprasensibles. Según nuestra interpretación, el poema se refiere a los mundos medicinales como algo que es propio del médico; esto no significa que el sabio los posea (al menos no a la manera como se entiende la propiedad desde la reflexión jurídica moderna), sino que parece tener que ver con que el *onanya* mantiene un vínculo afectivo con estas dimensiones extraordinarias gracias a sus dietas iniciáticas. El último verso del extracto citado afirma que es cantando que se abren

(*kepentí*) los mundos medicinales y, por eso mismo, es gracias a la sonoridad poética que surgen las visiones que permiten al *onanya* visionar aquello que no es visible desde un estado de percepción ordinario. El canto, de esta manera, participa del proceso de apertura de la visión y despierta las facultades perceptivas necesarias para realizar el diagnóstico. De esto se puede desprender que, según la racionalidad de la poética medicinal, el canto permite visionar. Sin embargo, al mismo tiempo, el sabio enuncia en su poema lo que va visionando. Para decirlo de otra manera: el canto, por un lado, abre la visión y los mundos medicinales que donan fuerza curativa a la palabra; pero, a su vez, la poética medicinal lleva a cabo una descripción de lo que se le revela al sabio gracias a su percepción acrecentada. De esta manera, canto y visión son indisolubles y se implican mutuamente; no hay visión sin canto y no hay canto sin visión. En la entrevista que tuvimos con Wexa Beso, este *onanya* manifestó que un legítimo sabio, cuando toma *ayahuasca*, no canta algo que simplemente se le ocurre, al interior de su mente, sino lo que va captando gracias a un ejercicio trascendente de la percepción:

- (4) Así como oa nato radionin yoyoikaikeska oa wetsatian masaomekanai / jaskarara itoshiai masaometi / ja riki ja meskokeska maitira jake jabi akanai maiti akin / bewa maiti jarake medicina maiti / ja riki ja joni benxoatibo. / Jatian jainoaxkaira nete kepemetai / ja netexamankaira ja maiti joyoke. / Ja maitikaira min maiyai mia mia moa / jabiran yoikatiai wetsa joni iki moa mia paenax / wetsa neteori. / Entonces ja mainxonkaira / jainoaxkaira mia pabikiain, asi como nato oa / celular oa paniakaxon non ninka ninkatai jaskaribi jainoax / ja bewakai mia ikai / kexain pikotai jen jen / jatian jaskati ja bewa pikotai riki / kikin bochikiax min ja joeshaman / oa ani farokeskatonin min / min mapo tenakin: / ja riki ja bewa kano. / Jainoaxkaira non mapon pikotai / jakayra min kexakan pikoai. / Noara nonbixbeyamai. / Tsonra mia bewakan axeayamai; / rao jonibonra mia axeai kai.

Así como los que hablan en la radio, muchas veces se ponen [audífonos] en la cabeza, / así mismo es, [los *onanya*] nos ponemos en la cabeza, / eso es, hay muchas cosas que nos ponemos en la

cabeza, como una corona, / “bewa maiti” [corona del canto] y “medicina maiti” [corona de medicina], / que son para sanar a las personas. / Desde ahí el mundo se abre, / en ese mundo están alineadas las coronas. / Esa corona te la pones / y eres otra persona cuando estás [bajo el efecto] de la “mareación” [del ayahuasca]. / [Te conectas] con el otro mundo. / Entonces, al ponerte en la cabeza, / en tu oído, así como, / escuchamos el celular, así también sucede [cuando tomas ayahuasca], / y entonces cantas esa canción, / sale de la boca, sí / y cuando sale el canto / una luz desde arriba / como un faro grande / alumbra tu cabeza: / eso es el “bewa kano”. / Es de ahí que salen los cantos de nuestra mente / y lo sacas por la boca. / Nosotros mismos no lo hacemos. / Nadie te enseña el canto; / los rao jonibo [gente de las plantas medicinales] son los que te enseñan.

Wexa Beso habla de una corona (*maiti*) suprasensible, que no se ve con los ojos del cuerpo, pero que el médico pone en torno a su cabeza cuando toma la medicina visionaria. El sabio usa dos nombres para nombrar a este símbolo de su conexión con el mundo espiritual: *corona de canto* y *corona de medicina*. De esto se desprende que, en el discurso reflexivo de Beso, medicina y canto son términos muy próximos, casi indisolubles. La conexión con el mundo medicinal se abre desde la corona, que es al mismo tiempo un símbolo del conocimiento poético del sabio. El *onanya* compara la corona con los audífonos que usan algunos locutores de radio. Esto implica que la corona permite al *onanya* escuchar los poemas curativos que cantan los dueños espirituales de la medicina como si se tratara de una emisión hecha a distancia, que se capta mediante una antena que sintoniza determinadas secuencias, tal como hacen los aparatos de radio. La metáfora de la antena, así como la analogía entre el *onanya* y un aparato de radio, son constantemente utilizadas por diversos sabios shipibo para explicar la forma en la que captan y se inspiran sus cantos (Caruso 2005, Favaron 2023). Wexa Beso también compara este proceso de captación de los cantos que emergen de los mundos suprasensibles con la comunicación a distancia que permite un teléfono celular. Las metáforas de la tecnología moderna le sirven al *onanya* para dar cuenta de su vinculación

con una fuente extraordinaria de conocimiento y de fuerza espiritual (Favaron 2023). Las interfaces entre la psique del sabio y la tecnología de las coronas-audífonos hacen que el médico se transforme en una persona diferente (*wetsa joni iki*), conectada con el otro lado de la realidad cósmica (*wetsa nete*). El testimonio de Beso es muy enfático al señalar que la creación poética que surge gracias a este ejercicio perceptivo trascendente no es un invento personal, ni es un producto del inconsciente del sabio (*noara nonbixbeyamai*); él repite lo que escucha cantar a los dueños espirituales de la medicina.

Durante un tratamiento con *ayahuasca*, los cantos no pueden responder a un orden preestablecido, cantando lo que a una persona se le ocurre de manera arbitraria en un momento dado. El canto medicinal *legítimo* nace de una comunicación sutil que entabla el *médico* con los mundos suprasensibles y con la anatomía física, mental y espiritual del paciente. Lo primero que debe hacer un *médico* es contemplar a su paciente, auscultarlo con esa percepción acrecentada que le brinda el *ayahuasca*. Cuando el *médico* tiene *visiones* que le revelan la condición de su paciente, sabrá sobre qué tiene que cantar. Y también sabrá cuáles son las potestades espirituales que debe convocar para tratarlo. Las *visiones* y los cantos llegan al *médico* casi al mismo tiempo (Favaron 2017: 249-250).

