



HAL
open science

TRABAJAR CON LAS PLANTAS QUE TIENEN MADRES Diálogos con un onanya shipibo

José Lopez Sanchez, Silvia Mesturini, Emilia Sanabria

► **To cite this version:**

José Lopez Sanchez, Silvia Mesturini, Emilia Sanabria. TRABAJAR CON LAS PLANTAS QUE TIENEN MADRES Diálogos con un onanya shipibo. 2024, 978-84-16470-41-9. halshs-04577270

HAL Id: halshs-04577270

<https://shs.hal.science/halshs-04577270>

Submitted on 16 May 2024

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

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

Copyright

José López Sánchez
Silvia Mesturini Cappelletti
Emilia Sanabria

Trabajar con las
plantas
que tienen
madres

Diálogos con un *onanya* shipibo





José López Sánchez es investigador, *onanya* shipibo y director del centro de sanación *Shipibo Rao* en la Amazonía peruana. El término “*onanya*” es habitualmente traducido como curandero o ayahuasquero. Literalmente se podría traducir por “el que sabe”.

TRABAJAR CON LAS PLANTAS QUE TIENEN MADRES

Diálogos con un *onanya* shipibo

JOSÉ LÓPEZ SÁNCHEZ
SILVIA MESTURINI CAPPO
EMILIA SANABRIA



TRABAJAR CON LAS PLANTAS QUE TIENEN MADRES-Diálogos con un
onanya shipibo, 2024
296 pp., col. 21.5 x 28 cm
ISBN 978-84-16470-41-9

- © 2024, José López Sánchez: diálogos
- © 2024, Silvia Mesturini Cappelletti: introducción del libro, notas introductorias de los capítulos y las notas de pie de página
- © 2024, Emilia Sanabria: epílogo
- © 2023, Leónides Guadarrama: fotografía de José López en solapa
- © 2023, Laurent Thurin-Nal: fotografía de *kené* de portada

Para esta edición no venal:
© Fineo Editorial, S.L. 2024
www.editorialfineo.com

Esta investigación ha sido posible gracias a la financiación de el *European Research Council*, Grant n°757589 "*Healing Encounters: reinventing an indigenous medicine in the clinic and beyond*" dirigido por Emilia Sanabria y basado en el CERMES3 (Université Paris Cité, EHES, CNRS, INSERM)

Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros) sin autorización previa y por escrito de los titulares del *copyright*. La infracción de dichos derechos puede constituir un delito contra la propiedad intelectual.



Dedicado a:

Jhonas Reynaldo López Ruiz
Andrius Fabiano López Ruiz
Bría Ines López Vásquez
Mía Fernanda Vargas Vásquez
Eléonore Pettiaux Mesturini
Luce Isadora Chartier Sanabria

y a todas las hijas y todos los hijos y futuras generaciones.

Agradecimientos

Queremos empezar por agradecer a nuestras hijas e hijos, por habernos exigido la lucha compartida más profunda que anima este libro, por alentarnos a decir aquello que tiene que ser dicho y hecho para las futuras generaciones y por ubicarnos en nuestra responsabilidad de encarnar el lazo que somos, entre las abuelas y abuelos y los futuros que llamamos a existir. A todas ellas y todos ellos va dedicado este libro.

Agradecemos al proyecto *Healing Encounters: reinventing an indigenous medicine in the clinic and beyond* y en particular a su artífice y directora, Emilia Sanabria, por ofrecer un marco de trabajo preocupado por respetar los saberes y prácticas indígenas y por haber creado el colectivo de *Healing Encounters* con sus numerosos e inspiradores momentos de intercambio, por sus lecturas y sugerencias, que han sostenido la realización de este libro. Agradecemos a cada uno de sus miembros e invitados, en particular a Piera Talin, a Pietro Benedetto y a Isabel de Rose.

Agradecemos a los fondos del *European Research Council* (ERC-2017-STG-757589) y al apoyo del CNRS (Centro Nacional Francés de Investigación Científica) por haber financiado el trabajo, los viajes y el tiempo necesario para realizar este libro. Al laboratorio CERMES3 por haber acogido este libro a nivel institucional y administrativo.

Agradecemos a Allison Vásquez Sánchez y Amy Vásquez Sánchez por haber participado en las conversaciones. A todas las pacientes y los pacientes que a lo largo de los años han participado con confianza y dedicación. A las trabajadoras y los trabajadores de *Shipibo Rao*. A las personas, familiares y centros que rodean *Shipibo Rao* y que lo ayudan a sostenerse en su particularidad, pero como parte de un colectivo más amplio. En particular al *Temple of the Way of Light* de Iquitos.

Agradecemos a Claude Guislain por haber facilitado los primeros contactos entre nosotros, así como a nuestras respectivas familias. A Javier Marco Barba por los primeros pasos en Europa y a Anne-Laure Vincke por el trabajo realizado juntos. A Lirian Martínez y Elvira García por su amistad y su ayuda. A Fleur Courtois e Isabelle Stengers por sus presencias, sus consejos y relecturas a lo largo de los años. A Silvia Garza por su trabajo detallado de revisión editorial y por su interés en editar este libro.

José López Sánchez y Silvia Mesturini Cappo

Nota

El contenido de este libro ha surgido de las prácticas emergentes y los constantes diálogos entre humanos y *no-humanos*; entre los expertos y los pacientes. Lo señalamos porque estos conocimientos están en constante transformación. Podría ocurrir que, cuando el lector, o la lectora, lea este texto, algunos puntos se hayan modificado. Sabemos que la escritura conlleva una fijación de las ideas, historias e imágenes y esperamos lograr transmitir, entre las líneas y las profundidades que compartimos aquí, el movimiento orgánico que sustenta estas prácticas de medicina.

ÍNDICE

Agradecimientos5

Introducción

Civilizando al gringo: Encuentros, diplomacia y cosmopolítica

Silvia Mesturini Cappelletti11

DIÁLOGOS

José López Sánchez43

Capítulo 1 Ayahuascaína45

Capítulo 2 Saber vivo67

Capítulo 3 Manejar pacientes en el supermercado de la ayahuasca y de los icaros.....87

Capítulo 4 El Bulto111

Capítulo 5 Onanya, Meraya y Yobe: Cómo se dietaba antes133

Capítulo 6 Cómo enseñaban los abuelos: Rediseñando protecciones, defensas y ataques163

Capítulo 7 Curar al gringo: enseñar a aprender del camino difícil191

Capítulo 8 Rediseñando palabras: conexión, error e intención217

Capítulo 9 La arcana241

Capítulo 10 Futuros259

Epílogo

La dieta como metodología de investigación

Emilia Sanabria259

Bibliografía291

INTRODUCCIÓN

CIVILIZANDO AL GRINGO: ENCUENTROS, DIPLOMACIA Y COSMOPOLÍTICA

SILVIA MESTURINI CAPPO

La publicación de este libro ha sido posible gracias al colectivo de investigación antropológica, feminista y decolonial del proyecto *Healing Encounters: Reinventing Indigenous Medicine in the Clinic and Beyond*¹. Los procesos que han permitido la realización de este libro son múltiples y han conllevado distintas capas y muchos pliegues. Esta introducción pretende dar algunos elementos contextuales que pueden guiar la lectura.

Onanya, Rao y Ayahuascaína

Este libro presenta las palabras de un *onanya* shipibo² de la Amazonía peruana en forma de diálogo. Los *onanya* shipibo son personas expertas en lo que han dado en llamar su "medicina tradicional". Lo que José López

¹ <https://encounters.cnrs.fr/es/>

² El término shipibo *onanya* está relacionado con el verbo *onanti*, que se traduce al español como *saber, entender*: "conocer, comprender". (Loriot, Lauriault y Day, 2008) o incluso por "*el que sabe*": lit. "el que sabe". Se suele traducir local e internacionalmente por "*curandero*" o "ayahuasquero". También es frecuente oír localmente 'los/las que curan con plantas' o '*los/las que saben trabajar con plantas*'. El término shipibo utilizado en este libro se refiere a un grupo étnico cuyo nombre completo es Shipibo-Conibo-Xetebo. Se trata de tres pueblos de la familia lingüística pano, que en la actualidad son en su mayoría bilingües: shipibo-español. Cabe señalar que se trata de un pueblo ribereño, ubicado principalmente a orillas de uno de los mayores ejes fluviales de la Amazonía central peruana: el Ucayali. Según las cifras del censo nacional de 2017, hay aproximadamente 33.000 shipibo-conibo-xetebo que viven en 153 comunidades registradas. Las cifras de población no reflejan la gran cantidad de shipibos que viven en zonas urbanas.

Véase https://www.inei.gov.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1598/TOMO_01.pdf

Sánchez presenta aquí se basa en lo que él ha aprendido y practicado, además de lo que él quiere hoy defender respecto a su saber-hacer. Lo que él nos comparte en estos diálogos no es un "compendio de su medicina", sino un relato sobre cómo esa medicina está sometida a múltiples formas de extracción. Nos referimos a la apropiación, y con ella la transformación que repercute y daña la integridad ética y política que requiere su práctica y todos los seres que la habitan. José habla de las exigencias que se desprenden de su trabajo, y de hecho, él cuestiona las nuevas formas en que se ha configurado el contacto entre un mundo antiguo y otro moderno. También nos remite a las profecías de los ancianos (sus abuelos y los abuelos de sus abuelos) que no sólo predijeron este cambio de vida, sino que también detallaron cómo los shipibos se verían privados de sus formas, ricas y solidarias, de convivir con y en la selva. José recuerda cómo la evangelización y el comercio han socavado las antiguas formas de confianza y han destruido lo que protegía las formas ancestrales de convivencia. Los *onanya* y los *meraya*³ fueron (y siguen siendo) las primeras víctimas de la religión cristiana establecida localmente⁴. Más recientemente, la mercantilización de sus prácticas, sus plantas y su saber-hacer (una especie de colo-mercadotecnia que se resume con la idea de "están haciendo una ayahuascaína"⁵ con esto")

³ Los *meraya* son conocidos porque tienen un mayor nivel de conocimiento y de iniciación que los *onanya*. Es necesario recibir las dietas de un *meraya* para convertirse en uno. Es frecuente oír que los *merayas* han desaparecido en la actualidad. El término *meraya* está vinculado al verbo "merati", que tiene varias traducciones. Se traduce al español por el verbo *hallar*, "encontrar" o *por hacer una visita*, "visitar" (Loriot, Lauriault y Day, 2008). José traduce *meraya* como "el que encuentra".

⁴ Sobre la cuestión de la evangelización (primero católica y luego protestante) y su impacto en lo que ella denomina "chamanismo shipibo-konibo", véase el artículo de François Morin de 2015: "Resiliencia y flexibilidad del chamanismo shipibo-konibo (Perú)", *Antropologica* 57 (353-366).

⁵ José López Sánchez utiliza el término "ayahuascaína" para indicar las transformaciones actuales de la decocción vegetal tradicional que se ha vuelto hoy en día muy conocida y utilizada internacionalmente como "ayahuasca". En lengua shipibo, la ayahuasca se llama *oni* o *nishikon*. Esta preparación es habitualmente presentada internacionalmente a partir de sus dos componentes principales: una liana (*Banisteriopsis caapi*, *Malpighiaceae*) y un arbusto (*Chacruna Viridis*, *Rubiaceae*) o de sus componentes "activos" (DMT Dimethyltryptamine para la *Chacruna* y un inhibidor digestivo -MAOI, monoamino oxidase inhibitor- para el *Banisteriopsis*). El conjunto del libro busca hacer valer perspectivas y contrapuntos con respecto a la internacionalización y mercantilización de esa substancia.

sigue atacándoles, incluso matándoles, pero, como menciona José, "de otra manera"⁶.

El término "*ayahuascaína*", que suena a cocaína, sirve como emblema de lo que puede ocurrir con las plantas, y en particular con las plantas que "tienen madre". La ayahuasca tiene madre, nos dice José. Todas las plantas que dietamos tienen madre. Por eso no se puede transformar la ayahuasca en ayahuascaína, porque tiene madre⁷.

Este libro inicia con este argumento con el fin de mostrar lo que está ocurriendo actualmente respecto a su destrucción. La ayahuascaína es lo que queda una vez que las madres de las plantas se van, o son forzadas a irse. La transformación de la ayahuasca a la ayahuascaína se produce por la pérdida de respeto a las madres de las plantas y la llegada de otro tipo de espíritu que José denomina "farmacéutico". El espíritu "farmacéutico" es similar al espíritu borroso "gringo" que recorre todo el libro: un espíritu con otras exigencias, otros tipos de prácticas y otros expertos⁸.

⁶ Desde una perspectiva que sigue siendo local, citemos algunos trabajos que dan cuenta de la comercialización contemporánea de la ayahuasca y de los programas de retiro en centros de acogida destinados a este fin en la Amazonía peruana en general y entre los shipibos en particular. Entre los libros sobre las cuestiones de la internacionalización de la ayahuasca, véase Beatriz Labate y Clancy Cavnar (eds.) 2014: "Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond" Oxford University Press y de las mismas editoras, en 2018: "The expanding World Ayahuasca Diaspora. Apropiación, integración y legislación", Routledge. Para más información sobre la participación de los shipibos en la comercialización de sus prácticas, véase: Doriane Slaghenauffi 2020: "Le chamanisme Shipibo à l'épreuve de la modernité" *Anthropologie et Sociétés*, 44 (3), y el capítulo de Bernd Brabec de Mori "From the Native Point of view. How Shipibo-Konibo Experience and Interpret Ayahuasca Driking with 'Gringos'" en el libro ya mencionado en esta nota "Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond".

⁷ Las conversaciones con José arrojarán luz sobre cómo entender y acercarse a estas "madres", guardianas, espíritus, dueños de las plantas. Encontrar la traducción adecuada o la forma correcta de hablar de los *Ibo* o *Yoshin* en shipibo es precisamente uno de los retos de los diálogos proporcionado a lo largo del libro.

⁸ Para una idea del universo de la investigación clínica y farmacológica donde la ayahuasca ha encontrado un lugar, especialmente como sustancia "psicodélica", véase por ejemplo el artículo de dos Santos et al. (2016, *Therapeutic Advances in Psychopharmacology*) que presenta una síntesis referenciada de 25 años de ensayos clínicos. Desde entonces se han realizado otros ensayos, actualmente en curso. Véanse, en particular, los artículos publicados por la revista *Frontiers in Pharmacology* en 2022.

Cabe mencionar que aquí el término “gringos” no se refiere a personas, sino a formas de hacer y de pensar que pueden compartir tanto extranjeros como amazónicos. Las perspectivas que presenta José se basan en veinte años de experiencia de trabajo con una clientela, o pacientela (como él prefiere llamarla) internacional, interesada en las prácticas shipibo “tradicionales”. José empezó a trabajar con extranjeros cuando era empleado de agencias de viaje o de empresarios extranjeros, dueños de centros de sanación situados en distintas partes de la Amazonía peruana. Luego él participó en la creación de un centro de sanación de propiedad familiar, *Niwe Rao*, junto con su madre y sus hermanas. Hoy en día, José ha creado su propio centro de sanación, *Shipibo Rao*, dentro del cual él diseña a su manera dietas adaptas a su pacientela internacional. Ésta es la “situación” a partir de la cual él ha elegido hablar de lo que se ha hecho importante para él y para lo que necesita ser defendido, dentro de su saber y su práctica. Lo que llega a entender como “tradicional” dentro de su práctica es el resultado de este encuentro con otras mentalidades y otras formas de hacer, locales e internacionales, en las que él percibe unas diferencias, unos contrastes, que requieren ser nombrados. El término “tradicional” no designa algo antiguo y fijo sino un proceso de actualización vivido en el presente dentro del cual indicar algo como “tradicional” permite hacer resaltar lo que está en riesgo de perderse y que necesita ser activado y actualizado en las situaciones contemporáneas de encuentro entre *onanya* shipibo y sus pacientelas.

A través del término “gringo”, sustantivo y adjetivo calificativo, José quiere indicar lo que la mercantilización y las formas contemporáneas de colonialismo y apropiación están poniendo en peligro. El deseo de abordar este peligro es el punto de encuentro entre su trabajo como *onanya* -que se enfrenta a un público extranjero- y mi trabajo como etnógrafa -que trabaja en un colectivo feminista y decolonial-. Por mi parte, este proceso de coautoría experimental nace de un posicionamiento dentro de la antropología que renuncia a la pretensión de “explicar” al “otro”. En lugar de eso, experimentamos la instauración de un espacio que Isabelle Stengers nombraría “diplomacia cosmopolítica”, es decir, un espacio de luchas compartidas que da voz a los humanos y a los no-humanos para resistir juntos a la destrucción de las relaciones que hacen existir su mundo, o que hacen existir el mundo a su manera. Este espacio ha ido surgiendo de lo que nuestro encuentro nos permitía y nos exigía y

de lo que juntos queremos “hacer importar”⁹. En el encuentro, nos hemos reconocido como dos investigadores, ambos trabajando sobre el mismo tema, pero desde tradiciones de aprendizaje y protocolos de investigación diferentes.

¿Cómo pueden mundos enteros de complejas prácticas de aprendizaje y relaciones de colaboración con ciertas plantas, *rao*¹⁰, que tienen el poder de curar y enseñar ser reducidas al consumo de “sustancias”? ¿Qué se pierde y se enmudece a través de esta reducción? De forma lúcida y pragmática, José busca lo que la comunidad ayahuasquera internacional necesita oír y entender para poder acercarse a los *onanya*, a sus conocimientos y a su colaboración con las plantas de forma más relevante y respetuosa. Gracias al tiempo que hemos pasado juntos y a las prácticas que hemos compartido, José y yo hemos aprendido a forjar una alianza singular para transmitir juntos lo que los y las *onanya* defienden y preservan. Para ello ha sido necesario tomar en cuenta las relaciones asimétricas de poder que forman parte del encuentro entre la clientela extranjera y los profesionales indígenas en el actual contexto (neo) colonial. En Occidente, nuestras formas “blancas” o “gringas” de acercarse, comprender y buscar curación necesitan ser acompañadas por cuestionamientos y alertas sobre cómo intentar hacerlo sin seguir actualizando un proceso de colonización; sin intentar apropiarse de las prácticas, las plantas, los conocimientos y la legitimidad de otros. El terreno es resbaladizo y peligroso, y las palabras de José nos advierten de las trampas y peligros que repetimos, a veces con buenas intenciones. Desde su punto de vista, algunas prácticas actuales pueden ser un veneno mortal y un desafío para su medicina. La medicina que él defiende es una práctica que debe de ser cultivada de ciertas maneras para que sus raíces se mantengan vivas.

⁹ Isabelle Stengers “Cosmopolitiques”, *Les Empêcheurs de Penser en Rond*, La Découverte, (1997) 2022

¹⁰ En español (Loriot, Lauriault y Day 2008), el término shipibo “*rao*” tiene cuatro traducciones posibles: remedio vegetal, veneno vegetal, antídoto y una referencia a la noción genérica de “medicina”. Como sugiere este intento de traducción al español, este término refleja un uso shipibo donde encontramos una idea de *pharmakon*, donde lo que cura también puede dañar, o envenenar, así como la ubicuidad de esta habilidad de curar y dañar que está simultáneamente en las plantas y en el conocimiento médico. Para un enfoque etnobotánico y clasificatorio de las plantas medicinales shipibo, véase en particular la síntesis del capítulo “Ethnobotany of the Shipibo-Konibo” (Tournon et al.) en *Folia. Universitatis Agriculturae et Silviculturae mendelianae brunensis*, VII, 2014, 6.

Esta necesidad de raíces se experimenta a través de un "*saber vivo*" que germina de prácticas denominadas "*dietas*"¹¹. Las dietas permiten buscar, sentir y mantener relaciones ancestrales con determinadas plantas, *rao*. La *dieta* es uno de los temas que recorre todo el libro. José nos habla de las dietas antiguas y modernas; nos cuenta lo que debería ser una dieta o lo que ha llegado a ser para adaptarse y atender a una pacientela moderna e internacional. Observemos por el momento, de manera introductoria, que un *onanya* adquiere su competencia haciendo dietas. Esto implica dinámicas complejas e interrelacionadas de limpieza y purificación, cuidado y aprendizaje, en las que los no humanos, sobre todo las plantas en sus distintas formas y facetas, desempeñan un papel importante e inextricable. Las dietas son prácticas de aislamiento social durante las cuales entran en juego importantes restricciones nutricionales y de comportamiento. Los periodos de ayuno seco (sin comida ni agua) intensifican las dietas diarias. Cada dieta implica un tiempo dedicado a acercarse a, familiarizarse con, una planta en particular y aprender a conocerla. Cada dieta con cada planta puede durar semanas, meses o años y cada *onanya* tiene años y años de dietas acumuladas que le permiten conocer hasta una centena de plantas medicinales¹². *Estar en dieta* significa aprender a sentir a las plantas: sentir lo que ellas exigen y cómo lo exigen. José, como otros y otras *onanya* de su entorno, llama a estas interacciones "pruebas". Las plantas "dan pruebas", explica José, para mostrarnos a nosotros mismos desde su punto de vista: nos conectan con nuestros traumas, nos muestran lo que necesita sanación.

¹¹ En la literatura antropológica sobre las prácticas de dieta en Amazonía indígena, algunos autores han insistido en la importancia de las reglas de abstinencia y aislamiento (Juaregui et al. 2011; Sanz-Biset y Cañigueral 2011; O'Shaughnessy y Berlowitz 2021); otros las han analizado en términos de iniciación (Reichel-Dolmatoff 1997; Juaregui et al. 2011) o de aprendizaje (Fotiou 2017; 2019; Dev 2018; 2020); otros han insistido en el valor terapéutico o incluso médico (O'Shaughnessy y Berlowitz 2021) o unos pocos las han abordado desde el punto de vista del "tabú" y del "chamanismo alimentario" (Gearin y Labate 2018).

¹² Para tener una lista etnobotánica de las "plantas con madre", plantas que se dietan en las prácticas tradicionales Shipibo (y en parte también entre los Ashaninka, Matsiguenga y Mestizos) ver el artículo de X. Juaregui, Z.M. Clavo, E.M. Jovel, M. Pardo-de-Santayana (2011): "Plantas con madre: Plants that teach and guide in the shamanic initiation process in East-Central Peruvian Amazon", *Journal of Ethnopharmacology* 134: pp. 739-752.

Hoy en día, las “ceremonias de ayahuasca” y las “dietas de plantas maestras” se han convertido en las dos prácticas shipibo más estandarizadas en “programas” de “retiros” para clientes internacionales. ¿Cuáles son las consecuencias de estas transformaciones? José se preocupa en preservar lo que según él “enraíza” las dietas. El hecho mismo de aprender a través de la dieta, de mantener una sensibilidad comunicativa con las plantas medicinales y de respetar la integridad que exigen las relaciones de colaboración con ellas son elementos centrales de la defensa de las prácticas tradicionales y de lo que hace falta activar y actualizar hoy en día.

Así pues, el libro explora una forma sensible, viva y fundamentada en la práctica, de investigar y procesar el conocimiento del que José es portador y vehículo. Lejos de cualquier conocimiento “*per se*”, esta transmisión es fruto de una búsqueda compartida de formas de colaboración posibles. Los contenidos surgen de la práctica y están arraigados en la experiencia.

En este paisaje de encuentros y desencuentros entre *onanya* y extranjeros, dietas antiguas y dietas modernas, identificar las dinámicas contemporáneas de extracción en relación con la ayahuasca y todo lo que la rodea nos parece indispensable: extracción de conocimientos, de prácticas, de plantas, de preparados vegetales, de personas. Esta exigencia convoca la historia colonial y lo que de ella persiste hoy en día. José nos bosqueja este paisaje simplemente, hablando de las realidades, los lugares y las redes que pueblan su vida.

En este paisaje de la Amazonía peruana han sido construidas unas infraestructuras que permiten acoger a numerosos y crecientes viajeros, procedentes de Europa y Norteamérica, que viajan a Perú para empezar -o continuar- sus iniciaciones con expertos locales en medicina tradicional. Por otra parte, este panorama también se relaciona con el hecho de que cada vez más *onanya* tienen que viajar a Europa, a Estados Unidos y otros lugares para realizar ceremonias de ayahuasca. Esto da lugar a resistencias locales que quieren contener esta comercialización e internacionalización de las plantas, saberes y prácticas tradicionales y da también lugar a nuevas formas de concurrencia entre *onanya* con respecto al acceso a una clientela internacional. En este paisaje encontramos también cada vez más “occidentales” que quieren ser expertos en plantas amazónicas y en los saberes que las acompañan.

Los diálogos presentados aquí cuestionan las comprensiones extranjeras sobre el papel de las plantas, de lo que ellas son o pueden ser, así como sobre los brebajes preparados con ellas, y en particular, con la ayahuasca. Veremos cómo el simple término "planta" es una cuestión ontológica y política compleja. Las maneras de entender lo que una planta es, lo que una planta puede hacer y cómo practicar la posibilidad de un encuentro con una planta, abre no solo diferentes maneras de estar en el mundo sino diferentes mundos, plurales y múltiples¹³. Estos cuestionamientos ponen en perspectiva el impacto del interés internacional por las plantas y prácticas locales y enraizan toda la experiencia que José convoca para defender, recordar, reajustar y volver a tejer sus prácticas y sus palabras de otra manera. Aún reconociendo que cocinar una planta significa recolectarla, y que recolectarla significa extraerla, hacerlo con respeto moviliza un conjunto de competencias éticas y técnicas, portadoras de una forma particular de ser y sentir en el mundo¹⁴.

La posibilidad de "extraer bien" y el pluriverso experiencial que se abre a partir de una extracción bien hecha, perturba el paisaje trazado por el interés internacional contemporáneo por la ayahuasca y las prácticas rituales asociadas a ella. Junto a la cuestión extractiva y mercantil, este libro sitúa de manera particular la referencia que se hace a una "tradicción" y lo que se celebra como "antiguo". La relación entre tradición y modernidad, pero también entre lo que podría ser indígena y no indígena, pasa de una concepción eurocéntrica a una visión densa, mixta y ampliada. Uno podría estar tentado en decir que lo que se comparte en estas conversaciones se refiere a una "perspectiva indígena" sobre la ayahuasca y las prácticas tradicionales shipibo. Sin embargo, esto sería tomar un "camino fácil" que, como suele decir José, es una respuesta rápida a una necesidad urgente, pero que en el fondo lleva a perderse respecto a lo que la situación requiere. Y, de hecho, los puntos de vista que se entrecruzan en este libro bosquejan un paisaje más complejo y contrastado. Saber qué es "indígena", o qué puede designarse como tal, sigue siendo un reto constante para José, shipibo urbano que viaja y trabaja en redes

¹⁴ Buscando puntos de encuentro entre la sabiduría indígena, la ciencia y la posibilidad de aprender con las plantas, ver el libro de la investigadora, botanista y profesora de la nación Potawatomi, Robin Wall Kimmerer: "Braiding Sweetgrass. Indigenous Wismos, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants" (2013, Milkweed Editions, Canada).

internacionales. Aunque la oposición entre "el indígena" y "el gringo" sigue apareciendo en las conversaciones, en la mayoría de los casos se trata de entidades que no están claramente encarnadas por individuos concretos, sino que los atraviesan como parte de una herencia colonial compartida pero vivida según unas asimetrías de poder que no se pueden olvidar y que, aunque bajo otras formas, siguen vigentes. La cuestión es más bien lograr profundizar de qué manera cualquier persona, incluidos los shipibo, pueden comportarse o convertirse en "gringos" ("engringuizarse"). Y, al mismo tiempo, lograr discernir en cada persona lo que es "gringo" y lo que no lo es.

A través de las palabras de José, también descubrimos que la propia noción de "comunidad shipibo" implica muchas complejidades. José nos presenta a un pueblo shipibo amenazado y perjudicado por siglos de colonización, evangelización, extracción y mercantilización, dinámicas que continúan con la misma fuerza hoy en día, pero bajo formas diferentes. También describe a un pueblo shipibo en el que nadie puede presumir de ser independiente del dinero, en el que la relación con la selva y los territorios se ha visto completamente trastocada, convertida en estática, sedentaria y comercial. Una historia en la que nadie, ni siquiera los shipibos, han podido impedir el comercio de oro, petróleo, gas y, sobre todo, madera, mientras los territorios empobrecidos y la continua deforestación arruinan las ecologías mixtas, vacían los ríos de sus peces y hacen retroceder, para humanos y no-humanos, formas de vida milenarias.

Al hablar de cómo los *onanya* aprendían "salvajemente" en el contexto de las dietas, José nos invita a entender formas particulares de aprendizaje que implican sentir y especialmente "sentir con otros". Él nos abre a procesos de descubrimiento de lo que importa y se transforma a través de las dificultades y beneficios de las relaciones interespecies: éstas pueden ser terapéuticas, espirituales y ecológicas al mismo tiempo, y conllevan una forma de pensar, sentir y llegar-a-ser en relación con los demás. Colaborar con las plantas, *rao*, significa poder sentirlas y comprender lo que la colaboración requiere. Sanarse es aprender a sentir a partir de la presencia de las plantas y transformarse en consecuencia. Del mismo modo, curar a otro es prestarse a sentir, con el conjunto humano-planta que constituye la *onanya*, lo que ese otro lleva dentro y lo que le enferma. Estas relaciones dependen y co-dependen de una práctica de respeto y de sensibilidad.

Encuentro e instauración diplomática

Esta introducción empezó con la descripción del acabado del libro: un diálogo hecho de preguntas y respuestas. La estructura del texto puede reiterar la idea de un encuentro binario clásico: un investigador que hace preguntas y un indígena que aporta sus respuestas. Es entonces importante saber desde ahora que las preguntas escritas en el texto han sido redactadas al final de un proceso de composición y ensamblaje que ha tenido distintas capas y que ha sido informado por varios colectivos implicados en este proceso. Pienso en el colectivo del proyecto *Healing Encounters*- Pietro Benedito, Isabel De Rose, Emilia Sanabria y Piera Talin- y a los numerosos intercambios en grupo que han permitido a este libro situarse dentro de un cuestionamiento sobre cómo la ayahuasca circula hoy en día entre la selva, la ciudad y los ensayos clínicos¹⁵. Pienso también en la presencia, en muchas de las conversaciones, de Allison Michell Vásquez López y Amy Vásquez López- la esposa y la cuñada de José López Sánchez- quienes han ido aportando una perspectiva amazónica no-indígena dentro de los diálogos, ya que ellas no son de procedencia shipibo y han abierto temas importantes con respeto al contexto local en el que sitúan las prácticas curativas de José. Pienso, en fin, en el colectivo eco-feminista “Atelier Souriau”¹⁶ y que cuenta, entre otros, con la presencia de la filósofa de las ciencias Isabelle Stengers quien ha estado acompañando mi postura de investigadora como “diplomática”, que aparece más claramente a través de las notas que introducen cada capítulo del libro.

Encontrar las buenas preguntas ha sido un proceso colaborativo enraizado en un compartir que se ha sido alimentado durante años y que ha implicado a muchas personas. La forma “dialógica” es mas bien una elección editorial que ha permitido poner en forma escrita procesos de colaboración complejos entre varios humanos y no humanos. La colaboración nació y se consolidó gracias a la amistad entre una etnógrafa y un *onanya*, cada uno rodeado de sus respectivas comunidades. Dentro de esta polifonía de seres, fuimos pensando creativamente métodos y

¹⁵ El proyecto *Healing Encounters* se compone de tres sub-proyectos: *Healing in the Forest*, *Healing in the City* y *Healing in the Lab* aunque nuestras investigaciones exploran las modalidades y consecuencias de las interconexión y transversalidad de la ayahuasca entre esos distintos campos.

¹⁶ Este Atelier es uno de los colectivos del GECó (Grupo de Estudios Constructivistas) de la Universidad Libre de Bruselas. Entre sus miembros: Fleur Courtois-L'Heureux, Valérie Glansdorff, Isabelle Rouquette, Marcelle Stroobants, Fabien Miche, Antoine Habiyambere y Kobe Matthys.

condiciones de encuentro. Rodeados por nuestras comunidades y colectivos fuimos explorando los temas que nos parecían vitales para el conjunto de las relaciones que enraizaban nuestras respectivas situaciones. Las comunidades vinculadas a esta aventura son de distintos tipos: comunidades de origen, comunidades familiares, comunidades científicas, comunidades de pacientes. Aparecen de distintas maneras en el contenido y la forma de este libro. En este sentido, es un proceso abierto y experimental el que se ha seguido para lograrlo.

El diálogo se ha de comprender entonces como un intento de restituir a los lectores los procesos complejos de encuentro y de colaboración. Las palabras de José son suyas, grabadas en ocasiones particulares que vamos a detallar más adelante en esta introducción. Paralelamente a las grabaciones, la secuencia de las preguntas y respuestas y la estructura del libro son informadas por muchas conversaciones que no han sido grabadas con José así como por los intercambios con los colectivos que han acompañado este proyecto de libro. Las introducciones a cada capítulo, las notas en pie de página y el énfasis puesto en algunas expresiones e imágenes de José a lo largo de los capítulos, permiten al lector situar el trabajo de lo que me parece pertinente llamar una “instauración diplomática”. Instauración porque ha sido un proceso, una trayectoria, abierta e incierta, experimental y sin garantía. Diplomática por el esfuerzo de poner acentos y abrir lecturas posibles a esas distintas comunidades -terapéuticas y científicas, locales e internacionales, políticas y ecológicas- que han constantemente poblado, a través de nosotros, nuestro encuentro.

Paralelamente, es imprescindible reconocer el trabajo de “instauración diplomática” de José dentro del encuentro. Su deseo y su decisión de escribir un libro nace de la voluntad de dar voz a las plantas, a las prácticas y los expertos tradicionales con respecto a la llegada de nuevos expertos y a la circulación de estas mismas plantas y prácticas afuera del cuidado tradicional. Por lo tanto, José hace simultáneamente un esfuerzo diplomático al intentar poner su visión y experiencia y los seres que la habitan en palabras y en conversación con la investigación académica.

De hecho, este libro responde a un intento de instaurar un espacio de “parlamento cosmopolítico” en donde es sostenida una pluralidad de saberes y de maneras de producir conocimiento sin la

necesidad de llegar a un consenso, ni en la forma de un método general ni con respecto a resultados generalizables y adaptables en toda situación. Todas las personas que han participado en este libro han ido sosteniendo su carácter experimental, o como formulado en las cosmopolíticas, han sido experimentadores de posibilidades singulares que sustentan la búsqueda de realizaciones, “ni explicables ni milagrosas, pero prometedoras”¹⁷.

Preparando el suelo: encuentro, método y colaboración

Antes de adentrarnos en el diálogo, me parece importante insistir en cómo se fue preparando el suelo en el que se plantó la colaboración, en cómo se fueron sembrando las semillas y atendiendo los brotes para luego extraer las hojas, los frutos y las flores que se ha utilizado para preparar los sabores finales de esta coautoría.

La conversación que aquí se reedita es el resultado de un espacio de confianza y de colaboración que comenzó alrededor de 2015, cuando empecé a conocer a la familia de José: primero a su madre y a sus hermanas, luego a él. Los diálogos que tuvieron lugar a lo largo de esos años no quedaron registrados. Fue esencial para mí, como investigadora, tomarme el tiempo necesario para dejarme transformar por el encuentro. Encuentros hubo. El proceso de trabajo y la amistad entre un *onanya* y una etnógrafa es la base misma de lo que se ha convertido en una investigación común y compartida. Esta relación se construyó a lo largo del tiempo, tanto en los espacios y momentos en los que los *onanya* shipibos suelen encontrarse con "clientes" o "pacientes" extranjeros (como ceremonias o retiros de ayahuasca, a veces en la Amazonía, a veces en Europa), como entre bastidores y al margen de estos eventos. La multiplicidad de estos espacios compartidos nos permitió saborear los procesos de transformación con las plantas y las prácticas de medicina shipibo experimentando diferentes entornos "afuera" de estas prácticas. Y es en ese "afuera" donde nuestras reflexiones, dilemas, urgencias y luchas han adquirido más relieve y contraste. Hemos aunado esfuerzos buscando juntos cómo resistir a la extracción del conocimiento, un tema central a la ética y a las metodologías exploradas colectivamente en el proyecto *Healing Encounters*. Conjurar el

¹⁷ Isabelle Stengers “Cosmopolitiques”, *Les Empêcheurs de Penser en Rond*, La Découverte, (1997) 2022 pp. 13-17.

hechizo de la extracción sólo podría hacerse descodificando con la mayor precisión posible las prácticas extractivas que atraviesan los enfoques actuales de la medicina shipibo y escribiendo juntos, aunque cada uno desde nuestra propia experiencia situada, sobre lo que algunos llaman "turismo ayahuasquero".

José se crió en una comunidad shipibo del Ucayali, en la Amazonía peruana central (capítulo 4). Desde los 7 años siguió el aprendizaje de la dieta tradicional bajo la dirección de su abuelo *meraya*. Tras la muerte de su abuelo, se reunió con sus padres, hermanos y hermanas en la zona urbana de Pucallpa. Su aprendizaje a través de las dietas continuó con otros *onanya*, amigos de su familia, y con un tío. Su madre también era una *onanya* conocida y dos de sus hermanas habían aprendido de ella. No obstante, fue decidido en familia que él siguiera otro tipo de aprendizaje, ya que eso permitiría enriquecer y ampliar el saber-hacer familiar. Durante esta segunda fase de dietas, José iba profundizando el aprendizaje "tradicional" mientras que cursaba estudios secundarios e integraba un estilo de vida urbano. De este modo, la transición de la vida en comunidad a la vida urbana y los retos de la vida "moderna" que ofrece la ciudad pasaron a formar parte de lo que poblaba sus dietas. Él aprendió a entender la vida urbana a través de sus dietas que, mientras tanto, se iban transformando también ya que iba aprendiendo a dietar en la ciudad.

