

Rao bewa: los cantos medicinales del pueblo shipibo-konibo

Pedro Favaron

Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú
pfavaron@pucp.edu.pe

Chonon Bensho

Clínica de Medicina Tradicional y Centro de Estudios Ancestrales Nishi Nete, Ucayali, Perú
chononbensho@gmail.com

El pueblo shipibo-konibo, asentado principalmente en las orillas del río Ucayali, es uno de los más numerosos de la Amazonía peruana. Sus médicos tradicionales, llamados Meraya (u Onanya), son reconocidos en la región por sus grandes conocimientos y su honda tradición terapéutica. En el presente artículo, los autores proponen, con base en una sólida investigación etnográfica de muchos años y en sus propias experiencias en el campo de la medicina tradicional, una reflexión creativa, filosófica y poética en torno a los cantos medicinales de los sabios indígenas. Debido a que ambos autores son comuneros empadronados de la comunidad nativa Santa Clara de Yarinacocha y miembros (por afinidad y parentesco) de una familia shipiba que ha practicado la medicina tradicional y visionaria amazónica por muchas generaciones, el artículo no aplica metodologías eurocéntricas ni una escritura técnica. Se opta, más bien, por hablar desde adentro de las propias racionalidades, epistemologías y ontologías del pueblo shipibo-konibo. Los autores sostienen que este tipo de escritura permite dar cuenta de los saberes ancestrales con mayor fidelidad a la palabra de los sabios y expresar de una manera más profunda la rica herencia poética de los ancestros. Esta perspectiva metodológica busca ser un aporte en la formación de una academia indígena intercultural.

Palabras clave: cantos medicinales; *ikaros*; medicina ancestral; Meraya; poéticas indígenas; shipibo-konibo.

Cómo citar este artículo (MLA): Favaron, Pedro y Chonon Bensho. “*Rao bewa: los cantos medicinales del pueblo shipibo-konibo*”. *Literatura: teoría, historia, crítica*, vol. 24, núm. 2, 2022, págs. 139-165

Artículo original. Recibido: 16/08/21; aceptado: 04/04/2022. Publicado en línea: 01/07/2022.



Rao bewa: The Medicinal Songs of the Shipibo-Konibo People

The Shipibo-Konibo people settled mainly on the banks of the Ucayali River, are one of the most numerous in the Peruvian Amazon. Their traditional healers called Meraya (or Onanya) are recognized in the region for their great knowledge and their deep therapeutic tradition. In this article the authors propose, based on solid ethnographic research of many years and their own experiences in the traditional medicine field, a creative, philosophical, and poetic reflection on the medicinal songs of the indigenous sages. Because both authors are registered members of the Santa Clara de Yarinacocha Native Community and members (by affinity and kinship) of a Shipiba family that has practiced traditional and visionary Amazonian medicine for many generations, the article does not apply Eurocentric methodologies or technical writing, opting instead to speak from within the Shipibo-Konibo people's own rationalities, epistemologies, and ontologies. The authors argue that this type of writing allows them to give an account of ancestral knowledge with greater fidelity to the words of the wise men and to express in a more profound way the rich poetic heritage of the ancestors. This methodological perspective seeks to contribute to the formation of an intercultural indigenous academy.

Keywords: Medicinal songs; *ikaros*; ancestral medicine; Meraya; indigenous poetics; Shipibo-Konibo.

Rao bewa: As canções medicinais do povo Shipibo-Konibo

O povo Shipibo-Konibo, estabelecido principalmente nas margens do rio Ucayali, é um dos mais numerosos da Amazônia peruana. Seus médicos tradicionais, chamados Meraya (ou Onanya), são reconhecidos na região por seu grande conhecimento e profunda tradição terapêutica. Neste artigo, os autores propõem, com base em uma sólida pesquisa etnográfica de muitos anos e suas próprias experiências no campo da medicina tradicional, uma reflexão criativa, filosófica e poética sobre os cânticos medicinais dos sábios indígenas. Como ambos os autores são membros registrados da Comunidade Natividade Santa Clara de Yarinacocha e membros (por afinidade e parentesco) de uma família Shipiba que tem praticado a medicina tradicional e visionária da Amazônia por muitas gerações, o artigo não aplica metodologias eurocêntricas ou uma escrita técnica. Opta, em vez disso, por falar de dentro da própria racionalidade, epistemologias e ontologias do povo Shipibo-Konibo. Os autores argumentam que este tipo de escrita permite dar conta de conhecimentos ancestrais com maior fidelidade à palavra dos sábios e expressar de forma mais profunda a rica herança poética dos antepassados. Esta perspectiva metodológica procura contribuir para a formação de uma academia indígena intercultural.

Palavras-chave: cânticos medicinais; *ikaros*; medicina ancestral; Meraya; poética indígena; shipibo-konibo.

Algunos apuntes metodológicos

NUESTROS ABUELOS SE HAN DEDICADO a la medicina ancestral desde tiempos muy antiguos. Su conocimiento es vasto y profundo. Los médicos y sabios reciben en shipibo los nombres de Meraya o de Onanya. Nuestro abuelo, Ranin Bima, fue uno de los mayores médicos tradicionales de su época y alcanzó los más altos niveles en el conocimiento iniciático. Nosotros, autores de este artículo, hemos sido formados en el sistema académico moderno; pero, al mismo tiempo, hemos atravesado los procesos de iniciación en el conocimiento medicinal y espiritual, siguiendo el ejemplo de los ancestros. Hemos caminado las sendas sagradas de los antiguos sabios para vincularnos con los mundos espirituales y recibir una luz y una fuerza que ilumine nuestras almas y nuestras vidas. Nuestros mayores nos han transmitido su sabiduría y, en nuestros sueños, hemos conversado con los Dueños espirituales de la medicina, con los seres luminosos Chaikonibo y con los Inka eternos. Ellos nos han brindado sus enseñanzas con compasión y generosidad. Nuestra investigación ha sido hecha con rigor etnográfico, pero sin descuidar el afecto que nos une a nuestra cultura. Pensamos con el corazón. No nos limitamos a lo que podemos ver con los ojos del cuerpo, sino que sabemos, como enseñaron los antiguos, que los conocimientos más profundos provienen de los mundos suprasensibles, los que llegamos a contemplar y a escuchar gracias a nuestros sentidos visionarios.

Al menos en lo que se refiere a los estudios etnográficos y culturales, el paradigma eurocéntrico no puede ser tomado como una verdad universalmente válida que permita leer e interpretar culturas distintas a la modernidad ilustrada. En muchas ocasiones, los estudios antropológicos han perpetuado prejuicios que consideraban a los pueblos indígenas como un rezago del pasado, con un mínimo desarrollo intelectual y con concepciones espirituales infantiles. Hemos sido descritos como una suerte de salvajes e, incluso, se dudaba de que tuviéramos alma o fuéramos plenamente humanos. La antropología nació al mismo tiempo que la expansión colonial moderna (siglo XIX) y muchas veces sirvió, en un principio al menos, a los intereses opresivos de los imperios y a fortalecer los prejuicios existentes sobre la evolución de las culturas. No cabe duda de que, a pesar de las pretensiones de objetividad, buena parte de los textos de las ciencias sociales procuraron

demonstrar lo que ya se creía saber de antemano, es decir, que los pueblos indígenas éramos atrasados, que los médicos tradicionales eran psicóticos y paranoicos, que nuestros sabios estaban dominados por lo irracional.¹ Conociendo estos errores interpretativos y su evidente falta de respeto, resulta poco conveniente aplicar un aparato metodológico de una manera abusiva. Cada contexto cultural nos propone un modo propio de interpretarlo. Lo que planteamos como necesario, en diálogo con otros académicos indígenas, es que, si se quiere investigar a profundidad a las culturas originarias para dar cuenta de sus sabidurías y de sus posibles aportes a la humanidad, las metodologías de investigación y la comprensión misma de lo académico tiene que alejarse del paradigma ilustrado y responder a las sabidurías y racionalidades indígenas.²