La visión trascendente de los sabios no es entendida, según se desprende de las afirmaciones epistémicas presentes en los propios cantos, como un mero efecto químico desatado por la ingesta del *ayahuasca*. Es necesaria una participación activa del sabio en esta apertura perceptiva mediante la fuerza de sus actos poéticos. “El sabio legítimo sabe hablar con el *ayahuasca*. Con los cantos medicinales, pronunciando las palabras precisas y en el tono necesario, el *meraya*² alinea la mareación del *ayahuasca* (*onipae*), abre las visiones y las mantiene a una distancia necesaria” (Favaron y Bensho 2023: 91). Según las enseñanzas de los sabios indígenas, el influjo de la

² En el texto citado, el término *meraya* se utiliza casi como un sinónimo de *onanya*, aunque también se dice que en algunos casos hace referencia a sabios antiguos, casi míticos, que tenían facultades físicas, psíquicas y espirituales muy superiores a los de la actualidad.

medicina visionaria no puede arrebatarse al *onanya* en una suerte de éxtasis incontrolable e inconsciente, sino que él debe dominar a la medicina mediante la fuerza de sus pensamientos (*koshi shinan*) y de sus cantos. Este dominio sonoro permitirá estabilizar las visiones para poder realizar el diagnóstico adecuado de la enfermedad y saber sobre qué tiene que cantar el sabio. Algunos *onanya* afirman que estas visiones se presentan en su entrecejo como si se tratara de una pantalla. El canto estabiliza las visiones y evita el sucederse caótico de las mismas. En la entrevista que tuvimos con Chonon Jisbe, ella afirmó de manera explícita que el ayahuasca se toma para que el sabio pueda realizar el diagnóstico de la enfermedad; por eso mismo, esta *onanya* critica que actualmente (dentro de las prácticas neoachamánicas) se haga beber ayahuasca a los pacientes. Desde el punto de vista ancestral, no tiene ningún sentido terapéutico que los pacientes ingieran *oni*, ya que ellos no han “dietado” y, por lo tanto, no tienen vínculos con los mundos suprasensibles:

- (5) Jan raonaitonibicho jan raonaitonibichora akatai xekin nishi, / oa ja raonai xeamama. / Jatian ramabiribi iki ja raonai jatibi xeamakanai, / ikaxbi nokon papanbiribi jaskayamaipaoni. / Jan xeaon apaoniki paenxon payankin benxoakin. / Ramatian akanai isinaibo xeamakin janbiki oino ixon. / Ikibo ikanaibetin. / Akama samaoma. / Kanoma iki ja / Isinai. / Jatian oatoninkay ati jake akaitonin ati jake. / Akaitoninkay oini kai ja / ja samaya ixon kanoya ixon. / Oni paemerankayra non oinai. / Non oinai nato meskokeska jawekikan meskokeska oin oinbainai oin oinbainai ja oltimokayra joai ja / ja pikotan pikotani.

Antiguamente, solo el que sanaba era el que tomaba ayahuasca / el paciente no [tomaba la medicina]. / Actualmente, dan de tomar de todo al paciente, / pero así no era como mi papá trataba a los enfermos. / Él tomaba y, mareándose y meciéndose, curaba en las ceremonias. / Ahora, dan de tomar a los enfermos, para que ellos mismos vean. / Eso es lo que dicen [los que practican de esta forma moderna]. / [Pero los enfermos no deben tomar] porque ellos no se han iniciado con las dietas. / No tienen un vínculo [con los mundos espirituales]. / Están enfermos. / La persona que cura tiene que tomar [ayahuasca]. / El que sana es quien verá

[la causa de la enfermedad] / porque ha dietado y tiene un vínculo [con los mundos espirituales]. / Nosotros vemos [la causa de la enfermedad] a través de la “mareación” de ayahuasca. / Vemos diferentes cosas y al último / van saliendo [las enfermedades] y podemos contemplarlo.

En nuestra conversación con Wexa Beso, él también fue muy enfático en afirmar que, antiguamente, solo los *onanya* tomaban ayahuasca. Nos dijo, incluso, que dar de tomar esta medicina visionaria a los enfermos puede empeorar su estado de salud. Por lo tanto, desde el punto de vista de estos sabios, no se toma ayahuasca para entrar en una suerte de éxtasis (en tanto disolución ritual del ego), sino para llevar a cabo un ejercicio trascendente de la percepción encaminado a conseguir un diagnóstico preciso y curar con el canto. El sabio no pierde su consciencia, sino que esta se amplifica; aunque su “alma visionaria” se desplaza por mundos espirituales, sabe que su cuerpo sigue en un lugar determinado del planeta, en presencia de su paciente, curándolo con el canto. Como se desprende del testimonio anterior, el ayahuasca facilita este ejercicio perceptivo, pero la capacidad de utilizar la medicina visionaria para alcanzar un diagnóstico confiable depende de que, previamente, mediante sus dietas iniciáticas, el *onanya* desarrolle un *kano* o vínculo con los mundos suprasensibles. Brabec de Mori (2022) entiende la palabra *kano* (al menos en una de sus posibles acepciones) como “vía o camino que trasciende las fronteras interespecíficas” (Brabec de Mori 2022: 51), definición que, a nuestro entender, complementa nuestra interpretación del término como ‘vínculo entre mundos’ o ‘conexión de diversos dominios ontológicos’. El vínculo con los mundos medicinales es lo que permite al sabio contemplar lo que normalmente no se ve y escuchar lo que normalmente no se oye. La condición de posibilidad del diagnóstico visionario no es exclusivamente la toma de ayahuasca, sino que aún más fundamentales son las dietas iniciáticas, ya que estas son las que permiten vincularse con los dueños espirituales de la medicina y escuchar sus revelaciones. Al contemplar a su paciente desde un ejercicio acrecentado de la percepción, el canto del sabio describe (o, al menos, nombra)

la enfermedad que aqueja a la persona que sufre, tal como dijo en nuestra conversación Chonon Jisbe.

- (6) Jakopikay westiora xeabichoma iki jaweki. / Min oin oinbainti jake. / Wetsa xea wetsares wetsa xea wetsa wetsa xea. / Jainkay ikai piko pikokaini ja ponte pontebaini ponte pontebaini jain min nokoai min. / Jaskara jawekikeska iki. / Oinxonkay oinaxkay mia bewa bewa kainai / min min pota potabainai ja jakomabo / ikaxra moa mia rebesai moa min / moa min non akabiri moa tseka ake bainai. / Benxoi kai / jawen nete kepeni kai.