De joven, y por una serie de inesperadas coincidencias, se encontró trabajando por primera vez con un grupo de turistas que querían "tomar ayahuasca en la montaña Ausangate"¹⁸. Luego se convirtió en ayudante de su primo, *onanya* y antiguo aprendiz de su abuelo, y después trabajó regularmente con grupos de extranjeros que buscaban expertos locales en ayahuasca. Fue cincelando su trabajo a medida que perfeccionaba su comprensión de por qué los extranjeros acudían a él y, más en general, de lo que buscaban en la ayahuasca. Mientras seguía con sus propias dietas, profundizaba en su práctica intentando responder lo mejor posible a lo que los forasteros traían consigo. Poco a poco, esto se convirtió en una investigación tanto clínica como etnográfica, habitada por la cuestión de la diferencia y por la difícil asimetría de las relaciones de poder. Comprender a los extranjeros a partir de sus dietas y de "la visión de su

¹⁸ Montaña de la región del Cuzco (6.384 m) muy conocida en los itinerarios turísticos.

medicina” fundamenta su investigación y por lo tanto también los cantos, ícaros, que de ellas emergen.¹⁹

Mi amistad con la familia de José vino después de una serie de experiencias de campo que yo fui realizando desde 2005 en Perú y en Europa, especialmente en el contexto de mi investigación doctoral en antropología (2004-2010), y que tenía como hilo conductor la expansión internacional de ciertas prácticas y saberes amazónicos relacionados con las plantas y en particular con la ayahuasca. Mis conversaciones con José comenzaron específicamente en Bélgica en 2018, tres años después de conocer a su madre y hermanas, también *onanya*. Los lazos ya forjados con su familia hicieron que desde el principio compartiéramos espacios domésticos, distintos de los destinados a los encuentros con sus pacientes occidentales. En el encuentro con la familia de José me fui convirtiendo, poco a poco, en alguien de confianza, con quien podían quedarse cuando estaban en Europa, por ejemplo, y con quien podían descansar de su rol de curanderos.

A medida que me enriquecía de las experiencias y conversaciones compartidas con esta familia de *onanya*, se hizo imperativo para mí alejarme de un enfoque de investigación basado en “datos” y orientado hacia la producción de un relato “sobre” ellos. Investigar ahora significaba dejarme transformar por la experiencia compartida, aprendiendo de lo que esta experiencia “doméstica” exigía de mí. Al mismo tiempo, este encuentro estaba en consonancia con lo que los *onanya* proponían a través de sus prácticas: abrirse con confianza y paciencia al encuentro denso y complejo no solo con “sus” plantas sino con sus “medicinas”, o sea con la forma de trabajar que surgía de sus dietas y de las exigencias de las plantas. Por lo tanto, la densidad de los encuentros propuestos no podía prescindir del estricto y complejo proceso de aprendizaje por el que habían pasado estos expertos y expertas. Conocer la importancia y el carácter ineludible

¹⁹ Se trata de cantos muy particulares, que no pueden entenderse ni como “canciones”, ni como parte de un repertorio que pudiera aprenderse de otro/a *onanya*. Estos cantos emergen de la experiencia de aprendizaje de las dietas y según las plantas dietadas. Lograr entender lo que son estos cantos, lo que pueden y cómo surgen es complejo y este tema vuelve en varios momentos a lo largo de los diálogos del libro. Los icaros dirigen las ceremonias de ayahuasca, permiten un proceso diagnóstico e influyen en las trayectorias curativas. Lo que se logra “ver con el icaro” y lo que “el *onanya* logra cantar” indican que estos cantos cristalizan al mismo tiempo la relación entre el-la *onanya* y las plantas dietadas, y la capacidad dialógica de diagnosticar y de entrar en procesos de cura con los pacientes.

de sus aprendizajes fue el origen de una importante transformación personal que me abrió a la comprensión de sus prácticas, conocimientos, plantas y brebajes. Se hizo necesario alejarse de las sustancias y los rituales para acercarse a una lenta experiencia de familiarización con el conjunto humano-vegetal constitutivo de sus personas y de su saber-hacer. También fue una época en la que ofrecí mi ayuda a las personas que, dentro de sus redes internacionales, organizaban viajes y retiros y se ocupaban del seguimiento de sus pacientes. A veces como traductora, otras como cocinera, participaba entre bastidores en estos eventos. Así la amistad se fue extendiendo a muchas personas que les ayudaban a cuidar de su pacientela internacional.

El enfoque colaborativo que sustenta este libro ha tomado la forma de una convergencia entre lo que estos *onanya* y su medicina requieren en términos de prioridad relacional y familiaridad y la posibilidad de poner todo esto en conversación con mi comunidad científica. En el centro: la atención prestada al mantenimiento de buenas relaciones. Esta ética relacional afectó tanto a los vínculos entre nosotros como a la forma en que cuidaba de mis seres queridos y concebía mi trabajo como científica social y como profesora. Esto me llevó a una responsabilidad social y ecológica inextricable de la forma misma en que nos concebimos en relación. El “estar relacionado” que surgía de esta experiencia hacía de las relaciones lo que nos da forma y nos pone en movimiento una y otra vez, materialmente, corporalmente, colectivamente y políticamente.

La “objetividad científica” entendida como una “distancia que no hay que perder”, como una precaución contra el peligro de “convertirnos en otros”, o de “indigenizarnos”, podríamos decir, se vuelve insuficiente y estéril frente a las posibilidades de profundizar, con nuestras diferencias y no a pesar de ellas, en un proceso de co-aprendizaje y co-producción de conocimiento. ¿Cómo podemos alentar y acoger el conocimiento que surge de nuestro encuentro y de lo que nuestro encuentro hace importar? Las epistemologías feministas, como el “conocimiento situado” de Donna Haraway y la “objetividad fuerte” de Sandra Harding, han insistido en abordar la ciencia como prácticas que son en sí mismas abigarradas, que no pueden extraerse de las políticas de producción y legitimación del conocimiento. Esta posición abre posibilidades de encuentro y de colaboración que co-construyen objetividades desde y con las prácticas de aquellos a quienes el universalismo científico ha marginado o incluso

silenciado. Esto repercute tanto en el contenido de lo que se estudia como en la relación con lo que se estudia. Aquí el estudio se convierte en un co-aprendizaje y un "llegar-a-ser-con". "Cuidar" se vuelve una forma de celebrar verdades situadas a través de prácticas que no son ni "datos" ni "prácticas en contexto". Estas verdades situadas, estas "objetividades", son las que, en el encuentro y a través de las situaciones, hacen surgir los mundos de los cuales defienden la existencia y la importancia. Frente a un enfoque relativista que situaría todas las prácticas en un ingenuo plano de igualdad, estos planteamientos feministas defienden una multiplicidad epistémica en el que se reconoce que cada práctica situada tiene su propia forma de "fabricar mundo". Y "fabricar mundo" implica la existencia de ciertas relaciones que, al mantenerse, mantienen formas de vida, ecosistemas, formas de aprendizaje y de producción del conocimiento.

Haciendo, como menciona Haraway, del "cuidado" una práctica de "cortesía" o anclando, como señala María Puig de la Bellacasa, el "cuidado" en lo que importa ("*matters of care*"), las ontologías y cosmologías situadas por nuestro encuentro no son tratadas como "datos de campo". Esta colaboración conlleva, mas bien, un movimiento de la ontología a la epistemología, y de la epistemología a la primacía de las prácticas colaborativas, encarnadas en la vida cotidiana. Dentro de este movimiento, los esfuerzos narrativos prestan atención a lo que las prácticas exigen. La importancia de las prácticas²⁰ me hizo sentir cómo la ontología es ante todo una ética pragmática. Y en este sentido, el conocimiento indígena se revela muy fino, ya que su experiencia ancestral sobre cómo sostener y convivir humanos y no humanos en conjuntos relacionales (o en ecologías) complejos está muy por delante de las culturas antropocéntricas de Occidente.

Desde 2011, mi participación en el colectivo eco-feminista "Atelier Souriau" de la Universidad Libre de Bruselas ha participado mi

²⁰ Me refiero a la noción de "práctica" tal y como aparece en la obra de Isabelle Stengers, en particular en sus escritos reunidos bajo el título de "cosmopolítica". A través de la noción de "ecología de las prácticas", Stengers plantea la cuestión de la producción de conocimiento desde el punto de vista de cómo las prácticas *obligan* a sus practicantes de diferentes maneras. Su trabajo reivindica la posible coexistencia de diferentes prácticas de conocimiento sin que ninguna de ellas pretenda estar más cerca de la realidad, sino reconociendo en cada una las "relaciones operativas" y las "restricciones" que le permiten producir un conocimiento situado, sobre todo a través de lo que este conocimiento "hace importar".

búsqueda de enfoques y metodologías situadas y una necesidad de transición de las cosmologías a las "cosmopolíticas". Este desplazamiento incluye los procesos de producción de los saberes; la conciencia política que surge de luchas compartidas, o compartibles, y de cómo estas luchas pueden ser al mismo tiempo perspectivas, teorías, prácticas y respuestas a lo que obliga (políticamente) a resistir (ontológicamente). Dentro del proyecto *Healing Encounters* esta postura cosmopolítica ha sido trabajada en conversación con las metodologías autóctonas en humanidades y ciencias sociales de investigadores como Kim TallBear, Linda Tuwhai Smith, Eve Tuck, Wayne Young, Robin Wall Kimmer, Marisol de la Cadena, entre otros. Dichos investigadores muestran cómo la producción de conocimiento indígena no puede dissociarse de formas particulares, inter e intra relacionales, política e históricamente situadas, de hacer y estar en el mundo. Defienden la primacía de la práctica sobre la teoría y el respeto de las relaciones sobre el análisis distanciado. A través de sus escritos comprendemos cómo las prácticas son acuerdos interseccionales, a la vez robustos y frágiles, capaces de activar y sostener seres, humanos y no humanos, y sus mundos. La cuestión de la soberanía indígena sobre sus propios conocimientos y prácticas, así como las posibilidades de respetar y honrar esta soberanía, son ineludibles aquí y forman parte de una reflexión más amplia sobre la "colonialidad del poder"²¹, inseparable de las relaciones asimétricas Norte-Sur, colonizado-colonizado, pasadas y presentes. En este sentido, este libro funciona como una pragmática en donde conceptos, enfoques y métodos relativos al mundo académico sirven para lograr acordar respeto y curiosidad a los conceptos, enfoques y métodos autóctonos. Y sí me parece pertinente hablar paralelamente de cosmopolítica y de metodologías autóctonas es en cuanto éstas abren hacia la posibilidad misma que los sabedores y sabedoras indígenas sean parte de un diálogo en vez de "objetos de estudio".

²¹ Me refiero aquí a la noción de "colonialidad del poder" desarrollada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano. Esta noción se refiere a una estructuración particular del poder que se originó en los procesos de colonización, pero que va más allá de la temporalidad histórica colonial para convertirse en una forma de dominación global. Esta forma de dominación es estructurada y entretenida tanto por los estados como por la economía capitalista y es basada en categorías coloniales de raza e identidad racial que se reflejan en las formas de explotación laboral y en el control y producción de recursos y productos en el mercado globalizado.

Gracias a esta postura nos fue posible, a José y a mí, reconocernos mutuamente como investigadores trabajando, de diferentes maneras y en nuestras respectivas situaciones, sobre el mismo tema. La experiencia de José con una clientela internacional lo convirtió en un investigador de la internacionalización de la ayahuasca, un investigador cuyo método sigue los procedimientos de “su medicina”, y en particular la dieta. Así surgió, mano a mano, la idea de colaborar, oscilando entre dietas compartidas y prácticas de coautoría, para trabajar juntos en lo que era, y sigue siendo, importante para nosotros: ¿cómo hablar del conocimiento shipibo de forma no extractiva y no colonial?, ¿cómo contrarrestar e incluso “curar” o “purgar” (en un lenguaje más cercano a estas prácticas medicinales) las dinámicas extractivas y coloniales que hoy en día habitan las prácticas shipibo y sus encuentros?

*Plantando semillas: experimentación y dieta compartida
"Para que una colaboración esté alineada, hay que dietar"*

La entrada de nuestra colaboración dentro del proyecto *Healing Encounters* ha marcado también la posibilidad de explorar cómo la “dieta”, fundamento metodológico de las prácticas de José, podía ser parte de un proceso de investigación compartida.

Este proyecto, que hace del “encuentro” su punto de partida analítico y metodológico, fue un espacio en el que fue posible colectivizar la búsqueda de procedimientos éticos y de formas de justicia social enraizadas en investigaciones científicas situadas que permiten cuestionar el colonialismo y la extracción. Dentro de este colectivo pudimos también experimentar los métodos de investigación “multiscales” o “multidimensionales” propuestos por Kristin Peterson and Valerie Olson²². Estos métodos funcionan como una “pedagogía de la conceptualización de la investigación” que enfrenta las lecturas ontológicamente lineares, verticales y jerárquicas que limitan la manera de asociar conceptos y situaciones dentro de la antropología. Su utilización dentro del colectivo *Healing Encounters* sustentó tanto el acercamiento entre procesos etnográficos y procesos iniciáticos -ambos enraizados en experiencias vividas y en una “teoría sentida” (*a felt theory*)- como la

²² Peterson K. Y Olson V., “The Ethnographer’s way”: A Handbook for Multidimensional Research Design”, Duke University Press, 2024.

posibilidad de trabajar con la alteridad no solamente a partir de las diferencias “ontológicas” o “epistémicas” sino tomando profundamente en cuenta otras maneras de “fabricar conceptos” y de “practicar teorías”.

El hecho de experimentar los posibles encuentros de nuestros protocolos de investigación dentro del colectivo científico del proyecto *Healing Encounters* fue valioso. Pudimos profundizar el encuentro entre la ética de la investigación y la ética de los métodos shipibos de producción de conocimientos en reflexiones y lecturas colectivas sobre las metodologías indígenas y en conversación con los miembros del proyecto — Pietro Benedito, Isabel De Rose, Emilia Sanabria y Piera Talin — que trabajan en múltiples encuentros, algunos donde la decocción ayahuasca atraviesa laboratorios, ensayos clínicos, investigaciones sobre psicodélicos y terapias, otros hechos de luchas jurídicas sobre patentes y legalización, encuentros en otros contextos indígenas y también con nuevos grupos “religiosos”, esencialmente urbanos y emergentes de Brasil, que tienen la utilización colectiva de la ayahuasca como punto común.

Rodeados por todos estos encuentros, José y yo profundizamos el nuestro y lo hicimos siguiendo la proposición de José de dietar juntos. Sin pretender desligarnos de nuestras posiciones situadas y de las asimetrías de poder en juego, pudimos experimentar cómo hacer aterrizar nuestra colaboración y transmitirla a otros. Fuimos buscando una buena manera de honrar la integridad ética que exige la práctica de las dietas y las relaciones de colaboración que implican.

Fui a *Shipibo Rao*, el centro propiedad de José situado cerca de Pucallpa, y entré en dieta bajo su dirección en enero de 2020. Al final de esa dieta, José y yo planeamos una segunda dieta con la idea de concretar experimentalmente una mezcla de nuestros métodos: grabaríamos unas horas de conversaciones diarias mientras ambos estábamos en dieta. Además, no sólo sería él quien diera la dieta, sino que él mismo se pondría a dietar para dedicarse a la práctica de la co-escritura, un objetivo solicitado por parte de José. Por un lado, teníamos previsto invitar a la misma dieta a otros y otras *onanya* shipibo y a científicos de otras disciplinas, especialmente del sector médico; por otro, habíamos pensado en distintos formatos de redacción que pudieran llegar a distintos públicos. José expresó claramente el deseo de escribir un libro que se dirigiera a las comunidades locales shipibo y no shipibo, a las redes internacionales de pacientes, practicantes y simpatizantes de las tradiciones indígenas vinculadas a la ayahuasca, pero también a los científicos de diferentes

disciplinas que realizan investigaciones sobre este tema. También debían publicarse artículos más específicos sobre cuestiones transversales al ámbito de las ciencias sociales, para poner nuestra colaboración en conversación con mi disciplina.

Al regresar de la primera dieta, esta idea de una dieta compartida y con invitados abrió un espacio de cuestionamiento y de colaboración particular con la directora del proyecto, Emilia Sanabria. En el intento de seguir las posibilidades investigativas y éticas abiertas por los *Indigenous Research Methods*, esta búsqueda de métodos compartidos fue formalizada a través de contratos CNRS -el Centro Nacional Francés de Investigación Científica que administraba los fondos del proyecto ERC- dentro de los cuales José fue reconocido y remunerado como “colaborador científico” y como consejero ético del proyecto. Al mismo tiempo que Emilia y yo aterrizábamos administrativamente esta idea particular de investigación colaborativa, sentimos la necesidad de profundizar nuestra comprensión de cómo fuese posible hacer investigación antropológica siguiendo y respetando las exigencias metodológicas de un *onanya*. Siguiendo la proposición de José: “*Para que una colaboración esté alineada, hay que dietar*”, y con el objetivo de hacer entrar nuestra colaboración en la dinámica colectiva del proyecto, se decidió que Emilia Sanabria también participaría en la dieta compartida y sería parte de los diálogos grabados. En cambio, la llegada de la Covid limitó radicalmente nuestras invitaciones, tanto por cuestiones de restricciones de viaje que por requisitos administrativos. A mano que la íbamos organizando, la dieta compartida fue adoptando una configuración diferente. En vez de invitar a otros *onanya* a participar en los diálogos, José decidió compartir esta dieta con miembros de su familia: su esposa y madre de su hija, Allison Michell Vásquez Sánchez, y su cuñada, Amy Vásquez Sánchez. Para ambas, ésta iba a ser su primera dieta. Y para ambas, ésta se convirtió en una ocasión de compartir sus perspectivas de mujeres mestizas recientemente implicadas en el centro de sanación *Shipibo Rao*. Otro *onanya* shipibo acompañó la dieta pero sin participar a las conversaciones grabadas: su función era de cuidar de todos nosotros quienes estábamos dietando y también de esas otras personas, externas al proyecto, que estaban dietando en *Shipibo Rao* en ese mismo momento.

Al llegar a *Shipibo Rao* para entrar a la dieta compartida, Emilia y yo nos dimos cuenta de que este proyecto de dieta tenía unas grandes incógnitas: José no sabía cómo reaccionarían las plantas ante esta posibilidad

y si daría lugar a algo favorable. Era la primera vez que se ponía a dietar mientras daba de dietar a otras personas. La integración de espacios de diálogo dentro del proceso de la dieta era muy experimental también.

Las conversaciones que mantuvimos fueron polifónicas, intermitentes, animadas, y esta polifonía en parte se perdió al elegir escribir el libro en un formato de preguntas y respuestas alternas. Como en el montaje de una película, se refleja en la música del conjunto, en las *voces en off* que adivinamos o escuchamos a través de notas y recuadros. Por otra parte, lo que no se pudo plasmar en la composición de este libro fueron las numerosas discusiones de ida y vuelta que nos permitieron encontrar colectivamente "las palabras adecuadas" para decir lo que había que decir. Tras esta dieta, se inició un proceso de consulta sobre la estructura del libro. Aunque las conversaciones grabadas, que luego se transcribieron, sirvieron de base para la constitución del libro, el trabajo de clasificación, ensamblaje, corte y edición tuvo que permitir la transformación de la palabra oral al texto escrito, y al mismo tiempo hacer que el proceso de colaboración, lleno de zigzags y repeticiones, siguiera real. La elección de los temas y las secuencias fue pareja a las opciones metodológicas previas y al terreno que habían preparado las conversaciones no grabadas. Conversar dentro de una dieta y luchar juntos para encontrar las palabras adecuadas subrayó tanto la importancia de lo que significa enmarcar una dieta y seguirla hasta el final, como la necesidad de rediseñar el modo en que las palabras, las expresiones y las formas de hablar la habitan.

Tras las conversaciones grabadas durante la dieta, José y yo seguimos trabajando sobre determinados temas en distintos momentos y contextos, a veces de forma grabada, a veces no. Tres días de conversaciones grabadas suplementarias tuvieron lugar en Francia y contaron con la presencia de Allison Vásquez Sánchez y Emilia Sanabria. Estas capas adicionales permitieron reelaborar el texto escrito y desplazar la estructura del libro. Lo que nos guió en esta práctica tan experimental fueron los temas y encuentros conceptuales que habíamos ido construyendo con el tiempo y que habíamos empezado a sistematizar al final de la primera dieta y vuelto a discutir fuera de ella. Toda esta coreografía de idas y venidas hizo que la escritura fuese un establecimiento colaborativo de un sentido compartido de lo que era absolutamente necesario decir con respecto a las urgencias vitales que recorren y ponen en marcha las distintas comunidades vinculadas en esta colaboración.

En el proceso que condujo a este libro, mis esfuerzos y los de José coincidieron en privilegiar los procesos de co-aprendizaje, o para decirlo en un lenguaje más reconocible para los científicos, los procesos de “producción de conocimiento”. En esta convergencia entre investigación y aprendizaje, Emilia Sanabria y yo hemos puesto mucho cuidado en evitar dar a la parte científica un rol de “validación” de lo que propone José. A contrario, hemos, mas bien, experimentado juntos cómo las prácticas de investigación científica y las prácticas de investigación autóctonas pueden encontrarse y trabajar juntas.

Consolidar encuentros, dietas y relaciones en palabras escritas y en temas secuenciados que den pie a un libro implica un desplazamiento complejo desde algo que tiene múltiples formas, y que funciona como un brote constante de hojas, semillas, flores, ramas y árboles enteros, hacia una forma de transmisión lineal. De hecho, la escritura de esta introducción perseguirá ahora en el intento de mostrar algunos de los procesos que ha dado forma a este libro, tanto de sus contenidos porque han atravesado los diálogos como de su estructura porque han ido enraizando el sentido del libro.

*Entre los procesos que han enraizado este libro:
Bulto, guerra, trauma y brujería*

A modo de ejemplo, y para brindar una ventana dentro del tipo de dinámicas que han enraizado esta co-escritura y han ido estructurando el libro, detengámonos en la descripción que hace José de un tipo particular de enfermedad: "el Bulto" (capítulo 4). Para él, se trata de una enfermedad que su medicina es capaz de curar allí donde otros tipos de medicina no consiguen abordarla o ni siquiera "verla". Lo describe como “un tipo de trauma”. Para José, el trauma resume lo que afecta a la mayoría de sus clientes extranjeros y por lo cual acuden a él en busca de ayuda. El uso de este término está, pues, arraigado en su experiencia con este tipo de clientes y revela el carácter dialógico del diagnóstico. José ha cargado el término “trauma” con la comprensión que emerge de su práctica y la ha adaptado a su medicina. De hecho, distingue diferentes tipos de trauma que se detallarán en el diálogo.

Hablar del trauma le permite trabajar con la diferencia. Algunos traumas son, dice, "típicamente gringos". Sin que sea una prerrogativa exclusiva de los extranjeros, esta formulación le permite relacionarse con su paciente actual y al mismo tiempo trabajar la accesibilidad y la eficacia de su medicina. José habla de la tendencia a "querer siempre más, rápido y fácil" como de un trauma que lleva a querer "consumir" constantemente y sin satisfacción, o de un "trauma del ego" que hace de la arrogancia y de la falta de humildad un arma de defensa y una manera de imponerse a los demás. Esta diferencia situada, cristalizada por el trauma, es una diferencia que recorre los cuerpos y los habita del mismo modo que recorre y habita los pueblos y las sociedades. En parte, el trauma convierte su diagnóstico en una especie de "crítica indígena" de la sociedad no indígena²³.

Su punto de vista sobre la "sociedad moderna" se expresa a través de diferentes imágenes que encontraremos a lo largo de los diálogos. Una de estas imágenes es la de los pollos criados en granjas intensivas. Según él, la sociedad moderna nos convierte en pollos que crecen aprisionados, bajo una bombilla y alimentados con medicamentos²⁴. Con esta analogía,

²³ Pienso aquí en el análisis que hacen David Graeber y David Wengrow de la "crítica indígena" con respecto al "mito del progreso" en el segundo capítulo de su libro *"El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad"*. Los autores sitúan la presencia y el impacto de la crítica indígena desde los primeros tiempos de la colonización como una conversación intercultural y política con un impacto fundamental en la estructuración (ya sea en términos de influencia o de resistencia) del pensamiento "moderno". Pp. 50-51 de la edición francesa, traducida por la autora: *"La crítica indígena socava profundamente el sistema al revelar al público europeo posibilidades de emancipación humana que, una vez conocidas, ya no podían ignorarse. Las ideas que transmitía parecían tan amenazadoras para el tejido social europeo que se creó específicamente todo un corpus teórico para refutarlas. De hecho, fue en gran medida para neutralizar esta amenaza que se desarrolló la versión de la historia resumida en el capítulo anterior: la meta-narrativa convencional del progreso necesariamente ambivalente de la civilización humana, con libertades que sólo pueden retroceder a medida que las sociedades crecen en tamaño y complejidad"*.

²⁴ Una nota de afinidad entre la imagen utilizada por José y el pensamiento de Donna Haraway en *Cuando las especies se encuentran*, en particular en el capítulo 10: "pollo". La autora ofrece un análisis de cómo los pollos han sido reclutados por diferentes sistemas de producción de riqueza e intercambio comercial, e incluso de cómo la imagen del pollo se utiliza en el lenguaje sexista. Detalla las formas y consecuencias de la producción masiva, industrial y global de pollos: maduración forzada, confinamiento, medicamentos "milagrosos" (antibióticos y hormonas), proliferación de enfermedades (incluidas las transmisibles a los humanos), sacrificio a gran escala y contrabando de pollos. "Sigue a la gallina y descubrirás el mundo", escribe al final de su análisis, que pretende repensar las relaciones utilitarias y asimétricas, sin excluirlas sino inscribiéndolas en las posibilidades de un "devenir-con" colaborativo.

encontramos muchos de los elementos teorizados por las investigadoras feministas, en particular con respecto a los estragos de la monocultura colonial que definen lo que denominan la “era del Plantationoceno”²⁵. Esta política de rentabilidad a gran escala captura a seres humanos y no humanos transformándolos en recursos humanos, vegetales, animales y minerales según relaciones instrumentales unilaterales. En el plano espacio-temporal, todo se hace para que los posibles espacios de negociación relacional se vean privados de encuentros imprevistos y transformadores. Cualquier surgimiento es cortado de raíz. La medicina que propone José es, pues, una oportunidad para transformarse tejiendo y honrando relaciones de cuidado, o relaciones que curan. De este modo, José dibuja el cuadro de una medicina en la que la enfermedad y la desgracia, así como los “errores”, son ciertamente “pruebas”, pero sobre todo oportunidades para aprender y transformarse. En las posibilidades de estos procesos se enraiza la sanación. José habla de una medicina que requiere tiempo; de un camino que hay que vivir en múltiples procesos. Y este camino está hecho de riesgos e incertidumbres, porque nada puede programarse de antemano y todo es inextricable y simultáneamente relacional, familiar, territorial e íntimo. Esta visión de la medicina es, por tanto, también una ecología: una ecología de seres, relaciones, afectos y prácticas. En esta ecología, las personas nunca dejan de ser nodos de relaciones y el enfoque etnográfico se vuelve una cartografía de los territorios cambiantes de cada persona. Interioridad y coherencia relacional se unen aquí en una visión profundamente pragmática que cuestiona los seres, las situaciones y las relaciones a partir de lo que, juntos, se vuelven capaces de hacer, de sentir y de llegar-a-ser.

Desde el punto de vista de José, los “traumas típicamente gringos” son realidades colectivas, sociales y contemporáneas que él conoce en primera persona, no sólo porque los trata, sino también porque los enfrenta en su vida cotidiana como shipibo urbano. Atrapado por las tecnologías y las dinámicas relacionales modernas, se enfrenta a los retos

²⁵ Me refiero en particular al trabajo de Anna Lowenhaupt Tsing y su teorización de la figura de la “plantación” como una acción sistemática de captura de territorios, de transformación de seres y modos de vida en recursos, tanto humanos como no humanos; y de transformación de la (bio) diversidad en monocultivos. Y esto para la creación de un beneficio en forma de capital, captable y acumulable. Entre sus obras traducidas al español: “Fricción. Una etnografía de la conectividad global” (IF Publications, 2021) y “La seta del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas” (Editorial Capitan Swing, 2021).

de la mercantilización, del rendimiento, del consumo y de la extracción, especialmente con respecto a su propia medicina y a su conocimiento. También es testigo de la rapidez y facilidad con las cuales la biomedicina elimina síntomas al contrario de lo que implican los procesos de dietas que exigen pasar por las molestias hasta aprender de ellas.

Un tipo particular de trauma, denominado "intergeneracional", nos hizo entrar en un proceso que voy a contar aquí para invitar a los lectores y lectoras dentro de uno de los tantos encuentros que están detrás y entre las líneas de este libro. El trauma intergeneracional es como un "bulto", explica José que es algo que una persona lleva consigo, dentro de sí, como enganchado o adherido, y que la destruye desde dentro (capítulo 4). No es el resultado de un trauma experimentado en la vida de uno, sino que procede de la línea familiar. Esta faceta particular del bulto nos llevó a una profundización que, para José, entrelaza el aprendizaje a través de las dietas y su preocupación como sanador. Y ha rebotado por mi parte en la necesidad de repensar mi manera de asociar la práctica de la dieta y la comunidad científica a la que pertenezco.

Juntos, veníamos trabajando el bulto. Yo venía trabajado el mío entre retiros y dietas, sanando traumas intergeneracionales vinculados a violencias enmarcadas por la Segunda Guerra Mundial. Esta experiencia no deja indiferente e invita a dar toda la importancia al funcionamiento, a menudo callado, de estos "males intergeneracionales", así como a los procesos de atención que requieren. Al mismo tiempo, desde hace unos años, José venía dedicándose a un trabajo particular: diseñar dietas y dar de dietar a veteranos de guerra²⁶.

²⁶ Volveremos sobre la presencia de veteranos entre los pacientes de José en los diálogos, especialmente en el capítulo 9. Entre las asociaciones de veteranos que buscan curación con la ayahuasca y/o con la ayuda de curanderos tradicionales, véase, por ejemplo: <https://www.heroicheartsproject.org/>. Su presencia en las redes internacionales de ayahuasca tiene un impacto particular en la investigación clínica sobre el trastorno de estrés postraumático (TEPT) y, de forma más general, en los vínculos que existen hoy en día entre la "medicina tradicional indígena" y el tratamiento del trauma. Sobre el enfoque clínico y farmacológico de esta cuestión, véase por ejemplo: Jessica L. Nielson y Julie D. Megler 2014: "Ayahuasca as a Candid Therapy for PTSD" en B. Labate y C. Cavnar: *The Therapeutic use of Ayahuasca*, Springer; y Antonio Inserra, 2018. "The Psychedelic Ayahuasca Heals Traumatic Memories via a Sigma1 Receptor-Mediated Epigenetic-Mnemonic Process" en *Frontiers of Pharmacology*, vol. 9.

Los procesos y conversaciones relacionados con los traumas de guerra habían comenzado en nuestra primera dieta y continuaron en la segunda. Esto nos llevó a la necesidad de explorar más a fondo qué es "la protección", cómo funciona y como nos diferenciamos con respecto a ella.

En la segunda dieta, la cuestión de la protección me fue anunciada por José como aquello en lo que yo tenía que trabajar. José pidió a la planta que yo iba a dietar que yo aprendiera sobre la protección y que estuviera más protegida. Por lo tanto, parte de las conversaciones grabadas fueron guiadas con esta intención. Durante la dieta, fuimos cuestionando juntos el valor protector de ciertas prácticas: prácticas que al cultivarlas funcionarían como una protección. Surgió de este trabajo la importancia de diferenciar la protección que surge de prácticas de cuidado compartido y la protección que funciona como un ejército que protege una frontera. Esta diferencia se fue acompañando de una idea: "lo que se percibe y se vive como protección, da cierta forma a un colectivo, a una sociedad". El ser llamado "civilizado", o la "civilización" podría, en este sentido, releerse a partir del funcionamiento de las protecciones. Pero, ¿qué significa proteger? ¿Cuál es la diferencia entre proteger como guerrero, como soldado y como *onanya*? Los *onanya* hablan a menudo de la importancia de proteger un espacio medicinal, de proteger un círculo ceremonial, de proteger una dieta o un trabajo medicinal, o de poner una protección, "la arcana", sobre las personas y sobre sus dietas. ¿Qué significa estar protegido por una arcana? ¿Cómo protege una arcana? Las "madres de las plantas", *Ibo* y *Yoshin*, también son protectoras, son "guardianes". Estos términos *shipibo*, a veces traducidos como "dueños" (a veces como "madre") de las plantas, nos llevaron a debatir sobre el vínculo entre protección y propiedad. Quizá con demasiada frecuencia se traducen también por los genéricos "espíritus de las plantas" que abundan en la literatura antropológica y no antropológica y que dan un acento "religioso" o incluso "trascendente" a seres que para ellos son familiares y están indisolublemente ligados a la materia misma de las plantas y del mundo. Estos seres "protectores" o "guardianes" no son únicamente parte de las plantas, sino también de los animales, de las zonas forestales y de partes de los ríos, especialmente donde se acumula el agua. Las "cochas suelen tener madre".

Siguiendo el hilo de las protecciones, cuestionar lo que es un "espíritu" parecía un buen camino. Pero más que una respuesta analítica,

lo importante era aprender a sentir esas madres, esos guardianes, y a partir de allí entender cómo se comportan y de qué son capaces. Además, "aprender a trabajar con las plantas" significa aprender a sentir lo que una planta quiere, lo que puede hacer y lo que necesita para hacerlo. Nuestras conversaciones giraron en torno a la pragmática y la materialidad de sus madres: cómo las plantas habitan y contribuyen a los cuerpos, a los procesos transformadores y a las redes de colaboración. Los guardianes son invisibles pero materiales. Es posible comunicarse con ellos sin que hablen en el sentido del lenguaje "humano". Aprender a sentirlos y reconocerlos, en el cuerpo, en la mente y en la vida cotidiana, aprender a distinguir entre lo que procede de ellos -guardianes, plantas o madres- y lo que procede de uno mismo, es el centro de lo a lo cual inician las dietas. Este discernimiento es un arte complejo y sutil que requiere mucho entrenamiento. Si ese encuentro es una comunicación, lo es de una forma que cada uno tiene de descubrir y entrenar durante tiempo.

Sin embargo, entre los pacientes y aprendices extranjeros está muy presente la idea que tomar ayahuasca significa "hablar con las plantas" y que la dieta consiste en "conectar con una planta", "*como si fuera un enchufe*", dice José con una sonrisa. Veremos en el libro cómo José problematiza y rediseña esta imagen tan común de la "conexión" (capítulo 8) y también la idea de que las plantas pueden llevar o demostrar una "intención" propia y autónoma. Las plantas no tienen "intenciones" independientes de las de la *onanya* con el/la que colaboran, explica José. Al contrario, es esencial comprender cómo las plantas "dan las pruebas" y cómo estas pruebas son la forma en que las plantas "comunican" con quienes las buscan y según como las encuentran.

Las protecciones nos adentraron también en el complejo y controvertido tema de la brujería. Para José, los ataques de brujería se refieren a lo que los lugareños hacen, o pueden hacer, con las habilidades y alianzas que adquieren gracias a las dietas de plantas. Así que, desde cierto punto de vista, la brujería sería algo "local". Al mismo tiempo, José explica que "curar a los gringos" es muchas veces similar, o requiere las mismas competencias, de cuando uno enfrenta y quiere liberar a una persona de una brujería. ¿Qué implica esto? De cara al público extranjero, esto suele causar incomodidad. Señalar la mala intención de un brujo, o incluso de alguien que ha recurrido a un brujo, como causa de una enfermedad o

desgracia suele ser percibido como algo muy "exótico" de parte de los y las clientes occidentales. Según la experiencia de José, algunas instalaciones gestionadas por extranjeros en el Amazonas piden a los o las *onanya* empleados/as evitar de hablar de brujería con los/las clientes extranjeros. Esta precaución se justifica por el hecho de que los occidentales "no piensan así" o "no entienden la enfermedad de esa manera". En cuanto al contexto local, José habla de que se trata de algo muy presente en las comunidades y, en su lectura, la importancia y la forma de la brujería en el contexto local está fuertemente vinculada a la colonización, a la evangelización y a las relaciones competitivas que acompañan las desigualdades sociales y la mercantilización de los recursos (capítulos 3, 5 y 6). Esta brujería, a la vez importada y típicamente local, sería inextricable de la colonialidad y de las discriminaciones que ésta sustenta.

Pero la brujería "tal como él la ve con la medicina"²⁷ introduce un factor adicional. Primero, hay que tomar en cuenta que lo que él "ve con medicina" –o lo que "las plantas le muestran" gracias a sus dietas– ha formado parte de su manera de mirar, sentir y estar en el mundo desde una edad muy temprana y, por tanto, es parte integrante de su percepción y visión del mundo en general. Segundo, en su rol de *onanya*, ver con la medicina significa actuar como sanador. Por lo tanto, ver con la medicina significa tener acceso a cómo actuar para ofrecer ayuda.

Aquí es donde la cuestión de la brujería, la de la protección y la del trauma se entrelazan: los traumas intergeneracionales "activos", o "bultos", explica José, y los ataques de brujería se manifiestan "en la (visión de la) medicina"- de la misma manera. Ambos "actúan" de la misma forma. Y ambos exigen el mismo tipo de competencia y los mismos procesos de sanación. Como relata en el capítulo 4, los "bultos activos", al igual que los trabajos de brujería, tienen un "guardián" que ataca a todo lo que se acerca, no deja entrar a nadie y protege así un territorio en el que siembra la destrucción.