-
- 1 Un ejemplo paradigmático de estas prácticas prejuiciosas de la antropología clásica en su acercamiento al pueblo shipibo-konibo lo constituye el libro *Menschen ohne Gott (Los hombres sin Dios)*, publicado en 1928 por el antropólogo alemán Günther Tessman. A pesar de la precisión de algunos de sus datos etnográficos, el libro está plagado de afirmaciones racistas y denigratorias. En contra de todos los conocimientos actuales acerca del pueblo shipibo-konibo que dan cuenta de su imaginación visionaria y de la sutileza de sus reflexiones filosóficas y narrativas (Favaron), Tessman describió a los shipibos como “materialistas particularmente obtusos, sin ninguna creatividad, ni imaginación, e incapaces de llegar a la noción de Dios, ni siquiera de tener una mitología” (citado en Tournon 115). Además, el texto del antropólogo alemán muestra una muy pobre comprensión de la medicina ancestral shipiba. Estas percepciones no pueden ser consideradas como un caso particular, sino como una tendencia de la época que pensaba a los sabios tradicionales de distintas culturas “como enfermos mentales” (Narby 23) y a los pueblos indígenas como sociedades semihumanas.
 - 2 “Un paradigma es un conjunto de creencias subyacentes que guían nuestras acciones. Así que un paradigma de investigación son las creencias que guían nuestras acciones como investigadores [...] Estas creencias influyen en las herramientas que utilizamos como investigadores para averiguar más sobre el cosmos. Al igual que yo, otros académicos indígenas han intentado en el pasado utilizar los paradigmas de investigación dominantes, hemos tratado de adaptar las herramientas de investigación del sistema dominante incluyendo nuestras perspectivas en sus puntos de vista. Hemos intentado incluir nuestras culturas, el protocolo y las prácticas tradicionales en el proceso de investigación mediante la adaptación y adopción de métodos adecuados. El problema es que nunca podemos separar las herramientas de las creencias subyacentes. Como estas creencias no suelen ser compatibles con las nuestras, siempre tendremos problemas al intentar adaptar los sistemas dominantes a nuestro uso. (Wilson 13 [traducción de los autores]). “Los pueblos indígenas se han dado cuenta de que, más allá del control sobre el tema elegido para el estudio, la metodología de investigación debe incorporar su cosmología, su visión del mundo, su epistemología y sus creencias éticas. Hay que seguir un paradigma de investigación indígena en todas las etapas de la investigación” (Wilson 15 [traducción de los autores]).

¿Acaso es posible analizar las prácticas y discursos de nuestros propios parientes como si fueran meros objetos de estudio? ¿Debemos sustraernos y retirarnos de nuestro mundo para examinarlo mejor? Quien desconoce sus orígenes es como un árbol sin raíz. Las propias sabidurías indígenas nos hablan, de forma insistente, acerca de la importancia de preservar nuestras relaciones afectivas y de parentesco; sin estos vínculos, se hace imposible la propia realización de nuestra individualidad y el desarrollo pleno de nuestras potencialidades. El ser humano no es en soledad, sino que la individualidad se desarrolla en relación con nuestros parientes, nuestra cultura, otros grupos humanos, el resto de seres vivos y los territorios que habitamos. La humanidad no es autónoma, ni puede alcanzar la sabiduría por cuenta propia. En última instancia, según enseñaron los antiguos, para llegar a ser plenamente humanos y vivir de forma saludable, debemos vincularnos con las dimensiones espirituales y escuchar las voces de nuestros antepasados. ¿Cómo, entonces, podríamos dar cuenta de nuestros saberes ancestrales, si nosotros mismos negáramos nuestra vinculación afectiva y espiritual a una familia y a una cultura? Sentimos que es necesario hacer investigación cultural desde adentro de las redes de relaciones afectivas y de confianza. Esto permite sondear esas sabidurías que no se comunican a los neófitos y a los extranjeros. Hay mucho que los sabios solo dicen a quienes aman. Creemos en la necesidad de que nuestro conocimiento de la cultura indígena parta de una observación atenta, prolongada, permanente, y desde una relación íntima, corpórea, afectiva y espiritual. Los resultados de una investigación así no pretenden justificarse con base en la aplicación de técnicas objetivas, porque es solo en la propia vivencia que los saberes ancestrales cobran sentido. No toda investigación académica tiene que seguir metodologías frías y objetivantes; por el contrario, este tipo de acercamiento suele generar el rechazo y la desconfianza de las comunidades, y se muestra por completo ineficaz a la hora de describir las dimensiones espirituales con las que se relacionan los sabios Meraya. Como afirma Linda Tuhiwai, “los pueblos indígenas queremos contar nuestras propias historias, escribir nuestras propias versiones, a nuestra manera”, ya que experimentamos “una poderosa necesidad de dar testimonio y restaurar el espíritu, para resucitar un mundo

fragmentado” (70). No podemos hablar de la espiritualidad de los pueblos indígenas sin que nuestro propio espíritu sea conmovido y remecido.³

Según ha escrito Anne Waters, las distintas lenguas llevan implícitas unas ontologías propias y unas maneras distintivas de ser en el mundo; son manifestaciones de identidad, de relaciones con la vida, de afecto y pensamiento (106). Las lenguas expresan el corazón de cada cultura. Por eso, lo que podríamos pensar como el corpus de este artículo de reflexión es el mismo lenguaje shipibo; nosotros escribimos en castellano, pero tratamos de pensar desde las categorías intelectuales de nuestra lengua indígena (*non joi*). Para lograr esto, se necesita flexibilizar el castellano y ampliar poéticamente sus posibilidades significantes, para impregnarlo de la sensibilidad shipiba y hacerlo responder a nuestras necesidades expresivas. Frente a las lenguas indígenas de la Amazonía, el lenguaje de la academia ilustrada parece hecho de una materia más dura, rígida y coercitiva. Es posible que las metodologías demasiado duras nos alejen y nublen nuestra capacidad de comprender al otro. Que nos hagan perder de vista lo fundamental. Y que, por el contrario, el acercamiento a las culturas indígenas sería más enriquecedor si se realiza con afecto y libertad poética. Si se deja al menos un espacio para una interpretación poética y una escritura afectiva, los resultados de nuestros artículos serán aún más estimulantes y próximos a las rationalidades indígenas. Para hablar de la sabiduría de los médicos Meraya es necesario penetrar en los misterios vegetales de la lengua.

Gracias al apoyo de nuestros mayores hemos llegado a profundizar en la comprensión de los cantos medicinales. En algunas ocasiones, sobre todo en lo que respecta a los conocimientos sagrados de los antiguos médicos, estos nos fueron revelados por nuestros tíos durante los trabajos de curación, en las madrugadas. Es, entonces, cuando empieza a bajar la mareación del ayawaska y la niebla penetra en las casas, que los médicos abren sus secretos y comparten sus enseñanzas. Otra buena parte de la sabiduría que expresamos en este artículo viene de todos aquellos consejos y enseñanzas que los padres, las madres y los abuelos dan a sus descendientes desde la

3 Según ha escrito el académico navajo Brian Yazzie Burkhardt, el conocimiento indígena es siempre vital y nos ayuda a vivir nuestra vida con sabiduría; el conocimiento es algo que llevamos con nosotros, en nuestro corazón, da forma a nuestro propio cuerpo y otorga sentido a nuestra respiración. El conocimiento en términos indígenas, según afirma Yazzie, nunca puede estar divorciado de la experiencia y de la acción (20-21).

infancia, de las historias que ellos narraban, las plantas con las que nos curaron, los cantos con los que hemos sido sanados y protegidos. Pero lo más importante nos fue transmitido de forma intuitiva desde los mundos espirituales: ha sido siguiendo los caminos iniciáticos y liberando nuestros sentidos visionarios, que hemos podido escuchar las voces de la sabiduría ancestral. En nuestros sueños y visiones hemos comprobado la realidad de lo que nos fue narrado por nuestros abuelos, y eso ha suscitado nuestras propias reflexiones. Aunque este método no parecerá apropiado a buena parte de las corrientes académicas dominantes, es el más necesario y fundamental cuando pretendemos decir algo significativo sobre la espiritualidad indígena y sus expresiones poéticas. No se puede permanecer como un mero espectador desde la orilla; tampoco podemos mojar solo uno de nuestros pies: se precisa dar el salto entero, hundirnos en las aguas vivificantes e iluminadoras de las antiguas enseñanzas.