No se trata solo de tomar [ayahuasca para curar]. / Tienes que ir observando. / Tomas una y otra vez, y vuelves a tomar. / Ahí es donde las cosas se van revelando ordenadamente y ahí encuentras [la causa de la enfermedad]. / Así es como son las cosas. / Vas cantando y encaminándote [con el canto] para visionar [el interior del cuerpo del paciente] / y al mismo tiempo te encaminas sacando los males [del paciente]. / Después ya llegas hasta lo más alto [de la enfermedad], / como decimos, y vamos sacando [la enfermedad]. / Así se va a sanar / abriendo el mundo [del paciente].

El testimonio de Jisbe establece una relación indesligable entre canto, visión y curación. Según dicen con frecuencia los *onanya* cuando se expresan en castellano, es necesario que el sabio se “concentre” profundamente para poder ver la enfermedad de su paciente (Favaron 2017). El canto, junto a la concentración meditativa, permite ordenar o enderezar (*ponteti*) las visiones. Entonces, la poética medicinal ordena las visiones y describe lo que ve; pero, al mismo tiempo, va sacando los males, curando cuando enuncia. Por lo tanto, sin negar que hay en los cantos medicinales un uso descriptivo de la lengua, están compuestos de enunciados que ejecutan acciones. Los propios cantos afirman de forma explícita esta capacidad de ver el interior del cuerpo del paciente y nombrar las enfermedades que lo aquejan, para también liberarlo de sus sufrimientos. Por ejemplo, algunos versos del primer canto de Chonon Jisbe afirman: *tobamaboki ikai / no bebonbi ikai*, lo cual puede ser traducido como “dicen que lo que [el brujo] dispersó / está frente a nosotros”. En el caso específico de estos versos, la descripción de

la enfermedad es ciertamente vaga, ya que solo la menciona como algo que fue dispersado (*tobati*) en el cuerpo del paciente por un sujeto que no se menciona, pero se sabe que se trata de un enemigo que operó un conjuro maléfico a distancia; se trata de un ser anti-social que, a través de un procedimiento mágico, ha ejercido una acción hostil sobre el paciente al que la *onanya* canta. El marcador gramatical *-ki* (*tobamaboki*) que se utiliza en el primer verso, es, tal como señala Valenzuela (2003: 346–350), una de las formas del evidencial reportativo (que también puede realizarse como *=ronki*), el cual, por lo regular, indica que la información presentada no ha sido presenciada de primera mano por el hablante, sino que ha sido reportada a él por una tercera persona. En el contexto de este canto medicinal es posible interpretar que quienes le compartieron esa información fueron los aliados espirituales de Chonon Jisbe que están con ella curando al paciente. Entonces, siguiendo las implicancias del evidencial *-(ron)ki*, es preciso concluir que quienes revelaron a la sabia el diagnóstico de su paciente fueron los dueños de las plantas o espíritus auxiliares con los que la *onanya* entabló un vínculo dialógico durante el tratamiento.

5. HACER CON PALABRAS: CANTO MEDICINAL Y TEORÍA PERFORMATIVA

Estamos, por lo tanto, ante una ontología indígena del sonido curativo, en la que el conocimiento poético de los médicos y la temática sobre la que cantan proviene, al menos en ciertos pasajes del tratamiento, de revelaciones aurales asociadas a los mundos supra-sensibles; la calidad y certeza del diagnóstico, así como la fuerza medicinal y realizativa de los cantos, dependería del flujo semiótico, relacional y energético que se establece entre mundos diversos. El hecho de que la información enunciada provenga de otros (lo que se evidencia con el uso del evidencial reportativo *=ronki*) no implicaría, al menos no necesariamente, que sea menos evidente o tenga menos valía ontológica y epistémica; por el contrario, cuando cierto conocimiento ha sido revelado por los seres espirituales, esto puede

resultar más fundamentalmente verdadero que lo experimentado con los propios sentidos. En todo caso, la *onanya* muestra tener una certeza imbatible sobre la información recibida gracias a su percepción acrecentada. Desde la perspectiva indígena, la eficacia del tratamiento presupone una profunda confianza en la veracidad del diagnóstico alcanzado mediante la percepción visionaria. Los *onanya* con los que conversamos sostienen que las revelaciones obtenidas gracias a la dieta y al vínculo con los dueños espirituales poseen una legitimidad epistémica superior a la percepción ordinaria. La práctica terapéutica se sostiene sobre una convicción ritual de certeza indispensable para la fuerza realizativa de los poemas medicinales.

Ahora bien, según se ve en el siguiente verso, la información proveniente de lo que fue revelado por los espíritus, luego se complementa porque el sabio puede visionarlas. Las “cosas” dispersas, según dice el canto a continuación, están “frente” (*bebon*) a “nosotros” (*noa*); el uso de la primera persona plural parece referirse a la sabia y a su paciente, pero posiblemente también a los seres espirituales. De ser cierta esta interpretación, la *onanya* se piensa a sí misma como un sujeto múltiple y plural que no realiza la medicina por cuenta propia, sino que lo hace en conjunción con sus aliados espirituales, o seres afines del mundo suprasensible. Siguiendo el análisis anterior, una de las características más desafiantes para la interpretación de los cantos es que estos tienen sujetos explícitos solo en raras ocasiones. Por lo general, los cantos se construyen como una larga cadena de predicados sin especificación alguna de quién realiza las acciones. Esto señala una divergencia de la expresión poética frente a la cotidiana: si bien el shipibo-konibo permite que los sujetos pronominales se omitan si su referente puede ser recuperado del contexto, es también cierto que la ausencia de marcadores de sujeto en el verbo hace que el recurso a usar pronombres explícitos se vea favorecido como estrategia para evitar ambigüedades. Sin embargo, las referencias a los actores en los cantos (es decir, a las entidades que realizan las acciones descritas), son escasas, lo que genera una sensación de ambigüedad que dificulta su traducción,

pero, a la vez, dona a los cantos una belleza muy peculiar. Este efecto no proviene de un descuido de los sabios; por el contrario, nuestra hipótesis es que esto contribuye a la idea de que el médico y sus aliados espirituales y sus “aires medicinales” operan desde una articulación finamente sintonizada. Es posible que el constante recurso al sujeto tácito señalara que, en el fondo, todos estos actores están conduciendo la curación al mismo tiempo. Véase el ejemplo (7), tomado del tercer canto de Chonon Jisbe: no existe una sola referencia al sujeto (agente de la curación), pero sí al paciente, *mia* (‘tú’), al que le canta:

- (7) Mia potaxonbanon / ponte ponte bainkin, / mia axonbanori /
miakaya inonkan / Benxonon / Miakaya axonba / xawe jonikayaka.

Será dejada [la medicina] para ti / encaminándose muy derecho. /
Se hará [el canto medicinal] para ti / para que tú seas, / para que
sanés [...] / Se hará [la medicina] para ti / hombre-tortuga.