La conversación que nos permitió poner el dedo sobre esta convergencia de traumas y de brujerías tuvo lugar en Europa en el verano de 2022, justo una semana después de visitar, a petición de José, lo que queda de un campo de concentración de la segunda guerra mundial en Bélgica²⁸. Visitar un campo de concentración formaba parte de su

²⁷ Se refiere a su capacidad de ver "con las plantas", es decir, a partir de sus dietas y durante las ceremonias de ayahuasca.

²⁸ https://fr.wikipedia.org/wiki/Fort_de_Breendonk

investigación y de su deseo de comprender más profundamente los traumas de guerra, incluido el mío. José utiliza la imagen del campo de concentración para describir cómo la brujería y el trauma activo funcionan de la misma manera “dentro de la medicina”. La forma del campo de concentración, la de un ataque de brujería y la de un trauma intergeneracional aún activo confluyen en una imagen con valor pragmático²⁹: la figura de una protección en forma de muro que crea un territorio interior altamente vigilado donde la posibilidad de coerción y destrucción es al mismo tiempo invisible desde el exterior y total en su interior.

Curar el bulto es para José un trabajo de limpieza, largo y difícil, pero un trabajo de “solo limpieza”. Si el curandero intenta entrar en el bulto para mirar su origen, puede quedarse pegado, atrapado por el bulto mismo; podría sentirse atacado por el guardián del bulto y podría reaccionar atacando. Dentro del trabajo de “limpieza del bulto”, explica José, el sanador gana al tratar el daño sin atacar al guardián y sin buscar conocer los detalles de lo que lo causó. De lo contrario el curandero puede quedar moralmente impactado por los hechos que dieron origen a ese bulto. En ese caso, cuenta José, el curandero podría resultar incapaz de practicar el juicio imparcial que cualquier paciente necesita para recibir atención.

Según José, comprender esta conexión pragmática y operatoria entre bulto y brujería abre la posibilidad, como curandero, de encontrar otras técnicas de respuesta que el contraataque, típico del “combate hechicero”. En parte, evitar el contraataque responde a la diferencia que caracteriza el origen de esos distintos daños: uno histórico, el otro entrelazado en relaciones sociales hostiles sincrónicas. Pero más allá de la diferencia del origen, le permite pensar un tipo de daño que es al mismo tiempo histórico y sincrónico, individual y colectivo, personal y compartido. Su respuesta a ese daño -simultáneamente trauma intergeneracional y trabajo de brujería- se sitúa más allá de la designación de un culpable y abre un espacio de medicina que es al mismo tiempo un espacio de justicia más allá del juicio, en donde todos los bultos pueden ser manejados y simplemente limpiados.

²⁹ Por “imagen pragmática” entiendo una imagen que muestra lo que hace, que cristaliza el modo en que algo funciona o trabaja y que nos permite pensar en cómo responder a ello. Estas imágenes con valor pragmático podrían también acercarse de los “conceptos operantes” de Isabelle Stengers: conceptos constituidos por lo que exigen de los que los utilizan.

Pensar, curar y escribir en imágenes entrelazadas

Esta experiencia de co-construcción metodológica y conceptual me permitió comprender la importancia de pensar a partir de “figuras” o “imágenes”, en cuanto manera de teorizar que no sólo surge de la práctica, sino que conecta el trabajo del curandero con su experiencia comunicativa y colaborativa con las plantas. Porque estas imágenes surgen en procesos durante los cuales experiencias, prácticas y relaciones, especialmente entre humanos y no humanos, se entrecruzan y se informan mutuamente. A veces son imágenes “vegetales” para hablar de los humanos (cuerpos sin raíces, seres como plantas que no logran crecer o dar frutos, personas que tienen hojas apagadas...), otras veces son imágenes que cristalizan como funcionan los males que afectan a la persona y los procesos que necesita para curarse (como en este caso del bulto activo que actúa como una brujería y que defiende un espacio de destrucción como un campo de concentración).

Este libro intenta plasmar este lenguaje multidimensional y procesual, manteniéndose lo más cerca posible de las experiencias comunes y deseando dirigirse a los públicos más diversos. Para José, reflexionar sobre el lenguaje es una manera de seguir trabajando en el vínculo entre lo que él llama “antiguo” y “moderno”. Los antiguos *onanya* y *meraya* hablaban poco, cuenta José. Cuando hablaban, decían muchas cosas, cosas importantes, en pocas palabras. Y a menudo, cuando hablaban, no se entendía lo que decían porque pasaban la mayor parte del tiempo en dieta, en la selva, y en comunicación con los seres que la habitan. Hablaban “como las plantas”, dice José, más allá de las palabras y de los idiomas. La desaparición de los *meraya* y los retos actuales a los que se enfrentan los *onanya* (debido a sus detractores y también a quienes los buscan y valoran pero con un interés de promoción comercial) plantean la cuestión de la pérdida de una manera particular de hablar y utilizar el lenguaje.

He optado por seguir a José en esta zona de incomodidad lingüística, que al mismo tiempo conlleva la memoria de un idioma shipibo exclusivamente oral y selvático. En consecuencia, las palabras shipibo utilizadas por José se presentan en el libro según el uso que él hace

de ellas y el significado que les atribuye. En muy raras ocasiones, una nota a pie de página da el significado que el diccionario de Loriot, Lauriault y Day atribuye a la palabra. Éste ha sido el caso en esta introducción para los términos *onanya* y *meraya*. Pero este diccionario, que aún hoy es ampliamente utilizado en Perú, es producto de una campaña masiva de evangelización, sedentarización y aprendizaje del español para los shipibos, llevada a cabo por el Instituto Lingüístico de Verano, una organización cristiana evangélica estadounidense muy controvertida, a menudo tachada de fundamentalista e imperialista, e incluso acusada de campañas de esterilización de mujeres indígenas y agresivas campañas de alfabetización y evangelización de niños. La penetración de esta organización en los territorios shipibo ha tenido un impacto definitivo en la desvalorización y transformación del modo de vida indígena desde los años 40 y hasta la asunción en las últimas décadas por parte del Ministerio de Educación de lo que hoy se denomina Educación Intercultural Bilingüe (EIB). Sin embargo, desde el Instituto Lingüístico de Verano, el idioma shipibo se ha convertido en una lengua escrita, estudiada en paralelo al castellano, en el mejor de los casos, incluso subordinada y secundaria a la lengua nacional. Por ello, hemos optado por evitar relativizar y traducir las palabras shipibo mencionadas por José según fuentes lingüísticas o antropológicas, o reunir las en un léxico, como si fuera cuestión de buscar una mejor traducción o una versión original. En cambio, nos quedamos con las incertidumbres de José sobre cómo llamar a esto o aquello; con sus idas y venidas entre el shipibo y el español y con su forma de entender lo que vino de fuera, lo que se transformó y lo que se conservó. Como investigado por David Abram³⁰, el lenguaje mismo, las maneras de hablar y la forma escrita, todos conllevan formas de “animación”: animan ciertos tipos de relaciones y hacen callar otras. Estas transformaciones no son “inocentes” sino más bien parcelarias y parciales. En el pasaje de la narración oral a la secuencia escrita, se ha mantenido la forma de hablar de José, aunque por momentos pueda ser difícil de acceso para quien no esté familiarizado. Algunas de las notas al pie de página intentan acompañar a los lectores y las lectoras a través de unas expresiones o imágenes quizás más enigmáticas.

³⁰ David Abram, 2013. “Comment la terre s’est tue. Pour une écologie des sens”, *Les Empêcheurs de Penser en Rond, La Découverte*. Título original: “The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-than-Human World”, *Vintage Books Editions*, 1997.

Entre paisajes en ruinas y márgenes indóciles, ¿cómo podemos dejarnos "civilizar", y por tanto "proteger", por la convergencia de las prácticas de cuidado transmitidas por José y por las prácticas de cuidado aportadas a la investigación por las epistemologías indígenas y feministas? Isabelle Stengers, a este respecto, cuestionando el vínculo entre la "civilización moderna" y la hegemonía que ciertos dispositivos de producción de conocimiento ejercen sobre otros, advierte contra la destrucción de lo que denomina "dispositivos generativos": estos "*dispositivos cultivados por pueblos para los que el lenguaje no comunicaba con la "voluntad de decir" intencional, sino que participaba en la fabricación incesantemente reanudada de mundos siempre precarios*"³¹. En esta fábrica generativa de mundos ("precaria" porque en intra-dependencia con otros) el aprendizaje, la producción de conocimiento y las trayectorias de sanación pueden combinarse en una "figura" que es al mismo tiempo un "*hacer sentido*", un "*hacer sentir*" y un "*hacer motivo*"³². Una figura donde los guardianes de espacios totalitarios y destructivos, traumáticos o embrujados, pueden ser limpiados por prácticas que proponen otras maneras de ser guardián y de tener guardianes. "Proteger con madres" dibuja otra figura que la de un ataque, de una guerra, o de la protección de una frontera, sino un devenir interrelacionado, vulnerable pero intensamente vivo.

³¹ Stengers, Isabelle. 2020. "*Réactiver le sens commun. Lecture de Whitehead en temps de débâcle*", coll. Les Empêcheurs de penser en rond, La Découverte, Paris, p. 189.

³² Stengers, Isabelle. *Ibid.*, p. 194.

DIÁLOGOS

JOSÉ LÓPEZ SÁNCHEZ

* *Nota del editor:* Para una mejor lectura, en los diálogos, hemos decidido utilizar la tipografía itálica o versalita para la voz que hace las preguntas.



CAPÍTULO 1

AYAHUASCAÍNA

Capítulo 1

Ayahuascaína

Introducción “Ayahuascaína” (Silvia Mesturini Cappello)	49
“La ayahuasca tiene su madre”	53
“Cómo nos siguen matando, pero de otra manera”	55
“Ya no se mata, se transforma hasta que ya no es mas”	59
“Piensan que yo les voy a enseñar. Pero yo simplemente soy el guía” . .	62
“De las respuestas de los abuelos se pueden sacar muchos frutos. Te dan de comer con sus palabras”	64
“Las plantas son los médicos. Si éste es el hospital, las plantas son los cirujanos”	64

INTRODUCCIÓN

“AYAHUASCAÍNA”

SILVIA MESTURINI CAPPO

Este primer capítulo abre con un contraste importante de perspectivas respecto a la manera en la que personas y mentalidades ajenas al mundo shipibo (y en muchos sentidos ajenos al mundo indígena) se están interesando en la ayahuasca y cómo la están manejando. El paisaje que se bosqueja con las palabras de José evidencia los riesgos de una ayahuasca “sin madre”. Como lo comparten incansablemente los y las *onanya* shipibo, “las plantas tienen madres”. ¿Cómo entender esta afirmación? Aprender que las plantas pueden tener madres nos obliga a desafiar maneras de pensar lo que es una planta, lo que es una madre y lo que esto puede exigir e implicar.

Dentro de la afirmación “las plantas tienen madres” se podría resaltar que las plantas tienen espíritus, que los *onanya* trabajan con los espíritus de las plantas y que defienden la importancia de esos espíritus. Sin ser falsa, esta afirmación reduce el “tener madres” a una cuestión cosmológica, cultural, espiritual o religiosa, separada o “separable” de las plantas “materiales” y de las prácticas que las plantas exigen. Esta posibilidad de separar las plantas de sus madres cuestiona, de otra manera, la idea de una separación entre la materia y el espíritu, entre los cuerpos y las narraciones, entre los componentes químicos de las plantas estudiadas por la biología y la materialización de la experiencia vivida e incorporada. La materialidad no es “simple materialidad”, es extendida, “viva”, en el sentido que es imposible separar la vida y la materia. Tomando en serio lo que José denuncia como una “extracción”, que reduce la ayahuasca a una “simple cosa”, nos enfrentamos a la facilidad y la falta de respeto con la que extraemos las plantas de sus medios de vida y de las prácticas de cuidado tradicionales.

Las plantas tienen madres, pero la ayahuasca -que es una decocción de por lo menos dos plantas- también tiene una madre. Una madre no corresponde únicamente a lo que podría ser entendido como otro ser vivo más, como una planta por ejemplo. Una decocción, algo que desafía más abiertamente el entender común de lo que puede estar “vivo”, también tiene una madre. No hay que entender el tener madre como una metáfora o una creencia. La forma en la que José nos habla de esta madre de la ayahuasca muestra a lo que esa madre obliga, lo que esa madre exige y lo que protege. Es en parte una fórmula pragmática y una práctica educativa que logra cuestionar nuestras ideas preconcebidas. Ver creencias o metáforas en las propuestas de José nos impediría dejarnos educar por estas propuestas, nos impediría experimentar las exigencias, las aberturas y el carácter “vivo” de estas prácticas curativas.

La “ayahuasca con madre” se vuelve sinónimo de una ayahuasca “viva”. José nos introduce a una ayahuasca que actúa como *“un ser que te lleva a su mundo y te hace mirarte a ti, en tu mundo, a partir de su mundo”*. A partir de este tipo de encuentro, José describe las dietas como la práctica que permite profundizar lo que ha sido visto, según esta experiencia de mirar a través de la perspectiva de ese otro ser.

Las dietas podrían describirse como momentos de experimentación de encuentros posibles con algunas plantas así como de las modalidades, los efectos y las consecuencias de esos encuentros. En este primer capítulo las dietas son tratadas como ocasiones de profundizar lo que unas plantas y sus madres nos pueden compartir sobre nosotros mismos. La ayahuasca aparece como la planta que, quizá, abre esa posibilidad, y la dieta como la práctica que permite entrar a un trabajo más profundo sobre esa posibilidad. Cada dieta se dedica a una planta en particular, y las plantas dietadas son distintas a la ayahuasca. Pero es en las dietas cuando se “planta”, como lo expresa José, “se enraiza”, la posibilidad de la eficacia de la ayahuasca. Una ayahuasca estará bien preparada según las dietas de quienes la han preparado; su eficacia en una ceremonia también dependerá de las dietas de quienes la comparten y dirigen ese espacio con sus cantos. Los cantos, ícaros, que los y las

onanya cantan para favorecer la sanación, también emergen de las dietas. Pero las dietas son procesos abiertos y arriesgados; su resultado no es programable, ya que es un encuentro, y los términos y los efectos de esas posibilidades relacionales se descubren poco a poco, en la medida que se va dietando. El rol del o de la *onanya* que “da la dieta” a otras personas es guiar esos procesos, acompañando. Pero el o la *onanya* tampoco puede determinar dichos procesos.

Las dietas aparecen en este primer capítulo como trayectorias abiertas, como espacios enmarcados por los y las *onanya* de manera que la sanación “surja”. La sanación no puede entonces ser confundida con el efecto de las plantas entendidas como unas “sustancias ingeridas” o como “moléculas activas” sino como aquello que emerge de la relación que se logra tejer con las plantas dietadas.

Para tener una buena relación con las plantas y sus madres hace falta aprender cómo mostrar respeto y cómo comportarse sin traicionar la confianza que las plantas ponen en sus aliados humanos. Las restricciones que hay que cumplir durante las dietas son las que muestran un respeto hacia las plantas. Las plantas, nos cuenta José, son los doctores, los *onanya* son los guías, los acompañantes de los pacientes -los “*intermedios de apoyo*”- pero la curación emerge de la relación creada con las plantas. Basado en este reconocimiento recíproco, la manera de cosechar las plantas que se necesitan para cocinar la ayahuasca, la manera de cocinarlas, quién las cocina, y luego quién y cómo las da de tomar a otros, necesita un cuidado particular. Este cuidado emerge como un arte relacional que en parte viene de tradiciones ancestrales y en parte es aprendido a través de la experiencia personal de cada *onanya* según sus dietas.

A la vez que se va extrayendo, que se va separando de la madre, la ayahuasca se vuelve oscura, violenta, hasta convertirse en algo que también nos cuestiona: una “ayahuasca sin madre”. El camino que la ayahuasca recorre mientras que el respeto practicado hacia su madre se fragiliza, abre un cuestionamiento con respecto al alejamiento progresivo de las dietas de “cómo se dietaba antes”.

En parte, dietar es aprender a hacer frente a las nuevas enfermedades y a los nuevos desafíos de una sociedad. Por otro lado, la modernidad aparece también como una manera de imponer ciertos comportamientos y mentalidades, a las que José se refiere como “gringos”, y que pueden comprometer la posibilidad misma de seguir trabajando con las plantas y sus madres. La posibilidad de que el “espíritu farmacéutico” sustituya a “la madre” y transforme la ayahuasca en lo que José denomina una “ayahuascaína”, configura esta transformación como una extracción y un epistemicidio, que *“mata, pero de otra manera”*. Con la imagen de una ayahuascaína -que crea una analogía con la transformación de la coca en cocaína- José nos invita a mirar y cuestionar cómo una “medicina” puede transformarse en una “droga” y cuál es la diferencia entre ambas.

“LA AYAHUASCA TIENE SU MADRE”

Empecemos por hablar sobre lo que está ocurriendo con la ayahuasca a nivel internacional, sobre todo respecto a la interpretación farmacéutica de lo que la ayahuasca es y puede llegar a ser. Muchos ensayos clínicos hoy en día están extrayendo la ayahuasca de los procesos de dieta y de los sabedores indígenas; están experimentando posibilidades de suministrar ayahuasca en píldoras, según una comprensión química de lo que compone su potencial de eficacia. Al mismo tiempo, actualmente hay muchas personas que van, a la selva peruana del Amazonas, buscando ayahuasca. Muchos piensan que la ayahuasca es la que cura y que cura sola; quizá porque los procesos de dieta, la confianza que hay que tener en los que guían ese proceso, la importancia de cómo se prepara y de todo lo que está más allá de las decocciones de plantas y de las ceremonias de ayahuasca son difíciles de entender. Pocos han tenido ocasión de escuchar a un curandero o una curandera poner en perspectiva lo que está ocurriendo actualmente partir de sus tradiciones ancestrales de sanación.

El problema es que el³³ ayahuasca tiene su madre. Y esos procedimientos farmacéuticos que producen una simple pastilla, una simple “cosa” hacen que el ayahuasca pierda su sentido y significado, y por lo tanto no funcionará sin su madre. Para que el ayahuasca funcione (transformado en pastillas) yo pienso que le tendrán que añadir algunas sustancias químicas que evidentemente la convertirán en algo distinto. Porque si alguien no prepara bien el ayahuasca, nunca va a tener la fuerza que tiene aquí en la selva, cuando está bien preparada. Si una persona la cocina sin el cuidado correspondiente, si la quema, por ejemplo, no va a marear, sino más bien va a castigar. Y si después de esa experiencia uno vuelve a una ceremonia en la que toma ayahuasca preparada bien, entonces allí la ayahuasca misma pregunta: “¿por qué me has quemado?”

³³ José habla de la ayahuasca a veces en masculino, otras en femenino. Hemos respetado esta particularidad, aunque la literatura se refiere habitualmente a la ayahuasca al femenino.

¿Y si una persona nunca logra tomar una ayahuasca “buena”, si solo conoce ayahuasca mal preparada?

Mi abuelo me decía: -“vas a ver, de acá a un tiempo, antes de que muera, ya no va a ser ayahuasca, va a ser ayahuascaína”. Y hoy en día ¡eso es lo que está ocurriendo!, justamente, y yo digo -“tenía ese viejo loco razón al decir que se iba a convertir en ayahuascaína”. Pero la ayahuasca verdadera -con espíritu, esencia, fuerza, además de los secretos de método de cómo se prepara, de cómo se sopla, de cómo se pone una intención-, eso es otra cosa.

El ayahuasca te hace ver cosas, pueden ser buenas y malas; te muestra los traumas ancestrales y los personales. Si en tu vida has cometido un error grande, a veces, el ayahuasca te castiga y te hace recapacitar. No siempre provoca cosas que te lleven a decir -"¡wow!" como aparece en el internet, en donde se dice que la ayahuasca te hará ver colores, luces, que te hará llegar a tu “yo personal”. Por tanto, yo creo que lo que se está elaborando en los laboratorios con la ayahuasca servirá, mas bien, a controlar las mentes. Porque cuando la ayahuasca está bien preparada no te maneja la mente, mas bien te hace ver la mierda que existe en tu mente y te lleva a abrir el corazón. El ayahuasca te llevará a un punto en donde te hará ver tu realidad, pero tu realidad respecto a cómo manejas, día a día, tu vida cotidiana, a dónde y cómo estás internamente. También te mostrará quién eres, cómo eres. Cuando estás en ceremonia de ayahuasca, tú estás viéndote, sintiéndote; sabes que algo está mal. Por más que quieras arreglarlo, no te estás sintiendo bien. Y una vez que se ha pasado ese proceso, supuestamente te sentirás libre, te sentirás fuerte, te sentirás tranquilo pero ya la ayahuasca te habrá hecho ver tu interior. Sin embargo, cuando amanece, puedes volver a la vida cotidiana y seguir en lo mismo. Como decía mi abuelo: -“La ayahuasca te ha hecho ver, te ha hecho sentir, es tu problema si quieres seguir viviendo en lo mismo”.

Hoy en día estamos muy desconectados de nuestro corazón. Yo creo que la ayahuasca lleva a ese punto de hacer ver quién es uno mismo, a dónde va, para qué viene al mundo, cuál es tu visión. El ayahuasca muestra. Primero te lleva a su mundo y luego te muestra tu mundo. Y eso no es espiritualismo para nada. Y te lleva de una forma brusca. Por eso muchos la llaman “abuelita”, porque te puede decir “¡vamos, carajo!” y si tú quieres -porque es tu decisión- tratas de arreglar tu vida y vivir según ese mundo que la planta te mostró. Pero es bien difícil. ¿Y por qué los extranjeros vienen a la selva a dietar?, ¿por qué quieren dietar? porque la ayahuasca ya les mostró algo sobre ellos mismos. Y la única manera que su mundo cambie (y se convierta en el que les ha mostrado el ayahuasca) es mediante la dieta. Supongo que ese es el motivo por el cual vienen a dietar los extranjeros.

“CÓMO NOS SIGUEN MATANDO, PERO DE OTRA MANERA”

¿Qué piensas ahora del mensaje de tu abuelo respecto a la ayahuascaína?, ¿ese mensaje te hace comparar la antigüedad con la modernidad?

Si comparo la antigüedad y la modernidad me quedo en eso, en una comparación. Eso no es hablar de una experiencia, de vivir la experiencia, ya que cuando la vives, te das cuenta de que la modernidad y la antigüedad tienen el mismo propósito, pero se han desarrollado de maneras diferentes; es decir, la diferencia estriba en lo que han desarrollado en la antigüedad y en la modernidad: La ciencia moderna considera al ser humano como si fuera un motor. El motor tiene cilindro, líquido, todas esas partes que le permiten funcionar. Al ser humano también se le podría ver así: indagar en los componentes que le permiten funcionar como si fuese una máquina, como un robot. Y así es como la modernidad ha desarrollado las máquinas, ha desarrollado al ser humano como si fuera una máquina, para que ellos, los modernos, sean los creadores. Y por eso digo que están matando tanto. Y aquí también nos siguen matando, pero de otra manera.

Decían los abuelos antiguos -“en un tiempo van a venir unos murciélagos con alas grandes, con cinco bocas de fuego y ya no habrá peces en los ríos ni ganado para cazar”. Son cosas que ellos contaban. Yo cada vez que tomo ayahuasca lo recuerdo. Y mirando la modernidad y la antigüedad ahora pienso que lo que decían se ha convertido en realidad. Por eso, en aquellos tiempos, muchos maestros o *merayas*, tenían miedo a “la raza” (ellos les llamaban “la raza gringa” a todos los hombres o mujeres blancas. Y justamente por eso prohibían que se compartiera este conocimiento o sabiduría con ellos, porque decían que ellos, “los gringos”, la iban a modernizar. Y efectivamente, la han modernizado). Ahora es una pena que ellos pretendan obtener, con su mundo científico y con los químicos, lo que nos queda: nuestra medicina y sobretodo el ayahuasca. La quieren volver polvo y suministrarla en pastillas; es una pena muy grande para nosotros. No me gustaría que mi hija, o mi hijo, tomaran ayahuasca en polvo, como si fuera un tecito. Porque ya no tendría su esencia. Prácticamente se estaría vendiendo el ayahuasca como si fuera una droga.

El ayahuasca se prepara con una dieta³⁴ plena y tiene su proceso de preparación: se debe conocer en qué momento se debe preparar, cómo se van a extraer las plantas que se van a cocinar para la ayahuasca, a qué hora hay que hacerlo, si es luna llena, quién la va a preparar,³⁵. Si la ayahuasca se prepara con respeto saldrá buenísima, pero si se prepara por compromiso (solamente porque van a pagar un dinero por ella) entonces no será buena: será brusca, violenta. Hay muchas maneras de preparar y de cuidar la medicina, pero hoy en día, justamente, los extranjeros pretenden cambiar esas maneras. Han puesto a los maestros y sus cantos en programas de retiros y pretenden decirles a los maestros cómo deben cantar, cuándo tienen que cantar, incluso hasta a qué hora tienen que cantar.

³⁴ Después de haber dietado para poder prepararla.

³⁵ Existen distintas recetas de preparación de la ayahuasca. Los dos ingredientes básicos de la ayahuasca shipibo, Oni en Shipibo, son una liana (*Banisteriopsis caapi*) y un arbusto (*Chacruna viridis*).

Ellos, los gringos, quieren manejarlo, pero lo manejan como si la medicina fuera una empresa. Así es la mente “gringa” que no conoce esta tradición y carece de respeto a los que saben de esta tradición.

Hoy en día, como los procesos de medicina tienen que seguir un programa, muchos maestros hacen el trabajo que les solicitan por cumplir y recibir dinero. De esta forma no se afianza el trabajo real. Es por eso que muchas personas se van con malas experiencias y dicen -“¿qué?.. ¿la ayahuasca es esto?... ¡entonces no vale!.. “¡es una droga, me ha hecho sentir peor!”

Pero si un maestro, en lugar de someterse a un programa, se deja conducir por lo que las plantas le dicen, entonces la persona va a abrir todo su ser, hasta su raíz, hasta su esencia. De tal forma, yo a veces me pregunto '¿por qué el dueño de un centro, sin tener dieta, sin tener experiencia de años, propone cambiar nuestra ciencia, esta ciencia indígena, esta ciencia de las plantas? Por ejemplo, ¿hay dueños extranjeros de centros y albergues que te dicen que debes de cantar solamente tres minutos a cada paciente! Y así te vas dando cuenta que el extranjero puede llegar a pensar que el curandero es él. Él quiere decirte cómo ser un curandero, bien programado. Así es como nos están matando. Y como nos dejamos también, por esta economía. Porque a veces es más fácil cantar y llevarse el dinero. Un curandero que ya canta y toma ayahuasca ya no quiere hacer chacra,³⁶ ya no quiere ir a pescar. Pareciera que come puro dinero. De esta forma nos siguen matando. Como que nos estamos dejando invadir por sus ambiciones, por sus egos que nos quieren decir cómo, supuestamente, mejorar nuestra práctica del curanderismo.

La palabra ayahuascaína hace pensar en la cocaína, ¿ves similitudes en esas dos historias de cómo unas plantas de uso tradicional indígena han sido transformadas? Yo he escuchado, gente del cerro en Perú, decir que la planta de

³⁶ Hacer trabajo agrícola.

la coca tiene dos lados, como los dos lados de sus hojas: de un lado es más verde y brillante y por otro lado es más gris y opaca; que el espíritu de la coca también tiene una parte de luz y una parte de oscuridad. Pero decían también que la cocaína ni siquiera es el espíritu oscuro de la coca, sino que es otro espíritu, ¿quizás como que la madre de la planta se ha ido y ha venido otro espíritu?

Exacto. Ese es el espíritu de la modernización y de los farmacéuticos: estudian las plantas y determinan que tienen no sé qué y no sé cuánto. DMT para el ayahuasca, por ejemplo. Pero las plantas no funcionan así, eso ya es algo artificial.

¿Y las cosas artificiales pueden tener espíritu?

No, no tienen espíritu. Es necesario estar vivo para tener madre. Para funcionar bien se tiene que estar vivo, como un ser humano. La mente humana es muy creativa, puede crear mil cosas en un momento: puede crear amor, o guerra, o una piscina aquí en frente, ahorita. Al extraer los elementos de la ayahuasca y transformarlos en algo artificial, desaparecerá todo. Por ejemplo, ¿qué pasó con la famosa planta uña de gato?³⁷ Todo el mundo decía “la uña de gato cura el cáncer” ¿por qué? porque, a mi entender, había curanderos que practicaban mucho ese tipo de sanación contra el cáncer. Me refiero a curanderos energéticos que sabían sobre las luchas de oscuridades y de luz, curanderos que son expertos en la medicina y en cómo prepararla. Eso no significa que un científico, un doctor, o un médico (que estudia a su manera, con otra teoría y otra técnica) vaya a hacer lo mismo que el curandero. Existe un conocimiento para cada uno. El médico naturista -o sea naturista en el ámbito amazónico- no se graduó de una universidad, sin embargo, cura. El naturismo, como lo entendemos en la Amazonía, significa que ese hombre en particular aprendió eso de esa manera. El médico naturista sabe cómo extraer esa planta desde

³⁷ Liana. Nombre latino: *Uncaria tomentosa*.

el primer momento de su intención; él sabe porqué está sacando esa planta, y en qué momento habrá que sacarla. Por eso, en las dietas, es necesario dominar los sueños, la mente y la palabra. Porque la calidad de tu dieta es lo que te permite entender cómo acercarte a la planta, en qué momento, cómo sacarla y cómo esa planta puede curar.

“YA NO SE MATA, SE TRANSFORMA
HASTA QUE YA NO ES MÁS”

Como hemos hablado, tú estás administrando un proyecto, tu propio centro de sanación (Shipibo Rao), que pretende ser un puente entre temporalidades muy distintas, entre el mundo de los retiros y de las dietas programadas y esta forma de practicar y de curar que nos estás compartiendo. Distintas maneras de relacionarse al tiempo, de vivir con el tiempo: por una parte, las fechas de viajes, lógicas de programación y de resultados y por otra parte la temporalidad de una práctica en la que no se puede programar, solo se puede ir viviendo y descubriendo. Tú has dicho muchas veces: “estoy en el medio y lo siento físicamente”.

Yo creo que el mundo del dinero, de la comercialización, el mundo de las máquinas y de la programación aniquiló este tipo de método, este tipo de práctica, primero en Europa. Muchas personas fueron asesinadas precisamente por intentar defender esta forma de conocimiento. Quemaron a muchas mujeres quienes sabían de plantas y formas de curar. Eso sigue hoy en día, aunque la manera se haya transformado; me refiero a la forma como se erradica una práctica. Ya no se mata, se transforma hasta que ya no es más. Ahora nos siguen matando, aquí en Latinoamérica, pero de diferente manera. Ya no se trata de quemar a personas en hogueras, en Europa tampoco. Se hace de una forma más inteligente. Se está aniquilando nuestro conocimiento. Y así es como se llegará a la ayahuascaína. El conocimiento es lo que hay que defender. En el

futuro hasta los indígenas van a modernizarse y tomarán esa ayahuascaína. Muchos indígenas ya están modernizados.

¿Qué es lo que pasa muchas veces cuando un extranjero aprende? (¡y esto me ha ocurrido tantas veces!) Pues que al rato ya te empieza a decir -“¡ah! yo esta ayahuasca la preparo, yo la hago. Si ese trabajo es solamente leña, esto y lo otro... yo lo hago”. Esa es la mentalidad gringa. En realidad, hasta para eso se tiene que formar a alguien para que pueda prepararla bien. Porque preparar ayahuasca alberga muchos secretos. Mucha dedicación. Cuando el maestro que cocina la medicina en *Shipibo Rao* se emborracha, por ejemplo, o sale a la ciudad y llega después de haber estado con una mujer, la ayahuasca sale super mala. Pierde su fuerza. Es un desastre: se vuelve brusca, oscura, fuerte, pero cuando la prepara bien, con su dieta, ¡pucha!, hasta el sabor del ayahuasca queda rico. Entonces son muchas cosas. Y muchas veces el extranjero cree saber. Él estudia cómo se realiza en la parte científica -que la ayahuasca tiene DMT³⁸, o sea esas cosas que dicen ellos, que la chacruna tiene esto, que puede ser así o así- y empiezan a preguntar -“¿qué tal si molemos la ayahuasca?, ¿y qué tal si la chacruna la hacemos en polvo?” Es decir, la quieren globalizar por todos lados. Quieren cambiar su forma, quieren cambiar la manera como se prepara sin pensar en las consecuencias que esas modificaciones pueden producir más adelante. Y sobre todo, sin respetar al curandero, que él, pobre, ha dietado tantos años para eso y simplemente llega alguien y le dice -“¿sabes qué? hay que hacerlo de otra manera”. Y el curandero acepta porque el extranjero le ayuda con dinero. Maestros y maestras están sufriendo porque tienen que vomitar durante su ceremonia, pero se aguantan porque según los empresarios extranjeros, que dirigen los centros o albergues, el curandero ya no debe de vomitar. Porque los extranjeros piensan que el curandero tiene que ser algo “puro”, quien “ya no vomita”,

³⁸ Dymethyltryptamine: molécula reconocida como psicoactiva dentro de la bioquímica de la *Chacruna Viridis*, una de las dos plantas que juntas forman los ingredientes básicos de la decocción conocida como ayahuasca.

que “ya no tiene ningún tema que limpiar”. Sin embargo, la limpieza con plantas es parte del proceso de curación para todos, siempre. Es más, el curandero vomita lo que va sacando y alineando de los pacientes y de los que dietan³⁹ y sobre todo de aquellos que cruzan sus dietas⁴⁰. Pero para la mentalidad gringa el curandero es una persona que tiene que ser “pura”, que nunca toma *coca cola*, nunca come pizza, que come puro vegetal. Entonces muchos curanderos están allí aguantando vómitos, para que los extranjeros no digan -“¿ese curandero está vomitando también?, ¿igual que nosotros?”

Pero tampoco es malo todo lo que aportan los extranjeros. Ellos me han enseñado cómo trabajar, recibir y entender a los occidentales; cómo entender sus vivencias: con qué vienen ellos y qué se esperan. Y puede ser bonito ordenar al personal, ser puntal: si dices ocho en punto, es ocho en punto. Si es el almuerzo a las doce, doce está bien. En esa parte administrativa está muy bien. Eso a muchos de nosotros nos falta. Pero otra cosa es llevar ese mismo orden, o esa rigidez de los programas, al trabajo que nosotros hacemos. Porque el gringo muy rápidamente se piensa curandero, cree ser el maestro: quien puede ordenar y hacerlo todo.

³⁹ Es común vomitar durante las ceremonias de ayahuasca. A veces durante las dietas, el vómito puede ocurrir sin que esté directamente relacionado con la “ingestión” de la ayahuasca o de otras plantas. El vomitar es entendido como una práctica de limpieza, dirigida por las plantas y/o por los cantos del o la *onanya*. José se refiere aquí al hecho que todo el mundo tiene cosas que las plantas pueden limpiar, constantemente, y sobre todos los/las curanderos/as que utilizan el vómito para ayudar, durante las ceremonias, a sus pacientes en sus procesos de limpieza.

⁴⁰ Se hablará en detalle del “cruce de dieta”. Aclaremos por ahora que el cruce de dieta se da cuando una persona no respeta las restricciones alimentarias o comportamentales de la dieta: generalmente se trata de comer sin sal, sin azúcar, de no comer cerdo ni carnes rojas, de no tomar alcohol o ningún tipo de droga y otras plantas que no sean las dadas por los que “dan la dieta”, de no tener ningún tipo de actividad sexual y de evitar conflictos o discusiones con otras personas.

“PIENSAN QUE YO LES VOY A ENSEÑAR PERO YO SIMPLEMENTE SOY EL GUÍA”

Hay algo muy doble en la forma en la que el gringo tiende a relacionarse con el maestro. Por un lado, esa creencia de que el maestro es como un ser puro y perfecto, y por otro lado esa falta de respeto hacia lo que es importante para el maestro, justamente cuando es distinto a sus expectativas.

Alguien, quien ha sido mi alumno, me ha escrito hace tres días, diciendo -“¡maestro!, yo no confío mucho en ti porque he estado dietando un año y medio y apenas canto un poquito”⁴¹. Yo le contesto -“no quiero hablar mucho, pero te contesto solamente esto: durante un año y medio de dieta ¿cuántas veces has cruzado?”⁴² -“cuatro”, me dice.

-“Y ¿entonces?, has repetido de grado”.

-“Yo quiero ir a dietar” me dice, “un mes y no me cobres mucho; voy a dietar contigo pero no en confianza. No voy a ir como antes, voy con esa desconfianza”.

Pues si viene con esa desconfianza, mejor que no venga. El problema con eso de “quiero ir a dietar, pero no confío en ti” no es solo la confianza que él pueda tener en mí, sino la confianza en las plantas y en cómo él mismo se comporta. Me parece muy loca esta forma de pensar. Piensan que yo les voy a enseñar pero yo simplemente soy el guía. Si lo están haciendo mal, pues les puedo intentar guiar diciendo “hagan esto más bien”. Y si no encuentran, yo ayudo para tratar de encontrar. Yo no soy el dueño del bosque, no soy shihuahuaco⁴³ como para enseñar; soy un ser humano como cualquiera. Eso es lo que el gringo no entiende. Piensan que con sus

⁴¹ Sacar de las dietas la capacidad de cantar, o “recibir los cantos (ícaros) de las plantas” durante las dietas es considerado el signo de un cierto nivel de aprendizaje correspondiente a la posibilidad de conducir un espacio de ceremonia de ayahuasca y a la capacidad de ayudar a otros. José hablará en detalle de los cantos en distintas partes del libro.

⁴² Hace referencia aquí al “cruce de dieta”, ver nota 40.

⁴³ Árbol. *Dipteryx micrantha*.

cosas van a controlar el proceso de aprendizaje. Decía mi papá “para eso nos pagan, para cuidar”. Esa forma de programar, de ordenar, es como funcionan las máquinas. Y eso nunca va a poder reemplazar el conocimiento. Eso no lo van a poder crear, jamás.