Breve introducción a los cantos medicinales

Los cantos medicinales son la principal herramienta de curación del Meraya. En shipibo, reciben el nombre genérico de *bewa*, con el que se designa a cualquier canto, sea o no medicinal. Con el fin de diferenciar al canto medicinal de otros, utilizaremos para este artículo la expresión *rao bewa*, que, aunque no es de uso cotidiano, es admisible en la lengua y da completa cuenta de que el canto del Meraya es medicina (*rao*).⁴ En el castellano regional de la Amazonía peruana, los cantos medicinales se conocen con el nombre de *ikaro*. El shipibo de los cantos medicinales no es el mismo que hablamos cotidianamente, ya que se trata de un shipibo poético que realiza giros poco habituales y que utiliza metáforas que demandan una iniciación poética. En la lengua medicinal cada palabra repercute con fuerza propia,

4 Segundo el modo de hablar cotidiano de nuestra familia, el término *rao* debe traducirse como “medicina”. Sin embargo, en otros contextos, puede tener un significado más complejo. Como afirma Jaques Tournon, “no existe un término castellano exacto que corresponda a *rao*, lo definimos así: cualquier producto de origen vegetal, animal o mineral que pueda tener una actividad o poder” (164). Se puede decir, por ejemplo: “*raonshon rete kana*”, que en castellano puede traducirse, de forma simple, como: “lo envenenaron”; en tal contexto enunciativo, *rao* vendría a significar “veneno”. Sin embargo, como nuestro único interés en el presente texto es hablar de las plantas usadas desde antiguo por nuestros abuelos para curar enfermedades y promover comportamientos positivos, en este trabajo nos referiremos al término *rao* exclusivamente como “medicina”.

sin conectores sintácticos. Las palabras de los *rao bewa* son frecuencias emitidas en tonos precisos para penetrar hasta la intimidad del paciente y hacerla vibrar en armonía con la música luminosa, saludable, regeneradora, que emite el mundo espiritual de la medicina (el *jakon nete*, que puede ser traducido como el “mundo bueno” o “la tierra sin mal”, es de una dimensión suprasensible de la que proviene la fuerza espiritual y curativa de los médicos). La fuerza curativa de los cantos no pertenece al médico, sino que desciende del mundo medicinal. Esta corriente luminosa de alta vibración puede ser captada por los Meraya gracias a que, mediante sus procesos iniciáticos, han refinado de forma plena sus facultades psíquicas y espirituales. La medicina espiritual se materializa en la voz del médico, en sus palabras y vibraciones tonales, para así repercutir en la materia biológica del enfermo y también en su pensamiento. La música de los cantos es materia vibrante. Esta vibración puede devolver los equilibrios perdidos.

El canto de un legítimo médico repercute en lo más profundo de la biología humana (*yora*) y ejerce un influjo benéfico, siendo capaz de limpiar los malos aires (*jakoma niwe*) de la enfermedad. La palabra *shipiba niwe*, que traducimos en castellano como aire o viento, da cuenta de substancias sutiles, invisibles para la mirada cotidiana, semejantes al viento o a un soplo. Algunas de estas substancias sutiles son patógenas y se les consideraba como el origen de muchas enfermedades. A un nivel biológico, la vibración de los cantos puede causar una transformación material en el cuerpo del paciente, limpiándolo de estas substancias suprasensibles que provocan la enfermedad. Así mismo, el canto medicinal tiene la capacidad de penetrar hasta las capas más profundas del pensamiento (*shinan shama*), logrando modificar patrones mentales antisociales y nocivos, arraigados en dinámicas del sufrimiento e incluso apaciguando, poco a poco, los traumas que se arrastran desde la infancia. El canto limpia los malos pensamientos (*jakonma shina*), las tristezas y la depresión (*onis shina*), la angustia y la preocupación (*masa shina*), el susto (*rate*), y cura las repercusiones somáticas que estos pensamientos tienen en el cuerpo del paciente. Por supuesto, esto solo se realiza cuando el enfermo lo precisa y solicita, y no puede lograrse si el paciente se aferra a esos patrones negativos que le causan sufrimiento. Para que el canto medicinal logre purificar al paciente en un plano biológico y psíquico, es indispensable que el paciente se abra de forma unánime a la medicina con fe y humildad, dejando de lado toda resistencia.

En un estado de concentración meditativa, el Meraya establece, con su canto, una conexión profunda con la pureza resplandeciente del *jakon nete*, de la que desciende una luz regeneradora y curativa. En el shipibo poético de los cantos medicinales, este vínculo se conoce con el nombre de *kano*.⁵ Por ejemplo, si el médico canta “*rao nete shama kanoni*”, significa que su palabra poética está estableciendo un vínculo (*kano*) con la profundidad (*shama*) del mundo medicinal (*rao nete*). La palabra *kano* es fundamental para la poética medicinal, ya que la capacidad de curar es indesligable de los vínculos que teje el Meraya: el canto permite al médico penetrar hasta la profundidad del cuerpo del paciente (*yora shama*) y de su pensamiento, y conectar con los malos aires para expulsarlos. Con las palabras del canto, el médico también se vincula con la conciencia de las plantas medicinales, con los mundos espirituales, con los Dueños espirituales de la medicina y con la luz del Espíritu, para convocar fuerzas curativas que ayudarán al paciente a recuperar la salud. Se cura la materia del cuerpo y del pensamiento vinculándose con los mundos suprasensibles de la medicina. El canto abre (*kepen*) los mundos medicinales, para que de ellos desciendan unas aguas esplendorosas y perfumadas que erradicarán la enfermedad y cubrirán de belleza nuestro mundo.

Cuando se toma ayawaska (que en la lengua shipiba se llama *oni*), la concentración es de principal importancia para el médico, ya que no debe perderse en la sucesión acelerada de múltiples imágenes ni en el malestar estomacal que le provoca la ingesta. Es mediante la fuerza de su pensamiento (*koshi shina*) y gracias a su conocimiento poético, que el médico se sobrepone a los efectos de la medicina visionaria (*oni pae*), cantando para alinear las visiones y superar el malestar. El sabio debe, en todo momento, dominar el mareo y no simplemente dejarse llevar por las corrientes del ayawaska, que podrían arrastrarlo hacia visiones tenebrosas o demasiado confusas, que no le permitirían diagnosticar con claridad a su paciente ni curarlo. El canto permite ejercer este dominio y mantener las imágenes a distancia, ordenando lo que en principio parece caótico, atemperando la sucesión acelerada de las visiones y echando una luz clara y equilibrada que done

⁵ En el shipibo cotidiano, la palabra *kano* tiene otras acepciones, ya que suele usarse en la arquitectura tradicional para referirse a la estructura de la casa, y, en el arte tradicional, se usa para hacer referencia al trazo principal de un diseño *kene*.

sentido y coherencia a la “mareación”.⁶ Cuando se toma ayawaska y se trata a un paciente embrujado, el Meraya tiene que penetrar un territorio oscuro y peligroso (*onsa nete*). Las visiones que se presentan entonces pueden ser de gran intensidad y atemorizantes. El médico no se debe dejar perturbar, a pesar de sentirse amenazado por espectros yoxin, víboras o murciélagos, que son símbolos de la brujería que acosa a su paciente. Los entes de la maldad tratan de asustar al médico, disuadirlo para que no ejecute la curación. El Meraya debe mantenerse sosegado, seguro de su fuerza espiritual y de sus conocimientos. Gracias a la fuerza convocatoria de los cantos, el médico se protege contra los enemigos, se hace invisible, se cubre contra la maldad, se reviste con duras capas de defensas espirituales, conocidas en shipibo como *panati*. Los curanderos mestizos del Perú dan a estas defensas el nombre de *arkanas*.⁷ Luego, el médico empezará a cantar para, poco a poco, despejar la “mareación” del ayawaska, alejar las visiones atemorizantes, y para posicionarlas a una prudente distancia que le permita contemplar la enfermedad del paciente sin sentirse amenazado. Los cantos van diluyendo la oscuridad y abren los mundos resplandecientes de la medicina.