El ejercicio de la medicina ancestral, en este sentido, puede ser conceptualizado como una actividad colectiva, relacional y dialógica, en la que distintas entidades actúan a la vez de forma coordinada; por ello, el canto de los médicos se resiste a las restricciones estructurales impuestas por nociones como las de sujeto gramatical. A su vez, el uso del reportativo =*ronki* en ciertos versos, como los discutidos arriba, parece señalar que, al menos en el caso específico de algunos cantos, el diagnóstico es algo que se alcanza mediante un ejercicio visionario que también incluye un aspecto aural trascendente: Chonon Jisbe no solo ve lo suprasensible, sino que también escucha las revelaciones de sus espíritus auxiliares, interactúa con ellos y construye de forma conjunta un camino (*bai*) curativo. Por lo tanto, cuando hablamos de una poética medicinal y visionaria, debe entenderse que lo visionario incluye procesos de cognición múltiples: no solo se trata de ver imágenes en el entrecejo, sino que también se escuchan los enunciados de los espíritus. Wexa Beso, por su parte, en la entrevista que le realizamos, nos habló de esta capacidad de escuchar con toda claridad las comunicaciones de

los dueños de la medicina y obtener conocimiento a partir de estos enunciados de los espíritus:

- (8) Jen jen, jishtibires / neskaribi noa ikakeskaribi ja jonibo / ja raobo joniboki beaibetin / jen jen jatian ja yoiyai mia / ja rao bixon awe akai / mia benxoanon [...] / Ja jonibokaira beai, / manai neke neke neten / manxonkaira mia joxon yoiyai ea / natora jaskatai akin mia akai / jatian min oinaki ikon. / Ja rao jonibokaira mia akinai / Jaskara riki ja nato isinaibo ati. / Jatian jainki min oinai asi como telekeskaribi itai.

Sí, todo es claro, / así como estamos nosotros frente a frente, / así también los dueños de las plantas traen [el conocimiento que necesitas]; / sí, ellos te dicen / que uses tal planta medicinal / para que sanes [...] / Esas personas vienen, / bajan hacia este mundo; / al bajar dicen, / esto está pasando, te dicen, / y es verdad lo que viste. / Te ayudan las personas de las plantas medicinales. / De ese modo, se trata a los enfermos. / Es como si estuviéramos viendo la televisión.

Según se desprende del testimonio anterior, la “gente” [espíritus] de las plantas medicinales (*rao jonibo*) tienen un conocimiento botánico casi ilimitado y habilidades perceptivas extraordinarias. Es importante notar, además, que estos seres medicinales son conceptualizados como *joni*, lo que refuerza la idea de su carácter antropomórfico. Estos seres medicinales, gracias a sus conocimientos, pueden llegar a un diagnóstico preciso de la enfermedad que aqueja a los pacientes y, también, proponer una prescripción. El sabio que es capaz de escuchar sus mensajes y entablar diálogo con ellos, tiene acceso a una fuente fidedigna de conocimientos que puede poner al servicio de sus pacientes. El origen trascendente de las informaciones recibidas de los espíritus de ninguna manera pone en cuestión su veracidad o es considerado de menor valía que aquellas que uno puede obtener por la experiencia empírica directa. Más bien, la capacidad del *onanya* de escuchar las voces y revelaciones de los espíritus es entendida como un método epistémico privilegiado para alcanzar un diagnóstico y proponer una terapéutica. Lo que los espíritus dicen es considerado como necesariamente verda-

dero, porque en los actos de habla de los dueños espirituales no hay lugar para la mentira; su intención no es otra que ayudar (*akinti*) en el tratamiento de los enfermos y nunca engañar a los *onanya* con los que mantiene vínculos afectivos. Esto no significa que los *onanya* conciban toda experiencia visionaria como automáticamente transparente o exenta de ambigüedad, sino que, en el marco ritual legítimo, las revelaciones provenientes de vínculos consolidados mediante la dieta poseen una autoridad epistémica privilegiada.

Todo ese complejo entramado semántico y espiritual se condensa en el uso del evidencial reportativo =*ronki*. El diálogo con los dueños espirituales de las plantas es posible, según el testimonio de Beso presentado antes, porque ellos emprenden un desplazamiento a nuestro mundo, descrito en términos de descenso (*manati*), lo que da cuenta de cierto ordenamiento vertical entre los mundos. En nuestra conversación con Chonon Jisbe, también nos dijo que, cuando acaba el trabajo medicinal, los dueños espirituales se elevan (*keyati*) para volver a su mundo. Esta sabía fue muy explícita en afirmar que el canto nace de aquello que se escucha decir a los seres medicinales, con quienes cura de forma articulada a sus pacientes.

- (9) Rao nete kepeni ja kepentanakay min ja sawe ake bainxon mia kanoti jake. / Ja kanoaxki mia yakake jain / jainki joai mesko jawekeska min oinyamai. / Non aka piko pikokaini netebo oin oinbainkin piko pikokaini. / Rao netera joai tapon shamameax pex ikawani jakonshaman. / Jainkay min oinai meskokeska. / Metsashoko jaweki riki rao nete isa jawen. / Jawen ainbo jawen joni metsashoko. / Oin ointi jisa ikabi moa wetsakainai. / jainxon wetsa pikotai jaska jaskaini. / Jakay mia bewa bewakainti jake chibaniribi. / Jatian jaboankaya yoitoshitaibetin jaskata riki ja jaweki riki ja ati jaskawe akin / non nekebi akaikeska akinra noa yoitoshitai jan. / Jatia jakay non chibankin yoiyaton jan nashima jaskawe. / Jaskara riki aki non akaibetin jato. / Jakopikaya nokon rao jonibo. / iki iki bewakanai ja kenai / jan joxon yoitoshitai / y ja bewaitian non chibanai jawen bewa.

Cuando abres el mundo medicinal, debes revestirte [con sus medicinas] y convertirte en vínculo (*kano*). / Cuando te transformas

en vínculo, estás sentado ahí / y te aparecen muchas cosas que [normalmente] no puedes ver. / Van emergiendo los mundos [suprasensibles] y vemos cómo van emergiendo. / El mundo de la medicina se viene abriendo desde la profundidad de su raíz y suena *pex* [al emerger] bien. / Entonces se pueden ver diferentes cosas. / *Rao nete* es el mundo hermoso de las aves. / Sus hombres y mujeres son muy hermosos. / Los contemplas [por un momento], pero [luego las visiones] se encaminan cambiando. / De ahí sale otro y así sucesivamente. / Tienes que ir cantando y siguiendo [las visiones]. / Ellos nos dicen lo que tenemos que hacer, / como si nos lo dijeran aquí [en el mundo sensible]. / Y hacemos lo que ellos nos dicen, como con qué [planta] debemos bañar [a los pacientes]. / Es como cuando damos una orden a alguien. / Por eso es que, en el canto se dice nuestras personas medicina. / Se canta para llamarlos / cuando llegan, nos dicen [lo que tenemos que hacer] / y nosotros vamos siguiendo su canto.