¿Estás diciendo que lo que intentan hacer es definir el conocimiento de otra manera para que la gente se conforme con que “funcionar como una máquina es conocimiento”? ¿sabes que ahora están haciendo aplicaciones informáticas de salud mental? La aplicación te pregunta “Hola José cómo estás hoy?, ¿estás deprimido?... ¿entre 8 y 5? ¿cómo has estado hoy entre 1 y 10? Y es una inteligencia artificial que te dice “creo que sería bueno que respires un poco, y que camines...” es una máquina que te cuida por el celular, por algoritmo. Algunos piensan poder utilizar esas aplicaciones para el cuidado terapéutico que viene después de una sesión con psicodélicos.

Pero eso es un truco. Está programado para responder de una forma determinada a esa pregunta. Es como cuando a mi hija, en el colegio, le enseñan a responder unas preguntas y ella lo aprende y me responde igual. Las máquinas están programadas así. Pero si ella me responde con su autenticidad, con su forma de ver y de pensar, con un conocimiento ya más profundo, me va a responder de diferente forma y manera. Eso es adquirir conocimiento y no aprender lo que te enseñan. Entonces son dos cosas muy diferentes. Que tú me respondas a lo que te pregunto, repitiendo lo que te han enseñado, o que tú me respondas según como tú has aprendido.

Muchas veces he chocado con los alumnos de un profesor americano que estudia las plantas con las que trabajamos nosotros. Todas las preguntas de ellos, y las respuestas también, son lo que dice su profesor. Y frente a esas respuestas yo le respondí de otra forma todavía, según mi entender; cosas simples pero ciertas. Y por eso muchas veces las respuestas de los abuelos eran cada vez diferentes. Y esto no sólo entre los shipibo. He visto, participando en varios encuentros, que es lo mismo entre maestros y maestras de Colombia, por ejemplo. La respuesta parece insignificante a veces, pero siempre es cierta.

“DE LAS RESPUESTAS DE LOS ABUELOS SE
PUEDEN SACAR MUCHOS FRUTOS;
TE DAN DE COMER CON SUS PALABRAS”

¿Cómo responden los abuelos?

Con una palabra o con una frase corta. Ellos hablan poco. Muy poco. Con tres palabras te han dicho todo. Con dos palabras ya sabes qué es lo que quieren transmitir. Y es muy significativo, importante: tiene sentido. De sus respuestas se pueden sacar muchos frutos. Te dan de comer con sus palabras. Es como un lenguaje diferente. Me falta conocimiento para expresar ese sentimiento o ese lenguaje. Perder eso sería una pena muy grande. Sería bueno que los niños estuviesen en contacto con ese lenguaje, que pudieran aprender a comunicarse así. La ayahuasca, como cualquier medicina, tiene mucho conocimiento; puede tener mucho más sabiduría que una máquina. Porque el conocimiento se abre cada día; aprendes cada día. Cómo que vas explorando... y así.

“LAS PLANTAS SON LOS MÉDICOS.
SI ÉSTE ES EL HOSPITAL, LAS PLANTAS SON
LOS CIRUJANOS”

Nos hablas de plantas que tienen su madre, todas esas plantas que has dietado y que trabajan contigo, ¿cómo aparecen las plantas cuando trabajas con ellas en una ceremonia de ayahuasca?

Al momento de cantar, cuando estamos en la ceremonia, si cantas esa planta a la persona que está dietando, es como que viniese, es como que uno llama a esa planta y ella viene. O sea, cuando uno domina la visión bien, es como que viene y se pone a tu lado, como que te pone un paño, es como un canto... es como que te empieza a ventear. Se ve clarito cómo vistió y cómo hace su trabajo.

Y se va y luego viene otra cosa. Si están cantando y por ejemplo el tema es armonizar la mente de alguien que ha tenido una pérdida, alguien que está triste, como que vienen así con ese ritmo, como danzando, como queriendo hacerlo alegrar. Y muchas veces en ese momento las personas están luchando, otros vomitando⁴⁴ y cuando ya se van es como que sientes esa alegría, como que respiras y te sientes vivo, como que viene esa satisfacción, esa tranquilidad, ese bienestar. Porque ellos vienen y se lo llevan todo lo negativo y cuando se llevan, ahí es cuando te sientes aliviado.

Las plantas son los médicos. Si éste es el hospital, ellos son los cirujanos, nosotros somos intermediarios de apoyo, hemos aprendido, sí, pero somos seres humanos, tenemos nuestros errores, nuestros sentimientos. Somos un medio, somos un puente para abrir todo eso. Somos médicos también, pero las que curan son las plantas.

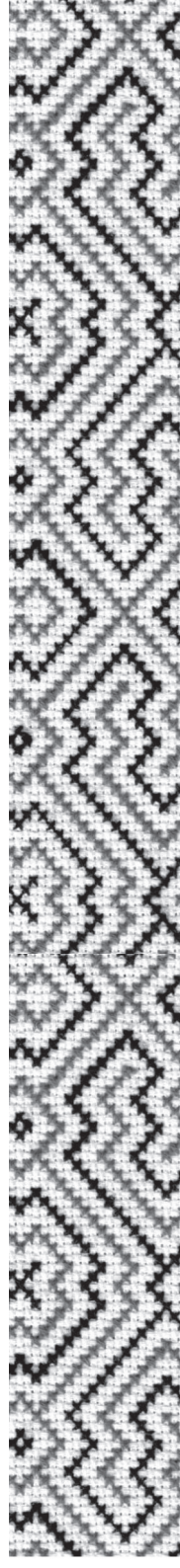
Y esa palabra “maestro” es muy fuerte. Demasiado fuerte quizá. “Maestros albañiles” sería mejor. Y a cada canto, no sé si escuchan ustedes “*meraya*”, “*onanya*”⁴⁵, cantamos eso porque estamos llamando al espíritu, al doctor de la planta, a eso se refieren los nombres *onanya* y *meraya*. Porque de ahí vienen esas palabras. Y de ahí sacan ya las palabras para los curanderos. Yo creo que dar nombre *onanya* o *meraya* es muy sagrado. Pero hoy en día hay ese *marketing* de la sociedad indígena. Pero siempre un ícaro que nace es *onanya* o *meraya*, porque son realmente las diferentes energías de las plantas. Nosotros en cambio somos los que acompañamos el cuidado de cada paciente.

⁴⁴ José se refiere aquí a la experiencia vivida por las personas durante una ceremonia: el estar luchando contra algo difícil y/o el estar vomitando, o sea “limpiándose” según los procesos inducidos por este tipo de medicina.

⁴⁵ Para la definición de *onanya* y *meraya* ver las notas del prefacio.

CAPÍTULO 2

SABER VIVO



Capítulo 2

Saber vivo

Introducción “Saber vivo” (Silvia Mesturini Cappel)	71
“Todo hay que sufrirlo para poder curarlo”	74
“Para aprender con una planta no hay limite y no hay tiempo”	79
“Antes eran los abuelos que daban el permiso para que uno pueda curar”	82
“Allí es donde ellos se comportan como si esto fuera un supermercado”	84
“No se puede dar ayahuasca a alguien que no se conoce”	85

INTRODUCCIÓN

“SABER VIVO”

SILVIA MESTURINI CAPPO

¿Cómo se adquiere conocimiento? En este capítulo las palabras de José se enfocan en la diferencia entre aprender a partir de su propia experiencia -como una huella dejada por algo que se ha vivido- y aprender de la enseñanza de otra persona, repitiendo ese conocimiento por imitación. Solo el primero cualifica como conocimiento para él, el segundo sería mas bien un “truco”, algo que pueden hacer unas máquinas programadas para responder, de cierta manera, unas preguntas. Esta diferenciación confronta nuestra manera de mirar el aprendizaje dentro del contexto universitario y escolar en general, también permite una perspectiva particular con respecto al desarrollo actual de la inteligencia artificial y las cuestiones que esto plantea.

En cuanto curandero, aprender de su propia experiencia, “*sacar su propio conocimiento*”, implica sentir los sufrimientos de sus pacientes en su propio cuerpo, en sus pensamientos, en sus sueños y hasta en las situaciones de su vida cotidiana. Es “*vivir en su momento, la vida de otros*”. La apertura y la disponibilidad sensorial y vivencial que José pone -y que tiene que poner según su aprendizaje al servicio de los procesos de sanación de los demás, conllevan algo muy radical. El curandero reconoce cómo ayudar a otro porque tiene que ayudarse a sí mismo primero, dentro de la experiencia del sufrimiento del otro. Al mismo tiempo, tiene que aprender a discernir lo que es suyo y lo que le pertenece al otro. Sanar implica entonces participar del proceso del otro, ayudar a limpiar lo que tiene que ser limpiado, a través de sí mismo y sin juzgar. “Juzgar” aparece como algo que impide ayudar, una cuestión que empuja al curandero, o a la curandera, a quedarse “pegado” al sufrimiento del otro en vez de trabajar para su liberación.

En este capítulo entramos en la complejidad del concepto y gesto de “limpiar” dentro la medicina tradicional shipibo -limpiar los cuerpos, limpiar las relaciones, limpiar las formas de vida-. Los procesos de limpieza desafían una concepción de los cuerpos como individuales y separados. El sufrimiento que José explica sentir en su cuerpo y en su vida y esta corporeidad compartida con sus pacientes, nos pide sentir de otra manera lo que puede ser un conocimiento y de dónde puede surgir un acto de curación.

Hoy en día, este saber está en lucha. Y el marco comercial dentro del cual acontecen los encuentros entre *onanya* y pacientes internacionales es una parte importante de esta lucha. Tanto las expectativas como la mentalidad comercial de los y las pacientes como la reacción de los y las *onanya* a la asimetría socio-económica en la que se enmarca el encuentro, necesitan atención y precaución. La mentalidad comercial induce a tratar las dietas y las plantas como algo que se consume, una y otra vez. Al mismo tiempo, las exigencias temporales y programáticas modernas requieren de la medicina shipibo que la curación y el aprendizaje den unos resultados garantizados al final de un tiempo determinado.

Algunas de las actitudes corrientes de los extranjeros y extranjeras que llegan a Amazonía en búsqueda de ayahuasca son confrontadas en este capítulo a través de las figuras del “supermercado” y del “bar”. Estas figuras emblematizan el comportarse en “consumidores de la medicina”. La importancia del hecho “tomar ayahuasca” y el efecto (o mareación) que se puede sentir después de tomar son relativizadas por parte de José. Al comportamiento del consumidor, José opone la actitud y la perseverancia de las trayectorias curativas.

Entre el “supermercado” y el “hospital”, aparece la importancia de la noción de “adicción” y la del formato universitario del aprendizaje. José se preocupa de ver las prácticas tradicionales transformadas en “formas de adicción” y el desafío de ver el aprendizaje reducido a algo que funciona “como una formación universitaria”. Estas reflexiones y estas figuras emergen de los años que José ha pasado estudiando a sus pacientes. Él recuerda de qué

forma el ser curandero era parte de una vida colectiva, en donde los que iban reconociendo y vigilando el trabajo de los *onanya* eran los ancianos o las ancianas. La sustitución de la evaluación tradicional de los ancianos por la evaluación de los y las clientes-pacientes puede ser una amenaza importante de estos procesos emergentes, especialmente cuando esta nueva clientela quiere manejar los resultados y la temporalidad de esos resultados. Además, la competencia misma de los y las *onanya* -tradicionalmente incierta porque siempre sometida a nuevas pruebas y vigilada por los ancianos- puede hoy en día hacerse valer dentro un marco únicamente comercial.

Los procesos “emergentes” dentro de las prácticas de sanación y de aprendizaje son fundamentales. Elementos como la ausencia de garantía de resultados y la imposibilidad de afirmar un marco temporal predefinido, preservan la posibilidad de un tipo de sanación que “surge” y de un “saber vivo” que “emana” de una experiencia tanto personal como relacional, compartida con otros, y especialmente con las plantas.

“TODO HAY QUE SUFRIRLO PARA PODER CURARLO”

Háblanos de este saber “vivo” que se va abriendo día a día a través de la experiencia y de la colaboración respetuosa con las plantas y que tú distingues de cuando uno aprende repitiendo lo que dice otra persona.

Para el curandero, en el ámbito cotidiano, ese conocimiento funciona así: de repente te pasan cosas y de allí sabes lo que la otra persona necesita. Si la otra persona vive con un dolor cancerígeno u otro tipo de enfermedad, el curandero siente eso y sabe cómo distinguirlo: sabe distinguir de dónde viene esa energía, de dónde viene ese dolor. Pero también sabe que no es de él. Si tú tienes problemas familiares, o de trabajo, o miedo, o susto, el curandero siente eso y sabe que normalmente él no se siente así. De repente se ha presentado ese miedo o esos problemas familiares. Así es como el curandero sabe qué tipo de problema tiene la persona que va en busca de ayuda; así diagnostica el curandero: tiene que pasar primero por él mismo, tiene que sentirlo y vivirlo, para poder ver y saber lo que le pasa al otro. Y en ese momento va a buscar a las plantas.

A veces, esto es muy difícil de entender; por ejemplo, si viene un alcohólico, al curandero le dan ganas de beber alcohol. Si viene un drogadicto, en la mente del curandero aparecen pensamientos “¿cómo será la droga? ¿me gustará probarla?” y de esta manera aparecen amigos que la ofrecen, le invitan. Habrá momentos que lo pruebe y otros momentos que no. A veces vienen ese tipo de pruebas antes de que llegue la persona que busca ayuda y el curandero tiene que pasar por ello, por la vivencia de cada persona que llega. A través de eso el curandero busca y toma la medicina para ver de dónde viene eso⁴⁶. Muchos pacientes vienen con la curiosidad de ver

⁴⁶ José se refiere aquí al hecho de tomar ayahuasca para diagnosticar. Antiguamente, nos contará José, solo los *onanyas* tomaban ayahuasca regularmente. Dar ayahuasca a los pacientes era posible pero no era común. El diseño ritual que se ha vuelto común hoy en día en donde grupos de veinte o más personas toman ayahuasca repetitivamente junto con el/la curandero/a es más reciente y relacionado con una comprensión del ayahuasca como “remedio” en sí. Es importante entender cómo la utilización “mestiza” de la ayahuasca, determinada por el impacto colonial en Amazonía occidental, ha sido una etapa importante en una medicalización progresiva de las prácticas tradicionales indígenas y más específicamente en la importancia acordada a la ayahuasca y a su uso compartido y ritualizado con fines de sanación. Un libro de referencia en este campo es el clásico de Michael Taussig: “Shamanism, Colonialism and the Wild Men. A Study in Terror and Healing”, Chicago University Press, 1987.

si el curandero sabe o no sabe, quizás el 1 ó 2 por ciento viene con confianza y el 98 ó 99 por ciento llega con desconfianza. Por más que diga “él es un buen maestro”, siempre la desconfianza es alta y muchos no te cuentan casi nada. Otros te cuentan demasiado, y el curandero tiene que trabajar en ese punto. A partir de lo que él mismo está vivenciando de esa persona. Y eso le guía a uno sobre cómo encontrar una planta adecuada. Para los doctores científicos es distinto; ellos cierran su consultorio y *chao*; ellos no buscan sentir en su cuerpo, vivir en carne propia lo que le está pasando a su paciente; no se meten en ese mundo del sentir. Así diagnostica el curandero; por más que la persona no quiera decirle por vergüenza o por temor de lo que pueda pasar. Así es como el curandero sabe qué planta va a extraer y qué tiene que buscar. Y esa búsqueda también es un pago, es una ofrenda, de la misma manera que son ofrendas los ayunos⁴⁷. Es como irte de tu casa a las 5 de la mañana antes de que se despierte tu mujer, tu hijo, antes de que nadie te vea. Y tú tienes que irte al monte si es que quieres descubrir una planta nueva, no las plantas que ya están con nombres científicos y que son muy conocidas. Entonces el curandero lo que hace es rastrear y buscar a través de sus sueños. Tiene que pasar por una etapa, por ejemplo, de una semana o cinco días, sintiendo, viviendo, lo que lleva la otra persona.

Aprender a curar, a ayudar, pero manteniendo distancias es parte del aprendizaje de las profesiones biomédicas y de los profesionales de la ayuda social también. Aprenden la empatía, pero hasta cierto punto, para que no les afecte justamente.

La química y los libros ayudan a mantener la mente fuerte, para no sentir; en cambio, el curandero es muy sensible. Más si tiene hija, mamá, hijo, papá. Porque el curandero siente en ese momento que es su padre quien sufre, o su hija. El sufrimiento lo lleva él. Esa es la

⁴⁷ José se refiere aquí a los ayunos secos (periodos diarios o que se pueden extender hasta tres días consecutivos) durante los cuales la persona que está dietando no puede ni comer, ni tomar líquidos, ni tocar agua. En las dietas dadas por José, el ayuno incluye el uso de jabones o de champú. Los ayunos, nos explicará José más adelante, son ofrendas hechas a las plantas, pruebas del esfuerzo, del respeto y de la dedicación puesta por la persona para poder “trabajar con las plantas”. Pero el ayuno es también explicado como una práctica de limpieza que permite a los cuerpos cambiar sus olores y sus composiciones de manera a poder acoger y “plantar” las plantas en sus propios cuerpos.

diferencia. Necesita mucha fuerza interior, mucha intención, mucho corazón, mente fuerte y todo, para tener la fuerza para hacer este trabajo.

¿Entonces es muy peligroso para el curandero?

La vida del curandero no es fácil. Por eso hay días que quiero enseñarle este trabajo a mi hijo y hay días que no. De las historias que yo conozco de los curanderos antiguos, la mayoría de los curanderos buenos han sufrido pérdida de mamá de pequeños; otros son muy humildes. Algunos han estado abandonados, otros han visto morir a su mamá delante de ellos; otros vienen de un rechazo de su madre y otros han nacido y los han querido matar. Hay muchos que ya no existen, que ya fallecieron y la mayoría de los curanderos fuertes que han aprendido bien, han tenido vidas de lo más triste y de lo más penoso. Entonces, yo creo que con esa fuerza aprenden con más profundidad, han vivido con más sentimiento, con más sensibilidad, con más ímpetu, con más fuerza. Ahora esto está cambiando, hasta hay curanderos que sólo aprenden para trabajar en los albergues: aprenden justo en dar al gringo lo que pide el gringo. Yo creo que la vida del curandero verdadero está llena de sufrimiento. De ahí nace la fuerza. Y al mismo tiempo eso es lo difícil, lo que no me gusta de este trabajo es tener que vivir, en su momento, la vida de otros.

Muchas veces he pensado solamente hacer charlas, o hacer un albergue como emprendedor y no como curandero, poner curanderos a trabajar y yo solo administrar, para no tener que sentir y vivir eso a cada rato porque, quieras o no quieras, te metes allí. Tienes que meterte allí. Muchas veces tengo dolores de cabeza, dolores de espalda. Cosas incómodas en mi cuerpo, pesadez. Lindo sería que yo sintiera solo lo que es mío, pero así no funciona.

¿No hay alternativa a eso?

No hay. Tienes que pasar por allí. Tienes que sentir eso para que puedas reconocer, entender, por qué viene esa persona a

buscarte y cómo lo puedes curar. Y si yo no tomo ayahuasca, puedo vivir con eso un mes, una semana, quince días⁴⁸.

¿Tomas ayahuasca para limpiarte de eso? ¿aunque sepas que no es tuyo, se pega igual?

Aún así, se pega y me tengo que limpiar. Buscando a alguien quien me limpie⁴⁹ o tomando yo mismo la medicina. Pero hay momentos que no te dan ni ganas de tomar la medicina.

¿Te cantas a ti mismo?

Sí. Los primeros ícaros que canto en ceremonia son para mí. Tengo que limpiar las palabras que he hablado mal, los pensamientos que he pensado mal, los pensamientos que me han preocupado, en los que tuve miedo, o puede ser mi energía de rabia que tuve en su momento con mi mujer, con mi hija o con mi hijo o con otra persona, con un trabajador, o con personas con las que he reaccionado mal. O sea, todo lo que tenemos que limpiar, que en shipibo se llaman *ucha shinan*: pensamientos oscuros. Después de haber limpiado eso, recién empiezo a cantar uno por uno, a los pacientes. Para eso son los primeros cantos, para arreglar todos los pensamientos, las dietas cruzadas mías o de mis pacientes, si he dietado y he comido en un restaurante y me he servido un poco de chanco⁵⁰ o otras cosas que no debo comer. Eso lo limpio a través de eructos, muy pocas veces vomito. Y así voy limpiando mi pensamiento, mi palabra y mis sueños. Luego recién, cuando ya me siento seguro, allí empiezo a cantarles a los pacientes. Por eso, muchas veces, el día de la ceremonia trato de estar solo, tranquilo, concentrado en lo que va a venir en la noche.

⁴⁸ Aquí volvemos a encontrar la referencia a la necesidad para los curanderos de tomar ayahuasca para limpiarse, para purgarse, especialmente para sacar de sus cuerpos los dolores y sufrimientos de sus pacientes.

⁴⁹ Un curandero puede pedir ayuda a otro curandero para que “le limpie” con sus cantos y/o tomando ayahuasca juntos.

⁵⁰ La carne de chanco, o cerdo, es una de las restricciones más comunes y cruzar una dieta comiendo chanco es considerado un cruce de dieta fuerte.

Mientras que estás frente a una persona, “entrando con tu ícaro” como tú dices, ¿cómo sabes distinguir si lo que sientes es tuyo o es de la otra persona?

Cuando me convierto en lo que yo no soy; por ejemplo, siento miedo y sé que no es mío.

¿Qué piensas de la idea que los curanderos son los heridos que han superado su herida y que pueden, porque han pasado por eso, ayudar a los demás a superar sus heridas?

Exactamente. Pero eso no quiere decir que eres puro, que no sientes celos o envidia. Simplemente que tienes el poder de ayudar a otros. Nadie sabe cuánto han sufrido los maestros y las maestras para saber lo que saben. Aquí vienen psicólogos, médicos, biólogos, científicos y leen la parte teórica o ven lo que hace un curandero y piensan "¡ah, yo sé como mejorar esta tradición para adaptarla para los pasajeros!, porque los pasajeros, o pacientes, vienen de una ciudad moderna y no les va a gustar la forma como se hacen las cosas aquí, entonces mejor lo vamos a hacer de otra forma; yo lo diseño de otra forma". Pero están yendo en contra nuestros conocimientos y en contra de la sabiduría de nuestros abuelos. Esa mentalidad es una falta de respeto y una invasión.

Hoy en día, en muchos albergues de la Amazonía, no solo en Perú, están tratando mal a los abuelos porque faltan al respeto del conocimiento de cada uno, porque es otro tipo de conocimiento distinto al de ellos. No se sabe cuánto un maestro o una maestra han sufrido para poder cantar. Porque los ícaros no vienen así sin más; el ícaro no es una canción que pasa en la radio, que uno la escucha y se la aprende. El ícaro es algo que uno no puede enseñar porque no hay un maestro ahí para enseñarlo, ya que los maestros son las plantas y las plantas son invisibles y uno dieta, durante años y años, y recién, según lo que uno consigue atravesar, surge el ícaro. Y hace falta mucha paciencia para poder aprender esto. Uno no puede decir -“me voy a la universidad, en Boston, y ¿sabes qué? tengo dinero, soy hijo del presidente del Perú, pago y quiero ser doctor”, es decir, que porque yo pago la universidad, el profesor me tiene que enseñar. Esto no funciona así acá, no hay precio. El único

precio es el interés, la disciplina y la paciencia. Yo creo que eso es el punto más importante. Todo lo que uno tiene que sufrir como curandero; uno se enferma, pasa hambre, pobreza, de todo. Si dietas, se enferma tu hijo, tu mujer, tu mamá. Y cuando estás dietando no puedes hacer nada, por más que quieras, porque si lo haces, lo rompes⁵¹ y ¡adiós dieta!. Haces lo que no debes y se malogra, y si haces lo que no debes, a los tres meses estás postrado en la cama.

Yo estoy dietando ahora mismo con ustedes, invitado por ustedes, y yo le decía a mi cuñada -"¡wow! qué lindo que he comido en la dieta hoy día, servido todo a las doce"⁵² pero antes no era así, cuando yo hacía mis dietas de jovencito, no podía comer porque no había. Hoy por lo menos, gracias a ustedes, tengo almuerzo y desayuno. Ya no estoy dietando y pensando -"¿qué voy a comer mañana?". En este sentido es más fácil dietar ahora, antes te decían -"vete y si quieres dieta, es así y si no". Ahora las dietas modernas son "dietas de lujo" ¡con restaurante! Los gringos que vienen a dietar no quieren mala comida ni mosquitos; entonces ellos lo van transformando para que sea más cómodo. El riesgo con eso es que, con el tiempo, ya no va a ser bueno. Va a ser como una drogadicción; algo que se consume, que se consume, que se consume. Es como cuando un doctor te da un tratamiento para algo determinado y tú lo extiendes, ya es drogadicción.

“PARA APRENDER CON UNA PLANTA NO HAY LÍMITE Y NO HAY TIEMPO”

El encuentro entre la medicina de los onanya y el público extranjero en un marco de tipo comercial es un tema amplio y complejo. Nos explicas cómo la comercialización de las dietas puede transformarse en una forma de adicción,

⁵¹ Hace referencia a la posibilidad de “cruzar”, de “romper el proceso de aprendizaje”.

⁵² José se refiere aquí al proceso de la segunda dieta, durante la cual el estaba dietando, junto con su mujer, su cuñada, Emilia Sanabria y yo. Paralelamente, otro *onanya*, Don Francisco, estaba cuidando de nosotros y de otros dieteros y dieteras. Ver también lo que está explicado en introducción y en coda sobre este proceso de dieta compartida.

¿cómo se puede prevenir eso?, ¿qué hace falta entender para no tratar a tu medicina como algo que se puede “consumir”?

Hay muchas maneras de dietar; por ejemplo, si un extranjero dieta, dieta, y dieta, es porque algo quiere aprender, quiere llegar a algún lado con eso pero hay dinámicas que hacen que las personas hagan muchas dietas y salgan decepcionadas. Hay unos desencuentros en la forma de entender qué significa dietar y cómo posicionarse en eso. Y eso provoca que se rompan las relaciones y que hablen mal de nosotros y de nuestro mundo. Por una parte, hay maestros que hoy en día dan de dietar por dinero. En toda la Amazonía tenemos la costumbre de decirles a las personas “te voy a enseñar” pero queremos funcionar como ocurre en la universidad, queremos ser “modernos” diciendo -“te voy a enseñar en seis años... en seis años vas a ser curandero”. Y el peor error es decirle a alguien “en un año vas a ser curandero” porque para lograr ser curandero no existe un tiempo determinado; es disciplina de cada uno, de cómo se procesa el aprendizaje, de cómo cada uno aprende. Estas enseñanzas no se pueden implementar en un programa.

Otro problema ocurre cuando los maestros que dan de dietar a los extranjeros no quieren que “el gringo aprenda”, porque saben que el gringo, al aprender, va a querer hacer y va a poder hacer mil cosas en su país; es decir, va a tener oportunidades que los maestros de aquí en la Amazonía no tienen, ni tendrán. En esos casos, los maestros dan de dietar, pero al final de la dieta quitan la energía que viene de la dieta. Otros maestros solo dan de dietar “de su aire”, es decir, de su propio conocimiento pero sin conectar la dieta directamente con las plantas. Yo he visto extranjeros que han dietado años y años y no tienen ni un ícaro, no tienen la fuerza. Solamente han aprendido lo superficial: cómo hace la ceremonia un curandero, cómo prepara su ayahuasca, etc. pero acá lo que se requiere es la fuerza. Y la fuerza proviene del conocimiento propio, no de la del maestro. Porque cada uno tenemos nuestra propia forma de pensar, de ser, nuestro carácter, nuestra forma de vivir, forma de caminar, de sonreír, de comer, etc. Y entonces cuando tú aprendes directamente de la planta, del árbol, con la guía de un

maestro, tú sacas tu propio conocimiento; ese conocimiento es tuyo y nadie te lo puede quitar; ese conocimiento lo llevas hasta la muerte, hasta el fin de tu vida, hasta que descansen tu cuerpo. Ese es el aprendizaje verdadero. El maestro alimenta con su fuerza, eso sí, pero el que aprende tiene que encontrar su propia fuerza.

Por poner un ejemplo, pensemos en una persona que por una palabra, por una mirada, por un gesto, se deprime y tiene que tomar pastillas antidepresivas. Al trabajar con las plantas y los ícaros, tendrá otra forma de reaccionar ante esas situaciones. Las plantas y los ícaros ayudan; cuando le pasen cosas fuertes ya no se caerá en el pozo, ya no se ahogará la persona en un vaso de agua. Ante cualquier adversidad la persona se va a parar, le levantará. Es como cuando en verano, en la playa o al costado de una cochera, hay un arbolito bien floreado, bonito, pero viene la lluvia o la creciente, las corrientes de agua, y tumba aquello que estaba lindo, sus flores y su belleza. Pero cuando ya tiene fuerza, entonces podrán llegar las corrientes, la lluvia y los palos, el agua podrá bajar o subir. Baje, suba, pero nunca se caerá el árbol; o sea, que el propio aprendizaje es lo que te da fuerza mental, energética, física y espiritual también. Te pasa algo negativo y ya no te vas hacia el odio, ya no te hundes en un hueco sin salida; mas bien aceptas la vida, aceptas lo que tiene que ser así. Y sigues caminando, sigues tu rumbo. Eso es lo que hace este trabajo.

Estás hablando de un conocimiento que no existe sin las plantas y sus exigencias, y tampoco sin los maestros que guían. Pero al mismo tiempo explicas que tiene que ser el conocimiento y la fuerza de cada uno, el resultado de un proceso de aprendizaje que no se puede conocer con antelación y que no se puede programar. ¿Por qué es tan difícil para los gringos entender esto?

Es que un gringo se lo toma como un estudio. Si tú eres antropóloga, vas a querer estudiar también filosofía; de filosofía vas a querer aprender psicología y de psicología te vas a las matemáticas. Pero este mundo no funciona así. El punto más importante aquí es el respeto hacia una planta maestra. De ella aprendes. Y si tú eres ayahuasquero, ayahuasquero serás. O si eres san pedrero, san

pedrero serás⁵³. Eso no quiere decir que no vas a mezclar, que no vas a probar o experimentar. Entonces si yo soy ayahuasquero y tengo un amigo san pedrero y me quiero acercar a eso, yo voy a entrar allí como un paciente, como invitado, pero jamás voy a venir de allí y combinar san pedro con ayahuasca en mi pueblo o decir que yo también soy san pedrero, porque para aprender con una planta no hay límite y no hay tiempo. Es dedicación. En cambio, la mentalidad gringa se lo toma como una investigación, como un estudio. Cuanto más uno acumula, mejor. En vez de profundizar el respeto necesario dentro de un tipo de aprendizaje, acumulan los tipos de plantas y de tradiciones. Así es como acostumbran ellos. Hay personas que tienen tres carreras profesionales, otros estudian educación y luego se vuelven políticos. O sea, con esa voluntad de superación en lo profesional y sin el compromiso del respeto a una planta. Además, muchas veces, no solo quieren aprender de ello sino que quieren ser “alguien más” para tener más títulos, como si fueran carreras universitarias. Pero en este campo no funciona así. Acá aprender es profundizar, entender. Acá no hay título. No puedes sacarte un cartón de ayahuasquero. Nadie te puede decir “Ya eres un maestro, pues toma tu cartón de maestro auténtico”.

“ANTES ERAN LOS ABUELOS QUE DABAN EL PERMISO PARA QUE UNO PUDIERA CURAR”

Hoy en día, con tal de remediar los abusos de personas que están dando ayahuasca sin haber aprendido, sin haber hecho dietas, o teniendo pocas dietas, están intentando formalizar como unos “títulos oficiales” ¿cómo ves estas dinámicas de formalización de quienes son los “verdaderos” o “verdaderas” onanya?

Es un poco difícil marcar o elegir quiénes son buenos y quienes son malos. En este campo es difícil. Quizás los abuelos te

⁵³ José se refiere aquí al cactus “San Pedro” o *Uuachuma* en Quetchua que es parte también de formas de medicina tradicional indígena en Sudamérica (muy presente en Perú) y que conoce una internacionalización importante, paralela a la de la ayahuasca. José hace ilusión aquí a la tendencia “gringa” de pasar de una planta a otra o de querer mezclarlas dentro de un camino de sanación o de aprendizaje.

podrían decir eso. Antes eran los abuelos, los abuelos *onanya*, quienes daban el permiso para que uno pudiera curar. Ellos te pueden dar el permiso de curar pero no te pueden dar un título porque no es permanente. Porque igual en un momento puedes curar pero si te desvías ya no podrás. Muchos son buenos curanderos un tiempo, y luego depende de cómo son sus actos, su disciplina, pueden caer. Pasado un tiempo ya no son buenos curanderos; ya se han metido a otras cosas y han caído. Dentro del mundo del negocio y del dinero hay muchos desafíos, por ejemplo, se puede cambiar la forma de actuar y de vivir de un curandero, hasta perder su fuerza y su poder de curar.

Hay algo delicado pero importante en este proceso de “comercialización de las relaciones”. El hecho de que sea el cliente quien juzge si el curandero es bueno en vez de los ancianos de una comunidad. Además, como el cliente es el paciente, la situación es delicada, porque el paciente no sabe muchas cosas que el curandero ve y sabe. Pero en una relación comercial es el cliente quien juzga, entonces mientras el cliente esté contento (por ejemplo, con que haya tenido las visiones que quería) entonces se considera que el curandero es bueno. Cuando ya no son los ancianos, los abuelos y las abuelas, los que están monitoreando el trabajo de los curanderos, el reconocimiento de los que pueden curar se vuelve muy complejo.

Exacto. Respecto a esto, la mala práctica por parte de nosotros -el mal uso, el poco respeto- radica en permitirnos ilusionar a los gringos en formas de *marketing*, maneras de “hacer negocios” con la medicina. Como los que dicen que los efectos de una dieta duran un año y luego hay que volver a dietar, o cuando dietan con maestros que no lo son, y allí hay riesgos de muerte o se van más locos de como han venido.

Y, sobre todo, existe también la dificultad de que los que vienen a aprender pueden tener un trauma importante. Podría darse el caso de que tuviera que dietar diez años antes de poder empezar a aprender. Pero si uno les dice eso, quizá no van a querer. No van a querer dietar tanto, sin saber el tiempo que van a requerir. Y como hay dinero de por medio, igual el curandero los ilusiona que sí van a poder aprender rápido.

“ALLÍ ES DONDE ELLOS SE COMPORTAN COMO SI ESTO FUERA UN SUPERMERCADO”

Los extranjeros necesitan entender que son guiados por seres humanos que también tenemos muchos errores, ¡no somos angelitos de Dios como pueden pensar ellos... los maestros sentados en la Amazonía meditando! también tenemos nuestras dificultades, nuestras pruebas⁵⁴. Porque sabemos que no se puede aprender de esa forma, sin profundizar en los traumas primero. Y eso lleva el tiempo que lleva y no se puede saber con antelación.

Primero hay que profundizar de dónde viene la persona. Si viene traumatado hay que limpiarlo primero, porque si le das “dieta de aprendizaje” sin que haya hecho el trabajo de limpieza primero del trauma, su dieta estará oscura. Ésta es la prueba de lo económico, la prueba del dinero. Porque si tú a un gringo le dices “vamos a limpiar el trauma primero” no va a querer. Cuánto tiempo demora limpiar el trauma, no se sabe y él puede decir -“¡ah! voy a buscar a otro maestro, otro centro”. Allí es donde ellos se comportan como si esto fuera un supermercado: vienen, pagan y obtienen. Yo pago y tú dame. Piensan que es como un bar, “dame más ayahuasca o me pongo más”. Esto no funciona así.

Pero lamentablemente estamos inclinándonos a eso en los nuevos programas de talleres de ayahuasca que existen en cada albergue. Por ejemplo, el programa dice cuántas ceremonias hay que realizar en un taller. En realidad, en una curación no existe un número fijo de ceremonias. Entonces nos estamos guiando hacia esa forma porque los gringos quieren que sea así. Porque si yo les digo -“¿quieren dieta? pues van a dietar y ya veremos lo que será

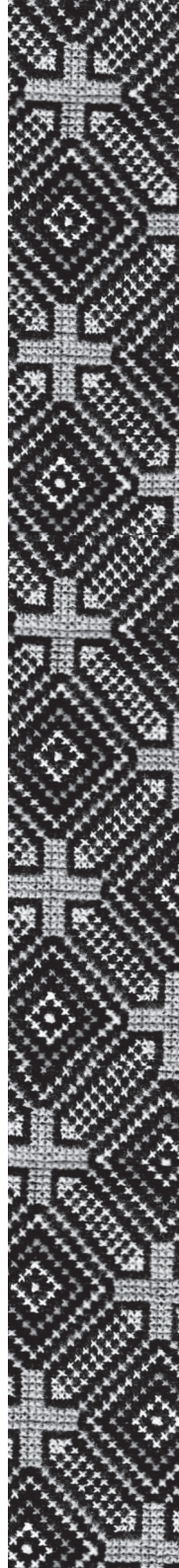
⁵⁴ Se aclarará más adelante lo que José designa como “pruebas” y la relación que existe entre las pruebas y las plantas. Notemos por ahora que una prueba es una dificultad que detiene a una persona, que la “pone a prueba” y, al mismo tiempo, una ocasión de aprendizaje necesario.

parte de la dieta”, no van a aceptar; pensarán -"ah, yo he pagado para esto, ¡he pagado para cinco ceremonias!".