El aprendizaje de la medicina o la formación del poeta

En la tradición medicinal shipibo-konibo, los cantos no se aprenden de memoria ni se transmiten de un maestro humano a su discípulo. El médico recibe la fuerza de los cantos medicinales durante sus procesos iniciáticos, vinculándose con los Dueños espirituales de las plantas y de los mundos medicinales. Los procesos iniciáticos reciben el nombre shipibo de *sama*, y en el castellano mestizo de la región son conocidos como *dieta*.⁸ Según los métodos del aprendizaje ancestral, la persona que se quiere iniciar como médico se aleja de la vida en comunidad y de su propia familia. Se

6 Término usado en castellano por muchos médicos tradicionales shipibo para señalar el efecto que produce la toma de ayawaska.

7 La diferencia entre los curanderos mestizos y los Meraya shipibo no es siempre fácil de definir. Es seguro que la medicina tradicional entre los mestizos tiene una base indígena; al mismo tiempo, la medicina indígena está permeada por influencias culturales mestizas e, incluso, occidentales. La mayor diferencia, sin embargo, es la solvencia en el uso de la lengua indígena por parte de los médicos indígenas, lo que les permite, así mismo, una concepción del canto medicinal bastante más compleja y refinada.

8 Con respecto a los procesos iniciáticos dentro de la medicina visionaria shipibo-konibo, puede revisarse Caruso y Favaron.

va a vivir a un pequeño *tambo* o refugio lejos de las miradas indiscretas. Luego, el *dietador* se baña con las hojas de una planta maestra o toma de la corteza de uno de los grandes árboles medicinales. En esa morada apartada, construida con maderas y hojas de palma, el *dietador* sosegará su respiro, hasta volverlo tranquilo y armonizarlo con el de los árboles y la tierra. Durante su iniciación, comerá solo alimentos austeros, como algunos pescados de río y plátano verde hervido, sin dulce ni sal. Renunciará al sexo y al alcohol. No le dará el sol sobre su cuerpo ni la lluvia. Estos periodos pueden ser más o menos largos. El *dietador*, poco a poco, irá purificando su biología de olores pestilentes y malos aires. Su cuerpo se volverá cada vez más ligero y saludable.⁹ En sus sueños su alma visionaria se desplazará por distintos mundos suprasensibles y, en esos viajes oníricos, adquirirá los conocimientos de las plantas que está *dietando*. Se hundirá hasta la raíz de los vegetales y beberá del aliento espiritual que fecunda la tierra. Se fortalecerá con la dureza protectora de la corteza y del tronco. También se alzará hasta los cogollos superiores de las plantas medicinales, que son como antenas que captan la medicina de los mundos espirituales y las voces de los antiguos que dan vueltas en el aire.

Cada planta y cada árbol enseña sus propias formulas poéticas, con las que el médico debe convocar sus atributos medicinales. La fuerza del canto viene desde la *dieta*, cuando el visionario logra vincularse con los saberes más profundos de cada planta o árbol que se *dietan*. Por eso, los cantos y la *dieta* no pueden ser explicados por separado. El *dietador*, durante todo el tiempo que duran sus abstinencias iniciáticas, 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 de la planta en su propio cuerpo. Su alma entra en contacto con las dimensiones espirituales de las plantas. Cada planta tiene muchos mundos (*netebo*), invisibles para los ojos del cuerpo e indetectables para los aparatos científicos más sofisticados, pero que se revelan en su dimensión simbólica ante los sentidos visionarios y la imaginación onírica del *dietador*. El *dietador* encuentra en sus sueños, dentro de las hojas y de las cortezas de los árboles, una infinidad de sistemas vitales y de galaxias simbólicas,

⁹ Sobre los cambios biológicos provocados por la *dieta* puede consultarse Colpron (*Dichotomies* y “Monopólio masculino”).

relacionados entre sí. Se trataría de una suerte de universos metafísicos al interior de cada ser vegetal.

Cuando se dieta una planta medicinal, la totalidad biológica, psíquica y espiritual del *dietador* se compenetra con las dimensiones materiales y metafísicas de la planta dietada: alcanza sus raíces y se alimenta de la tierra y del agua que nutre la vida material de la planta, del sol que irradia luz y de la luna que fomenta su crecimiento. Las plantas se nutren con la luz de los astros del firmamento, pero también de esa luz trascendente que hace resplandecer al sol y a las estrellas. Y las raíces se alimentan del aliento espiritual que fecunda la tierra y da inteligencia a las moléculas del agua. Aliándose con las raíces de la planta dietada, el alma del *dietador* penetra hasta el subsuelo y se revitaliza con el aliento fecundante que promueve desde abajo el crecimiento de las plantas; cuando se *dietan* plantas anfibias, árboles que crecen en las orillas de los lagos y de los ríos y que subsisten bajo el agua durante las inundaciones estacionales, el *dietador* establece un diálogo con el mundo acuático (*jene nete*) y llega a conocer a los espíritus subacuáticos, a los Meraya de las aguas (*jene chaikonibo*). El *dietador* también recorre las arterias vegetales y se impregna de su savia aromática; asciende por el tallo hasta alcanzar sus ramas superiores, como si el árbol fuera una escalera que une a la tierra con el cielo. Las flores y los cogollos de la planta son como antenas que perciben y se alimentan de una vibración espiritual que recorre la atmósfera. Mediante la inmersión onírica en los mundos de las plantas *dietadas*, el alma visionaria del *dietador* entra en vinculación con la totalidad de las substancias y aientos que hacen posible la vida del vegetal; establece una conexión profunda (*kano shama*) con estos elementos primigenios; y aprende a conversar con ellos, se nutre de su fuerza y de sus conocimientos. La medicina surge de este impregnarse con la naturaleza de las plantas, tanto de los aspectos sensibles como de los espirituales. La planta transforma por completo la vida del *dietador* y lo dota con habilidades perceptivas extraordinarias.

Los elementos que donan vida y sabiduría a las plantas no pueden ser concebidos solamente en su contundencia física, sino que el soplo vibrante del Espíritu se manifiesta en la naturaleza, otorgando a cada elemento y a cada planta propiedades medicinales particulares y sus propios conocimientos. El aliento espiritual insufla vida en todos los seres; a cada planta otorga sus propias características y propiedades medicinales. Las plantas de sabiduría tienen una *dieta* iniciática mínima de seis meses. Cuando el *dietador* se purifica

y cumple las abstinencias por el tiempo requerido, se vincula con el Dueño espiritual de la planta. Estos Dueños, a los que conocemos en shipibo como *Ibo*, tienen un cuerpo dinámico que puede adoptar múltiples apariencias, pero su forma última, hasta donde nosotros entendemos, es semejante a la nuestra. Son humanos espirituales, con un cuerpo suprasensible de materia sutil. Suelen manifestarse en los sueños y las visiones como personas de una singular belleza, con el rostro y el atuendo de los antiguos shipibos. Cuando el *dietador* logra relacionarse con el Dueño de la planta, recibe los conocimientos más profundos de los vegetales, y le son transmitidos los cantos para curar, las palabras con las que podrá despertar las propiedades medicinales de las plantas dietadas, para convocar sus defensas y protecciones, para canalizar con su canto la medicina de los árboles y recibir la asistencia de los espíritus.

Es cierto que, aprendiendo de los viejos médicos, la persona que se está iniciando en la senda de la medicina visionaria va conociendo un poco del lenguaje poético de los cantos medicinales. Sin embargo, para poder curar, no sirve solamente aprender estos giros lingüísticos; es necesario que antes se incorpore la fuerza espiritual de las plantas. Los médicos Meraya utilizan con frecuencia la imagen metafórica de una máquina/motor para dar cuenta de la energía medicinal que emerge en forma de espirales de sus bocas cuando cantan, y que proviene de los mundos espirituales de las plantas *dietadas*. Esta fuerza es transmitida en sueños por los espíritus medicinales. El *dietador* puede, entonces, soñar que canta, o puede, por ejemplo, soñar con un instrumento musical. Estos sueños le indicarán sus avances en el conocimiento de los cantos medicinales. Por eso, no cualquier persona puede curar con su canto. No importa que el canto sea hermosamente ejecutado o que la persona tenga un talento especial para el canto; de lo que se trata es de haber *dietado*, siguiendo los pasos legados por los antepasados. Tras cumplir con las purificaciones y abstinencias del proceso iniciático, el alma del *dietador* establece una afinidad con los Dueños de las plantas medicinales; gracias a este vínculo afectivo, recibe su fuerza, su sabiduría, sus potestades curativas, y el Dueño del vegetal responderá cuando el médico lo convoque, cuando nombre en su canto a la planta dietada para despertar su fuerza medicinal. La conexión afectiva que establece el médico con los vegetales es sumamente profunda, hasta el punto de que el Meraya debe ser considerado como un humano-planta, una suerte de puente viviente entre los mundos.