Jisbe parece referirse a los seres de la medicina como aves antropomorfas. La diferencia ontológica, o su otredad, los hace aparecer como potencialmente peligrosos (*onsá*), ya que, desde el punto de vista indígena, aquel que no es pariente (*non kaibobo*) es siempre un posible enemigo (*rawi*). Esta situación inicial de incertidumbre y vulnerabilidad frente a la otredad de los espíritus se transforma gracias a la dieta, mediante la cual el *onanya* llega a desarrollar un vínculo afectivo con los dueños de la medicina. De esta manera, les resta peligro, les dona familiaridad y permite que se vuelvan seres amados, compañeros especiales, amigos íntimos, aliados medicinales. Esta familiaridad puede ser entendida como el *kano* que el médico tiene y que es parte de su propio cuerpo transformado por las dietas y el aroma de las plantas medicinales. Chonon Jisbe habla de revestirse (*sawe ake*) con el *kano* y de transformarse uno mismo en *kano* (*mia kanoti jake*). Es importante mencionar que Jisbe, en el contexto de la entrevista, aclaró que revestirse con el *kano* implica una identificación o conversión en ese vínculo, en la que el cuerpo del *onanya* deviene él mismo una vía de conexión entre mundos, tal como sugiere el uso del verbo *naikiti* ('transformarse') que aparece en el canto de Wexa Beso-. Podría decirse, entonces, que

el *onanya* es una persona-vínculo (para lo cual, con cierta libertad, podríamos acuñar el neologismo *kano joni*). Por eso, los dueños espirituales no se presentan ante el sabio con una forma amenazante, sino como seres pacíficos, amicales y serviciales, dispuestos a ayudarlo en sus curaciones a favor de la salud de los pacientes. El *onanya* los visualiza como hombres y mujeres de gran hermosura. Sin embargo, no puede fijarlos en una forma definitiva, sino que las visiones de los mundos emergentes cambian constantemente. Esto parece indicarnos que, si bien los dueños de la medicina tienen una corporalidad, su anatomía está hecha de una materia más sutil y dinámica que la nuestra, por lo que su forma es más fluida (Favaron 2017). Es como si tuvieran una anatomía hecha de una suerte de materia vibrante, resplandeciente y líquida. Debido a ello, ninguna imagen o idea que nos hagamos de estos seres puede ser definitiva. Sin embargo, no es trivial que sean referidos como *ainbo* ‘mujer’ y *joni* ‘hombre’. Es probable que, más allá del carácter sutil de su corporalidad, los dueños de la medicina se dejen ver de formas casi humanas ante el médico.

Los mundos medicinales emergen en la visión del *onanya* porque él mismo es una persona-vínculo, un puente entre las diversas dimensiones ontológicas. Cuando toma ayahuasca, puede ver y escuchar muchas cosas que normalmente no son perceptibles. Jisbe nos dice que el canto consiste en seguir (*chibanti*) las visiones o las indicaciones de los dueños de la medicina, tal vez como un canoero que se adapta a las corrientes de un río y se deja guiar por las inclinaciones fluviales, por el temperamento de sus meandros y de sus rápidos. Estas indicaciones de los espíritus parecen ser percibidas por los sabios visionarios también en forma de canto, ya que Jisbe dice que el *onanya* sigue el canto de los espíritus. Es posible, por lo tanto, entender el canto como una poética primordial que permite la puesta en diálogo de los diversos mundos y seres (Favaron 2024). Desde la perspectiva indígena, “el sonido, la audición y la expresión resultan esenciales para trascender las fronteras interespecíficas e interactuar con personas no humanas” (Brabec de Mori 2022: 60). Al mismo tiempo, la poética de Chonon Jisbe también afirma que

el canto convoca (*kenai*) a los seres espirituales (y, por lo tanto, abre los mundos medicinales, hace que emerjan). El canto, entonces, por un lado llama y hace bajar a los dueños de la medicina, lo que expresa un acto de la voluntad del *onanya* que los convoca para poder curar; sin embargo, posteriormente, la composición del poema ya no sigue su propia voluntad, sino que acata como si se tratara de una orden lo que le es revelado a la *onanya*, quien no hace más que cantar repitiendo lo que los espíritus cantan, al igual que un aparato de radio que pone en sonido las frecuencias que capta de la atmósfera. Es posible, entonces, que el canto tenga distintos momentos y lleve a cabo diversas acciones, algunas en las que el sabio deposita una mayor fuerza volitiva y otras en las que, más bien, se dedica a seguir lo que le es indicado desde los mundos suprasensibles. La conceptualización acerca de la condición multifuncional del canto (que abre y sigue, o ejerce la voluntad del cantante y se somete a las indicaciones reveladas) es posible porque el tratamiento es entendido como un constante encaminarse, un ir en movimiento hacia lo cambiante, al igual que los propios seres medicinales (que se transforman) y los distintos mundos que van emergiendo (una tras el otro). Por lo tanto, la explicación de los procesos del canto no puede ser hecha desde una perspectiva única, sino que es necesario abrirse a que diferentes explicaciones convivan y sean parte de una poética profunda y compleja que se explica a sí misma de forma múltiple y complementaria.

De forma semejante, el hecho de que el diagnóstico y lo que hay que hacer sea revelado de forma aural por los dueños de la medicina, no significa que esto no pueda ser también visionado por el *onanya*. Como se vio en los versos de Chonon Jisbe antes citados (“*tobama-boki ikai / no bebonbi ikai*”), aquello que se conocía porque había sido declarado en primer lugar por los dueños de las plantas, en una instancia poética inmediatamente posterior pasa a ser visto, ya que se afirma que “están frente a nosotros”. Por lo tanto, existe una complementación entre aquello que se escucha y lo que se ve. En los cantos, por lo tanto, no hay una contraposición entre lo que se expresa con el evidencial reportativo (=ron*ki*) y lo que podría

expresarse con el atestiguativo (=ra), sino que pueden muy bien ser facetas epistémicas distintas, pero articuladas, dentro de un proceso visionario de doble cognición complementaria. En todo caso, esta posibilidad interpretativa también se desprende de la metáfora final que aparece en el testimonio precedente de Beso, cuando describe el proceso de ver y escuchar a los espíritus como algo semejante a ver televisión. En efecto, la metáfora es acertada, justamente porque la pantalla de la televisión permite oír y ver al mismo tiempo imágenes y sonidos que se han producido en un lugar distante, pero que son captados por antenas o transmitidos por cables. De esta manera, los testimonios de los *onanya* dan cuenta de que, incluso cuando hablan de los procesos terapéuticos, necesitan recurrir a metáforas para expresar la complejidad de la episteme visionaria.