“NO SE PUEDE DAR AYAHUASCA
A ALGUIEN QUE NO SE CONOCE”

También es importante entender que no se puede dar ayahuasca a alguien que no se conoce, porque no se sabe qué reacción va a tener. Hoy en día practicamos ese tipo de programas y trabajos: damos ayahuasca sin conocer a las personas y las dietas son programadas. Estamos metidos en eso y cambiar esa forma resulta muy difícil. Hay personas que vienen y se quejan por la comida. Eso es lo peor; ellos piensan que, como te digo, esto funciona como en el supermercado, como en el hotel. Ni en el mejor hospital del mundo el paciente va a elegir la comida; ellos no saben que estamos tocando partes más energéticas y espirituales, que estamos sacando todos esos traumas que ningún doctor y seguramente ninguna máquina sabría cómo sacar. Y ellos, cuando ya han tomado dos veces ayahuasca y empiezan a sentirse mejor, ya quieren discutir con la cocinera: “que muy chiquito mi pollo...”.

CAPÍTULO 3
MANEJAR PACIENTES
EN EL SUPERMERCADO
DE LA AYAHUASCA Y
DE LOS ÍCAROS



Capítulo 3

Manejar pacientes en el supermercado de la ayahuasca y de los ícaros

Introducción “Manejar pacientes en el supermercado de la ayahuasca y de los ícaros” (Silvia Mesturini Cappelletti)	91
“La ayahuasca es una herramienta para poder visionar. No está hecha para que todo el mundo tome”	95
“La ayahuasca no tiene ninguna intención. La intención la buscamos nosotros hacia ella”	96
“Lo que hace un curandero es descubrir con su ícaro”	98
“Todo lo vas cantando. Y mientras cantas, el canto mismo lo va encajando bonito. Es como ir diseñando”	99
“Tienes que entender lo que es tuyo y lo que es del otro, sin juzgar, sino te quedas pegado”	101
“No es bueno despertar un bulto cuando la mente no esta preparada”	102
“Manejar pacientes en ceremonia es como manejar lluvia”	104
“Querer aprender los icaros como si fuera una canción quiere decir no entender lo que es dietar”	105
“Los ícaros se han vuelto como una tecnología también”	107

INTRODUCCIÓN

“MANEJAR PACIENTES EN EL SUPERMERCADO DE LA AYAHUASCA Y DE LOS ÍCAROS”

SILVIA MESTURINI CAPPO

En este capítulo se profundiza el paisaje que acompaña la comercialización de las prácticas shipibo. El capítulo abre con un desplazamiento de perspectiva mayor con respecto a la importancia que se les da hoy en día, dentro de la abertura de las tradiciones shipibo a un público internacional, a la experiencia individual producida por la ingestión de la ayahuasca. Este desplazamiento cuestiona la centralidad del “tomar ayahuasca” y de las experiencias visionarias individuales. José nos indica cómo esta manera de acercarse a la ayahuasca puede impedir el acceso a lo que él considera ser la base de su medicina, o sea el respeto hacia las plantas.

Enfrentándose a la figura del “gringo” (entendido como una mentalidad y una manera de ser que José intenta educar) “*enseñar el respeto hacia las plantas*” cuestiona la tendencia del gringo a acercarse a la ayahuasca como “consumidor de un producto”. José cuenta que antiguamente la ayahuasca era principalmente una herramienta de expertos: los expertos la tomaban para visionar, para diagnosticar a las personas. Si también se le reconocía a la ayahuasca la capacidad de “limpiar”, de “purgar”, a los pacientes, no era tan común que estos la tomaran sistemáticamente buscando sanación. Los *onanya* la tomaban para diagnosticar y de ellos dependía el tratamiento. Eran ellos los que tenían, por sus dietas y aprendizajes, las relaciones colaborativas con las plantas necesarias para acompañar un proceso de sanación. A partir de esta diferenciación, José confronta las relaciones comerciales contemporáneas e indica la prioridad dada a la ingestión de la

ayahuasca como algo que transforma radicalmente la manera en las que los pacientes, o clientes, se acercan de los expertos. Estamos aquí dentro del “supermercado”: imagen que confronta la transformación de herramientas “vivas”, como la ayahuasca y los ícaros, en productos consumibles. Esta “extracción comercial”, que desenlaza la ayahuasca de los expertos, de sus dietas y del carácter cada vez adaptado y situado de cada ícaro, se apoya en una “comprensión farmacéutica” de la ayahuasca, enraizada en la idea que la ayahuasca “cura sola”.

Por una parte, la “medicina” de la que nos habla José aparece constantemente habitada de colaboraciones múltiples y enredadas. Ni las plantas, ni los expertos, ni ninguna herramienta o técnica de sanación existe sola o aislada. Sería más bien el enredo de distintos seres y prácticas que juntos permitirían procesos de sanación. Y es este enredo, con sus requeridos y exigencias, su ética y su política, emergente y situacional, que aparece como “vivo”, como protector del carácter “vivo” de las decocciones y de las prácticas. Por otra parte, José confronta la idea de una ayahuasca como un ser que tendría una “intención curativa propia”. Lo hace diferenciando la agencia de las plantas y la agencia de los humanos. Ambos actúan, pero cada uno a su manera. La “intención curativa” es puesta por parte de los humanos, especialmente por los expertos. Además, la ayahuasca necesita las “ofrendas de respeto” (respeto de las restricciones y dietas) para que su ingestión pueda ser sanadora, para que quede “alineada” en esa intención curativa. En lo que concierne a los y las pacientes, el respeto y confianza en las plantas y en los expertos se contraponen a la idea de una terapia individual autónoma. Si el proceso curativo es concebido únicamente como un desarrollo personal, el enredo de los humanos y de las plantas está en riesgo de ser descuidado. Las relaciones de confianza y de respeto aparecen entonces aquí como la llave de los procesos medicinales que José propone.

La defensa de una “ayahuasca enredada”, inseparable de las prácticas de aprendizaje que requiere su preparación y su utilización, va de la mano con la defensa de otra herramienta “viva” y fundamental en la práctica de los y las *onanya*: los *ícaros*. ¿Pero

qué son los *ícaros* para el *onanya*? ¿cómo se aprenden?, ¿cómo surgen en las experiencias de aprendizaje y de las dietas y cómo pueden ser utilizados? José nos habla de diagnosticar “*tras descubrir con el ícaro*”, “*dentro del ícaro*”. La combinación de la ingestión de la ayahuasca y de los cantos -lo que se llama habitualmente hoy en día una “ceremonia de ayahuasca”- es el momento en el que el *onanya*, cantado, tiene acceso a aquello que enferma a sus pacientes y sabe cómo ayudarles. Dentro del saber-hacer de José, el canto es “*la herramienta y la llave*”. Cantar significa ir descubriendo, primero a sí mismo, luego a los demás, y a los demás dentro de sí mismo. La agencia del ícaro, nos invita a volver a la experiencia del cuerpo compartido y al mismo tiempo insiste en la separación entre lo que es de uno y lo que es del otro. Así entramos en lo que José denomina “trabajar sin juzgar”. Si hay juzgamiento, uno se “*queda pegado a la enfermedad del otro*”. Tanto la imagen del “quedar pegado” como el gesto de “cantar juzgando”, o “curar juzgando” funcionan como límites que ponen termino al proceso de sanación. José asocia una imagen más a este punto muerto de la sanación: el “ataque”. El ataque nos adentra al mundo de la “brujería”, un mundo hecho de confrontaciones entre sabedores y sabedoras que trabajan con plantas. Pero el “ataque” también llama nuestra atención en un punto de inflexión donde lo que sana puede transformarse en lo que hace daño.

El canto permite “*descubrir*” o “*diagnosticar*” y abre al mismo tiempo la posibilidad de “*rediseñar*”. José utiliza la imagen del diseño, y precisamente el gesto de “ir diseñando” para describir cómo, dentro del canto, es posible ver como “*lo que no encaja va poquito a poco encajando bonito*”, siguiendo el ritmo del canto. Entender esta práctica cantada de sanación es un desafío importante para los y las que no tienen ninguna experiencia directa con estos tipos de cantos y sus efectos. Además, acercarse a “lo que puede hacer un ícaro” es parte del descubrimiento mismo de los procesos de sanación y de aprendizaje. Llegar a ser *onanya* implica aprender cómo el ícaro surge de las dietas y de las pruebas, cómo se puede cantar para sí mismo y para otros. Aprender el ícaro aparece como un proceso difícil dentro del cual el ícaro surge de las dificultades atravesadas.

Tanto los ícaros como las dietas del *onanya* conllevan, encarnan, “materializan” las dificultades pasadas y las sanaciones logradas y por eso pueden convertirse en “medicina” para otros. Encontramos aquí una descripción pragmática y relacional de lo que es una medicina, o mas bien, sobre cómo funciona. El *ícaro* se vuelve una condensación y un contenedor de las sanaciones logradas, transmisibles a otros y otras durante actos de curación situados. El *ícaro* “viene de las plantas”, nos dice José, pero el *onanya* lo canta. Los cantos, los y las *onanya* y las plantas son inextricables y su relación se reafirma y se sigue descubriendo cada vez que sale el canto. En este sentido podríamos mirar al *ícaro* como una práctica que reactualiza el encuentro y materializa la experiencia. A través del *ícaro*, el *onanya* maneja con precisión procesos individuales de cura y espacios colectivos de ceremonia. El *ícaro* es emergente y situacional, pero al mismo tiempo enraizado en largos períodos de dieta y en años de práctica. Este *ícaro*, que es “*llave y herramienta*”, se contrapone al *ícaro* técnico, o “tecnificado”. José denuncia aquí la transformación de los *ícaros* en cantos imitados, repetidos, estandarizados y compara esta transformación del *ícaro* a la tecnología de un teléfono celular; un objeto que se compra, que se vuelve cada vez más pequeño, igual para todos y que tiene que funcionar siempre de la misma manera. Esta cuestión lleva la conversación a una analogía entre la tecnificación del *ícaro* y la aparición de “diseños de ceremonias” nuevos y estandarizados, en los que todos los y las participantes toman; y de dietas “modernas”, cómodas, programadas y previsibles.

“LA AYAHUASCA ES UNA HERRAMIENTA
PARA PODER VISIONAR.
NO ESTÁ HECHA PARA QUE TODO
EL MUNDO LA TOME”

¿Cómo ves tú la relación entre la comercialización de las prácticas tradicionales, la voluntad de programar, o re-programar, esas mismas prácticas y la comprensión que los extranjeros tienen de lo que es la ayahuasca?

Es parte de la locura occidental de querer programar todo igual, pero en este tipo de medicina todos tenemos un proceso diferente. La ayahuasca es una herramienta para poder visionar; no está hecha para que todo el mundo la tome, como ocurre actualmente. Ahora es como un bar. Lo que yo veo es que la mayoría de la gente lo ingiere. Muchas veces la toman por probar y ven lo que leen en los libros, en internet... conocen las experiencias de otros quienes dicen “la ayahuasca me ha cambiado mi vida, ahora vivo mucho mejor”. Obviamente que sí es cierto pero depende también de cómo se toma, de cómo se maneja y de lo que se busca.

En parte, el trabajo con ayahuasca actualmente
radica en buscar cómo educar al gringo
para que aprenda ese respecto hacia las plantas,
para que no se consuma como un producto más.

Para nosotros, la ayahuasca es una herramienta para diagnosticar a una persona, para saber qué tiene y qué no tiene. Es como una radiografía.

Y la ayahuasca es como antiguamente eran los *onanya*.
El *onanya* nunca te buscaba, nunca te decía “cúrate”, “ven”.
Tú ibas a buscarlos a ellos.

Por eso siento bien feo, feísimo, cuando me voy al frente a cantarles a ellos⁵⁵. Es como que nosotros estamos buscándolos para curarles, en vez de que ellos vengan hacia nosotros. Cambiar ese

⁵⁵ José se refiere aquí a un “diseño ritual” muy estandarizado dentro de las prácticas shipibo ofrecidas al público extranjero, especialmente dentro de los centros y albergues en Amazonía. Según este dibujo ritual, los *onanya* empiezan por cantar unos ícaros “de abertura” y luego se desplazan a lo largo del círculo ceremonial para ir cantando, uno a uno, a cada paciente.

diseño en las ceremonias sería educar al gringo. Que vengan ellos a recibir el canto, uno a uno, mientras que el maestro se queda en su lugar. Porque así es la ayahuasca, tú tienes que buscarla. Si no recibes en ese momento, esperas. Como los antiguos pacientes que se iban a donde estaba el curandero. Llegaba, por ejemplo, una enferma gritando con dolor y el curandero se iba a comer, a pasear. Y cuando volvía, recién le atendía. No había emergencia. No es como en el hospital: uno llega con dolor y al toque todo el mundo se arma. Ahí te decían: “aguanta, siéntelo, muérete un rato” para que no vuelvas a hacer lo mismo después, para que sepas que así duele.

“LA AYAHUASCA NO TIENE
NINGUNA INTENCIÓN.
LA INTENCIÓN LA BUSCAMOS
NOSOTROS HACIA ELLA”

A la ayahuasca hay que ir a buscarle, a pedirle ayuda, ¿no tiene en sí una intención de ayudarnos?

La ayahuasca no tiene ninguna intención. La intención la buscamos nosotros hacia ella. Si nosotros, con disciplina, respeto y humildad, nos vamos y nos paramos al frente, “ayúdame”, nos va a ayudar. Pero no te va a ayudar como un médico en un hospital, sino que tú mismo tienes que dar ofrenda con tu respeto, tu dieta, tu ayuno y tu disciplina. Es el único regalo que ella quiere. Respeto.

Si los gringos tuvieran respeto no estarían con la intención de hacer ayahuascaína. La coca no estaría como está: no sería una forma adictiva. Muy matado está el nombre de la coca. Pero es una gran medicina. La marihuana también, la han utilizado, por comercio, o como decía mi mamá, para putería, borrachera, diversión y mil cosas más. Y lo lamentable sería que la ayahuasca vaya a parar a una discoteca, como un medio de diversión. Es muy difícil para los occidentales verdaderamente entender cómo

trabajamos con las plantas acá. Porque es bastante contradictorio a lo que están acostumbrados ellos. Por eso en una ceremonia hay que trabajar con la respiración, para dejar que la medicina actúe. Cuando la medicina trabaja bien en lo profundo, la mantienes con la respiración y el vómito viene de una sola vez y te sientes aliviado. Se va la medicina y se va todo. Así te limpias de raíz.

Pero si tú estás con esa mentalidad de que YO voy a trabajar, no sale nada, solo sacudes tu cuerpo supuestamente con lo que has aprendido en otro lugar sobre cómo limpiarte, lo estás utilizando ahí pero eso va contra la medicina. Eso también es resistencia. Por eso les digo -“si ustedes practican yoga, practican con sus piedras, déjenlo a un lado, vengan, vamos a ver, no utilicen sus cosas, las volverán a usar cuando se hayan ido de acá pero por ahora es mi ceremonia, es mi dieta, así respeten, nada más”. A unos les gusta, a otros no, pero luego van entendiendo. Cuando tomas, viene lo que viene, y solo es concentrarse bien y respirar. Al momento en el que ya no aguantas, el vómito viene suave, solo, con fuerza. Cuando vienen cosas oscuras, estás luchando, entonces es mantenerlo. Por eso están los ícaros.

En mis ceremonias, los primeros cantos son para cuidar y alinearlos a todos, y para prepararme mentalmente. En cambio, cuando ellos quieren hacer el trabajo, eso es poner resistencia. Es como cuando me dicen -“anoche he visto visiones muy bonitas, pero ahora estoy en oscuridad” y se bloquean mentalmente pidiendo ver lo que vieron la noche anterior. Ni a nosotros, curanderos el ayahuasca nos da siempre buenas visiones. Hay noches lindas, noches más o menos y hay noches súper lindas. Pero los gringos están acostumbrados a obtener lo que piden. Y no es posible decirle al ayahuasca “¡dame visión!” o decir al curandero -“yo te voy a pagar, dame visión”. El ayahuasca me tratará dependiendo de mis actos, de cómo ha estado mi disciplina, mi integridad con respecto a lo que yo hago. Pero si yo me he enojado con mi hija, me esquivé la comida o deseé mal a alguien, ¿crees que la ayahuasca me va a dar una buena visión? no, al contrario, me va a dar oscuridad, "este eres tú" para que yo me dé cuenta de que no todo es lo que yo quiero.

“LO QUE HACE UN CURANDERO ES DESCUBRIR CON SU ÍCARO”

El ícaro también surge de lo que hemos atravesado; es parte también de esa forma del “saber vivo” que no se puede estandarizar ni aprender copiando.

El ícaro es una práctica cotidiana vivencial. Pondré un ejemplo: es como mi mujer que ahora ella ya tuvo su vivencia de estar en Europa;⁵⁶ no es lo mismo si yo le contara. Ella ya tiene su vivencia, ya no le pueden engañar respecto a cómo es Europa. Ella va a entender porque ha pasado por allí. Entonces es lo mismo. Si yo he pasado por el mismo trauma, por el mismo sufrimiento, entonces yo puedo entender cómo se siente el otro. Es como entender a alguien de la familia cuando está preocupado por no tener trabajo y le vienen las cuentas. Si yo he vivido eso entonces entenderé cómo se siente esa persona. Y muchas veces yo le podré decir -“te voy a apoyar con lo que puedo porque entiendo tu preocupación”.

He leído en internet que los ícaros son cantos mágicos, que no tienen traducción. Pero sí tienen traducción. Allí no está el asunto. El ícaro es un punto donde te vas descubriendo y luego lo vas a poder utilizar para ir descubriendo a los demás. Con el ícaro vas abriendo un proceso para ver qué tiene un paciente, qué siente esa persona. Te metes a su tristeza. Y es distinto a que el paciente te contara, o no, sus versiones sobre sus traumas. Lo que hace un curandero es descubrir con su ícaro; para el curandero es mejor descubrir lo que siente la persona a través de su propio ícaro. En ese momento tú, como curandero, cantas y entras en el sentimiento del otro. Yo, por ejemplo, canto y entro y veo las peleas entre mamá y papá, veo discusiones. Entro a la vida de esa persona a través de mi propia vida. Veo a mi hija, por ejemplo; siento que mi hija ya está grande y que está en la discoteca. A veces estoy cantando lindo y

⁵⁶ Una parte de las conversaciones grabadas tuvieron lugar en Francia donde José vino con su mujer Allison, invitados por el proyecto ERC Healing Encounters.

me callo: porque quedo pegado a mi hija o a mi hijo. A veces veo a mi hijo amarillo y drogadicto y me preocupo. Veo a mi hijo en ropa vieja, pidiendo comida, y me preocupo. O sea, canto y veo el sufrimiento de esa señora, de ese hombre. Veo cuál es su tristeza real, su sentimiento principal. Y así es como empiezo a entender la preocupación que esa persona a la que estoy cantando con su hijo, por ejemplo. O puede ser su falta de ganas de comer, su rabia cotidiana con su marido porque su marido no le atendió o porque sigue tratándole mal. O quizás veo una separación, un padrastro que no trató bien a ese hijo y hubo abusos sobre abusos y que por eso su hijo se fue a la adicción. Entonces llego a esos puntos con los ícaros y veo que esa persona se siente de esa manera.

Acá la herramienta, la llave que permite entrar, es el canto. Muchos de mis alumnos piensan que los ícaros vienen solos, que son fáciles. Y no es así. Uno tiene que buscar. Por eso se tienen que hacer dietas y dietas y dietas. Y cuando sientes la oscuridad, no tienes que callar, tienes que insistirlo. Porque cuando tú te callas, ya la oscuridad te aprieta; ya la oscuridad te ha hecho callar. Y una vez que te callas, ya fuiste⁵⁷.

“TODO LO VAS CANTANDO.
Y MIENTRAS CANTAS, EL CANTO
MISMO LO VA ENCAJANDO BONITO;
ES COMO IR DISEÑANDO”

Y claro, aunque lo que veo es respecto a mi vida, yo sé que no es mío. Mi mente lo lleva a lo mío; a mi hijo, por ejemplo. Durante unos segundos me ha hecho preocupar, me ha hecho entristecerme, angustiarme. Y así descubro -“¡ah! éste es su

⁵⁷ El “ya fuiste” aquí puede entenderse como un “ya perdiste tu concentración”, “ya se fue tu capacidad de acción mediante el *ícaro*”.

problema, no aquello que me contó en el círculo.”⁵⁸ Entonces yo canto desde allí, ya no voy a lo físico, voy a su parte espiritual y a su mente. A veces cuando alguien está pasando por una separación yo veo en ese momento que viene mi mujer, y veo que está con alguien o que se va a ir; es decir, mi mente me lo muestra como si fuera mío. Otras veces cuando estoy cantando, me viene un dolor en el ovario, en el pulmón, en la cabeza. Ya sé entonces que hay una energía que está juntándose en esa parte de la persona. Todas esas cosas las vas viviendo en el ícaro. Primero revisas y todo lo vas cantando, a todo lo que vas sintiendo le cantas: a su pensamiento, a su hijo, a la emoción que está pasando...todo lo vas cantando. Y mientras cantas, el canto mismo lo va encajando bonito. Todo se va alineando, como en un ritmo, para que ya no se trabe allí. Es como ir diseñando.

Se puede asemejar a cuando cantantes y artistas escriben una música, una canción, ¿a partir de lo que ellos han vivido?

El cantante lo que hace primero es el arreglo y la maqueta. Ellos pasan por ese tipo de proceso y nosotros no. Nosotros vamos directo. Y el canto no viene de nosotros, viene de las plantas, aunque uno lo cante. Y entonces encaja bien la melodía, encajan bien las palabras. Como que el término de la melodía tiene una fuerza que vibra, y entra. O sea, es como un sonido, pero que no está arreglado. Tú lo cantas en un momento pero existe otro momento en el que ya no hay más canción, y terminas. Los cantos vienen y en un instante, se cortan. Tal vez corta la misma medicina “¡para la próxima noche!”... de cierta forma es como una

⁵⁸ Dentro de las configuraciones actuales de las “ceremonias de ayahuasca”, de los retiros o de las dietas propuestas al público extranjero, se ha vuelto común de abrir y cerrar las ceremonias y de ritmar a los retiros con “círculos de palabra” que permiten a las personas compartir sus expectativas, experiencias y visiones con los y las *onanya* y/o con “facilitadores/as y traductores/as (casi exclusivamente extranjeros y extranjeras también). Los “círculos de palabra” son considerados momentos importantes de preparación y/o integración de las experiencias vividas en ceremonia y/o en dieta. José marca una diferencia aquí entre los procesos que pueden ser vividos a través de la palabra y de la narración de los pacientes, y la práctica del ícaro que se enraíza en una capacidad de compartir la experiencia que relativiza la comprensión mental y discursiva del sufrimiento.

conversación. A veces cuando uno canta es como que le vas diciendo al paciente, o como que le vas regañando -“tú eres así, así así...” pero el maestro no tiene que clavarse en sus propias cosas oscuras. ¡Como curandera, si tú ves a tu marido en malas historias no te pegues allí! Si tu empiezas a curar pacientes entonces ves, pero no te puedes pegar. Por eso tienes que ir sanando tus errores siempre,⁵⁹ tienes que entender lo que es tuyo y lo que es del otro. Y eso es difícil.

“TIENES QUE ENTENDER LO QUE
ES TUYO Y LO QUE ES DEL OTRO,
SIN JUZGAR, SI NO, TE QUEDAS PEGADO”

Un ejemplo: un paciente que ha violado a su propio hijo, o ha vendido a su propio hijo, o ha participado de alguna manera en matar a su mamá por cosas materiales. Y tú, como curandero, ves eso, ¡uff! al día siguiente, podrías quedarte pegado, porque uno puede amanecer con resentimiento, e incluso ya no le quisieras curar, ya no quieres ni verle en tu ceremonia, ni en tu casa, ni en tu albergue o centro, o sea, lo tomas personal. Y muchos curanderos se pegan así. Y al día siguiente dicen -“¡ay! ese hombre es malo” y en vez de curarlo, lo hunden más. Por eso a muchos curanderos yo les he sacado del trabajo. Porque los pacientes vienen en búsqueda de ayuda, por mil errores que habrán cometido pero muchos curanderos no están preparados mentalmente para este tipo de cosas. Porque ese tipo de errores (hablo de esos grandes errores de la vida) son como monstruos. Y hay maestros que están cantando y salen de allí porque piensan que esa persona sabe de brujería, de prácticas satánicas; lo ven como que el paciente les está atacando, ha venido a probarlos pero no es un ataque, sino que es el Bulto, es

⁵⁹ José se refiere aquí al proceso de limpieza permanente que implica el ser curandero: la necesidad de limpiar su cuerpo de lo que siente y que no le pertenece, pero también la necesidad de tener su propio ser y su propia vida constantemente limpia para poder mantener un espacio de sanación para otros. En la imagen que nos brinda José aquí, el curandero que no está limpio se arriesga a quedarse “pegado” en el sufrimiento del otro, a causa de su propia incapacidad a salir de sus propios sufrimientos.

decir, lo que carga esa persona. Cuando el curandero no está preparado, pues tiene miedo, se siente atacado y sale porque se oscurece su visión y es insoportable. En cambio, yo supe dominar eso; por más que aparezcan esos monstruos, miro pero no me quedo allí. O sea, el trabajo en esos casos es limpiar los bultos sin meterme en el “porqué” de ese *bulto*⁶⁰. Y si viene ese pensamiento de querer juzgar a la persona, lo importante es ignorarlo. Porque mi único trabajo es limpiar ese bulto. En cambio, hay otros curanderos que quieren entrar a ver qué hay allí. Y al final ven eso y no pueden dominarlo y se quedan pegados.

¿Esa es una postura, un esfuerzo permanente, de no juzgar?

Exacto. Si uno empieza a juzgar, la mente trabaja. En vez de curar, se le está haciendo daño al paciente. Los cantos se desvían, de ritmo, de tono; el canto se vuelve brusco. Y por eso muchos pacientes dicen -“¡ah! no me gustó, me quería alocar el canto de ese maestro, no sé qué pasa...” y lo que pasa es que ellos ya cantan en forma de ataque, ya no buscan la forma en la que tienen que entrar y por dónde, sin afectar el pensamiento y la energía de esa persona. Entran directo, atacan.

“NO ES BUENO DESPERTAR UN BULTO CUANDO LA MENTE NO ESTÁ PREPARADA”

Estás haciendo una diferencia entre buscar cómo entrar en el mundo del paciente y al mismo tiempo buscar entrar sin afectar negativamente a la persona.

⁶⁰ El bulto es el tema central del próximo capítulo. José habla de bulto para indicar un tipo de sufrimiento que el *onanya* sabe ver y curar. Como veremos detallado más adelante, el bulto puede ser descrito como una acumulación de energía que uno “carga” en su vida y en su cuerpo; puede ser el resultado de un “error” y/o de un “trauma”; puede conllevar aspectos intergeneracionales y familiares. Ver también la parte de la introducción intitulada “Entre los procesos que han enraizado este libro... bulto, guerra, trauma y brujería” para tener más elementos de comprensión.

Muchas veces no es bueno despertar un Bulto cuando la mente no está preparada. Por eso a los pacientes yo siempre trato de explicarles de una forma diferente. Nunca les digo -“Oye, tú tuviste una violación, ¿cierto?” cuando la mente no está preparada. Porque si yo les cuento todo lo que yo veo, se van a enojar conmigo y se van a enojar con todo el mundo, entonces hay que tener esa estrategia de cómo hacer entender y comprender al gringo sin atacarle en la parte mental, porque hay protecciones que están allí para que no se acuerden y cuando tiras la protección, se pone peligroso para él y para el otro. Cada persona que viene por una dieta, por algo viene, por algo que hay que limpiar. Y las cosas se van arreglando poco a poco pero es un proceso. Entonces yo les hablo de una manera para que no se molesten. En psicología se dice que hay que volver a vivir el trauma para poder superarlo o que hay que recordar lo que pasó para poder traspasarlo, ¡al contrario! a veces esa confrontación choca más.

Creo que muchas personas se acercan a la ayahuasca con esa idea de que: “tengo trauma y quiero volver a mi trauma para resolverlo” pero, si entiendo bien, es una manera demasiado frontal.

Conozco el ejemplo de una chica que ha estado en un albergue en un retiro de ayahuasca y ha entrado a su trauma y ahora no puede salir. Ya son dos años que está en eso, entonces hay que saber cómo hacerlo y los ícaros son muy importantes. Por eso en una ceremonia sin ícaros, dirigida por alguien que no domina bien, que no sabe cómo dirigir una medicina de estas, hay riesgos; riesgos de que la paciente se quede más traumatizada, de que la persona pueda quedarse en esa oscuridad, o riesgos de enfermedades físicas también. Un curandero ayahuasquero tiene que saber manejar ese tipo de energías, tiene que saber hasta dónde puede abrir, según hasta dónde puede aguantar esa persona. En cambio, cuando tú tomas sin guías, con alguien que no mide tu energía y te dan un vaso, no sabes a qué mundo vas a entrar. Y si sales, buena suerte, y si no sales, te quedas allí. Por eso le llaman “droga”, porque

puede tener consecuencias negativas, pero es por la falta de respeto y la falta de manejo de este tipo de plantas.

“MANEJAR PACIENTES EN CEREMONIA ES COMO MANEJAR LLUVIA”

Pensado al manejo de los riesgos, ¿qué importancia tiene la cantidad de ayahuasca que se da de tomar en una ceremonia?

Si le das de tomar harto pero bajo, la experiencia será bajita⁶². Manejar a todos los participantes de una ceremonia es como manejar lluvia; en ese momento el cerebro del curandero está a mil por hora porque está controlando a 20 ó 25 personas. Le estás cantando a uno y te das cuenta que se está aproximando una oscuridad, una tormenta y se hace oscuro. El tiempo estaba lindo y de repente te das cuenta que se está oscureciendo; en ese momento le estabas cantando a una persona y cambias al toque porque tienes que tratar de parar la tormenta, y la paras allí. Y otra vez te vas y sigues cantando a los pacientes. Es un trabajo bastante fuerte. En cambio cuando ya trabajas entre dos o tres maestros, ya podríamos decir “ok, tú detén la tormenta mientras que yo sigo aquí.” O uno se queda sentado en su altar, en el círculo, y entonces ve y controla más fácilmente las tormentas.

Ojalá algún día cambiemos el diseño de ceremonia porque para mí es muy incómodo ir cantando uno por uno a cada paciente; sería mejor que vinieran ellos a donde yo estoy sentado en el círculo. Yo tendría que quedarme sentado en mi lugar para poder manejar toda esa energía, porque si estoy allí como mono, yendo uno por uno (dando o pidiendo no sé) es bien delicado trabajar solo y manejar cantidades de personas y tormentas. Por eso es mejor

⁶¹ “Dar de tomar harto, pero bajo” se refiere al hecho de dar mucha cantidad de decocción (ayahuasca) pero baja en fuerza y en abertura de visión.

quedarse sentado en el altar del círculo para poder controlar mejor a todos. Así lo hago ahora en *Shipibo Rao*: en las primeras ceremonias de la dieta yo me quedo en el círculo y otro maestro va cantando uno a uno; luego, le mando al otro maestro que se quede sentado en el círculo y yo me voy a cantar a las personas una por una. Así siempre hay uno para cuidar la tormenta.

“QUERER APRENDER LOS ÍCAROS COMO SI FUERA
UNA CANCIÓN QUIERE DECIR NO ENTENDER
LO QUE ES DIETAR”

Esa forma de instrumentalizar a las plantas y a los curanderos, de querer que hagan lo que uno quiere ¿también se da con los ícaros?

En el mundo de los ícaros también hay dos mundos: uno es el canto *masha*, el canto *anixao*: es un canto, por ejemplo, para llamar a la lluvia, para que las plantas crezcan, o puede ser un canto para que mi hijo nazca bien, sano y fuerte. Los abuelitos los pueden cantar, los jóvenes también y creo que también hay grabaciones. Pero el canto de la ayahuasca, el ícaro, tiene otro significado; es un idioma creado por las dietas y por las plantas que lleva psicología, filosofía, espiritualidad y todas las carreras mentales y energéticas de uno.

Cada ícaro es la melodía y el ritmo que uno saca a través de su dieta y es como uno canta en ese momento frente a la persona. Hay muchos ícaros grabados, pero son ícaros cantados como para hacer un estudio. Y eso es otra cosa completamente, son cantados para grabar. Pero si tú te metes a cantar ícaros con ayahuasca es porque vas a diagnosticar a la persona: cantas lo que siente la persona, lo que ha vivido. Luego pasas con tu baldecito a otro lado, vas a cantar e igual, es el mismo ritmo, pero varían las palabras. Si ella es renegona, si ella es celosa, si sufre por su marido, si no le quiere a su marido, si le duele su vientre, si le duele su cabeza; o sea,

pasas por acá, cantas, “estoy muy loca, me gusta mucho el trago y la cerveza”, pasas por allá: “ella es muy buena, qué bonita”. El ícaro va cantando lo que tú sientes, primero vas revisando, vas aconsejando, al mismo tiempo vas a darle su reñida, te enojas un rato. Cuando tú estás cantando el ícaro frente a ellos es cuando quieren gritar o cuando viene el vómito, o entran en resistencia y sienten que uno es malo. Otra noche ya no se va a cantar lo mismo, se va a meter más armonía, más psicología, más mentalidad, más emocional. Recién va a ir como poniendo la torre, abrir el corazón, entonces como que tú vas sintiéndote mejor, más tranquila, más en paz. Sin olvidar la protección, que eso también es un ícaro. El ícaro funciona en diferentes formas. ¡Pero si tú cantas un ícaro en “masha” es como el himno nacional! Es como una música que yo puedo escribir y luego lo canto. De repente ellos lo cantan bonito y otros más bonito todavía. Repiten lo mismo. Entonces el ícaro depende de lo que tú estas viendo, del mundo que estás viendo.

Al principio a mí me aburría esa pregunta de querer grabar, de querer aprender los ícaros como si fuera una canción porque eso quiere decir no entender lo que es dietar para aprender y no respetar el aprendizaje de los que hacen el curanderismo, de los que han dietado para saber diagnosticar y curar a las personas. Pero muchos gringos entienden el ícaro como ese otro canto que tenemos los shipibos: el canto *masha*. Por ejemplo, en la estación radiofónica shipiba hay otros cantos (que son parte de un rito danzante) a los que se les ha incluido bongo también. En cambio, al ícaro no se le podría meter bongo, porque cambiaría, porque el ritmo tiene que mantenerse. Quizá al principio cantas lento, luego más despacio, luego más rápido. Es bien difícil copiarlo. Por eso cada ayahuasquero bueno tiene su propio ícaro. Pero los ayahuasqueros que han dietado tres o cuatro meses en un albergue y dicen que saben cantar y, según ellos, han escrito su propio ícaro pero lo han hecho copiando de un maestro o de una maestra, solo están copiando... como que intentan hacer del ícaro un “ícaro *masha*” e igual el ayahuasca les puede castigar por eso. Y pasa

muchas veces eso en los albergues cuando los que cantan no tienen las suficientes dietas y no sacan el ícaro de sus dietas.

“LOS ÍCAROS SE HAN VUELTO COMO UNA TECNOLOGÍA TAMBIÉN”

Hoy en día, la mayoría de los shipibo aprenden a ser curanderos a una edad avanzada y aprenden para trabajar de forma comercial. En un taller puedes ganar 1,500 soles o 2,000 soles, piensan “!wow! ¡buenísimo! ¡dejo de ser profesor y gano mejor allá!” y se ponen a dietar porque quieren trabajar de esa forma. Hay otros, que de repente muere su hijo, o les deja su esposa, o tienen una rivalidad con alguien, y empiezan a dietar con toda la carga de sus propios traumas. Entonces, cuando tú dietas de esa forma, nunca vas a aprender lo bueno; la mente va a estar cargada, el corazón cargado, y jamás se va a poder entender cuál es el espacio de lo que necesita una persona. Muchas veces pasa eso entre los shipibo y por eso existen los ataques. Lo que algunos llaman «brujería» porque han aprendido llenos de odio, con sus propios traumas, sin tomar el tiempo de sanar eso primero. En vez de que crezca el amor, la luz, crece su trauma. Y obviamente que hay, en cada planta o árbol, hay dos caminos, lo bueno y lo oscuro. Cuando pasa eso, las ceremonias son oscuras; en cambio, cuando se aprende de niño, el niño solo quiere jugar, comer y dormir, no tiene deudas en el banco, no tiene mujer, no está pensando en los cuernos. Entonces aprende a cierta edad con pureza y esa pureza hace crecer y ser fuerte y puede manejar todo lo que puede venir, porque se aprende de algo más limpio, más puro. Por eso antes no aprendían con 20 ó 30 años. Los *meraya* y los *onanya* aprendían a partir de los 7 años.