Es un pariente de las plantas y se hace semejante a ellas. Por lo tanto, su conducta no podrá ser nunca más la de un humano cualquiera, sino que ha de estar por completo consagrada a su labor medicinal y evitar todas aquellas conductas que resultan contrarias a los vegetales.

Los cantos, entonces, no son un invento personal, sino que la conciencia del médico los capta por un proceso de inspiración trascendente. Durante la mareación del ayawaska, el médico se vincula cantando con el *jakon nete*. No es que el ayawaska genere el vínculo con el mundo medicinal, sino que hay que saber abrir los mundos medicinales con el canto y darle así una dirección ascendente a la “mareación” del ayawaska. Si una persona no conoce los cantos adecuados, el ayawaska lo hunde en mundos de confusión e ilusión. Cuando el médico canta “*ani nete kepenkin*”, “*rao nete kepenkin*”, “*jakon nete shama kanoni*”, abre y establece una conexión con los mundos superiores de la medicina. Por supuesto que, para lograr esta apertura, hay que ser un médico legítimo, con la fuerza espiritual, psíquica y lingüística necesaria para que los mundos suprasensibles respondan a su palabra. La conexión del médico con las geografías suprasensibles se afianza con las *dietas*, mediante las purificaciones y abstinencias. Lo que el ayawaska permite al Meraya es una percepción acrecentada. El *oni* posibilita visionar ciertas dimensiones suprasensibles de la existencia; pero no podrá entrar en contacto con los Dueños de la medicina quien no ha dietado de manera legítima y no ha heredado, por su familia y gracias a sus propios sacrificios, una conexión con los seres escondidos (*jone jonibo*) del mundo medicinal, que se ocultan a la mirada de los demás y solo se muestran a los Meraya. El canto legítimo, capaz de curar las enfermedades, mana desde la fuente atemporal que ha dado sabiduría a nuestros antepasados.

Los cantos medicinales y el uso del ayawaska

Cuando empieza una sesión¹⁰ de curación, hay que silbar sobre el ayawaska para conectarse con su profundidad (*oni pae shama*) y activar

¹⁰ Nosotros consideramos inadecuado que se hable del ritual del ayawaska, al menos no según las formas terapéuticas de nuestra familia, ya que no nos parece que la práctica curativa llevada a cabo por nuestros mayores deba ser entendida en términos ritualísticos. Se trataría, más bien, de sesiones de trabajo medicinal, en la que el médico toma ayawaska para diagnosticar y curar con sus cantos, con el humo de tabaco, con perfumes y masajes.

su espíritu medicinal, alinear la medicina visionaria e indicarle para qué se le está tomando. Es necesario saber hablar con el Dueño espiritual del ayawaska. El *oni* debe entender que no estamos jugando con la medicina, sino que necesitamos de su ayuda para curar a un paciente. La liana ayawaska (*nishi*) viene del bosque amazónico, que es un territorio ambiguo, en el que confluye la vida y la muerte; de la selva extraemos las plantas medicinales y el alimento, pero también somos amenazados por la presencia de animales depredadores y espíritus hostiles. El silbido busca sociabilizar a la planta con la fuerza del pensamiento del médico, atemperar los rasgos ariscos de su origen silvestre y direccionar la medicina hacia la luz del Espíritu. El Meraya domestica y alinea al ayawaska para conectarse con las dimensiones medicinales y percibir con claridad los males que aquejan a su paciente. Mediante el silbido se comunica con el ayawaska, de corazón a corazón, de conciencia a conciencia, ya que la substancia del *oni* tiene percepción e inteligencia. El silbido despierta los atributos latentes del *oni* y empieza a abrir los mundos de la visión, que permitirán al Meraya realizar el diagnóstico.

La imaginación poética de los Meraya afirma que el médico visionario tiene una gran antena, decorada con hermosos diseños geométricos —reciben el nombre shipibo *kene*—, que capta las vibraciones medicinales del *jakon nete* y de las plantas maestras. Puede ser comparada también con las plumas que adornan las coronas (*maiti*) que usaban los antiguos. La antena es un símbolo de la tecnología moderna que se ha incorporado al universo simbólico de la medicina visionaria. Aplicando un símil a los aparatos tecnológicos de las comunicaciones, la poética del canto evoca la capacidad de los Meraya de percibir ondas invisibles, que no pueden ser vistas por los ojos del cuerpo pero que tienen una materialidad sutil y pensante. Las dinámicas de la imaginación indígena no tienen problemas en incorporar lo nuevo y exógeno (incluso lo cibernético) para expresar los saberes ancestrales. También afirman los médicos de nuestro tiempo que tienen un imán en la punta de la lengua (“*jana rebo imanshokoka*”) por el que emerge un flujo medicinal que se expresa en los cantos y que es capaz de atraer a las almas perdidas. Con ese imán también se convoca a las plantas, casi como si el Meraya las sedujera magnéticamente. Algunos médicos dicen que tienen una grabadora por la que emerge el sonido de los cantos, como si ellos solo estuvieran repitiendo las palabras de los espíritus; y también hablan de unas cintas, semejantes a las de los antiguos casetes, que se despliegan como lo hacen los cantos, sin que se conozca su principio ni su final.

El lenguaje metafórico de la medicina ancestral es rico en comparaciones. Resulta imposible expresar estas operaciones suprasensibles con un lenguaje más prosaico y concreto. La racionalidad poética de los cantos no puede ser interpretada desde un paradigma técnico. Para decir algo profundo y fiel al pensamiento ancestral, debemos realizar una reflexión antropológica que no renuncie a lo poético. Las frecuencias invisibles del *jakon nete* ingresan por la coronilla del Meraya, penetran hasta su corazón y luego son expresadas en palabras humanas para sanar a quienes han pedido ayuda. El canto es onda de luz curativa que se hace sonido en la palabra del médico. El *ikaro* es luz sonora, voz que resplandece, vibración lumínica que purifica la materia biológica y psíquica. Su fuerza espiritual y luminosidad hace retroceder a los parásitos espectrales, combate contra las entidades suprasensibles que depredan la energía vital de los pacientes. El canto humedece lo seco, devuelve fertilidad a lo que ha devenido estéril, abre lo oculto e ilumina lo pálido y sombrío. La luz que emana del canto le permite al médico visionar lo que no puede ser visto de otra manera. Cuando el médico canta “*oin oin bainkin / bewa bewa bainkin*”, significa que con su canto se va abriendo camino y visionando (*oi*) lo que los ojos del cuerpo no alcanzan a ver. El Meraya no está en posesión de un poder, sino que deja espacio libre dentro suyo para que la fuerza medicinal de los mundos espirituales se manifieste en nuestro mundo y alivie el sufrimiento de los pacientes.

De un punto hasta otro, el *ikaro* es ejecutado en frecuencias de sanación exactas, en tonalidades precisas, cerrando por completo la acción curativa y sin dejar ningún cabo suelto. Se trata de afinarse en el tono preciso para curar. Los legítimos médicos son misericordiosos con los que sufren y cantan para expandir generosamente la luz curativa, para dar vida a lo moribundo y restablecer los equilibrios perdidos. La frecuencia de los sonidos repetidos, las reiteraciones, las suspensiones y prolongaciones de ciertas notas, logran abrirse camino hasta la intimidad de las materias (físicas, mentales y espirituales). Cuando se toma ayawaska, el médico nunca sabe con certeza lo que va a encontrar en el interior de su paciente, qué males se van a manifestar, qué mundos se abrirán o qué seres se presentarán en sus visiones. Por eso no existen formas rituales predeterminadas ni versos que deban ser repetidos, sino que los cantos responden a lo que las visiones le van mostrando al médico en cada momento de la acción terapéutica. Se canta específicamente sobre lo que se visiona; los cantos deben responder

con rapidez y flexibilidad a lo que va surgiendo en el momento mismo de la sanación. Por eso el canto del Meraya es siempre irrepetible.