Los versos medicinales que hemos revisado anteriormente llevan a cabo, de forma recurrente, una descripción de los padecimientos del paciente y sus causas. El diagnóstico de las enfermedades, como se ha visto, es un proceso que involucra, al mismo tiempo, la visión trascendente y una captación aural extraordinaria. Sin embargo, conviene dar cuenta de que la demarcación entre diagnóstico y terapéutica no resulta del todo radical en la poética curativa de los *onanya*. Según Caruso (2005), dentro de la racionalidad de los cantos medicinales shipibo, “nombrar la enfermedad, o por lo menos establecer el ámbito al cual ésta pertenece ya es de por sí un acto terapéutico” (238). Puede decirse que nombrar la causa del padecimiento del paciente es un modo de conjurarla, de fijarla y cercarla, para empezar así a generar las condiciones que posibilitarían extirparla del cuerpo del paciente. “Cuando el médico nombra los *malos aires*, los *aires nocivos de la brujería*, los está conjurando; nombrar, en este caso, es atrapar, como cuando una flecha cae en el cuerpo de la presa o como cuando un pez muerde el anzuelo” (Favaron 2024: 137). Por lo tanto, la función descriptiva de los enunciados no puede dividirse del todo (salvo con fines explicativos) de la capacidad realizativa de los cantos; más bien descripción y performatividad sucederían de manera simultánea. O, en todo caso, describir no es meramente dar cuenta de una situación preexistente

al enunciado, sino que también es realizar un acto de habla (una captura y convocatoria) que es parte fundamental del proceso terapéutico llevado a cabo por el poema medicinal.

Reconociendo la diversidad interna de la tradición poética shipibo, todos los cantos medicinales comparten la convicción de que la vibración vocal del *onanya* puede curar enfermedades. En general, puede afirmarse que, desde el punto de vista de los sabios visionarios, “los cantos medicinales son la principal herramienta de curación” (Favaron y Bensho 2023: 117). Desde la racionalidad inherente a las prácticas medicinales indígenas, “sería la misma vibración de la voz la que produce una acción benéfica en las estructuras íntimas del cuerpo humano” (Caruso 2005: 249). La eficacia del canto no puede reducirse ni a la vibración acústica ni al significado semántico de las palabras por separado. En la ontología shipibo, la voz del *onanya* opera como una sustancia cargada de potencia medicinal que articula simultáneamente timbre, palabra y conexión ontológica con los mundos medicinales, sin que ninguno de estos elementos pueda reducirse a los otros. La “vibración” de la que habla Caruso no es, desde esta perspectiva, un fenómeno físico autónomo, sino una cualidad de la voz poderosamente cargada que penetra el cuerpo del paciente como un instrumento quirúrgico (Brabec de Mori 2013: 388). De esta manera, los *onanya* conciben que es posible (parafraseando la célebre frase de J. L. Austin) hacer cosas con palabras.

J. L. Austin, en su influyente libro *How to Do Things with Words* ([1962] 2008), revolucionó la filosofía del lenguaje al proponer que las palabras no solo describen un estado de cosas existente, sino que también pueden ser una forma de acción. Austin argumentaba que, al hablar, los seres humanos no solo comunicamos información, sino que realizamos actos concretos, algo que se manifiesta en verbos como prometer o invitar u ordenar. Al decir “te prometo que iré”, no solo estamos transmitiendo un mensaje, sino que se lleva a cabo el acto de prometer. O cuando le decimos a alguien “te invito a mi fiesta”, hemos transformado el estatus de nuestro oyente y lo hemos incluido en la lista de invitados del evento que estamos organizando. Esta interpretación del funcionamiento del

lenguaje (que, no casualmente, no provino de la lingüística, sino de la filosofía) es crucial para nuestra interpretación de la naturaleza de los cantos medicinales; sin embargo, el marco ontológico en el que se mueve Austin no es suficiente, tal como veremos a continuación. Austin distingue tres dimensiones de los actos de habla: el acto locutivo (la producción de sonidos y palabras con significado), el acto ilocutivo (la intención o función del enunciado, como ordenar, preguntar, bendecir, prometer) y el acto perlocutivo (los efectos o consecuencias que el enunciado produce en el oyente). Gracias a estas distinciones, los estudiosos del lenguaje pudieron construir una perspectiva teórica que permite entender el habla como una herramienta activa y performativa, capaz de transformar situaciones, relaciones y estados internos.

Esta idea puede relacionarse profundamente con las prácticas medicinales que giran en torno de los cantos shipibo. Los cantos medicinales no son simples canciones, sino palabras, vibraciones y melodías cargadas de intención y fuerza realizativa, que el *onanya* utiliza para proteger y sanar a los pacientes durante ceremonias con plantas maestras como la ayahuasca. Desde la perspectiva de Austin, estamos ante actos de habla profundamente performativos: al cantar, el curandero no solo comunica, sino que realiza acciones concretas sobre el cuerpo, la mente y el espíritu del paciente. El canto puede limpiar, proteger, llamar a los espíritus aliados o expulsar energías negativas, produciendo efectos tangibles en la experiencia y el bienestar del paciente. Sin embargo, todo esto ocurre de una forma tan radical y profunda que Austin no podría siquiera haberla concebido. Conviene, por lo tanto, adentrarse más en este aspecto fundamental de los cantos medicinales shipibo.

Un verso del segundo canto que registramos de Chonon Jisbe dice lo siguiente: *mia rama abanon*, que significa ‘para hacerte ahora’; es decir que, desde la racionalidad inherente a la poética curativa, la acción que se lleva a cabo sobre el receptor del enunciado (*mia*) tiene lugar en el mismo momento (*rama*) en el que el canto es ejecutado. Estamos aquí ante lo que parece revelársenos como una concepción shipibo sobre la fuerza realizativa o

la agencia performativa de la palabra (Favaron 2024); sin embargo, esta reflexión indígena, si la abordamos en sus propios términos y cartografías reflexivas, necesariamente tendría que ir más allá de los límites paradigmáticos de la teoría académica y trascender lo que postulaba Austin. Requerimos de un reacomodo del aparato teórico a partir de la vinculación con la poética indígena y el intento de pensar desde sus propias racionalidades.