Muchas veces, comparando con los antiguos maestros o con las personas que tienen dietas largas, lo que se está normalizando en esta época es que los ícaros se vuelvan como una tecnología. Yo creo que también ha sido por el tema de los albergues y de los

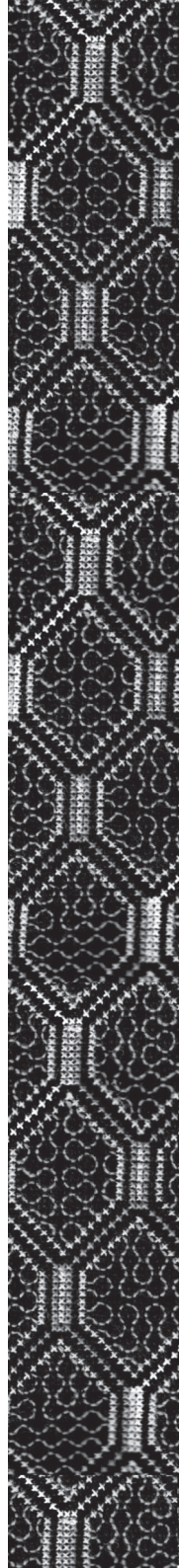
horarios que imponen: de tal hora a tal hora, en orden, los maestros tienen que cantar la misma cantidad de tiempo a cada paciente. Programado y así como vamos a comparar algo tecnológico. Antes, los celulares venían grandes, tremendos, con antena y todo, y después han venido más chiquitos. Ahora son táctiles y tienen internet. Hoy en día se acercan a los ícaros con esa misma mentalidad: le van cortando las palabras, le limitan el tiempo, los quieren todos iguales, se tiene que poder grabar, y lo mismo tiene que funcionar para todos. Ya no es el ícaro antiguo que tenía su propio idioma creado a través de una dieta y dado por las plantas. Y esos cantos eran bien largos. Hoy en día, todo el mundo piensa poder cantar ícaros, como repitiendo una canción. Y ya se han vuelto repetitivas las palabras de muchos ícaros. Yo veo que hoy en día los maestros que empiezan a dietar para trabajar en los albergues, cantan a cada persona lo mismo. Antiguamente, había palabras antiguas, con otros significados; si las personas tenían sustos, si padecían traumas, directo había que cantar eso. Revisando la vida de la persona primero: de dónde provenían sus problemas, dónde empezaba la enfermedad, por qué, cómo, cuándo. Hay que cantar sus errores y sus acciones buenas también. Primero uno va abajo y después uno viene desbloqueando. De ahí otra vez uno baja para ir alineando. La melodía y las palabras van al mismo ritmo y en un momento cambia: cambia el ritmo, cambian las palabras. O sea, cambia el mundo en el que estás haciendo el trabajo. Nosotros llamamos “mundos” lo que vemos cuando cantamos la historia de cada uno, o el problema de cada uno, o el bienestar de cada uno. Esos son los ícaros que llegan a la profundidad, que vienen de una dieta real, de cómo uno mismo ha aprendido con las plantas, de su propio conocimiento, ¡y cuando uno toma realmente y entra en los mundos en donde tiene que entrar, es fuerte! Para eso tiene uno que estar preparado con sus dietas y en su vida cotidiana.

Hay unos ícaros grabados de unos grandes maestros que cantan súper bonito. Y mucha gente escucha esos cantos y lo repite. Y así los ícaros se van volviendo repetitivos. Incluso hay albergues donde he visto que están con su radio escuchando las grabaciones. Pero eso no se aprende así. Y muchas veces, me daba risa, todo el mundo estaba escuchando, practicando cómo cantar, copiando; además, si aprendes así en el momento de la ceremonia el canto se te olvida. Cuando estás bien mareado con la medicina, con esa mareación⁶² que se necesita para ver al paciente, solo un ícaro real, medicinal, puede venir porque viene con la fuerza de las dietas del curandero. En ese momento te olvidas del mundo, totalmente. No existe nada, solamente tu alma, tu cuerpo y tu corazón. Tu mente está totalmente ahí en ese momento. Quieres levantarte y tu cuerpo se desvanece, pero la mente está fuerte. Solamente quieres el alivio, quieres salir de ahí, quieres el bienestar en ese momento. Necesitas respirar, necesitas vida. Por eso, muchos de los curanderos hoy en día no toman la cantidad de ayahuasca que se debe de tomar para estar bien mareado en ceremonia. Toman para marearse poquito y para poder cantar copiando, sin tener que sacar el canto de su propia mareación. Toman poco para que sea controlable, manejable. Entonces pueden acordarse de ese canto copiado y lo cantan. Lo hacen solamente por compromiso: como los gringos no entienden esto, no saben. Con tal que reciba su ícaro, ya está. Pero no es el tema eso. Se trata de responder a su búsqueda de curación.

⁶² En término "mareación" se refiere al conjunto de efectos que se pueden sentir después de haber tomado ayahuasca, por ejemplo. Puede ser utilizado mas generalmente para referirse a otra manera de sentir y de percibir inducido por una o más plantas.

CAPÍTULO 4

EL BULTO



Capítulo 4

El Bulto

Introducción “El Bulto” (Silvia Mesturini Cappello)	115
“Muchas personas vienen aquí con trauma. El trauma puedes ser como un Bulto que carga uno. Un Bulto que está pegado”	118
“El Bulto es como que la oscuridad le va ganando terreno a lo bueno. Viene de traumas de linaje de abuelos, bisabuelos, tatarabuelos. “Es todo lo que esa persona va cargando”	120
“Es como luchar contra un curandero o un brujo con gran conocimiento”	121
“Cuando el Bulto está activo, es como que tiene guardianes, es como en los campos de concentración”	124
“Mucha gente practica estas cosas que en el mundo del curanderismo le llamamos brujería. En todo el mundo eso es así”	126
“Uno mismo es guardián de su propio Bulto”	127
“¡No creas que en la Amazonía no hay Bultos!”	128
“Lo que hay que entender es el valor que la persona da a ese Bulto. El apego que uno tiene al Bulto”	130
“Hay Bultos buenos también. El Bulto bueno es lo que hacíamos antes en las comunidades”	130
“Simplemente ya estamos como pollitos”	131

INTRODUCCIÓN

“EL BULTO”

SILVIA MESTURINI CAPPO

En este capítulo entramos a una visión dialógica del sufrimiento y de la enfermedad gracias a la imagen del “bulto”. El bulto, nos cuenta José, es algo que las personas pueden ir “*cargando*”, algo que está “*como pegado*”, que enferma y destruye (tanto adentro como afuera) la posibilidad de una vida tranquila. El bulto, además de ser una imagen, aparece simultáneamente como un diagnóstico, una etiología y una teoría socio-histórica.

La imagen del bulto a la que nos introduce José es uno de los frutos de su propia investigación, tanto terapéutica como etnográfica, ya que la mayoría de sus pacientes “*cargan bultos*”. Su estudio de los bultos indica una profundidad curativa particular a nivel etiológico, o sea en cuanto a la búsqueda de las causas de lo que enferma. La manera en la que el bulto “enferma” o “destruye una vida” emerge como un nudo profundamente relacional. El bulto se encuentra pegado al cuerpo de una persona, pero al mismo tiempo se forma a través de las generaciones, se mantiene al interior de las dinámicas negativas que pueden habitar un “cuerpo familiar” y se alimenta en interacciones con otras personas y “*sus bultos*”.

El aspecto intergeneracional de los bultos (o sea su origen y transmisión por linajes familiares) cuestiona la posibilidad de entender los bultos a partir de una comprensión únicamente mental y narrativa. El bulto desafía la memoria individual exigiendo una visión más amplia de la memoria, más encarnada, exige pensar una memoria que habita los cuerpos, y más específicamente los cuerpos interrelacionados. De esta manera, se indica también una profundidad dialógica que surge del encuentro con los pacientes, con el tipo de ayuda que la mayoría de ellos y ellas necesita y con la

importancia que estos pacientes dan a la noción de trauma y a la sanación de sus traumas.

La enfermedad en cuanto “bulto” aparece aquí como simultáneamente corporal, emocional, mental, social, ecológica e histórica. Es también una visión que empujó a José a desarrollar una teorización nueva y particular que funciona como un punto de encuentro entre dos maneras habitualmente diferenciadas de pensar el daño, de indicar las causas del daño y de manejar su tratamiento. Por una parte, el “trauma intergeneracional activo”, por la otra el “daño causado por brujería”. El trauma intergeneracional activo y el daño causado por brujería convergen en una misma figura: “*un bulto que tiene guardián*” y que ataca al que intenta curar, o curarse. Encontramos aquí una imagen muy particular que emana del estudio de José de cómo funcionan las enfermedades de sus pacientes internacionales. Al mismo tiempo esta visión se enraíza en una analogía de tratamiento que convoca figuras de comprensión (para él más tradicionales y quizás más locales) de lo que enferma (un daño causado por brujería).

La posibilidad y la pertinencia del encuentro de estos dos diagnósticos emana de su práctica y más específicamente de lo que él ve “*dentro de la medicina*”. Entramos con él en esta imagen del “bulto activo” como figura diagnóstica y como experiencia visionaria, sensorial y vivencial. Cuando José habla a partir de sus visiones, nos lleva tanto dentro de sus ceremonias de ayahuasca como en los sueños que puntúan su vida cotidiana y en las sensaciones que le anuncian la llegada en su centro de sanación de “*pacientes con bulto*”. Dentro de estas visiones, sensaciones y percepciones, el trauma intergeneracional y el daño causado por brujería le aparecen a José de la misma manera: como espacios de destrucción, defendidos por “guardianes” que impiden entrar.

Esta calidad activa, atenta e intencional de este tipo de daño, se concretizan en otra analogía de imágenes en donde José compara el “bulto activo” con el diseño de los “campos de concentración”. Esta comparación toma su sentido dentro de un proceso que José y yo llevamos tiempo compartiendo con respecto

a los traumas de guerra y que nos ha llevado a visitar los vestigios de un campo de concentración de la segunda guerra mundial situado en Bélgica. Para tener más elementos sobre este proceso invito a leer la parte de la introducción intitulada “*Entre los procesos que han enraizado este libro: Bulto, guerra, trauma y brujería*”.

José ha requerido de estudio para aprender a curar “el Bulto”, y me refiero aquí a dietas diseñadas con la intención de profundizar en este tipo de conocimiento. La conclusión que José nos comparte con respecto a esto es liberadora, pacificadora y diplomática: “*el trabajo es limpiar el Bulto, sin atacar*”. Buscando entender y poner en palabras la limpieza de los bultos y las maneras de desviar la acción de los guardianes, llegamos a la posibilidad que una persona pueda comportarse como “guardián de su propio trauma” (o de su propio Bulto). Dentro de esta imagen, la persona misma puede ser la que actúa de manera que impida su propia sanación. Otra forma que puede tomar la “resistencia” a la sanación lleva la conversación hacia el impacto de dinámicas relacionales y sociales como la del “chisme”: la maledicencia. Entre guardianes y chismes, emerge la posibilidad de hablar de bultos que se van alimentando los unos a los otros, que así van teniendo “eco” y van reforzándose mutuamente.

Entre “bultos gringos” y “bultos amazónicos” José concluye que “*mucha gente practica estas cosas que en el mundo del curanderismo se llaman “brujería*”. Va así ampliando tanto la comprensión del trauma como la del daño habitualmente entendido como “brujería”. Estamos invitados aquí a pensar lo que significa “cargar con algo que ya no sirve y que hace daño” y al mismo tiempo a sentir un tipo de medicina que incluye a los colectivos y que cuestiona la manera de habitar y comportarse en sociedad. De hecho, nos brinda, al final del capítulo, la posibilidad de pensar “bultos buenos”, esas cargas intergeneracionales que eran la sabiduría práctica que permitía vivir en comunidad y confronta el modo de vida moderna comparándolo (y comparándonos todos) con las baterías de pollos de la avicultura industrial.

“MUCHAS PERSONAS VIENEN AQUÍ
CON TRAUMA;
EL TRAUMA PUEDE SER COMO UN BULTO
QUE CARGA UNO,
UN BULTO QUE ESTÁ PEGADO”

¿Qué puede curar tu medicina que otros tipos de medicina quizá no saben cómo tratar o tal vez no logran ver?

Muchas personas vienen aquí con traumas. Mucha gente medicada con antidepresivos, que visita psicólogos y psiquiatras; personas que ya no tienen esa esperanza de ver una luz. Entonces con la ayahuasca buscamos a la planta necesaria, sacamos el trauma y ponemos una luz ahí; ponemos esa fuerza, esa parte de luz; de esta forma la persona siente más confianza en sí misma. Si se sentía desagradable pues ya se sentirá agradable, se ama a sí misma, y no con palabras sino que simplemente ama cada acto que hace, o cada día que recibe, o cada noche que duerme, o cada alimento que come. Aprende a agradecer. En cambio, cuando está en ese hueco del trauma dice "¡pucha!, ¡quiero morirme! ¿por qué mi mamá me trajo al mundo? ¡quiero irme de acá! ¿para qué sirve esta vida? ¡esta vida es una mierda!". En cambio, cuando esa persona está fuera de ahí, bien "parada" en su centro, mira al mundo y lo ve bonito. Ese es el espíritu que tienen las plantas y los ícaros. Pero cada persona tiene que encontrar la fuerza de pararse allí, en su centro.

Muchas personas vienen acá alérgicos; con alergias al trigo, al azúcar, al pescado, a los mariscos, y a muchas cosas más. Y son personas que tienen traumas fuertes adentro, por un accidente, por una enfermedad, o tantas cosas más. Y ese trauma está bien pegado; se pega en el corazón, en el pecho, en la garganta, y en la cabeza y en el estómago. Y cuando una persona vive con eso, se da cuenta que ya no se alimenta; es decir esa persona ya no se alimenta porque quiere, se alimenta por compromiso. Porque tiene que darle alimento a su cuerpo: como echarle gasolina a un motor.

Utilizas mucho la palabra “trauma”, ¿qué es un trauma para ti, cómo funciona y cómo lo percibes?

El trauma es como un bulto que carga uno; un bulto que está pegado. Muchas veces, cuando las personas lo cargan, pues quieren entender las cosas que están mal o las que han hecho mal, por qué su mamá está enferma o por qué su hijo está loco. Quieren un cambio en su vida o se acuerdan de las cosas negativas que han hecho. “De repente estoy pagando por las cosas que hice” dicen algunos. Muchas veces esos bultos los sentimos en una edad determinada. Hay muy pocas personas en el mundo a las que les agarra eso a temprana edad. La mayoría tardan en sentir su bulto. Y no son simplemente cosas de la vida de uno, sino que vienen de los padres, del linaje. La mayoría siente el bulto a partir de los 35-40 años porque a partir de esa edad, les empiezan a pasar cosas bastante desagradables. A los que no cargan bulto, no les pasa nada, tienen su vejez tranquila. Pero la gente que viene cargando un bulto, lo perciben más o menos a partir de los 32 años en los hombres, y de los 38-40 años a las mujeres. Allí empieza ya “la desgracia de su vida”. Por más que tengan poder, dinero, belleza, posición, algo se tiene que caer, algo fuerte, que les va a doler profundamente en su vida. Y son personas que pasan de lo peor y reciben su vejez de forma bastante desagradable.

Muchas personas quedan prostradas en un hospital, otras en un manicomio o con todo tipo de enfermedades, cosas que no son bienvenidas en una vida de tranquilidad.

“EL BULTO ES COMO QUE LA OSCURIDAD
LE VA GANANDO TERRENO A LO BUENO.
VIENE DE TRAUMAS DE LINAJE DE ABUELOS,
BISABUELOS, TATARABUELOS;
ES TODO LO QUE ESA PERSONA
VA CARGANDO”

El bulto es como si la oscuridad le fuese ganando terreno a lo bueno. En una visión de la ayahuasca, tú, como curandero, entras y ves un cuerpo con una parte oscura. Y cuando tú quieres entrar en esa oscuridad, te da miedo, como que te hace pensar en lo tuyo. En ese momento viene tu hija, o tu mamá, o sea todas las personas a las que quieres. Quieres entrar y tu mente ya se conecta con el miedo, el miedo por los tuyos... y empiezas a mirar por acá, por allá y dices: “wow, ¿qué le pasa a mi hija?, ¿qué le pasa a mi mamá?” Empiezas a sentir preocupación, angustia, depresión, dolores físicos que vas sintiendo en ese momento. Pero cuando tú ya sabes manejar eso, vas y entras y entonces tú vas sintiendo cómo se siente esa persona. Y en ese momento se te activa la rabia, se activa el dolor, la venganza, todo lo negativo y entras a ese bulto de la persona y ves su oscuridad. Ese bulto viene de traumas de linaje de abuelos, bisabuelos, tatarabuelos. Es todo lo que esa persona va cargando.

¿El bulto no es el trauma de la vida de una persona sino lo que la persona carga de su linaje?

El bulto no es de uno; hay traumas personales, que son de uno y este tipo de trauma se puede curar simplemente con ayahuasca. La ayahuasca lo limpia y con ícaros mucho mejor. Pero muchos seres humanos cargan cosas que son como grandes errores de la vida y mucha gente está muy pegada a eso y entonces vienen en búsqueda de ayahuasca. Para la gente que está metida en ese tipo de oscuridad, en ese bulto, es bien difícil salir con una sola toma de

ayahuasca y mucha gente se decepciona. Tengo muchos pacientes y personas que no sólo toman medicina, sino que han dietado mucho (no solo conmigo sino también con mi mamá o con otros maestros muy reconocidos, centros y albergues y etcétera) que llevan dos o tres años en dietas de curación (no de aprendizaje) buscando liberación, y me dicen “no encuentro esa libertad, sigo igual”. Esas son personas que cargan con esos bultos; curar los traumas personales es fácil porque le cantas simplemente a una persona sentada delante de ti pero para las personas que cargan la parte de la línea ancestral, es más difícil, ¡la cantidad de trabajo que viene cuando se abre eso!

“ES COMO LUCHAR CONTRA UN CURANDERO O UN BRUJO CON GRAN CONOCIMIENTO”

Es como luchar contra un curandero o un brujo con gran conocimiento, contra un sabedor que tiene un aprendizaje amplio que viene de haber dietado muchos árboles durante una buena cantidad de tiempo⁶³. Entonces, tú curas una parte y aparece por otra parte; curas eso y aparece otro tipo de conocimiento. Es como un cáncer maligno que sigue brotando; es decir, curas un bulto y aparece otro bulto. No hay tiempo, no se puede decir cuándo puede terminar eso. Lo que dicen los abuelos cuando uno está frente a ese tipo de daño hecho por otro curandero es “bueno, ese tiene mucho conocimiento, ya se va a cansar. La única manera de curar es hacerle cansar y que ya se olvide de ti”.

⁶³ Durante las dietas, las plantas “dietadas” pueden ser lianas, arbustos o árboles. Las dietas de árboles son consideradas las más duras, pero también las que permiten un nivel más profundo de conocimiento. Es interesante notar que en el idioma shipibo no existe un término genérico para indicar “las plantas”. Lo que nosotros llamamos “plantas” son más bien, generalizadas a través de tres términos: *nishi* (liana), *jíwí* (árbol o “palo” en español local) y *shobi* (hierba o arbusto). Para más información sobre el sistema de clasificación botánica de los Shipibo ver “*Ethnobotany of the Shipibo-Conibo*” de Tournon J. (et al) en bibliografía. A través de esas categorías, el término “*rao*” indica las plantas que curan y enseñan y que pueden ser arbustos, árboles o lianas.

Es decir, los traumas ancestrales, los Bultos, ¿funcionan como un daño hecho por un experto amazónico de plantas con gran conocimiento?

Exacto. Vamos a suponer que yo quiero hacerle daño a ella, entonces yo tomo en mi ceremonia y le canto ese daño. En shipibo se llama *shitana*. Se lo pongo bien arcaneado⁶⁴, o sea bien protegido. En un punto, en un diseño bien delicado para que nadie note cómo se enfermó, cómo se accidentó: le voy cerrando esos detalles y esa persona se enferma, puede ser un accidente, una pequeña caída, una serpiente, o cualquier otra cosa. Y sus pensamientos no los alinee hacia mí⁶⁵ o sea, mas bien, trato de borrar toda conexión conmigo. Y le dejo ese bulto allí. Sigamos suponiendo que ella encuentra un gran curandero (uno que sabe realmente) y ese curandero empieza a descubrir que hay un bulto allí y ese bulto es energía, es un bulto oscuro, sin salida; un bulto que cierra su alegría. Y entonces yo estoy pendiente (porque ya sé que le he hecho eso). Y cuando alguien intenta limpiar eso, el trabajo de curación me choca a mí. Como los curanderos tomamos medicina constantemente, entonces ya en su momento “yo”, que le hecho el daño, voy a ver que alguien le está curando. Pero si yo tengo esa mente que quiero verle jodida, le mando otro conocimiento. Ella se estaba curando y ya la agarra otra cosa.⁶⁶

Y cuando alguien trae ese bulto intergeneracional, “familiar”, ¿ese bulto funciona de la misma manera?

De la misma manera. Por eso mucha gente igual se ve muy feliz caminando en la calle, pero su vida es una oscuridad, no

⁶⁴ La “arcana” será descrita con más detalle en otras partes del libro, especialmente en el capítulo 9. Por ahora aclaramos que es una “protección” y que se puede “poner”, a través de un icaro, sobre una persona. En este caso se está hablando de cómo un curandero puede cantar un daño (hacer daño) a otra persona y poner una protección encima de ese daño para preservarlo y ocultarlo.

⁶⁵ Se puede entender aquí que el trabajo mismo del daño puede llevar una protección que impide a la persona dañada darse cuenta que es un daño hecho por ese curandero.

⁶⁶ José se refiere aquí al hecho que los curanderos en sus mareaciones frecuentes logran mirar dentro de los daños y de las curaciones que están aconteciendo a su alrededor o con respecto a las personas con las cuales están vinculados.

logran que las cosas encajen bien en su vida. Les pasan muchas cosas negativas, se enferman, porque cargan ese bulto y si no se trabaja el bulto, esas mismas cosas le van a pasar a los hijos. Y llegan a una edad en donde se preguntan “¿por qué a mi hija? ¿qué le pasa? ¿qué le he hecho?” o quizá piensen “todo lo que he hecho mal, la vida me lo está haciendo pagar ahora” cuando hay cosas negativas que le pasan a los hijos; cuando ya son grandes y ven que los odian, que les estorban, o una hija que está con un hombre que no vale la pena, aunque le pegue sigue con él o tiene violaciones, o atrasos o ya no quiere estudiar; en otras palabras, se mete a un mundo de la misma oscuridad que carga su madre o su padre. Y allí viene el Bulto de la vida. Porque uno cría a los hijos y quiere darles todo de la mejor manera, obviamente de pequeñitos no darán ningún problema, pedirán cuando quieran comer, o lloran pero no dan ningún tipo de problema.

Podría ocurrir, si la vida quiere joderte desde temprana edad, lo peor que puede pasarte es que tu hijo crezca o nazca con una malformación física, autismo, epiléptico o sin pierna, o mudo, o ciego, o a veces se manifiesta de otra forma. Tu hijo crece y se mete a la adicción, se va, huye, nunca está allí contigo. O te da preocupación, “¿dónde estará mi hijo?, ¿con quién se habrá ido?” Y allí viene tu hija drogadicta, viene alcohólica. Y eso es lo más preocupante. Eso te acaba y no duermes, porque estás pensando “¿qué será?” o “cómo será?”, es decir, la situación te hace recordar las cosas que te han hecho a ti o las cosas que tú hacías y te empieza a reventar el cerebro. Entonces son cosas que vienen así cuando hay bulto en nuestras vidas.

Y ese bulto, esa maldad del bulto, esa oscuridad, es tan activa que cuando empiezas a limpiar ¿es como si un brujo estuviera activamente haciendo o manteniendo un daño allí?

Depende. Puede ser que ya no esté activo, como una casa muy antigua que ya no tiene guardianes, que está abandonada, a la

deriva. Sí habrá muchos ratones, telarañas, serpientes, que te pueden picar pero no te van a matar. Te da miedo entrar, dormir, comer allí, pero si tú tienes una buena dieta, como curandero, tú vienes con un tractor y lo derrumbas todo y lo limpias todito. Pero si tú no tienes buena dieta o no tienes dinero para pagar a un curandero pues vas a hacerlo solita. Y puedes, pero demora. Pero si tienes estrategias de dietas de plantas, entonces juntas a tu gente. Esto funciona así. Así es como se vive. Y si tú tienes dieta con muchas plantas, tienes tus calichines⁶⁷, tienes tu gente. Y con una súper dieta, entonces ya tienes maquinaria y ya limpias más rápido. Aunque también hace falta la autodisciplina de la gente que quiere limpiarse.

“CUANDO EL BULTO ESTÁ ACTIVO,
ES COMO QUE TIENE GUARDIANES,
ES COMO EN LOS CAMPOS DE
CONCENTRACIÓN”

Cuando tiene guardianes el bulto, ¿está activo? y ¿qué son esos “guardianes”?

Cuando está activo tiene guardianes. Tú quieres entrar y ya están apuntándote. Imagínate, es como en los campos de concentración; todo el mundo estaba allí, encerrado y nadie podía entrar a esa tortura. No podía entrar un civil ni otra persona que no estuviera autorizada. Nada más al entrar, le disparaban⁶⁸. Eso mismo hacen los guardianes. O sea, allí se ponen los guardianes. Como curandero, ya cinco días antes de que esa persona entre a dietar, o antes de que entre a ceremonia, empiezan a darte pesadillas, dolores físicos, problemas en la familia, cosas así.

⁶⁷ Tus aliados

⁶⁸ Esta comparación entre el bulto activo y los campos de concentración emerge de un proceso compartido tratado con más detalle en el prefacio, en la parte intitulada: *Entre los procesos que han enraizado este libro... bulto, guerra, trauma y brujería.*

Cuando veo eso, ya sé lo que va a pasar; o lo que está por venir, mas bien.

¿Y la mayoría de estos bultos intergeneracionales que llevan los gringos tienen guardián?

Los que están activos tienen guardián y los que no están activos no lo tienen. La pregunta es: ¿cuál es el caso en donde sigue habiendo guardián? Hay personas que están en búsqueda de liberación de la conciencia, de eliminar ese ego que siempre llevamos. Porque el ego produce el miedo; por más que se diga: -“¡no tengo miedo a nadie!”, se está hablando así porque se tiene miedo, o se dice -“¡no necesito nada de nadie!”, o -“¡no necesito a nadie, yo puedo hacer todo solo!”. Estas son frases que muchos decimos, son palabras que se utilizan como armas para defenderse... pero por el ego. Por el orgullo del ego, pero es una defensa que no existe; una defensa que solo es palabra y mente. Y cuando tú cargas un bulto antiguo, obviamente que tu vida no está bien. En la vida vas conociendo personas buenas y malas, parejas buenas y malas. Y si tu mamá y tu papá están vivos, tu abuelo sigue vivo, ves cómo tu mamá sigue cometiendo errores o tu papá igual y por tanto, tú también. Ya estás en ese mundo. Y en tus propias relaciones tendrás las mismas equivocaciones; empiezas a tener ese tipo de actitud de chismes, juicios, críticas, quejas, condenas, etc. Pero para dar el ejemplo nunca estás listo y a través de las quejas y las exigencias te vas ganando enemistades. Entonces a través de esas relaciones vas activando al bulto, lo vas alimentado. Le das de comer al bulto.

“MUCHA GENTE PRACTICA ESTAS COSAS
QUE EN EL MUNDO DEL CURANDERISMO LE
LLAMAMOS BRUJERÍA.
EN TODO EL MUNDO ESO ES ASÍ

Un ejemplo: si te peleas con tu pareja , él o ella ya no te va a mirar de buena manera, te va a envidiar, te va a desear lo malo. Quizá frente a la gente tenga una buena actitud hacia ti porque quiere algo de ti, o simplemente le gustas y por esos motivos te muestra lo mejor de él o ella, pero cuando se empieza a oscurecer la relación, te mostrará lo peor. Entonces así va, hay gente que te quiere y te respeta y hay gente que ni te respeta, ni te valora, al contrario, quiere tu mal. Mucha gente practica estas cosas que en el mundo del curanderismo le llamamos “brujería” en términos amazónicos o sudamericanos, aunque en todo el mundo eso es así.

Y también hay gente muy sucia que paga a alguien con más conocimiento para que le vaya mal a otra persona. ¿Cuántas personas crees que antes me buscaban para que yo hiciera trabajos de separación de una pareja, o para que a tal o cual negocio o persona le fuese mal? O para que un proyecto se frustrara, o una persona enfermara, o para que un niño no naciera del vientre de su madre, etc. ¡una gran cantidad de personas! Yo tenía 14 años, mi madre los rechazaba, aunque vivíamos en la ciudad y no teníamos para comer. El asunto es que mientras más difícil esté la situación, más habrá que orientarse hacia lo bueno. Y así yo lo entendí desde pequeño. Y me preguntaba: ¿puede haber tanta gente mala que pida esas cosas horribles?

Cuando uno entra en el camino de este tipo de aprendizaje y de conocimiento, puede caer por tener una reacción fuerte del ego. Así es como muchos caen. Mucha gente que construye algo, un negocio, un proyecto, una empresa, muchas familias que están viviendo bien con sus hijos, luego caen, se destruyen, se derrumban,

por esas reacciones. Lo que pasa es que siguen cargando el bulto y siguen alimentando al bulto. Y al final ese bulto los tapa, los oscurece.

“UNO MISMO ES GUARDIÁN DE SU PROPIO BULTO”

¿O sea que los comportamientos que uno no logra cambiar son los que alimentan al bulto? ¿Por eso funcionan como un guardián? ¿Entonces uno mismo es el guardián de su bulto?

Exactamente, esas son muy buenas palabras; a eso los curanderos les llamamos “las resistencias”, porque uno mismo es guardián de su propio bulto; nosotros mismos no dejamos que se limpie el bulto; decimos “entra para que limpie mi casa” pero seguimos allí como un guardián “¡no entres!, ¡no entres!”. Eso es el bulto. Es muy difícil explicar.

Los asheninka⁶⁹ me ayudaron mucho a entender la manera como funcionan los bultos y cómo manejarlos ya que uno mismo sigue siendo guardián de esos aspectos oscuros. Mantenemos activos esos bultos generalmente a través de nuestros actos de ego y orgullo. Pero a veces ni siquiera es un tema de ego o de orgullo sino que nos vinculamos con personas que vuelven a activar nuestros bultos. En cambio, cuando nos liberamos de un bulto, ese trabajo que llamamos “limpieza o liberación”, entonces se inicia el trabajo para sembrar, para que crezca algo nuevo. Y ponemos la famosa arcana: la protección. La arcana es muy importante porque si volvemos a reaccionar mal (porque somos seres humanos y tenemos reacciones equivocadas, a veces de reclamo, o al decir las cosas, o para afirmar nuestros límites) la protección, que es algo sembrado nuevo, ya no

⁶⁹ Pueblo indígena cercano de los shipibo en Amazonía peruana central.

deja esas energías entrar. Los demás pueden intentar dañarte, pueden mandarte una maldición, pero ya no te entra; ya no alimentas al bulto, estás como protegido. Caminas y no te pasa nada. Ese es el trabajo que hacemos.

Acá el punto principal es limpiar y alinear el bulto. Y no es fácil. Por eso vienen los “cruces de dieta” porque hay bulto y ese bulto está tan activo y fuerte que esa oscuridad misma te obnubila y te hace cruzar. Yo te estoy curando y aparece el bulto, probándote, por ejemplo, para que comas helado, y comes. Te digo “pero no te enojas con tu marido, por favor, te he cantado un ícaro” y no te importa, pasan dos días y ya estás otra vez haciendo lo mismo. Como que el bulto te tapa y no te deja salir, porque él es fuerte y tú no puedes hacer nada contra eso.

Por eso siempre se les dice a quienes vienen: “bajo responsabilidad de ustedes”, cada uno tiene que hacer su parte de trabajo si no, aquello que han sentido al tomar ayahuasca (ese amor, esa fuerza, esa libertad) no servirá; pasarán dos días y otra vez volverán a lo mismo. Para que tú encuentres esa libertad, esa fuerza, tienes que cumplir las post-dietas. Y tampoco es que tú cumples tu post-dieta y tu vida cambie, es decir, es un proceso que tú mismo tienes que trabajar. A veces tienes que alejarte de las cosas donde estás parado o por donde estás caminando. Duele, pero tienes que hacerlo por tu bien.

“¡NO CREAS QUE EN LA AMAZONÍA
NO HAY BULTOS!”

¿Y qué me puedes decir de los bultos que llevan las personas amazónicas?, ¿ellas también llevan bultos?, ¿intergeneracionales también?

Obviamente, ¿no creas que en la Amazonía no hay bultos! ahora, en una comunidad claro que hay bultos; en pueblos como Iquitos, Pucallpa, Cusco, hay muchos.

Un ejemplo: estoy con mi mujer y hemos llevado curanderos a trabajar a nuestro centro y hemos despedido personal porque se han comportado mal. Pero ellos no aceptan sus errores, piensan que nosotros les hemos sacando porque queremos alejarlos y muchas veces acuden a otros maestros y nos lanzan cosas, nos desean el mal, que no quieren vernos juntos o que no quieren que *Shipibo Rao* tenga gente. Con esas acciones empiezan a alimentar sus propios bultos y van alimentando el famoso chisme, ¡el veneno del mundo!, diciendo -“pero ellos hablaban así de ti... y ella hablaba así de ti”. Así empiezan a alimentar a otras personas que también van contra ti, por sus bultos de ellas. Y ya te dicen cosas y esas personas que te respetaban ya no te abren su puerta. Así van los bultos alimentándose unos a otros. Y entonces yo con la familia y me empiezan a decir cosas, o ella va a la familia y le dicen cosas, o yo voy a ver a los amigos y me dicen cosas, ¡chisme con eco!. Y en lugar de hablarlo, lo guardas y te imaginas historias, y tu mismo le miras mal a esa persona, o quieres investigar, quieres saber el paradero de esa persona que habla mal de ti, qué es lo que dice. Y entonces ya te agarró el bulto, ya estás en la intriga; hasta que no consigues saber, no estás tranquilo. Así funciona esto lamentablemente. Lo que hay que hacer en ese caso es limpiar no atacar. Simplemente limpiar. Porque cuando uno ya no tiene bulto, no va a estar allí con eso de la venganza, de la guerra, metiéndose bombas entre ellos. Entonces solamente es sostener, limpiar y seguir el camino.

“LO QUE HAY QUE ENTENDER ES EL VALOR
QUE LA PERSONA DA A ESE BULTO.
EL APEGO QUE UNO TIENE AL BULTO”

Me gustaría entender mejor porqué utilizas esa palabra, o esa imagen, de “bulto”...

Un Bulto es como una mochila, como un tumor, algo que cargas. Imagínate, estás creciendo bien y de repente te aparece algo que no te permite estar bien; te vas a preocupar. Puede ser algo que aparece, algo físico por ejemplo. Pero cuando es energético, en la parte espiritual, no lo sentimos, como que no sentimos lo que cargamos. Decía mi mamá “¿pero qué llevas acá? Tus cosas viejas, balde viejo, olla vieja... más bien hay que botar eso”. A eso le llamamos Bulto, cosas que no valen pero que seguimos cargando. Lo que hay que entender es el valor que la persona da a ese bulto. El apego que uno tiene al bulto.

“HAY BULTOS BUENOS TAMBIÉN.
EL BULTO BUENO ES LO QUE HACÍAMOS
ANTES EN LAS COMUNIDADES”

¿El Bulto por definición está pegado? ¿es algo al cual uno se queda pegado y al mismo tiempo se pega a ti?

Sí, pero también hay Bultos buenos que es una pena perderlos. Nosotros hacemos cosas positivas, a veces nos olvidamos de eso. Por ejemplo, el Bulto bueno es lo que hacíamos antes en las comunidades. Yo mismo estoy pensando de reconectar con la comunidad para ir en búsqueda de curación aquí con buenos maestros. Para que esté abierto un lugar para la gente que quiere tomar medicina y curarse. Los hábitos buenos que teníamos antes

cuando los curanderos tomábamos ayahuasca sin pago alguno, para nuestra comunidad, cuando nuestra gente venía en búsqueda de curación. Pero ya la gente no hace eso, ahora estamos más metidos en el mundo gringo, por el dinero. Y me cuento allí yo también. Si no me pagan, no tomo ayahuasca, algo por allí. Así es como uno se separa de ese bulto bueno. Cuando viene alguien de la comunidad ya uno no quiere cantar. Pero si viene un gringo, allí sí le cantas. En vez de reencontrarse, de reconectarse con la antigüedad, con lo que es mejor y más esencial que el dinero, como cantar a una persona humilde que no tiene para pagar. Entonces nosotros mismos nos separamos y olvidamos las cosas buenas que realmente existen en la vida y es muy bueno accionar o practicar con ese fin porque realmente es así que aprendes a ayudar a la gente.

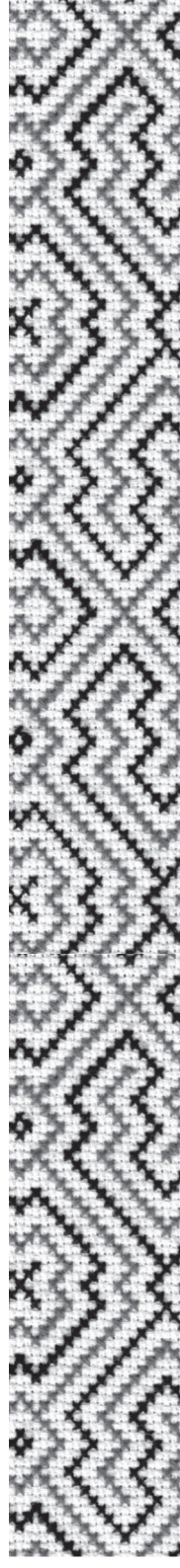
“SIMPLEMENTE YA ESTAMOS COMO POLLITOS”

Estos traumas intergeneracionales hacen pensar que quizá desde muchas generaciones no ha habido nadie en el entorno que sepa cómo mirar eso, que sepa cómo limpiar esos traumas. Y así es como se vuelven “Bultos”. Como si esos bultos pidieran un tipo de medicina que no está suficientemente disponible o accesible o consultada, tanto en Amazonía como en el extranjero.

Exacto, ya estamos como los pollitos de crianza intensiva, porque nos ponen ampollas, nos dan pastillas, nos hacen crecer y ya. Estamos creciendo bajo un programa de evolución física, de cuidar solo la parte física, pero perdiendo el cuidado de limpiar la casa, que es nuestro espacio interior, porque donde realmente debemos de estar limpios es de adentro. Prácticamente, en esta vida, nos están diseñando solo para cuidar la parte externa. Lindo sería que nuestro ser interior estuviese así bien ordenadito también; allí es donde hay que dormir, donde cocinar, de donde sacar cosas de la nevera, donde enchufar. A veces lo tenemos limpio pero otras veces estamos sucios con los traumas de los que hablábamos. Y

pues, solamente nos cuidan afuera para que no se vea feo, para que no se vea deteriorado, pero nadie se ocupa de la limpieza de adentro. Al contrario, hoy en día, para muchos, solo vale la “ciencia médica”, el cuerpo, pero lo demás nunca descansa. Nuestro cuerpo descansa, sí, pero en realidad nunca morimos, lo que no es físico se va a otros espacios, a otro nivel, así que la muerte no existe, solamente descansa este cuerpecito maravilloso.