Toda la sesión de trabajo medicinal responde a un orden superior que viene como dictado por los espíritus medicinales, que indican al médico cómo debe abrir las vibraciones curativas, para combatir espiritualmente contra la brujería y para curar al paciente. Aunque el médico que toma *oni* está en completo dominio de sus facultades y no deja que su conciencia se aturda por el efecto de la medicina visionaria, la *performance* medicinal se ejecuta desde un nivel superior de percepción. Se trata de una guía que trasciende la voluntad del Meraya; una orientación espiritual que el médico intuye y sigue gracias a la inmersión de su conciencia en el *jakon nete*. La propia inteligencia del mundo medicinal, la conciencia compasiva y sabia de la luz curativa, se vehiculiza a través del médico para brindar ayuda a quienes sufren. Los cantos medicinales se alinean con la vibración primordial del universo, con ese aliento que dio vida al cosmos, con el resplandor puro que vibra en la hondura de todo lo existente. A pesar de las adversidades de la enfermedad o de la brujería, el canto legítimo no tiene dudas, sino que es entusiasta en su ligera y alegre afirmación de la victoria de la luz sobre las entidades de la brujería y de la oscuridad. Citamos a continuación un extracto de un canto para curar a un paciente que sufría de brujería, ejecutado por nuestro tío, el médico tradicional Shanen Sheka (Segundo Rengifo) la noche del 18 de mayo del 2018 en una maloca de la comunidad nativa Santa Clara de Yarinacocha:¹¹

¹¹ La presente propuesta de traducción se ha hecho atendiendo a la advertencia de Niño, quien señala que “la verdadera dificultad [de la traducción de lenguas indígenas] radica en moverse entre dos sistemas epistemológicos y lógicos distintos” (227). Para poder superar esta distancia y desencuentro (entre distintas racionalidades), es necesario que la poesía se traduzca poéticamente, para que de esa manera las traducciones al español puedan dar cuenta de esas alteridades ontológicas y sensibles que traen consigo las poéticas indígenas. La capacidad metafórica, plástica y estética de una traducción poética se encuentra mejor capacitada que una más literal, para tejer un puente que permita permear en la versión meta al menos algo de la sensibilidad y de las dinámicas de la comprensión indígena del canto medicinal.

Versión shipiba original	Traducción poética
Min yora shamanbi	La profundidad de tu cuerpo,
yora shama kanonii	vinculándose con la profundidad de tu cuerpo,
bewa bewa bainkin	encaminándome por medio de mi canto,
oin oin bainkin.	me adentro [en tu cuerpo] visionando [lo oculto].
Jakommabo niwebo	[Puedo ver] los malos aires,
boman niwebo kaya	los aires de la brujería,
panshin niwebo kaya	los aires amarillos,
wiso magia niwebo.	los aires de la magia negra.
Nokon medicinaka	Mi [canto abre] la medicina,
rao nete shamanbi	la profundidad del mundo [suprasensible] de la medicina,
ani nete kepenkin	abro el gran mundo [de la medicina]
nokon bewa shamanbi.	[con] la profundidad de mi canto.
Ayahuma netebo	El mundo [medicinal] del árbol ayahuma,
ayahuma jonibo	los Dueños espirituales del ayahuma,
ayahuma bewabo	los cantos medicinales del ayahuma,
ashon ashon bainkin.	convocándolos me encamino [para curar al paciente].
Koshi bewa abano	Estoy haciendo un canto fuerte,
akin kano abano	una conexión generosa,
min yora kanoni	vinculándose con tu cuerpo,
pisha pisha bainkin.	me encamino limpiando [tu cuerpo].
Wiso niwebo kaya	Al aire negro [de la brujería],
keras niwebo kaya	al aire sucio [de la maldad],
piko piko botanwe	lo estoy botando,
soa shaman bainkin.	avanzo cada vez más profundo limpiando [tu cuerpo].
Bewa bewa bainkin	Me encamino con mi canto,
nokon bewa maquina	con el motor de mi canto,
nokon koshi joibo	con mis palabras fuertes:
ea riki Meraya.	soy un sabio iluminado.

La traducción del poema demanda dar cuenta de algunos conceptos visionarios de las prácticas medicinales indígenas. En los primeros versos,

la palabra shipiba *shaman*, que se traduce como “profundo”, tiene que ser entendida como aquello que no se ve a primera vista, es decir, como lo que solo se muestra ante la percepción acrecentada y trascendente del Meraya. Por eso, cuando el poema medicinal dice “vinculándome con la profundidad de tu cuerpo”, debe entenderse que el médico, mediante su canto, establece una conexión con el interior del cuerpo biológico del paciente; esta conexión le permite ver (*oi*) las substancias patógenas (o malos aires) que afectan la salud del paciente y, así, realizar un diagnóstico. El mal aire (*jakonma niwe*) es una substancia sutil, casi metafísica, pero que tiene consecuencias nocivas en la salud del paciente. A continuación, el canto nombra las distintas substancias negativas que están perjudicando al paciente; de esta manera, el canto narra el diagnóstico, pero, al mismo tiempo, al nombrar estos “aires” nocivos, los convoca, los atrapa, los magnetiza, para luego empezar a extraerlos. Una vez nombrados los diferentes tipos de malos aires, el médico abre con su palabra el mundo suprasensible de la medicina. Hecho esto, convoca de forma específica a las potestades medicinales del árbol ayahuma (al que el canto menciona con su nombre quechua, en vez de utilizar el nombre shipibo de la planta, *ino shatan*, “la calabaza del jaguar”). No solo abre los mundos del árbol (los aspectos metafísicos del vegetal, digamos), sino que también convoca a los Dueños espirituales de la planta (*ayahuma jonibo*, las personas del árbol) para que lo asistan en la curación del paciente. De esta manera, el canto vehiculizará la fuerza medicinal del árbol ayahuma para encaminarse en el proceso de curación, limpiando y expulsando los malos aires de la brujería. El canto está animado por una suerte de motor (que el médico, en su canto shipibo, designa con el nombre castellano de máquina, y que da cuenta de su fuerza interior, del ánimo que lo impulsa y le brinda la capacidad de curar). En los últimos versos, Shanen Sheka afirma la potencia de su palabra, capaz de ejecutar la acción terapéutica y de provocar una transformación sanadora sobre el cuerpo del paciente, asegurando que él es un médico legítimo, como los antiguos.

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 de la palabra. La palabra de los cantos medicinales shipibos es doblemente performática: no solo narra una acción, sino que el canto

mismo ejecuta esa acción.¹² Si el médico afirma en su canto que está limpiando el cuerpo del paciente, el verbo curativo en efecto está limpiando, en ese mismo instante en que la palabra fuerte es pronunciada. La vibración¹³ de la palabra pronunciada con convicción repercutе en la materia y limpia el cuerpo del mal aire de la enfermedad. En la voz 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). Son múltiples las acciones que los cantos tienen el potencial de ejecutar: hacen retroceder a los demonios y expulsan la brujería; limpian la sangre, el estómago, la cabeza y el cuerpo entero de los malos aires que afectan la salud; expulsan los aires inquietos (*tsokas niwe*), los aires que dan vuelta al interior del cuerpo del paciente (*maya niwe*), el aire amarillo de la brujería (*panshin niwe*), los aires malolientes (*itsa niwe*), los aires sucios (*keras niwe*). El canto puede calmar los pensamientos agitados (*tsokas shina*), los pensamientos tristes (*onis shina*), los pensamientos abrumados por las preocupaciones (*masa shina*). Los cantos convocan las propiedades de las plantas medicinales y las canalizan para el bien del paciente; la belleza y alegría de las notas más ligeras del *ikaro* (*raro bewa*) penetran en el paciente y erradicán sus tristezas, desatan los nudos emocionales, alivian sus rabias, calman sus inquietudes, consuelan su corazón. El perfume del canto (*inin*) lo aligera, lo purifica, lo despierta a la belleza y lo eleva a la luz.