Según lo planteado por Austin, la fuerza realizativa de la palabra depende de las convenciones estabilizadas de los contextos enunciativos; por lo tanto, las condiciones de producción de los actos de habla serían relativas a cada cultura (lo cual es consistente con las afirmaciones de la antropología lingüística). En este sentido, la acción curativa de los cantos de los *onanyabo* estaría restringida al conjunto cultural de la nación shipibo, en el que las prácticas medicinales tienen una historicidad estabilizadora y reciben una efectividad plenamente reconocida. Pero cabría preguntarse si, por el contrario, no es posible pensar que la performatividad de la palabra de los *onanyabo* tiene una agencia en sí misma, que trasciende, al menos de cierta manera, los límites (culturales, históricos y cosmogónicos) de las naciones amazónicas. Esta pregunta es relevante porque la agencia realizativa del canto de los *onanyabo*, según el propio punto de vista de los especialistas amerindios, no depende de que otro sujeto humano pueda interpretar un mensaje racionalmente (como en el caso de los actos de habla a los que se refiere Austin); es el cuerpo de la persona tratada el que responde a los cantos y se ve modificado por ellos, sin que el paciente tenga que entender (de forma consciente, al menos) lo que el canto ha dicho ni la acción terapéutica específica que está siendo ejecutada. La transformación, en este caso, no dependería de una convención arbitraria y social, sino de una semiótica primigenia; es decir, de una condición de posibilidad ontológica y lingüística que, en determinados contextos enunciativos (cuando los diferentes mundos se reencuentran mediante el canto del *onanya*), emerge desde su posición subyacente y vuelve a manifestar su potencialidad (Favaron 2024: 146).

Esta eficacia del canto sobre el cuerpo del paciente sin que este tenga que entender (de forma consciente, al menos) lo que el canto

ha dicho, la cual parece contravenir las condiciones de felicidad de los actos de habla en Austin ([1962] 2008), ha sido observada también por otros investigadores en contextos rituales amazónicos. (Brabec de Mori (2013:391) señala que la canción medicinal permanece activa en el cuerpo del receptor más allá del momento de la enunciación. Desde la perspectiva shipibo, esto no implica una falla del acto de habla, sino que revela que la performatividad del canto trasciende el marco de la comunicación intencional entre sujetos humanos para operar como una fuerza ontológica que reconfigura las relaciones entre cuerpos humanos y no humanos. En este sentido, la fuerza de la palabra en la cosmogonía de la medicina tradicional del pueblo shipibo trasciende lo que Austin trató de explicar en su teoría de la performatividad del acto lingüístico. No es que, en algunas tradiciones occidentales, e incluso en sus instancias modernas, no se haya concebido que la palabra tiene un potencial terapéutico (hablar es, por ejemplo, el aspecto fundamental en el proceso psicoanalítico). El tema es que aquí la palabra transforma de modo radical la configuración material del cosmos y conecta los mundos ontológicamente diversos. La palabra emana del médico, pero también –como hemos documentado en los testimonios de Wexa Beso y Chonon Jisbe– de los dueños espirituales de las plantas. En el canto tercero de Chonon Jisbe, ella dice:

- (10) Yoi yoi bainkin / mia axonbanori / xawekaya kayaka. / Jawen shinankayaka / jointishaman bochoni. / Tsokasbira bochoni / tsokas anikaya / itaibikaya. / Mia axonbanoni. / Axonira ikai.

Hablo y hablo encaminándome / para hacerte [la curación] a ti, / a tu alma de hombre-tortuga. / Los mismos [malos] pensamientos [del brujo enemigo] / colman lo más profundo de [tu] corazón. / La incomodidad te colma, / una gran intranquilidad, / está ahí mismo / Yo te haré a ti [la curación]. / Te estoy haciendo [la curación].

En este fragmento se aprecia nítidamente el rol que ocupa la palabra. El médico o sus aliados espirituales se encaminan cantando para curar al paciente y liberar su corazón de los pensamientos

incómodos que ha mandado sobre él su enemigo. Mientras la voz de la sabia describe lo que está pasando, también indica *axonira ikai* ('te lo estoy haciendo'). Justo en ese momento del acto enunciativo aparece =*ra*, el marcador evidencial atestiguativo de primera mano, que es introducido justamente en este punto para certificar que el hablante es testigo directo de la acción que realiza –el cantar, el hacer–, sin que eso implique, en el nivel proposicional, una garantía sobre la eficacia de dicha acción. No obstante, pragmáticamente, en el contexto ritual, este anclaje testimonial en la primera persona del acto de cantar refuerza la autoridad enunciativa del onanya y contribuye a sostener la fuerza realizativa del verso.

6. REFLEXIONES FINALES

La reflexión metapragmática sobre la fuerza realizativa de los cantos medicinales no solo es rastreable de manera implícita en las propias prácticas y actos de habla curativos, sino que también es posible hallar indicios más explícitos de ella en las expresiones reflexivas de los *onanya* e, incluso, en la propia lengua. Por ejemplo, el diccionario shipibo del ILV (1998) registra el término *mochati*, cuyo significado sería 'cantar para obtener [algo]' (272) (Loriot, Lauriault y Day 1993). Aunque esta definición es bastante vaga, el término da cuenta de que el arte verbal, en determinadas circunstancias, puede ser empleado como una acción capaz de modificar cierto estado de cosas y, posiblemente, precipitar otras acciones. Brabec de Mori (2009), por su parte, señala que *mocha* hace referencia "al poder de la palabra cantada, a la calidad transformativa de una canción mágica" (120). El término *mochati* ha entrado bastante en desuso y nuestros interlocutores indígenas actualmente dan distintas definiciones; en general, lo entendían como la capacidad de transmitir algo a alguien, aunque otros colaboradores lo desconocían por completo. Sin embargo, la idea de que un canto puede servir para obtener algo (por ejemplo, la curación de un paciente) sigue presente en las prácticas medicinales. De forma explícita, Chonon Jisbe nos dijo (conversación personal, mes de año): *bewa benxoai*,

que podría traducirse como ‘el canto cura’, lo que evidencia una reflexión consciente sobre la agencia realizativa de su poética.

Los cantos son potencias medicinales y cada palabra despliega una acción. El canto ejecuta lo que dice, en una suerte de presente absoluto y performatividad del habla. La palabra de los poemas medicinales shipibo no solo narra una acción, sino que el canto mismo ejecuta esa acción. Si el médico afirma en su canto que está limpiando el cuerpo del paciente, el verbo curativo en efecto está limpiándolo, en ese mismo instante en el que la palabra fuerte es pronunciada. La vibración de la palabra enunciada con convicción por una persona que ha seguido los caminos iniciáticos, repercute en la materia y limpia el cuerpo del mal aire de la enfermedad. En el canto del meraya, palabra y acción se dan en simultáneo, sin separación entre el nombre y lo nombrado (o entre el significante y el significado, ni entre el decir y el hacer) (Favaron y Bensho 2023: 126-127).