CAPÍTULO 5
ONANYA, MERAYA Y YOBE:
CÓMO SE DIETABA ANTES



Capítulo 5

Onanya, Meraya y Yobe: Cómo se dietaba antes

Introducción “Cómo se dietaba antes” (Silvia Mesturini Cappello)	137
“Trabajaba, dietaba y estudiaba”	141
“Faltaban tres semanas para cortar la dieta, ¡y crucé!”	141
“No sabía que su dieta era tan fuerte”	142
“Te falta que te enderecen bien tu dieta”	143
“Te estoy viendo” me decía él	143
“Él no necesitaba darte plantas, con pura agua es como que te curaba. Había dietado bien él. Te daba agua y te cantaba y te curaba”	144
“Tomó su vaso y me la icaró”	145
“No te puedo dar dieta así nomás porque mi dieta es fuerte y si le cruzas te puedes morir”	146
“Puedo curarles a ellas, porque tengo otro conocimiento”	147
“Ahí entendí que con ese tipo de árboles fuertes no se juega”	148
“La integridad es algo oculto. La forma en la que te enseñan y te exigen las plantas es otro tipo de integridad que eso de respetar y cumplir un programa”	149
“La integridad de la planta que te enseña es la prueba que ella te pone”	150
“Por no hacer caso a los mensajes...”	151
“Me fui a dietar seis meses y felizmente eso me sacó de allí”	153
“Estas cosas fuertes me pasan por curar a la gente”.	154

“Dietar es una manera de limpiarse, de auto-valorarse, pero en un valor diferente. Un valor de conocer cuál es tu fuerza real” . . .	155
En la comunidad se decidió que uno iba a ser <i>meraya</i> , otro <i>onanya</i> y otro <i>yobe</i>	156
“Por querer ser buen <i>yobe</i> ... para no ir a buscar la venganza”	157
“El <i>onanya</i> es el especialista de la medicina y el <i>yobe</i> es el especialista de la protección, aunque los dos saben curar y los dos saben proteger”	158
“Nosotros aprendemos salvajemente”	159
“Saber enfrentar a la oscuridad no es hacer maldad. Es como utilizar un espejo: para que el otro se vea reflejado”	160
“Durante el aprendizaje uno tiene que aprender cómo ir ganando conocimiento, pero sin utilizarlo para vengarse o hacer daño”	161

INTRODUCCIÓN

“CÓMO SE DIETABA ANTES”

SILVIA MESTURINI CAPPO

Este capítulo nos brinda un enfoque más autobiográfico sobre la vida y el aprendizaje de José. Atravesando con él su recorrido de aprendizaje desde la edad de 7 años, vamos viendo los desafíos del método tradicional de las dietas, primero en su comunidad de origen y luego dentro de un contexto urbano. Emergen aquí las dificultades de articular la vida en la ciudad y las dietas, las restricciones y la frecuentación de la escuela secundaria.

Las palabras con las que José nos cuenta sus interacciones con los curanderos que le han “*dado sus dietas*” abren mundos. Las dietas se dan, se reciben, se cortan y se cruzan. Los y las *onanya* las dan. Los pacientes y los aprendices las reciben. Para terminar una dieta hay que cortarla. Y cuando no se respeta una dieta, se cruza. Las dietas que se reciben pueden ser dietas fuertes y dietas delicadas. Cada aprendiz tiene que vivir sus dietas y según el aprendizaje que obtenga durante esas dietas y según las plantas dietadas, ese proceso se convertirá en “su dieta”, al singular, algo que lleva en su cuerpo, en su soplo, en sus cantos y que lo va a constituir tanto físicamente, como emocionalmente, mentalmente, energéticamente y espiritualmente. Los y las *onanya* hablan de “su dieta” para indicar la raíz de su saber-hacer, el centro de su integridad como curanderos y un espacio de colaboración permanente con sus plantas.

Los eventos compartidos por José nos hacen sentir cómo él ha ido descubriendo el respeto hacia las plantas dentro de sus propias dietas, gracias a las “pruebas” y a los “cruces”. Los “cruces de dietas” aparecen como momentos que invocan la competencia de los y las expertas para “enderezar” o “alinear” las “dietas

cruzadas”. Son cuentos de jóvenes incrédulos y de abuelos que les regañan, de jóvenes que aprenden cómo duele cruzar y que así llegan a sentir la fuerza de la dieta que tanto los abuelos y abuelas *onanya* como las plantas dietadas le están compartiendo. A través de las narraciones, vamos descubriendo cómo las distintas plantas implican distintas dietas, restricciones y aprendizajes. También vemos aparecer la manera en la que tanto las plantas como los tíos y abuelos *onanya* le demuestran su poder y le dan a entender las profundidades posibles de este aprendizaje.

La “dieta cruzada” o el “cruce de dieta” nos confronta aquí al *pharmakon* de esta medicina, o sea su potencial ambivalencia: lo que cura también puede enfermar. Nos invita también a pensar la necesidad y el poder transformador de esta ambivalencia. Como iremos viendo no solamente en este capítulo sino también en diálogos sucesivos, el cruce puede ser contado de distintas maneras. El cruce puede ocurrir cuando la persona que está dietando no respeta las restricciones de la dieta o de la post-dieta (cuando come algo que no puede comer, hace algo que no puede hacer). Las restricciones pueden variar según las plantas, según las instrucciones del *onanya* que da la dieta y también según el tratamiento del paciente o el nivel de aprendizaje del aprendiz. Pero la intensidad del cruce depende de la planta que ha sido “cruzada” y de cómo esa planta reacciona al cruce. De cierta forma, se puede decir que un cruce se da cuando la planta dietada “ataca” o “castiga” al paciente a causa de la falta de respeto que ha percibido. La reacción de la planta depende también de la manera en que la persona ha cruzado: voluntariamente o sin darse cuenta, por la primera vez o ya repitiendo un mismo tipo de error.

A través de las narraciones, el José-aprendiz va experimentando y entendiendo cómo se manifiestan las consecuencias de una dieta cruzada y lo difícil que puede ser “alinearla”. Uno de los eventos contados, muestra que el respeto de las restricciones puede ser relativo y situado. La forma en la que las plantas reaccionan dentro de las reglas restrictivas es inteligente y situada. Esto aparece de forma muy elocuente dentro de la narración de cómo uno de sus tíos, que sabía de plantas, le demuestra su

capacidad a curar dándole una “cerveza icarada” que le quita un fuerte dolor de estómago, causado por haber cruzado su dieta, tomando un vaso de cerveza. Un cruce de dieta se ve aquí aliviado por algo que retoma y emblematiza el cruce de dieta de José: un vaso de cerveza. Al mismo tiempo, nos confronta a la posibilidad para el tío de poner un ícaro en una bebida prohibida por las dietas. Esta prohibición demuestra entonces no ser un antagonismo absoluto, una normalización generalizada, sino una restricción situada. Si en un contexto, la post-dieta de José, un vaso de cerveza ha sido suficiente para cruzar toda su dieta y enfermarlo de forma durable, por otra parte, un mismo vaso de cerveza puede ser “icarado” por parte de su tío y volverse un remedio medicinal. Aunque “poner un ícaro” en un remedio vegetal para luego darlo de tomar es un gesto curativo común en estas prácticas tradicionales, poner un ícaro en una cerveza conlleva un nivel de paradoja excepcional. José cuenta que ese mismo tío sabía curar “*con pura agua y canto*”. Esto permite a José insistir en el hecho que tomar ayahuasca no es el punto central de la medicina que práctica y lo comparte a partir de cómo él mismo ha ido entendiéndolo. A partir de ese evento, José elegirá volver a dietar para alinear sus dietas anteriores y seguir aprendiendo.

También aprendemos que las dietas de aprendizaje pueden comportar una confrontación radical con la muerte. Con respecto a esto, José cuenta unos eventos muy intensos: dos accidentes de transporte de los cuales él fue el único sobreviviente y las muertes de sus dos primos quienes, como él y junto a él, habían empezado a recibir sus dietas de niños y por parte del mismo abuelo. A través de estos eventos, emerge la dificultad de reconocer las formas en las que las plantas comunican, las maneras en las que las plantas castigan cuando hay cruces y también cuáles son los riesgos del trabajo del curandero.

La muerte de uno de sus primos, un *onanya*, muestra lo que significa “necesitar protecciones para curar” y al mismo tiempo nos introduce a las confrontaciones de fuerza y de conocimiento, los “ataques”, entre curanderos. Pensar estas confrontaciones a partir de una diferenciación binaria entre “curanderos buenos” y

“brujos malos” no alcanza la sutileza ética y la responsabilidad social que concierne a ambos. Aprender a ayudar implica también saber cómo dañar. De la misma manera que las plantas pueden sanar o dañar, los que trabajan con plantas pueden actuar de forma ambivalente. Si la “dieta cruzada” mostraba la ambivalencia, el *pharmakon*, de esta práctica medicinal y de las plantas, la cuestión de la ambivalencia de los expertos la expande todavía más.

Diferenciar la protección del ataque nos lleva hacia la noción de “integridad” y hacia las alianzas, las exigencias y los pactos que sustentan su medicina. Pero la noción de integridad es también extendida a las plantas. Las plantas también tienen su integridad y esta integridad se manifiesta en las “pruebas” que las plantas dan. La integridad de las plantas no implica una elección entre el bien y el mal, sino el compromiso de “poner a prueba” a los y las pacientes. Las pruebas se presentan entonces como dificultades pero también ocasiones para que cada persona pueda evolucionar, aprender y sanarse.

“TRABAJABA, DIETABA Y ESTUDIABA”

Tu aprendizaje empezó en la comunidad, en Roaboya, a 6 horas en barco de Pucallpa, por el Ucayali, con tu abuelo que era un meraya, y luego, cuando él murió, te mudaste a la ciudad de Pucallpa y seguiste dietando y aprendiendo en la ciudad; ¿cómo fue ese cambio y esa trayectoria de dietas para ti?

Yo crecí en la comunidad hasta mis 12 años. Mi mamá ya estaba viviendo en la ciudad con mis hermanos cuando yo vine a vivir a la ciudad. Empecé a dietar con 7 años, más o menos, y fui a la ciudad cuando murió mi abuelo. Mi abuela, que vivía en la comunidad, todavía estaba viva pero criaba a casi 20 nietos, entonces yo me trasladé en busca de mi mamá. Y en la ciudad me puse a dietar con el más anciano de una familia muy conocida de curanderos shipibo. Este anciano ya era bien viejito. A los 12 años entré a la secundaria en Pucallpa y, al mismo tiempo, estaba en dieta. A los 17 salí de mis dietas. Entre mis 12 y mis 17 años fue bien difícil: estar en el secundario y en las dietas al mismo tiempo fue complejo. O sea, trabajaba, dietaba y estudiaba. Y más que todo fue difícil por el tema de la comida, había días que no comía y dormía porque no había más que comer y el olor de todas esas comidas que se venden en la ciudad, y las dinámicas con los compañeros del colegio. Era bien difícil aguantar y sostener eso. Y era cada vez un año de dieta. Con este abuelo, en la ciudad, hice tres dietas: cada una de un año y la última dieta que hice fue con un tío mío, pero un tío lejano (que también ya murió) cuando yo cumplí 17 años.

“FALTABAN TRES SEMANAS PARA
CORTAR LA DIETA, ¡Y CRUCÉ!”

Donde agarré miedo fue antes, en la última dieta con este abuelo que conocí aquí en la ciudad. Yo tenía unos 15 años. Me

había dado un año de dieta y ya había dietado 11 meses y una semana; faltaban tres semanas para cortar la dieta ¡y crucé! con alcohol. Un vaso. Aguanté hasta las 3 de la mañana esa noche y luego tomé un vaso, y eso fue suficiente para cruzar. Perdí toda la dieta. Cuando volví a tomar ayahuasca fue mi primera experiencia horrible, tan horrible... como que esa dieta cruzada me quería desviar. Yo ya no quería saber nada del ayahuasca; había gritado “¡que me muero!, ¡que no puedo!” llorando. No se me pasaba la mareación en tres 3 días y me enfermé como medio año. El abuelo estaba en Europa en ese momento y justamente llegó después de una semana que yo me había puesto mal. Pero él me dijo que las plantas me habían castigado y que tenía que dietar otra vez para poder salir de ahí pero yo no quería saber nada porque estaba enfermo. Estaba súper mal. Y desde allí le tuve miedo a la ayahuasca.

“NO SABÍA QUE SU DIETA ERA TAN FUERTE”

Esta familia de curanderos shipibo con los que yo dietaba tomaban casi todos los días, solo descansaban los sábados y tenían muchos pacientes, entre gringos y mestizos, gente que venía de diferentes partes porque el viejo era muy bueno y me gustaba cómo curaba. Curaba así como mi abuelo José, tenía la misma técnica y me alucinaba aprender eso. Pero no sabía que su dieta era tan fuerte y, la verdad, demoré como 10 años para salir de ese miedo. Allí vi y entendí cómo es la prueba, cuál es la fuerza del ayahuasca y de cuando tú cruzas una dieta. Ya estaba traumatado, pensaba que si iba a tomar ayahuasca, me iba otra vez a agarrar ese miedo. Así que dejé de tomar ayahuasca durante 2 años.

“TE FALTA QUE TE ENDERECEN
BIEN TU DIETA”

El abuelo se fue a Iquitos a trabajar con su hijo y yo me quedé en Pucallpa y allí fue cuando ese tío lejano me dijo:

- "tú estás mal, te falta que te enderecen bien tu dieta. El abuelo quizás se ha molestado contigo porque le has cruzado pero tú mismo no te has dejado enderezar bien, porque él te cantaba y tú te ibas a comer lo que no se debe" y le respondí:

- "sí, ¿cómo sabes?"

"TE ESTOY VIENDO" ME DECÍA ÉL

"Te estoy viendo" me decía él y también me dijo - "dieta, yo te voy a enseñar, yo te voy a alinear pero también necesito de tu apoyo, quiero que lo cumplas porque si no me ayudas, no te enderezo... yo sé que te va a ir mal, tú tienes un gran conocimiento adentro, tu propio abuelo te lo ha dejado y tienes que alinearlo; no vayas a pensar que tú te vas a alinear en uno o en 2 años, con el tiempo vas a explorar este conocimiento". Y yo no quería. Le decía:

- "ah, tío, no quiero dietar ya";

- "¿con cuántos años estás?" me preguntó.

Él era un tío lejano, se puede decir, pero quería mucho a mi mamá y él me invitaba.

- "ven, vamos a tomar ayahuasca" me decía. Yo respondía:

- "no quiero".

En aquel entonces yo ya estaba trabajando como músico, y en otras cosas también. Y un día viajé a Puerto Maldonado para hacer un trabajo, no de ayahuasca, eran unas grabaciones con el cándamo⁷⁰

⁷⁰ Grupo de músicos.

y tomé ayahuasca allá, no porque me apeteciera sino porque había gringos ahí y me habían pedido y yo quería ganar dinero. Entonces tomé, pero con ese miedo y obviamente tuve una muy mala experiencia y más miedo me dio. Otra vez me volví a enfermar dos meses; me tuvieron que regresar en avión. Mi mamá pagó el pasaje y llegué casi moribundo y justamente mi tío me dijo:

- "¡pucha! ¿a dónde te has metido si no estás preparado todavía?"

Y ya me empezó a reñir en vez de curarme. Él era así. Y yo gritando de dolor; no aguantaba el dolor. Mi mamá llevó a alguien para que me pinchara contra la infección y fue peor el dolor, no podía comer nada, si comía carne, o algo que era indebido, otra vez volvía el dolor, hasta que mi tío me hizo calmar el dolor.

“ÉL NO NECESITABA DAR PLANTAS,
CON PURA AGUA CURABA;
HABÍA DIETADO BIEN ÉL, TE DABA AGUA,
TE CANTABA Y TE CURABA”

Te cuento cómo pasó. Vino mi tío justamente en año nuevo, todo el mundo estaba borracho, mi mamá y mis hermanas también. Todos menos yo. Y él me dice:

- "Loco, ¿qué haces tú ahí?"

- "Ah, estoy de DJ"

- "¿Y por qué no estás tomando?"

- "Estoy mal, tío, ya son tres meses que estoy así", le digo, "se me calma, pero cuando me como un tomate, o me como un pepino, otra vez me vuelve y no puedo. Pura agua tomo".

- "Sí, estás delgado" me dice, "yo pensé que estabas dietando"

- "No" le digo, "estoy con dolor". Y me dice:

- "¿Qué hora es?"

- "Cinco de la mañana"

Mi hermana estaba vendiendo la cerveza ahí, era su negocio. Y mi tío le dijo:

- "dame una cerveza caliente"

- "ya tío", le respondió.
 Él era un curandero muy bueno, buenísimo; él no necesitaba darte plantas, con pura agua era como que te curaba. Había dietado bien él. Te daba agua, te cantaba y te curaba.⁷¹ Y me preguntó:
 -"¿Confías en mí?" Él estaba borracho, también.
 -"Sí", le digo
 -"¡Ya! tú vas a tomar ahorita este vaso de cerveza"
 -"Pero, tío, no seas malo, me quieres matar. Si tomo agua y me duele, ¿qué será si tomo cerveza? "
 -"¡No!, toma nomás", me dijo.

“TOMÓ SU VASO Y ME LA ICARÓ”

- "Primero voy a icarar⁷²", dijo.
 Tomó su vaso y me la icaró. Y le dice a mi hermana:
 -"Baja esa música que vamos a curar a este loco de mierda". Y mi mamá viene pues, y le dice:

⁷¹ Esto es uno de los momentos en los que se rinde particularmente explícito el rol relativo del "tomar plantas" o "tomar ayahuasca" dentro de los procesos de curación y sobre todo con respecto a la competencia del curandero. El curandero bueno, el que ha dietado bien, no necesita dar de tomar a la persona para curarla y tampoco necesita tomar él. El canto es mas bien al centro de la intervención curativa del experto.

⁷² Se refiere al hecho de "poner el icaro" en la cerveza. Los icaros pueden ser "puesto" en distintos líquidos, como la ayahuasca y otras preparaciones de plantas, pero también en esencias florales (aguas floridas) y también en tejidos, especialmente los que llevan kéné, los motivos shipibo tradicionales que pueden ser bordado o pintados. Esas preparaciones o tejidos son entonces dichos "icarados" (por un curandero en particular). En contexto tradicional, la ayahuasca siempre está "icarada". Está icarada durante su preparación y se icarea otra vez antes de tomarla. La ayahuasca se hace entonces vehículo de la fuerza, de la medicina y de las dietas del curandero o de la curandera, a través del icaro. Se podría decir que el icaro de cierta forma sintetiza o entrelaza la competencia de *onanya* y su relaciones con las plantas dietadas. La eficacia de la ayahuasca es entendida en contexto indígena como inextricable de cómo está preparada e icarada. La ayahuasca en este sentido no tiene un efecto "en sí" o más precisamente el efecto de una ayahuasca sin icaro puede ser incontrolable, imprevisible y hasta dañino. El icaro del curandero o de la curandera "pone" en la ayahuasca la intención medicinal y curativa.

Notemos que el *kené* en su relación con la ayahuasca han sido reconocidos como patrimonio cultural del Perú en 2008. A este propósito ver el artículo de Luisa Elvira Belaunde: "Diseños materiales e inmateriales: la patrimonialización del Kéné Shipibo-Konibo y de la ayahuasca en el Perú" <https://centroderrecursos.cultura.pe/es/registrobibliografico/dise%C3%B1os-materiales-e-inmateriales-la-patrimonializaci%C3%B3n-del-ken%C3%A9-shipibo>

- "¿qué haces? está mal de su estómago". Mi mamá no quería que tomara.

- "¡No!", yo le digo. Y empieza a icarar.

- "Ya está, ahora sí, toma" me dice.

- "¿De verdad?", le digo.

- "Sí", me dice, "toma nomás"

Ya pues, tomé. De verdad que en 5 minutos me mandó al baño con vómito y diarrea. Salí y me preguntó:

- "¿Cómo estás?"

- "Ya no tengo dolor", le respondí.

- "Toma más cerveza entonces". Desde ahí, seguimos tomado hasta las 12 del mediodía, creo.

“NO TE PUEDO DAR DIETA ASÍ NOMÁS
PORQUE MI DIETA ES FUERTE
Y SI LA CRUZAS TE PUEDES MORIR”

Desde ahí no he vuelto a tener ese problema de estómago, hasta el día de hoy. Ojalá que siga así. Y como él me curó, yo mismo me fui a buscarlo porque quería aprender de él.

- "Ya", me dice, "hoy no te puedo dar dieta, en 3 meses te puedo dar dieta, piénsalo bien. No te puedo dar dieta así nomás porque mi dieta es fuerte y si la cruzas te puedes morir, porque yo te voy a dar de verdad.

Te voy a abrir lo de tu propio abuelo,
y lo que te ha dado el otro abuelo también lo voy a enderezar.
Así hablaba él, así era su expresión.

-"Pero tienes que pensarlo bien; te preparas bien, lo piensas bien y vienes en 3 meses". Yo tenía 16 años. Había cruzado con 15. Pensé que me iba a dar de dietar un año pero me dio un año y medio. No había ayuno. Pero como no había mucha comida en ese entonces, tenía que ayunar de todas maneras. Esa dieta la cumplí. Y recién volví otra vez a sentir confianza, a cantar mejor, a tener otra vez visiones. Los miedos se habían ido. Ya me había vuelto a gustar otra vez, hasta ahora, así quedó.

**“PUEDO CURARLES A ELLAS,
PORQUE TENGO OTRO CONOCIMIENTO”**

¿Tu mamá nunca te dio de dietar?

No. Con mi mamá he dietado solo para reforzar, como para cargar baterías. Yo he aprendido con otras personas. Como mi mamá está enseñando a mis hermanas, cuando mi mamá está mal, tiene ataques o se enferma, ellas también se sienten mal porque es la línea de ella. En cambio, cuando yo trabajaba con ellas y ellas estaban mal, yo estaba bien. Por lo tanto, yo puedo curarlas a ellas, porque tengo otro conocimiento. Así funciona. Porque si yo estuviera en su misma línea, sería diferente. Por eso también tengo bastantes cantos, porque he aprendido de varias líneas. Mis hermanas empezaron a dietar cuando yo ya tenía 18 ó 19 años. Ellas ya estaban casadas, pero mi mamá les ha dado su conocimiento, su aire, y me acuerdo que en 8 meses ellas estaban cantando. Yo he sufrido para cantar, a los 15 años empecé a cantar; me costó 8 años de dieta. Recién cuando terminé la dieta con mi tío empecé a cantar bien.

“AHÍ ENTENDÍ QUE CON ESE TIPO DE ÁRBOLES FUERTES NO SE JUEGA”

¿Después de los 17 años ya sólo hiciste dietas para reforzar?

No, tuve que volver a dietar a los 26 años. Quise dietar un árbol fuerte porque quería tener fuerza, protección. Mi rol en la familia era pelear con esas oscuridades de *shitana*⁷³ y para eso quise dietar ayahuma⁷⁵. Yo dieté eso porque no sabía que la vida me iba a poner un hijo y luego otro hijo sucesivamente. Porque cuando uno dieta esos árboles fuertes no puede estar cerca de los hijos, y menos cuando están muy pequeños. No estaba planeado y supuestamente yo quería tener un hijo a los 30 años, cuando ya se hubiera terminado esa dieta, pero así fue y ahí yo entendí que con ese tipo de árboles fuertes no se juega.

Yo todavía estaba en la energía de esa dieta y fui incrédulo. Cuando nació mi hijo, yo lo quería tocar, porque nació casi muerto y le quería ayudar y me dijeron -“no lo toques en cuatro días” pero yo no le hice caso. Me fui a abrazarlo cuando tenía 3 días y cuando cumplió 18 días, se enfermó. No dejaba de vomitar y se quedó malito un buen tiempo. Luego, cuando cumplió 4 años, nuevamente se enfermó de la misma manera. Entonces vino un abuelito, que ya murió también, y me dijo:

-“Tú has dietado ayahuma”,

-“Sí” le contesté.

-¿Pero te han dicho cómo es esto?,

-“Sí” le dije.

⁷³ Shitana indica un daño de tipo hechicero que necesita la competencia de saber desembrujar. Muchas veces este tipo de competencia se acompaña de una idea de combate de potencias y conocimientos, a menudo entre expertos de plantas, pero también con otros tipos de expertos y más allá de ese tipo de confrontación. Una *shitana* puede surgir también de una falta de respeto hacia entidades y/o lugares habitados por fuerzas o protectores no-humanos.

⁷⁵ *Couroupita guianensis* (*Lecythidaceae*).

-“Y por qué has hecho eso entonces? Si tu hijo muere, tú vas a ser un buen brujo porque ese tipo de plantas piden un pacto de magia,⁷⁶ por eso la dieta del ayahuma implica no poder tocar a tu hijo”. Y llegué a entender eso con más profundidad. Y yo le pedí arrodillado -“¡Pucha, salva a mi hijo!”

Él me dijo:

-“¿Por qué has hecho esto? te han dicho que no, entonces ¿tú no crees en esto?, ¿el niño qué culpa tiene?” él iba diciéndome mil cosas y yo sentado con mi hijo en el brazo recibiendo ícaro y la puteada que me daba el abuelo y yo decía:

-“¡Ya nunca más, está bien!”

Fue fuerte. Cuando hablaban los abuelos, hablaban de esas cosas, pero yo nunca escuchaba. Pensaba -“eso no es cierto, ¿cómo puede ser una cosa así?”

De joven yo lo estaba haciendo, pero era incrédulo.
Mientras que no me pasara lo contrario yo pensaba:
“¡Ah, qué me importa!”
Pero cuando ya te pasa, allí respetas

“LA INTEGRIDAD ES ALGO OCULTO.
LA FORMA EN LA QUE TE ENSEÑAN Y TE
EXIGEN LAS PLANTAS
ES OTRO TIPO DE INTEGRIDAD,
DISTINTA A LA DE RESPETAR Y CUMPLIR UN
PROGRAMA”

Estás contando cómo aprender, dietando, es al mismo tiempo reconocer y traspasar las pruebas y es también equivocarse y corregir. La equivocación sirve también como una verificación de lo que dicen los abuelos y las abuelas, o

⁷⁶ La noción de un “pacto de magia” se puede entender aquí como una forma de “damnación”, de “pacto oscuro” como de un poder adquirido por sacrificar a un inocente. En este caso, el abuelito dice a José que el árbol que ha dietado es susceptible de proponer este tipo de “pactos”.

maestros y maestras. Así se va abriendo un espacio donde se va confirmando y forjando la confianza y el respeto tanto con las plantas como con los maestros y las maestras.

Lo que uno aprende de las pruebas y de las dietas es lo que enraiza la integridad. La integridad es algo oculto; solo yo sé lo que siento y de dónde viene. Es difícil a veces que otras personas lo entiendan, es como que hay una parte interna y una parte externa del trabajo. La parte externa son mis ceremonias, cuando me ven cantar bonito, me ven curando. La parte interna es cómo mantienes tu dieta firme, es lo que yo tengo que hacer para estar bien con mis dietas, para cuidar mi integridad, que también es parte de lo que yo debo hacer para poder curar, son los secretos que me permiten tener buenos resultados. Es como si tuviese dos mundos; los que están de este lado, con quien como, converso, vivo y, en otro lado, con quien me conecto en mi trabajo. La forma en la que te enseñan y te exigen las plantas es otro tipo de integridad, distinta a la de respetar y cumplir un programa.

“LA INTEGRIDAD DE LA PLANTA QUE TE
ENSEÑA ES LA PRUEBA QUE ELLA TE PONE”

La planta que cura requiere del respeto y la integridad del curandero hacia ella. A los curanderos las plantas nos dan tanto mensajes como pruebas, y ambas aparecen según se necesite en la sanación, para saber cómo se reacciona y poder profundizar. Los mensajes nos llegan del mundo de las plantas y los gringos no lo entienden, pareciera que para ellos es más importante el cambio de planes que los mensajes. En ocasiones he perdido trabajos por tener que respetar, cuidar, mi integridad con las plantas aunque quede mal con los humanos. Prefiero decepcionar a la gente que cruzar mi dieta, hablo de descuidar mi integridad con las plantas. Pondré un ejemplo: yo he decidido no establecer un programa fijo en *Shipibo*

Rao justamente porque debo escuchar y respetar los mensajes que me llegan en cada ceremonia: los pacientes saben que habrá cinco ceremonias, pero no saben cuándo se llevarán a cabo porque yo debo atender los mensajes. Eso no ocurre en los albergues gringos: ahí no se atienden los mensajes, ni se escucha al curandero. Ahí simplemente se define un programa que debe cumplirse en tiempo y forma para complacer al paciente, quien está acostumbrado a que las cosas ocurran según lo acordado: si no se cumple lo dicho previamente por parte del curandero se percibirá como una falta de respeto o integridad hacia ellos, los pacientes. Pero, en esos casos, se está desatendiendo la integridad del curandero con las plantas. Muchas veces me ha pasado eso. Seré todavía más específico: supongamos que las plantas me dicen que el sauna, o el baño, debe hacerse con un sol fuerte. Pero el día que está programado el baño, o el sauna, está nublado, yo debo reprogramarlo, sobre todo porque si no lo hago ese baño no tendrá el efecto deseado. Hay que entender que son ellas, las plantas, quienes están curando, y ese es el motivo por el cual es crucial atender sus mensajes, aunque se “quede mal”, o “se cambien” los planes con los humanos. Si uno, como curandero, incumple en los mensajes de las plantas, ellas simplemente no vendrán cuando se les vuelva a llamar. Hoy en día, los curanderos tienen que cuidar su integridad con las plantas, pero también, a veces, por compromiso con los albergues gringos, se ven forzados a encorsetarse en programas fijos, inamovibles, porque, según los gringos, cualquier cambio es una falta de respeto hacia ellos.

“POR NO HACER CASO A LOS MENSAJES...”

Muchas veces en la ayahuasca me he visto muerto. Mi cuerpo botado allí. Y dos veces casi me he muerto. Mas bien, no sé cómo no me he muerto. Y eso ha ocurrido por no hacer caso a los mensajes. La primera vez fue cuando mi mamá me dijo:

-“Te he visto mal en la medicina, te he visto desnudo” y yo le dije:
-“yo también he tenido un sueño: me veía mal y te pedía ropa”,
-“Ya pues, vamos a tomar medicina”. Yo tenía planeado un viaje al Cusco tres días después. Y tomamos ayahuasca, sin pacientes. En la visión vi que caminaba y que caía un árbol bien grueso en el camino, y oía a personas pidiendo auxilio, y un perro ladró y eso me sacó de la visión⁷⁶ y mi madre me dijo:
-“no vayas, siento que te va a pasar algo”. Y yo también sentía eso, pero necesitaba trabajar para conseguir dinero porque mi madre y yo estábamos construyendo una casa y entonces viajé al Cusco. Al llegar, llamé a mi mamá para decirle que estaba todo bien y a los cuatro meses de trabajar allá, quise volver, en bus, y allí sí que tuve un accidente muy fuerte. Un choque frontal de dos buses por la neblina. Yo tenía 19 años; estaba sentado en el número 3 y no sé cómo no me morí. Fui botado para fuera. Los demás murieron todos. Yo tenía una novia en ese entonces, española, y ella murió allí también.

Fue como un sueño. Me desperté en el hospital. Sentía que todos los de mi familia que habían fallecido venían hacia mí. Estaba como en un puente colgante. Por un lado, estaba mi familia viva y por el otro lado mi familia muerta. Y me esperaban. Y me hicieron ver muchas cosas. Y me reía. Y luego ya cuando desperté en el hospital me enteré de que todos habían muerto.

La segunda vez fue un accidente en avioneta y ocurrió lo mismo. Yo tenía 25 años, unos 5 años después y ya sabía más de ayahuasca, sabía interpretar mejor. Le había dicho a mi tío antes de que muriera -“creo que me va a ir mal en ese viaje, estoy soñando lo mismo que estuve soñado cuando tuve el accidente” y él me dijo: -“ven a curarte” y yo no fui; estaba trabajando en la música y tenía un trabajo pagado por adelantado para ir a Contamana a atender a un grupo de extranjeros. Y allí también, en la ida fue todo bien, fui

⁷⁶ Se refiere a una pérdida de concentración dentro de la visión vivida con la ayahuasca.

en el rápido⁷⁷ pero a la vuelta en avioneta ocurrió lo mismo: todos murieron menos yo. Llovía y un rayo chocó en el ala. No estábamos muy alto y caímos cerca de una concha. Allí también me quedé desmayado y lo muy extraño fue que en esa zona hay muchos tigres y serpientes y cuando huelen sangre van al toque. Y no entiendo porqué no me comieron, porque del resto de los muertos, ningún cuerpo quedó entero. Ni siquiera de uno encontraron el cuerpo. Después de eso quedé súper asustado. Estaba traumatado. No quería viajar ni en bus ni en avión. No podía dormir tampoco, porque en mis sueños me venía ese momento en donde algo se rompía y todo el mundo gritaba y todo se venía abajo. El choque en avioneta fue más terrorífico a causa de la caída; la gente gritando “¡que nos vamos a morir acá!”, a diferencia del accidente del bus, en donde yo estaba durmiendo, ocurrió de noche. Desperté por los gritos, pero sin dolor. Pero después del accidente de avioneta siempre me venía ese pensamiento de porqué yo no había muerto... ¿para qué he vivido? ¿Por qué no me he muerto?”

**“ME FUI A DIETAR SEIS MESES Y
FELIZMENTE SALÍ DE ALLÍ”**

Después me enfermé durante tres meses y allí me fui a dietar seis meses y felizmente eso me sacó de allí. Ya no tengo miedo a viajar y tampoco le tengo miedo a la muerte. Sí tengo miedo que les pase algo a mis hijos y ahora hago más caso a los mensajes. Por ejemplo, en el tiempo del Covid yo no quería ir a Europa, sentía que algo iba a pasar. Estaba soñando feo, no tan feo, pero sí sabía que algo iba a pasar. Y pasó. A la vuelta también, me quedé bloqueado en Brasil y al ver tanta televisión me daba miedo y justo me dio fiebre también.

⁷⁷ Barco de motor.

Y mi mente me decía “¿Y si me muero acá? Me van a botar en cualquier hueco quizá”. Yo estaba en Río Branco y no quería avisar al recepcionista del hotel que tenía fiebre, me quedaba en mi habitación y no comía; fue también como un sueño, como una película. Y luego lograr tomar el bus rápido, tenía que tardar un día y tardó seis. Y así pasa, veo que no tengo que hacer algo, pero con tal de complacer a alguien no pienso en mí y al poco tiempo estoy en problemas. Pienso en lo que van a pensar o en lo que van a hablar de mí si no hago lo que ellos esperan de mí; a veces, aunque sea para cosas fuertes, me avisan con un mensaje insignificante y uno solo se da cuenta cuando ya pasó. Por eso ahora cuando tengo una visión, le hago caso.

“ESTAS COSAS FUERTES ME PASAN
POR CURAR A LA GENTE”

Dice mi mamá

-“si tú solo curas con saunas y baños y cantos del amor,
no te pasarían esas cosas,
pero si tú te metes a las cosas oscuras, la oscuridad te persigue”

Me pasan cosas fuertes porque curo a las personas. Yo sé cómo cuidar a mi familia pero estas cosas fuertes me pasan por curar a la gente y también debido a mi cabeza dura, que hace que siempre quiera profundizar más. En parte esto es una fuerza también. Pero si yo no profundizara, no me pasarían esas cosas. Como dice mi mamá y tiene muchísima razón, -“Tú te vas directo, sin pensar lo que pueda pasar a las personas de tu alrededor, y como te vas directo eso te tapa, pero lo bueno es que tú sabes cómo salir de allí; sales de una manera en la que ya te han tocado, ya te has enfermado, ya has perdido y recién sales”.

Por eso uno tiene que entrar primero limpiando el aire. Si hay un árbol muy viejo, primero tienes que ir cortando sus hojas, luego sus ramas y luego su raíz.

-“Pero tú entras directo a la raíz porque quieres hacer las cosas rápido” me dice ella.

-“quieres que esa persona se sane rápido. Ese es tu estilo porque así te han enseñado, tú sabes diferente de nosotros, tú trabajas más la parte espiritual y la parte energética, pero eso es más peligroso para la gente de tu alrededor porque si tú solo curas con saunas y baños y cantos del amor, no te pasarían esas cosas pero tú te metes a las cosas oscuras y la oscuridad te persigue”.

Por eso sigo dietando con un maestro, mi maestro actual, para seguir aprendiendo a manejar esto.

“DIETAR ES UNA MANERA DE LIMPIARSE,
DE AUTO-VALORARSE,
PERO EN UN VALOR DIFERENTE,
UN VALOR DE CONOCER CUÁL ES
TU FUERZA REAL”

Hace unos años mi hijo casi se muere y por eso no llevo a donde hay otros curanderos ni a mis hijos, ni a mi mujer (que no tienen dieta). Porque aquí en Amazonía, si tú, como curandero, quieres hacer algo, siempre va a haber envidia. Y si tú no tienes esa protección, por más que quieras salir adelante, no vas a poder. Siempre te va a apretar eso. Pero si tú tienes una dieta, poco a poco sales y lo haces. No importa el tiempo; es una manera de limpiarse, de auto-valorarse, pero en un valor diferente, un valor de conocer cuál es tu fuerza real. Entonces eso puede tardar, pero va a salir bien, es una fuerza no violenta, una fuerza de caminar, como un motor puesto allí y nosotros aquí tenemos estas técnicas, este conocimiento, para encontrar esa fuerza. Lo tenemos tan cerca pero no lo aprovechamos. Y eso yo lo aprendo de mi mamá, cuántos

nietos tiene ella y nadie de su familia quiere aprender esto, ¿entonces este gran conocimiento a dónde va a ir a parar? Igual se va a terminar allí, cuánta ignorancia. Ninguno de los nietos se acerca para decirle: "-cúrame, enséñame". Eso es tan triste.