El canto supera las diferencias ontológicas y lingüísticas entre los diversos seres y permite que el médico converse con la totalidad del cosmos: el médico dialoga cantando con el corazón de las sustancias y de los diversos mundos. El Meraya se vincula con el resto de seres vivos porque el canto recupera el lenguaje primordial que, según cuentan las narraciones

¹² En este punto nos vinculamos con algunas corrientes de interpretación de la literatura oral indígena esbozadas en diálogo con la antropología. Por ejemplo, con respecto a los cantos durante la ingesta de ayawaska por los pueblos siona, de la Amazonía colombiana, Esther Jean Langdon, ha dicho que: “Este *performance* es un evento interactivo, en el que el narrador cuenta a los demás sus aventuras en el lado oculto del universo” (185 [traducción de los autores]). Sin embargo, nosotros, para el caso shipibo, ampliamos la concepción de performatividad, no solo incluyendo la descripción narrativa de lo que el Meraya visiona bajo el influjo del *oni*, sino también la ejecución misma de una acción con base en una concepción vibratoria y fuertemente activa de la palabra medicinal.

¹³ A manera de ejemplo, para dar cuenta de la sonoridad y la vibración de los cantos medicinales, compartimos un enlace de Youtube con los cantos del médico tradicional Senen Pani. Véase “Senen Pani”.

ancestrales, compartían todos los seres vivos cuando el mundo era nuevo.¹⁴ El canto es la forma apropiada que tiene el médico de presentarse ante los Dueños del mundo medicinal, para hablarles con respeto y pedirles ayuda. El sonido de los cantos cubre a los pacientes de diseños de sanación (*rao kene*), envolviéndolos con una espiral luminosa y aromática. El canto, que parece seguir una partitura invisible y geométrica, también forma diseños geométricos en el aire. Los cantos tienen siempre que girar, que avanzar trazando círculos (*maya maya bainkin*). El movimiento de los cantos, como la vida misma, es circular, como los meandros de los ríos. La medicina actúa en círculos y espirales y este movimiento circular de los cantos debe fluir de forma armónica, sin ninguna traba, disolviendo toda oposición. El canto tiene una fluidez líquida y esférica.

El canto expresa lo que revela la clarividencia del Meraya. El médico que alcanza los más hondos niveles de la realización personal y la maestría de su oficio conoce la potencia esencial de las palabras. Cuando ingiere ayawaska y empieza el efecto visionario, tiene que contemplar sin dejarse perturbar, guardando el respiro sosegado en medio de la intensidad de la experiencia. Para poder contemplar de forma plena el interior del paciente y así saber sobre qué tiene que cantar, el médico debe despojarse de toda preocupación o deseo personal. Se trata de un estado meditativo profundo. La concentración perfecta es atención unánime al presente y completa apertura a lo que se presenta en el instante, a lo que emerge. El Meraya no busca obtener algo, ya que obtener siempre está en el futuro. En la meditación del Meraya no debe participar ningún rezago de egoísmo. Su concentración se enraíza en el aquí y en el ahora (*nano, rama*). Cuando se está absolutamente atento al instante, se abren todos los mundos y todos los tiempos; se despiertan, entonces, nuestras verdaderas potencialidades psíquicas, perceptivas y espirituales. La meditación profunda permite contemplar las dimensiones ocultas, tanto del cuerpo del paciente, como de su pensamiento y espíritu. Los antiguos médicos del pueblo shipibo-konibo no practicaron otra cosa que la meditación profunda. El médico canta lo que contempla el ojo de su espíritu. La concentración del Meraya se centra en la salud del paciente.

El legítimo *rao bewa* no busca fascinar a los demás mediante un despliegue de técnica vocal; el sentido de canto es servir a nuestros semejantes y dar

¹⁴ Para ampliar este tema, se puede consultar Favaron.

alivio a los que sufren. El canto del Meraya no solo responde a su visión, sino también a su intuición. La intuición es clara cuando el corazón del médico está tranquilo y libre de todo deseo egoísta, ansiedad o expectativa, cuando todo en nosotros es entrega generosa al servicio curativo. Ahí sentado, sin realizar ningún movimiento, libres de toda perturbación o temor, el médico recibe las respuestas que necesita para revelar el mal que aqueja al paciente y curarlo. Es como si escuchara dentro suyo las voces mismas de los Dueños de la medicina que le dictan lo que debe cantar. El corazón del Meraya ha de abrirse por completo, consagrarse por entero y sin mezquindad alguna. El Meraya se conecta, entonces, con el mundo perfumado de la medicina (*inin nete*), y de sus palabras brota el aroma de las plantas, que purifica al paciente, que atrae el amor y bendice su vida. El médico limpia con el perfume de las plantas y de las flores la “saladera” que atrasa los propósitos de sus pacientes y trunca sus proyectos. La medicina es siempre aromática.

A manera de conclusión: la fuerza vibratoria de la palabra

La capacidad curativa que se atribuye a las palabras y los cantos de los Onanya es parte de una concepción indígena del lenguaje. Aunque no siempre formulada de forma explícita ni a la manera conceptual de la filosofía moderna, es enunciada en las narraciones ancestrales. Se dice que, en el tiempo antiguo, cuando los shipibo convivían con los Inka, Hijos del Sol, la palabra era sagrada. En ella se manifestaba una fuerza espiritual que podía materializar aquello que nombraba. Los relatos describen que, en ese entonces, si alguien decía la palabra *casa*, al día siguiente aparecía construida la casa, sin que la persona tuviera que realizar el menor esfuerzo; si se decía *canoa*, se materializaba una canoa, sin la necesidad de talar un árbol y de tallar la madera por semanas. No había ninguna distancia entre el significante y el significado; la palabra era potencia convocatoria. Esta relación con la palabra se pervirtió a partir de que la humanidad no respetó el lenguaje y empezó a hablar de forma impropia, expresando malos pensamientos y volcando toda la negatividad que anidaba en su interior. Estos sentimientos hostiles y el descuido lingüístico causaron la molestia del Inka, que se alejó de los seres humanos. La lengua se degradó y surgió la discrepancia entre el nombre y lo nombrado; se perdió la relación transparente entre la palabra y el ser.

Se inició un gran desajuste y la separación de los mundos.¹⁵ Sin embargo, aún existen lazos invisibles que mantienen la vinculación de los seres y de los mundos. El Meraya es aquel que, mediante sus *dietas*, corrige, al menos en parte, este desequilibrio y vuelve a poner los mundos en relación; al vincularse con los Inka eternos, su palabra recupera un poco de la fuerza espiritual del inicio. Por eso, en términos ancestrales, el saber del Meraya ha de entenderse como reminiscente.¹⁶

A pesar de la fatiga y la torpeza de nuestras palabras, hay algo de la fuerza convocante de la lengua original que se conserva como posibilidad en el fondo de nuestro lenguaje, *non joi*. La poética del canto medicinal, al liberar el lenguaje de ciertas coerciones arbitrarias, recupera la fuerza primordial del habla y del pensar. Por eso, la voz del Meraya es capaz de influenciar en las materias (las plantas y los cuerpos) y sanar a los enfermos. El médico legítimo conoce las posibilidades del lenguaje que se hace canto, de la palabra que se enraíza en la fuente espiritual de la medicina, para repercutir con esa potencia en la materia densa de la biología humana. El médico participa de la creación de realidad mediante la percusión transformadora de la palabra cantada. Los antiguos sabios aconsejaban a los jóvenes ser prudentes y responsables con la palabra, dando testimonio de una ética del decir. El sabio no abusa del lenguaje, sino que es silencioso y habla cuando su palabra resulta fundamental. La palabra tiene el potencial de curar y también de herir; puede alegrar o tristecer; puede vincular mundos o abrir separaciones y abismos. Guiados por la luz del Espíritu, nuestra palabra procura ser impecable y promotora de la belleza, la vida, la salud, la buena convivencia, la paz. La lengua original, que permitía el diálogo cósmico entre todos los seres vivos, era esencialmente poesía, canto y metáfora. El ritmo es lo esencial del lenguaje. El canto de los Meraya devuelve la lengua a su estado primigenio.

El canto de un Meraya es recto y sin dobleces. El canto medicinal puede resultarle al paciente incómodo y, en algunos casos, abrumador. La enfermedad se resiste y siente el impacto de la medicina; la fuerza curativa

¹⁵ Puede consultarse, para ampliar este punto, Favaron.