El análisis de los poemas medicinales registrados entre los *onanya* shipibo permite comprender que la eficacia terapéutica atribuida al canto no depende únicamente de su dimensión simbólica o expresiva, sino de su condición de práctica verbal realizativa inscrita en una compleja red de relaciones cosmológicas, visionarias y corporales. A lo largo del artículo hemos mostrado que los *rao bewa* son concebidos por los propios especialistas indígenas como formas de acción capaces de intervenir sobre el cuerpo del paciente, establecer vínculos con entidades no humanas y movilizar fuerzas medicinales adquiridas mediante la dieta iniciática (*sama*).

El estudio lingüístico de expresiones como *bewa bewashamani / min yora pikoi* (“cantando y cantando / saco de tu cuerpo”, verso perteneciente al segundo canto de Chonon Jisbe, donde el verso precedente reza “*Yoi yoi bainkin mia axonbanori*” –“hablo y hablo encaminándome para hacerte [la curación] a ti”–, lo que confirma que aquello que se “saca” del cuerpo es el conjunto de males o energías negativas depositados por el ataque de brujería) permitió observar que la dimensión realizativa del poema medicinal no constituye una interpretación externa proyectada por nuestra

investigación, sino una función explícitamente tematizada por los propios *onanya*. En este contexto, el uso recurrente del evidencial *=ra* adquiere una relevancia central, pues no solo marca testimonialidad de primera mano, sino que sostiene pragmáticamente la pretensión de verdad y eficacia del acto terapéutico. La palabra cantada se presenta, de esta manera, como una acción validada mediante la experiencia visionaria y legitimada por el vínculo del médico con los dueños espirituales de las plantas.

Estas reflexiones permiten ampliar las discusiones sobre performatividad lingüística desarrolladas por la teoría de los actos de habla. En el caso shipibo-konibo, la eficacia de la palabra no depende exclusivamente de convenciones sociales humanas, sino también de procesos iniciáticos, estados visionarios y relaciones ontológicas establecidas con agentes no humanos. Los poemas medicinales funcionan, en este sentido, como formas de acción relacional cuya potencia terapéutica emerge de la articulación entre voz, percepción trascendente, conocimiento ritual y experiencia corporal.

Finalmente, el trabajo desarrollado de manera colaborativa con sabios e investigadores indígenas muestra la necesidad de construir aproximaciones metodológicas capaces de dialogar con racionalidades y formas de conocimiento distintas de aquellas dominantes en la academia occidental. Más que reducir los *rao bewa* a simples composiciones musicales o representaciones simbólicas, este estudio propone comprenderlos como prácticas poéticas y terapéuticas que participan activamente en la transformación perceptiva, corporal y espiritual del mundo vivido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUSTIN, John Langshaw

[1962] 2008 *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.

BASSO, Keith

1988 "Speaking with Names": Language and Landscape among the Western Apache. *Cultural Anthropology*. 3, 2, 99-130.

BRABEC DE MORI, Bernd

- 2009 “La corona de inspiración. Los diseños geométricos de los shipibo-konibo y sus relaciones con cosmovisión y música”. *Indiana*. 26, 105-134.

BRABEC DE MORI, Bernd

- 2013 “A Medium of Magical Power: How to do Things with Voices in the Western Amazon”. En *Electrified Voices: Medial, Socio-Historical and Cultural Aspects of Voice Transmission*. Eds., Dmitri Zakharine y Nils Meise. Göttingen: V&R unipress, 379-401.

BRABEC DE MORI, Bernd

- 2022 “Sobre el canto mágico, las perspectivas sonoras, las multinaturas ambientales y la experiencia consciente”. *Amazonía Peruana*. 18, 35, 29-63.

CARUSO, Giuseppe

- 2005 *Onaya Shipibo-Conibo: el sistema médico tradicional y los desafíos de la modernidad*. Quito: Abya-Yala.

FAVARON, Pedro

- 2017 *Las visiones y los mundos. Sendas visionarias de la Amazonía occidental*. Lima: CAAAP y UNU.

FAVARON, Pedro

- 2023 “Las metáforas de los onanya shipibo-konibo: aproximaciones a una poética indígena entre la ancestralidad y la modernidad”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 49, 98.

FAVARON, Pedro

- 2024 “La fuerza de la palabra: reflexiones lingüísticas a partir de la etnografía shipibo-konibo”. *Revista Colombiana de Antropología*. 60, 1, 127-149.

FAVARON, Pedro; y BENSHO, Chonon

- 2023 *Non onan shinan: los mundos medicinales y la sabiduría ancestral de una familia shipibo-konibo*. Lima: CAAAP, Pakarina, y PUCP.

GOW, Peter

- 2001 *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford: Oxford University Press.

HILL, Jonathan

- 1992 "Contested Pasts and the Practice of Anthropology". *American Anthropologist*. 94, 4, 809-815.

LEWY, M.

- 2017 About Indigenous Perspectivism, Indigenous Sonorism and the Audible Stance. Approach to a Symmetrical Auditory Anthropology". *El oído pensante*. 5, 2, 1-22.

LORRIOT, James; LAURIALT, Erwin; y DAY, Dwight. (comp.)

- 1993 *Diccionario shipibo-castellano (y gramática y textos)*. Lima: ILV.

Max Planck Institute for Psycholinguistics, The Language Archive

- 2026 ELAN (versión 7.1) [software]. Nijmegen. <https://archive.mpi.nl/tla/elan>

OCHOA ABAURRE, Juan Carlos

- 2002 *El tiempo del ajayu: mito, historia y representación entre los aymara*. La Paz: PIEB.

SEEGER, Anthony

- 1987 *Why Suyá Sing: A Musical Anthropology of an Amazonian People*. Cambridge: Cambridge University Press.

SEEGER, Anthony

- 1996 "Ethnomusicologists, Archives, Professional Organizations, and the Shifting Ethics of Intellectual Property". *Yearbook for Traditional Music*. 28, 87-105.

TOWNSLEY, Graham

- 1993 "Song Paths: The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge". *L'Homme*. 33, 126-128, 449-468.

VALENZUELA, Pilar M.

- 1998 "Luna-Avispa y Tigre-Machaco: Compuestos Semánticos en la Taxonomía Shipiba". En *Memorias del IV Encuentro Internacional de Lingüística del Noroeste*. Vol. 2. Eds., Z. Estrada, M. Figueroa, G. López y A. Costa. Sonora: Universidad de Sonora, 409-428.

VALENZUELA, Pilar M.

- 2003 *Transitivity in Shipibo-Konibo grammar*. Tesis de doctorado. Universidad de Oregon.

VILLAR, D.

2005 “A civilização pelo avesso: uma discussão sobre a categoria ‘terra sem mal’”. En *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Eds., B. Franchetto y M. Heckenberger. Río de Janeiro: UFRJ, 333-358.

Recepción: 08/09/2025

Aceptación: 29/05/2026