¹⁶ Según Eduardo Viveiros de Castro, “la reflexión amerindia está marcada por una cierta nostalgia de lo continuo, del mundo y del tiempo en los que los animales hablaban [...]. El mito, entonces, es una historia del tiempo en que los hombres se comunicaban con el resto del mundo” (214-215).

de los cantos puede provocar vómitos e incluso, en un primer momento, agravar los síntomas de la enfermedad. La sanación no suele ser un proceso placentero. Muchas veces, lo que parece dulce y fácil nos lleva al sufrimiento; y lo que en un principio se muestra como amargo y difícil, nos conduce a la salud. El canto no cura de forma inmediata, sino que su vibración persiste en el cuerpo del paciente, y durante los días de la *dieta* de sanación irá profundizando en su biología, en su pensamiento, en su alma. Cuando el Meraya canta a un paciente, le otorga su aliento, su fuerza, su palabra y su pensamiento; si el paciente no cumple la *dieta*, su transgresión afectará la salud del propio médico. Hay una conexión invisible entre el médico y su canto, incluso cuando el canto entra en el cuerpo del paciente. El paciente debe ser responsable con el afecto del médico, que se ha dado por completo al proceso terapéutico, y cumplir con las restricciones de la *dieta*.

Los cantos del Meraya repercuten en el nervio exacto del sufrimiento que aqueja a cada paciente. Se trata de una acupuntura del verbo, con precisión quirúrgica. No se canta por cantar, sino que hay que saber con exactitud lo que se está cantando. Hay cantos para traer las almas perdidas por el *susto* o el *kutipado*; cantos para abrir los mundos medicinales, para elevar la “mareación” del ayawaska o para bajar su efecto; cantos para activar las visiones, para contemplar el interior de los pacientes, para limpiar la profundidad del cuerpo y de la mente; los hay para tranquilizar las iras, para alegrar y hacer danzar las almas, para combatir los distintos tipos de *daño*, para limpiar los malos aires y lo que no circula, lo que se estanca y se pudre en el cuerpo; cantos para hacer retroceder a los brujos enemigos; cantos de guerra medicinal para combatir contra la maldad y el egoísmo. La conciencia visionaria del Meraya se desplaza en el canto como en un vehículo. Mediante el canto, el médico puede hundir su alma a la profundidad de la tierra (*mai shama*), confundirse con el polvo de los caminos (*mai poto*), penetrar en lo más hondo de los grandes ríos (*paro shama*), en el mundo del agua (*jene nete*) o en el mundo de las piedras (*shanka nete*). Con las vibraciones de su voz, el Meraya tiene la capacidad de elevar su alma hasta la profundidad del cielo (*nai shama*), suspenderse en el mundo celeste (*nai nete pani*), protegerse de sus enemigos con el brillo del sol, de la luna, de las estrellas, o puede cubrirse con la protección del viento (*niwe panati*) y hacerse invisible. Para defenderse de aquellos que practican ciencias oscuras, el médico sabe las fórmulas poéticas para volverse imperceptible.

La iniciación del médico consiste, en buena medida, en aprender a hablar con los distintos seres vivos y con los elementos fundantes de la vida. Se hace necesario un lenguaje afectivo, una lengua del corazón que pueda conectarnos con el origen común que vincula a los diversos seres. El shipibo de los cantos es la lengua de los antiguos Meraya y permite al sabio indígena convocar a los espíritus medicinales. Las palabras medicinales son buenas (*jakon joi*), son perfumadas (*inin joi*), son hermosas (*metsa joi*), son sutiles y sin dobleces (*soi joi*) y son palabras fuertes (*koshi joi*). El lenguaje del canto expresa la esencia poética de nuestra lengua. Desde siempre el idioma shipibo ha crecido entrelazado con la fuerza medicinal de las plantas. La temperatura de nuestro idioma surge de la relación íntima que nuestros abuelos tuvieron con el bosque y con el territorio. La poética shipiba es flexible y fluida como los ríos amazónicos; emana un dulzor solar semejante al de los frutos del monte y un aroma curativo; resplandece en la noche como estrella vibrante; es generosa como el manantial que da de sí, pero nunca se agota. Cada médico canta de una manera particular; aunque hay ciertas metáforas y fórmulas compartidas, en el canto ocurre una apropiación muy íntima y afectiva del lenguaje. El Meraya es un poeta que sigue los dictados suprasensibles de la medicina y que permite que el poema mane generoso, como un bálsamo lumínico y prodigioso. Su poesía no se escribe, sino que la capta en el aire, al vuelo, en curativa transparencia. Y devuelve a la palabra sus genuinas potencias.

Obras citadas

- Caruso, Giuseppe. *Onaya Shipibo-Conibo: el sistema médico tradicional y los desafíos de la modernidad*. Abya-Yala, Quito, 2005.
- Colpron, Anne-Marie. “Dichotomies sexuelles dans l’étude du chamanisme: le contre-exemple des femmes chamanes shipibo-conibo”. Tesis de doctorado. Université de Montreal, 2004.
- . “Monopólio masculino do xamanismo amazônico : o contra-exemplo das mulheres xama shipibo-conibo”. *Mana*, vol. 11, núm. 1, 2005, págs. 95-128. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000100004>
- Favaron, Pedro. *Las visiones y los mundos: sendas visionarias de la Amazonía occidental*. CAAAP / UNU, Lima, 2017.

- Langdon, Esther Jean. “A Viagem à Casa das Onças: Narrativas sobre experiências extraordinárias”. *Revista de Antropología*, vol. 56, núm. 2, 2013, págs. 183-212. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2013.82465>
- Muñoz Burga, Antonio. “Senen Pani. Cantos de sanación del ayahuasca”. YouTube, subido por Healing Songs Space. Web. 31 de marzo de 2017.
- Narby, Jeremy. *La serpiente cósmica: el ADN y los orígenes del saber*. Taki Wasi, Perú, 1997.
- Niño, Hugo. “Poética indígena: diáspora y retorno”. *Cuadernos de Literatura*, vol. 4, núm. 7-8, 1998, págs. 213-228.
- Tournon, Jaques. *La merma mágica. Vida e historia de los shipibos conibos del Ucayali*. CAAAP, Lima, 2002.
- Tuhwiwai Smith, Linda. *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*. Txalaparta, Navarra, 2017.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *La mirada del jaguar: introducción al pensamiento amerindio*. Tinta Limón, Córdoba, 2013.
- Waters, Anne. “Languaje matters: nondiscrete nonbinary dualism”. *American Indian Thought: Philosophical Essays*. Editado por Anne Waters, Blackwell, Malden, 2004, págs. 97-115.
- Wilson, Shawn. *Research is ceremony: Indigenous Research Methods*. Fernwood, Winnipeg, 2008.
- Yazzie Burkhardt, Brian. “What coyote and Thales can teach us: an outline of american indian epistemology”. *American Indian Thought: Philosophical Essays*. Editado por Anne Waters, 2004, págs. 15-26.

Sobre los autores

Pedro Favaron (Lima, 1979) es escritor, poeta, docente, investigador, comunicador y creador audiovisual. Profesor a tiempo completo de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Doctor en Literatura por la Universidad de Montreal (Canadá) y magíster en Comunicación y Cultura por la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Ha publicado diversos libros de poesía y novelas, así como también de ensayo e investigaciones académicas, en México, Chile, Argentina y Perú. Ha dirigido diversos trabajos audiovisuales, entre los que destaca el mediometraje poético “Meraya”. Gracias a su matrimonio con Chonon Bensho, es comunero empadronado de la Comunidad Nativa Santa Clara de Yarinacocha y miembro de una familia shipibo-konibo que ha practicado la medicina ancestral por muchas generaciones.

Chonon Bensho (Santa Clara de Yarinacocha, 1992) es artista visual de reconocida trayectoria, además de poeta e investigadora académica. Se graduó en el 2018 de la Escuela de Formación de Artistas Profesionales Eduardo Meza Saravia, de Yarinacocha, con una tesis etonográfica-artística sobre los diseños tradicionales kene, característicos del pueblo shipibo-konibo. Ha tenido diversas exposiciones individuales en Perú y en el extranjero, además de participar en múltiples muestras colectivas. En el año 2022 ganó el primer premio del Concurso Nacional de Pintura del Banco Central de Reservas del Perú. Junto a su esposo Pedro Favaron han publicado diversos artículos académicos en revistas indexadas y han fundado y dirigen la clínica de medicina tradicional y centro de estudios ancestrales Nishi Nete, en la comunidad nativa de Santa Clara de Yarinacocha.