“Así es como estamos perdiendo la sabiduría de los abuelos”

Las nuevas generaciones están en otras cosas, yo mismo a veces me digo ¡qué pena que no he nacido en el año de mi hermano mayor! así yo hubiese convivido más tiempo con mi abuelo, cuando yo entré a una edad de razón, él murió.

EN LA COMUNIDAD SE DECIDIÓ QUE UNO IBA A SER *MERAYA*, OTRO *ONANYA* Y OTRO *YOBE*

En la comunidad donde yo vivía, había tres primos y yo era uno de esos primos. Y en la comunidad se decidió que uno iba a ser *meraya*, otro *onanya* y otro *yobe* y de niño, me tocó aprender de *yobe*. *Yobe* es el guerrero, el guardián. Y te eligen para ser *yobe* porque supuestamente tienes corazón bueno y tu dieta va a crecer con esa fuerza dirigida hacia lo bueno. Te ponen *meraya* porque eres un tipo callado, inteligente y sensible; te ponen *onanya* porque te gusta ayudar a las personas y también si has tenido vivencias de sufrimiento que te permiten entender mejor a los que sufren. En este trabajo se distinguía el *meraya*, que es el que trae informaciones, el que alimenta al pueblo, el que sabe cómo hacer para que haya abundancia de alimentos, comida, y animales cuando van a cazar. El *onanya* es el curandero: el que cura, el que ayuda; es el doctor de la comunidad. Se podría decir que el *meraya* es el científico; el *onanya*, el doctor y el *yobe*, el ejército.

Mi primo que había sido elegido para ser *meraya*, murió a los 14 años por cruzar su dieta, llevaba 3 años dietando y cruzó su dieta de pona⁷⁸. Se empezó a torcer mientras estábamos jugando al fútbol, vomitó sangre y allí murió. Y es que había visto a una chica que llevaba plátano caer y fue a soplarle con su pipa, pero la chica tenía la regla y él no lo sabía. El viejo estaba de viaje y vino al lugar donde estábamos jugando, pero el chico allí mismo murió. Tres días después nos dijo la chica que le había sobado.

El otro primo, el que iba a ser *onanya*, murió hace 7 años; él vivía en la ciudad, era muy descuidado, paraba borracho; curaba, le pagaban, y se iba a tomar; vivía peleando con su mujer. Cada vez que se peleaba con la mujer, se iba a tomar. Un día una mujer con una brujería fuerte le pidió ayuda. Él empezó a curarle y dicen que el otro (que había hecho el trabajo de brujería) lo mató en plena ceremonia.

“POR QUERER SER BUEN *YOBE*...
PARA NO IR A BUSCAR LA VENGANZA”

La mujer de mi primo que era *onanya* cuenta que “ya le habían cerrado”. Él estaba cantando bien, al principio de la ceremonia, luego empezó a sentirse mal, quería soplar y no había sopro. Se puso duro su cuerpo, decía él, sentía que le clavaban cuchillos en su garganta. “Quiero vomitar y siento que vomito vidrio” decía él. Pidió agua a su mujer y cuando ella regresó con agua, él ya estaba tumbado. Otro curandero le sopló pero igual murió. Esto ocurrió en Cantagallo, en Lima. Yo le conocía bien. Con él andábamos, él era muy conocido. Tenía mucho trabajo. Él nos buscaba los clientes, íbamos al Cuzco juntos. Con él empecé

⁷⁸ *Socratea Exorrhiza* (Arecaceae).

este trabajo con los gringos. Él fue muy buen curandero durante unos 7 años. Él curaba con copaiba⁷⁹, con sangre de grado⁸⁰ también y podía curar con pura agua. Yo solo trabajaba de guardián para él. Él curaba. Era muy buena persona, me invitaba a comer buena comida, me daba dinero para mi familia, me enseñaba cómo hacer cosas. Primero llevar el dinero a la familia y luego íbamos a tomar chelas.⁸¹ Él me cuidaba, era una persona muy buena pero luego conoció a su mujer y con ella ya fue todo diferente. Ella le exigía que me pagara menos y se molestaba cuando iba a la casa. Entonces me alejé; después me llegó la noticia de que había muerto en Lima y que lo traían para Pucallpa. Yo nunca fui a mirar cómo murió, por querer ser buen *yobe*. Para no ir a buscar la venganza.

“EL *ONANYA* ES EL ESPECIALISTA DE LA MEDICINA
Y EL *YOBE* ES EL ESPECIALISTA DE LA PROTECCIÓN,
AUNQUE LOS DOS SABEN CURAR
Y LOS DOS SABEN PROTEGER”

Se escucha muchas veces una distinción muy radical entre los curanderos “buenos” y los brujos “malos”. ¿Algunos piensan que esa es la diferencia entre el “onanya” y el “yobe”?

El *onanya* es el especialista de la medicina y el *yobe* es el especialista de la protección, aunque los dos saben curar y los dos saben proteger, pero juntos son más fuertes. Es una colaboración. Sus dietas son en parte diferentes. El *yobe* dieta para saber cómo enfrentar la oscuridad, cómo defender la curación. Pero el *yobe* no es “malo” y *onanya* no es “bueno”. Eso va a depender de los actos de cada uno.

⁷⁹ *Copaifera Officinalis (Fabaceae)*.

⁸⁰ *Croton Lechleri (Euphorbiaceae)*.

⁸¹ Cervezas.

“NOSOTROS APRENDEMOS SALVAJEMENTE”

¿Cómo fue aprender de yobe cuando eras niño?

Aprender de *yobe* fue duro. Mi primo que iba a ser *onanya* dietaba más cerca de su casa. A mí me metían al fondo para enfrentar el miedo. Lo que hay que entender es que nosotros aprendemos salvajemente, o sea, aprendemos como aprenden los animales. Las pruebas son como unos insectos que te pican y un animal, cuando le pican mucho los insectos, sufre y tiene heridas pero con el tiempo ese animal llega a curarse, su propia vivencia le enseña cómo y con qué curarse. Pero para su instrucción no hay nadie. Es como un venado abandonado que tiene que sobrevivir solo. Esto es un poco así. Yo aprendí solo en el sentido que tuve que meterme en un mundo que no conocía y me metía a esos mundos sin saber si me iba a ir bien o mal. Nadie me decía lo que posiblemente me iba a pasar. Entonces yo pienso que todas las cosas fuertes que me pasaron fueron por cruces o por ataques. Sobrevivir dos muertes y luego quedarme traumatado ha sido muy duro. No es como dietar plantas con comida lista a las doce como en las dietas modernas. Digo “salvaje” porque es como un animal abandonado que tiene que aprender sin explicaciones. Me gustaría combinar más esas dos formas: la experiencia y la explicación. Esa falta de explicación es como una ignorancia también; sólo nos contaban las cosas malas que nos podían pasar por no cumplir la dieta; por ejemplo, cuando sale el arco iris no puedes salir de tu cama, si sales te vas a enfermar, te vas a poner amarillo... entonces siempre aprendíamos con ese miedo. Otro ejemplo, yo le decía a mi abuelo: -“Tengo miedo abuelo, veo diablos”. Allí me dejaba con eso. Una semana -“¿sigues con miedo?”

-“sí” le respondí.

-“Pues vamos a tomar medicina”.

Tomábamos y allí venía ese miedo de nuevo

-“Pues vas a dietar” me dijo -“al lado del cementerio”.

¡Pero yo tenía diez años! ¡Y el miedo que me dio el cementerio de la chacra!⁸² estaba allí oscuro, no dormí durante dos semanas; cualquier ruido que hacía un animal, ya estaba allí sentado. Y nunca te explicaban nada, sobre las pruebas que iban a venir. Es que no sabían hablar, solo te mandaban a hacer cosas... y yo tenía miedo de que me tragara un animal. Entonces no salía del tambito, porque el sudor llama a los animales también. Ellos solo te decían “confía, los espíritus te están protegiendo”. Pero daba miedo, aunque peor todavía era el miedo de cruzar; por ese miedo se quedaba uno en dieta también.

“SABER ENFRENTAR A LA OSCURIDAD
NO ES HACER MALDAD,
ES COMO UTILIZAR UN ESPEJO: PARA QUE EL
OTRO SE VEA REFLEJADO”

¿Se podría decir que aprender de yobe es aprender a enfrentar el miedo más que aprender a hacer daño?

“Hacer maldad es mucho más rápido que aprender a curar”, decía mi abuelo. Si tú haces maldad, de la maldad sale tu fuerza y si no lo pagas aquí físicamente lo pagas más allá y acá lo pagan tus hijos. El poder de la oscuridad es fuerte y maneja al mundo; es el bulto del mundo. Los que hacen maldad están en su mundo oscuro; ellos piensan que hacen cosas buenas para su gente, como tener dinero para su familia o comunidad, o a todos a quienes les pasan dinero o les compran cosas, y quieren ser “el super -hombre” de su pueblo y justifican así el daño que hacen a otros pero saber enfrentar a la oscuridad no es hacer maldad, es como utilizar un espejo para que el otro se vea reflejado. Y con eso uno le va quitando su poder. Y el *yobe* puede trabajar como guardián del *onanya*. Por

⁸² Zona cultivada.

ejemplo, mi mamá tiene nivel de *onanya*, conoce muy bien a las plantas, como curar con las plantas, no solo en la parte energética sino en la preparación de remedios también. Ella sabe curar ovarios, todas las partes del cuerpo y cómo cada planta puede curar. Ella pasó el conocimiento a mis hermanas. Una de mis hermanas también aprendió con mi tío, pero las tres están en la misma línea, entonces cuando hay ataques hacia mi mamá, las tres caen pero como yo aprendí de otros, tengo otros conocimientos y he dietando como *yobe*, entonces cuando hay ataques a mí no me afecta. Yo las puedo proteger. Así es como funciona esto. Cuando salí de la comunidad y empecé a dietar en la ciudad, allí recibí dietas de *onanya* y desarrollé más la parte curativa.

DURANTE EL APRENDIZAJE
UNO TIENE QUE APRENDER A IR
GANANDO CONOCIMIENTO,
PERO SIN UTILIZARLO PARA
VENGARSE O HACER DAÑO”

Las plantas tienen dos lados, has dicho muchas veces, una parte de luz y otra de oscuridad. Y mientras va aprendiendo, el onanya y el yobe también aprenden esos dos lados. Entonces ¿cómo se aprende a distinguir el hecho de curar y el “hacer daño”?

Lo que pasa es que durante el aprendizaje uno tiene que aprender a ir ganando conocimiento, pero sin utilizarlo para vengarse o hacer daño, por ejemplo, en el colegio algunos me molestaban, y me entraba esa gana de castigarlos, de mandarles algo para que se enfermen o para que no fueran nunca más al colegio.

Y a los 9 años tuve un tipo de visión en ayahuasca, era como un cementerio grande, muy grande, lleno de oscuridad y veía los nombres grabados ahí, como en un muro. Había un niño que

me mostraba, porque normalmente cuando tienes dietas nuevas es como si una boa te tragara, o una anaconda, y te botara a un mundo con una visión clara y alguien te muestra ahí, y a mí me mostraron "estas personas son las que han matado gente" y justamente estaba el nombre ahí de un tío mío que era muy buen brujo. En la comunidad todo el mundo le tenía miedo y en mi visión yo preguntaba -"¿estas son personas que han matado?" Y ese muro se iba quemando. Cada tiempo se iba quemando. Pero todos esos muros parados estaban humeando, como quemados, poco a poco. Entonces me decía -"¿a esto quieres venir?, ¿acá quieres parar?, mira bien, cuando mueren, vagabundean, su mundo es frío, no tienen un destino, nadie los quiere acoger.

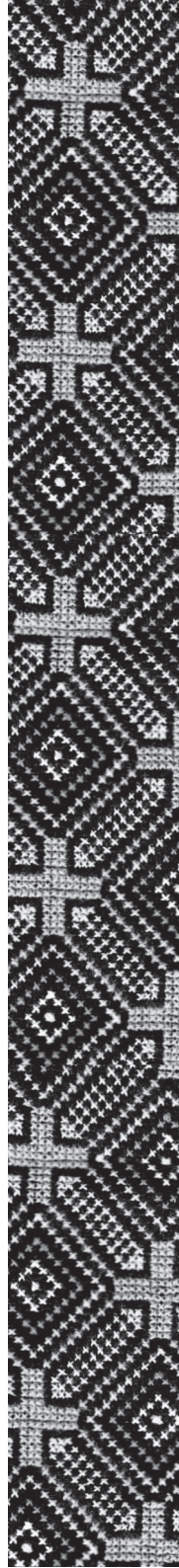
Después vi una comunidad acá, otra allá. -"Ven, mira, ve cómo vive la gente que hace el bien, todos toman agua". O sea, era como la vida que nosotros vivimos, pero con más armonía porque no había dinero, solo me mostraba puras gallinas y esas cosas... -"Pero mira a la gente que ha matado". En la visión me mostraba cómo sufrían, cómo tenían miedo, cuando llovía, cuando había viento. Y cómo viven las almas malignas que tienen errores fuertes y vagabundean. Unos diez años atrás estuve hablando con unos abuelos. El abuelo que me dio de dietar aquí en la ciudad también me contó la misma historia. Yo no le había contado sobre mi visión sino que él se puso a contar lo mismo y pues, que a él también de niño le mostraron eso y que desde ahí tuvo miedo de hacer daño a la gente.

No es que uno no sepa cómo hacerle,
es mas bien que uno elije cómo navegar.

Pero para navegar en este trabajo
uno siempre aprende de las dos cosas,
porque no se puede curar sin proteger.

Entender la dieta del *yobe*, el rol del *yobe*, significa entender cómo se dietaba antes.

CAPÍTULO 6
CÓMO ENSEÑABAN
LOS ABUELOS:
REDISEÑANDO PROTECCIONES,
DEFENSAS Y ATAQUES



Capítulo 6

Cómo enseñaban los abuelos: Rediseñando protecciones, defensas y ataques

Introducción “Cómo enseñaban los abuelos” (Silvia Mesturini Cappello)	167
“Cómo los abuelos te reconocían tu maestría”	171
“Antiguamente la mayoría de los curanderos buenos vivían solos” ..	172
“Entre Indígenas, a la lucha con energías oscuras les llamamos ataques”	174
“Por qué usas <i>kushma</i> ? ¡Hace calor! El conocimiento lo llevas adentro”	184
“Los gringos vienen también con esa idea de que los verdaderos curanderos no cobran”	185
“Por el hecho de tener una buena casa, un albergue, una economía estable, ya se engringuizan”	185
“Esta medicina, con dietas, no era para mujeres. No sé si por machismo o por cuidado, pero no era para ellas”	186

INTRODUCCIÓN

“CÓMO ENSEÑABAN LOS ABUELOS”

SILVIA MESTURINI CAPPO

Los diálogos reunidos aquí abren hacia el mundo antiguo de los abuelos y las abuelas y hacia la vida en comunidad. Nos hacen sentir la forma en la que ese mundo ha estado y está, de muchas maneras, desapareciendo.

El diálogo empieza describiendo cómo los abuelos evaluaban el trabajo de los aprendices y cómo veían lo que el aprendiz había aprendido. El aprendiz tenía que intentar curar: primero a un niño, luego a un adolescente, luego a un adulto y al final a una persona con brujería. Cada prueba mostraba a los abuelos la forma en la que el aprendiz tenía que seguir dietando. Prestaban atención a la fuerza que conlleva el canto, una fuerza que los abuelos miraban para saber y sentir cómo iba el aprendizaje. *“Todo lo que se recibe es energía y conocimiento”* resume José para indicar la particularidad de esta fuerza. Y nos describe también cómo esta fuerza es la última herramienta que queda cuando, dentro de la mareación de la ayahuasca, la lucha se hace tenaz.

Curar una brujería era la prueba más tenaz. José describe las brujerías como enfermedades que tienen “dueño” o “guardián” o “madre”. Las brujerías emergen entonces en analogía con las plantas que curan y enseñan que también tienen “madre” o “dueño” y también pueden hacer daño. Tener la capacidad de encontrar y enfrentar estas fuerzas que defienden lo que cuidan es indispensable para el trabajo del curandero. Esto lleva el diálogo en dos direcciones: por una parte, a profundizar lo que significa luchar contra estas oscuridades, o bultos, y de hecho volvemos al tema de

la defensa y a lo que significa ser un “buen *yobe*” o un buen “brujo” (ya que el término *yobe* tiende a ser traducido o entendido como “brujo”). Por otra parte, entramos a un enfoque más histórico respecto a la importancia de los “ataques” en las relaciones locales entre curanderos.

La defensa es descrita como una lucha contra la oscuridad y contra la enfermedad. Pero al mismo tiempo se trata de pensar la sanación como una manera de luchar que cuida de no dar más fuerza a lo que ataca o enferma. Dentro de su visión y de sus ícaros, ha sido importante para José aprender a diferenciar las oscuridades que efectivamente son “ataques” (o *shitana* en shipibo) en el sentido de un “daño” voluntario mandado por alguien que sabe trabajar con plantas, y las oscuridades (o bultos) que también funcionan como *shitana* pero vienen de “líneas genealógicas torcidas” aunque los síntomas y el tratamiento requerido sean similares. Distanciándose de la *shitana* entendida exclusivamente como un ataque voluntario y malévolo de otro curandero, José describe como típico en la “mentalidad indígena” el hecho de interpretar la lucha con la oscuridad como un “ataque” y cuestiona el origen de la omnipresencia de la lógica de los “ataques” en las relaciones locales. En la noción de “chisme” propuesta por José, encontramos un cuestionamiento social e histórico sobre la colonización y la manera en la que la desvalorización y la diabolización colonial de los sabedores y sabedoras indígenas tradicionales han debilitado la confianza étnica e intracomunitaria. El éxito de ese chisme, de esa maldiciencia, marcaría el principio de una división profunda que sigue vigente hoy en día. Tal vez descrito como un “ataque”, tal vez como una “prueba” para su pueblo, las dinámicas de desvalorización de los expertos y expertas de medicina tradicional es algo que rasga el interior de las familias shipibo. La introducción de la desconfianza hacia los sabedores y las sabedoras tradicionales demuestra también cómo ellos y ellas necesitan a su comunidad para poder existir. José nos cuenta la manera en la que las comunidades sustentaban juntas los procesos de dieta, cuidando de quienes estaban en dieta, así como de sus familiares que tenían que seguir adelante a pesar de sus ausencias y aislamientos prolongados. De paso, nos brinda recuerdos de cómo el pueblo shipibo vivía antiguamente: en

comunidades muy distintas de las de hoy, “fijadas” en pequeños territorios constantemente amenazados por las empresas extractivas y las lógicas del “desarrollo” económico. Nos habla de grupos familiares con hogares matrilocales que se movían en grandes territorios y tenían acceso a tierras y ríos que les permitían vivir en abundancia⁸³. Por lo tanto, José describe cómo la colonización territorial y económica ha acompañado, y sigue acompañando, el impacto de la colonización religiosa. Los que al principio eran “regalos”, objetos o víveres importados, se han vuelto carnadas para fascinar cada vez más a los jóvenes, distanciándolos de las formas de vida antiguas. Aparecen dinámicas perniciosas, aparentemente sin violencia y sin agresividad, pero que fabrican una ignorancia de lo que es un curandero o una curandera; ignorancia de lo que es cuidar y defender un territorio, ignorancia de los conocimientos antiguos. Sentimos aquí la tristeza de José en el ver desaparecer formas de vida enteras, sus territorios y los conocimientos que les cuidaban.

Esta tristeza nos lleva otra vez al centro de lo que José indica como la “integridad del curandero”. La integridad parece aquí surgir de la capacidad de seguir siendo una referencia para un colectivo y saber cuidar de su integridad emerge como la reactivación permanente del encuentro entre las prácticas del curandero y su capacidad a encontrar la manera más adaptada de ayudar a otros. La comercialización de la medicina tradicional y la “mentalidad gringa” son pruebas particulares para esa integridad entre las cuales el hecho de hallar a los curanderos y curanderas hacia funciones políticas, representativas y honoríficas. José nos cuenta cómo el curandero necesita quedarse al margen de las reuniones sociales, pero al mismo tiempo sueña con la posibilidad de que *“los líderes políticos shipibos sean un poco más ayahuasqueros”*, un poco más cercanos a los y las *onanya* y a los saberes ancestrales.

⁸³ Con respecto a estas dinámicas históricas y contemporáneas y a su relato de un punto de vista shipibo, aconsejo la lectura de la etnografía de Carlos Suarez Alvarez “La Edad del Desarrollo. Señoritas y muchachos en la selva que se acaba”, Libros del Mono Blanco (segunda edición) ISBN 9798353619642.

La comercialización también va acompañada de una voluntad “gringa” de valorar lo antiguo cayendo a veces en formas de idealización, de exotización y de exigencia con respecto a cómo un o una *onanya* debería de comportarse. Hay expectativas “gringas” típicas según las cuales el curandero, o la curandera, no deberían tomar *coca cola* o no deberían cobrar dinero por su trabajo. José confronta esta idealización para indicar formas contemporáneas de “colonización”: faltas de respeto hacia los y las *onanya*, quienes se ven confrontados con criterios ajenos y se ven empujados a encarnar la imagen idealizada que el “gringo” tiene de los sabedores y sabedoras tradicionales.

“CÓMO LOS ABUELOS TE RECONOCÍAN TU MAESTRÍA”

Entender las diferencias entre dietas de onanya y de yobe significa volver a cómo estos aprendizajes eran complementarios, colaborativos y reconocidos por los ancianos dentro de una comunidad.

Ahora hay personas que dietan 3 ó 4 meses y ya se dicen curanderas. Ahora en cuanto sepas cantar, ya puedes cantar a los gringos. Antes tenías que demostrar que habías aprendido a curar. Primero tenías que curar a un niño, después a un adolescente y luego una enfermedad ya avanzada y al final, una brujería. Así los abuelos te reconocían tu maestría o tu “doctorado”.

Y los maestros iban mirando tu fuerza, la fuerza de tu canto, la fuerza de tu soplo. En ese momento los maestros no ayudaban. Tú tenías que intentar curar. Y te daba vergüenza. Ellos te escuchaban desde dónde estabas cantando,⁸⁴ y luego te decían: -“bueno, has cantado, pero te falta esto: más dieta”. Luego ya venía otro niño: otra vez te probaban. Si le curabas bien, si no le curabas, más dieta. Luego ya venía el adolescente. Luego ya un adulto con traumas fuertes, con errores grandes. Y sobretodo mestizos, porque ellos tenían más trauma que nosotros indígenas. También los abuelos estudiaban cómo te ponías después de una curación para ver cómo ibas a seguir dietando. Te prohibían decir que ya sabías curar. Y al final venía lo más fuerte: una enfermedad con dueño⁸⁵ y eso ya era otra cosa, era doble: la enfermedad y el dueño. Y ese era el último nivel. Y cada vez volver a dietar hasta que uno lo conseguía.

⁸⁴ Se refiere a la idea que el icaro conlleva la fuerza, las dietas, el saber vivo, aprendido de estas prácticas. Escuchar “de dónde uno canta” o “de donde surge el icaro” se refiere a este tipo de capacidad encarnada por el aprendiz y “puesta en el soplo” y por lo tanto también en el icaro.

⁸⁵ Las enfermedades “con dueño” o “con madre” o “con guardián” son también descritas como brujerías o hechizos. Hemos visto en el capítulo sobre el “bulto”, la manera en la que José asocia la brujería y el trauma a causa de la presencia de un “guardián” que protege la causa o el origen de lo que enferma. Esta cuestión es discutida también en el prefacio.

Cuando ya te reconocían como *onanya* (porque podías curar a los embrujados) ya podías caminar solo y ya te ponían de ayudante. Pero al principio siempre de ayudante, nunca de maestro. -“A ver tú allí, hijo, cántale” o -“No hijo está muy fuerte, yo lo canto. Te falta dieta para esto”. Y uno dietaba para adquirir más fuerza. Pero siempre de ayudante.

“ANTIGUAMENTE LA MAYORÍA DE LOS CURANDEROS BUENOS VIVÍAN SOLOS”

Hemos hablado de cómo el onanya vive dentro de su propia vida, con sus familiares y en su cotidianidad, lo que le está pasando a los pacientes y lo que está curando. También has dicho que un curandero puede sentir con adelanto a los sufrimientos de los que están a punto de llegar a una ceremonia o a un retiro. Y has compartido que esto es lo más duro para ti, lo más terrible de tu trabajo.

¿Cómo se maneja esto dentro de la comunidad? ¿La comunidad ayuda al onanya o al meraya en este aspecto? ¿O cual sería la diferencia entre la antigüedad y la modernidad con respecto a esto?

Muchas veces dicen que antiguamente la mayoría de los curanderos buenos vivían solos, sin mujer, sin hijos, alejados de todo. Y allí estaba la diferencia entre el curandero y el curaca, o sea el jefe. Esto está mal escrito en algunos libros que he leído, donde dicen que el curaca es el curandero. No. Los curacas son los jefes de una comunidad. Ellos por ser jefes tenían 2, 3, ó 4 mujeres. En cambio, el *onanya*, el *meraya*, no podían tener tantas mujeres porque vivirían preocupados por lo que les pudiera pasar a ellas o a los hijos. Porque cuando ya tenían mujer o hijos, ya no querían ser curanderos porque ya no estaban preocupados en ellos mismos, sino que no querían que les pasaran, ni a su mujer ni a sus hijos, cosas negativas. Entonces muchas veces dejaban el camino por el miedo a que le pasara algo a los suyos. Lo mismo vale con las

*kushmas*⁸⁶ y los collares. Los curanderos no se ponían esas cosas. Los curanderos eran como cualquier persona; no les interesaba la manera en la que se vestían. Cuando tú te mareas bien con la ayahuasca, hasta de tu pipa y de tu agua florida te olvidas⁸⁷, solamente estás con esa fuerza interior y esa confianza de quién eres y qué sabes. Y todo el conocimiento está acá, en el corazón, conectado a la fuerza que llevas adentro.

Se oye mucho hablar hoy en día de que la ayahuasca te da tu flecha, tu corona... Esas son cosas imaginarias, para ilusionar al gringo. O sea, todo lo que recibes es energía y conocimiento. No es por fuera. Por fuera puede parecer una persona cualquiera, hasta una basura, así le dicen en la selva: “allí viene esa basura de mentirosos de curanderos”. Normalmente es el jefe de la comunidad a quien se le ve bien vestido; a su mujer bien maquillada, con achiote⁸⁸ en sus labios, su *piercing* en la nariz⁸⁹, sus collares en metal, en plata.

Pero un curandero jamás ha sido representante de una comunidad o ha recibido a un alcalde. Hoy en día le llaman al curandero: “embajador de la medicina tradicional” o “representante de la cultura shipibo”. Entonces él tiene que recibir al presidente, al alcalde, a la persona del gobierno regional y él tiene que poner buenas mesas. Antes no: el curandero estaba por su lado y si estaba en la comunidad estaba allí al lado, sentadito, mirando. Sin ofender a nadie. Si él quería tomar su trago, tomaba allí solito. Veía que

⁸⁶ Vestido tradicional masculino en el que es habitual que el tejido sea bordado con los motivos shipibo tradicionales, *Kené*.

⁸⁷ La pipa y el agua florida acompañan las prácticas de sanación de los *onanya*. La pipa se refiere aquí a la utilización del tabaco local o *mapacho* (*Nicotiana rustica*, *Solanaceae*). El agua florida puede ser preparada artesanalmente macerando plantas en alcohol, pero existe una versión producida industrialmente (Murray & Lanman) que también es muy utilizada y reconocida como eficaz por muchos y muchas *onanya* shipibo.

⁸⁸ *Bixa* Orellana (*Bixaceae*). Los frutos/semillas de esta planta dan un color rojo intenso que es utilizado, entre otras cosas, como pigmento para los labios.

⁸⁹ Se refiere aquí a la utilización tradicional de un *percing* metálico en forma de anillo que se sitúa transversalmente en el cartilago central de la nariz.

peleaban y ya, se iba, porque no quería deshonrar su palabra, quería cumplir con su palabra. Allí estaba su integridad. Por eso hoy en día, la maldad y el bulto oscuro de los que toman medicina ha aumentado. Porque la mayoría de la gente ya no practica eso.

“ENTRE INDÍGENAS, A LA LUCHA
CON ENERGÍAS OSCURAS
LE LLAMAMOS ATAQUES”

Hablemos más de los ataques entre curanderos que son tan comunes en Amazonía y de cómo eso se relaciona con esos dos aspectos de este conocimiento: lo que cura y lo que enferma, lo que libera y lo que ataca.

Entre indígenas, a la lucha con energías oscuras le llamamos “ataques”. Entre indígenas hay envidias: quién sabe más, quién sabe menos, o “yo sé más, él sabe menos; o yo vengo de esta familia, él de otra”. Hay lo que llamamos “*buman*” en shipibo. Es un poder mental o un poder psicológico, se podría decir. Es cuando tú deseas el mal a alguien y al pasar unos días escuchas que esa persona no está bien, porque lo estás accionando con tu palabra. Por eso cuando te cuentan de alguien que está hablando mal de ti, no hay que accionar. Es mejor retroceder porque la misma palabra tiene acción. Y si has accionado eso, la única forma de controlarlo es tomar la medicina y otra vez sacar toda tu palabra. Es una fuerza de la oscuridad, pero es simplemente un deseo. Luego hay lo que llamamos *shitana* en shipibo, y eso ya es una acción que uno hace con toda su fuerza para poner una enfermedad en el cuerpo de alguien, o para poner un dolor en su familia o en su vida. Son cosas malignas o malévolas.

Aprendiendo con las plantas se ven dos caminos, lo bueno y lo malo. Lo malo es un camino más ancho, bonito y abierto. Y lo bueno es el sufrimiento, o sea, es un camino en donde es difícil de

caminar. Porque tú sabes que en un caminito chico siempre vas a ver serpientes, arañas, un palo atravesado y cuando ese palo está atravesado no puedes caminar, tienes que estar un tiempo ahí queriendo limpiar o tienes que enfermarte, postrar un tiempo en la cama, pero sigues. En cambio, los que eligen un camino de oscuridad (y conozco a muchos que están en eso) viven bien y tienen todo. Porque el poder de la oscuridad les da la fuerza. Pero les espera una oscuridad más allá.

Cuando hemos hablado del bulto, tú has hecho una comparación entre los ataques que pueden ocurrir aquí, entre curanderos que manejan este saber con las plantas y los traumas intergeneracionales, ancestrales, que una persona puede cargar. Habías explicado que por momentos se ven un poco iguales: que un trauma es como una energía oscura, que puede ser muy densa y que cuando una persona es guardián de su propio trauma, eso puede aparecer a un maestro como un ataque.

El caso es que este tema de los ataques funciona aquí nomás, entre nosotros. Nos peleamos. Yo hasta ahorita no he hecho esas cosas. O sea, sé hacer, no lo niego, porque en el ámbito de ese trabajo se practican las dos cosas. Pero tienes que llevar lo bueno. Lo otro lo usas cuando tienes que defenderte, pero, aún en caso de defensa, hay que saber cómo luchar contra la oscuridad, pero sin darle más fuerza, sin alimentarla. A veces el tiempo que uno se pasa luchando contra la oscuridad le da más fuerza todavía a esa oscuridad. Como decía un tío mío:

-“Si tú no has hecho nada hijo, nunca temas. Si no tienes cosas negativas o un daño que has hecho a alguien, nunca temas nada porque nada te va a hacer daño. Pero si tú has hecho daño a alguien, sí ten miedo, porque por ahí te van a agarrar. Mientras tu conciencia esté limpia, puedes gritar, correr en la ceremonia, puedes decir ‘¡que me muerol!’ pero no vas a morir, más bien vas a aprender a salir de ahí”.

Y hoy en día hay mucha gente que habla mil cosas de mí, pero no me importa. Antes me sentía triste, sobre todo cuando venía de mi propia familia, de mis amigos. Pero hoy en día, cuando me dicen que no sé nada, me siento más feliz porque si no sé nada, pues nadie me va a molestar.

Estás hablando de ataques y del hecho que personas alrededor tuyo puedan hablar mal de ti como si fuera lo mismo.

Es que el "chisme", el hablar mal de alguien, es como una *shitana*. El chisme es el Bulto de la humanidad. El chisme en una familia, en una empresa, en todo ámbito es el verdadero Covid. El chisme es una pandemia que no muere.

Hemos estado hablando de que los curanderos siempre aprenden los dos caminos y que con sus actos eligen hacer y no hacer. Los actos diferencian un curandero de un brujo. Al mismo tiempo la palabra "brujo" (que es importada y que todavía hoy en día es utilizada para desvalorizar y demonizar el trabajo de ustedes) no traduce la complejidad de la palabra "yobe" en shipibo que es el que está especializado en luchar contra la oscuridad.

El *yobe* es el que aprende el lado oscuro de las plantas. Y entre los *yobe* también hay buenos y malos. Depende de sus actos. Un "buen *yobe*" es muy valioso para su comunidad. El *yobe* era el que luchaba con el lado oscuro, pero para su pueblo, en defensa de su pueblo. Y decían los abuelos y los *meraya* que cuando aparecían esas enfermedades (como la fiebre amarilla y tantas otras, enfermedades que trajeron de afuera) toda la gente no se moría porque el *yobe* luchaba contra eso. Y si morían, morían algunos en una comunidad, pero no todos. En un término indígena, le llamamos a esas cosas "peste". La pandemia es una peste también. Por ejemplo, podía ser que alguien tuviera treinta o cuarenta gallinas, o veinte patos, y de repente en tres días ya no había ninguno porque toditos estaban con peste o muertos. Y entonces el *yobe* los defendía. Algunos íbamos a morir porque algo ha chocado, pero el *yobe* era el que luchaba para que no se extendiera.

Entonces el buen brujo, *jakon yobe*⁹⁰, era eso. En cambio, el brujo malo, el brujo oscuro, *wiso yobe*, era el que mataba, por envidia. Porque el *meraya* no tenía esa fuerza de defensa que tenía el *yobe* para luchar contra la oscuridad. En cambio, el *yobe* aprendía de árboles muy fuertes, que tienen espinas y que son venenosos. Por ejemplo, la lopuna negra⁹¹, que hasta al acercarte como que te da una energía bastante fuerte, chocante. Eso se dieta para aprender de *yobe*.

Cuando “el ayahuasquero por compromiso” se marea y viene una cosa oscura fuerte, ahí se queda, con miedo. En cambio, cuando tú quieres realmente hacer el trabajo, enfrentas ese miedo: buscas por dónde meterte y te metes. Una vez adentro, nadie te mueve. Pero cuando no estás preparado, confundes. En el caso de esas cargas oscuras que vienen de la parte ancestral de la que hablamos (los bultos), yo mismo al principio pensaba que eso era brujería y que me estaban atacando a mí. Porque la misma mentalidad indígena te crea eso.

Entonces, yo aprendí hace unos tres años solamente que no es la oscuridad del ataque sino la oscuridad que conlleva la línea del árbol genealógico torcido. Obviamente que viene una oscuridad por los errores que se han cometido, pero si tú no enfrentas esa oscuridad, no vas a curar a esa persona. Muchas veces trabajamos la parte de los terrenos personales, pero siempre cargamos nuestros traumas familiares también. Y muchas veces decimos: "pero no he hecho daño a nadie. ¿por qué estoy así? si no me pasó nada malo, si mis padres me cuentan que desde chiquito he sido super querido, super amado. He tenido trabajo, estudio, esto y lo otro; no entiendo por qué estoy así, de dónde viene esa tristeza, esa angustia que tengo, esa ansiedad de hacer esto y lo otro". O sea, vives bien, pero nunca estás satisfecho. Tienes de todo, pero no es suficiente, te

⁹⁰ *Jakon* se traduce literalmente por “bueno”.

⁹¹ *Ceiba Pentandra*, *Bombacaceae*.

sientes en un vacío, sientes esa ansiedad de que alguien te quiera, o alguien sí te quiere, pero no te sientes bien, no te sientes agradable. Hay miedo. Hay tristeza. Y eso es como *shitana*.

Cuando tú enfrentas esas oscuridades para curar, cuando entras allí, puede pasar que esos "ataques" sigan afectándote a ti afuera de las ceremonias y en tu vida.

Normalmente, cuando jalas esas energías de otra persona en ceremonia, las botas, las descargas, con el ícaro. Pero puede pasar que yo mismo no pueda salir y tenga que buscar a alguien que pueda limpiarme. Cuando hay cosas puestas en mí (o sea una intención puesta por otro curandero, una *shitana*) yo no puedo auto-limpiarme. Cuando te ponen bien (línea por línea, energía por energía) te agarra mente, cuerpo y todo lo cotidiano. Como que no te dejan respirar. Volteas por acá y hay un problema, por allá te agarra en la salud; no respiras bien, hay dolor, quieres desmayarte. Cuando la *shitana* está avanzada, para salir de ahí uno mismo, es difícil.

Estos ataques entre curanderos, entre los que saben de plantas, ¿los consideras algo propio al mundo shipibo o ves ocurrir lo mismo en otros grupos indígenas?

En los otros grupos que yo conozco un poquito veo esa división también. Quizás haya menos entre los grupos que viven más a "lo antiguo": cada uno con su propia familia y su territorio. Como que ahí no llegó mucho la religión y la política. Lo que necesitamos hoy en día son políticos fuertes, serios, que quieran a su pueblo y que busquen el beneficio del pueblo shipibo en vez del beneficio personal y familiar propio; líderes que realmente representan a su pueblo. El problema también es que para muchos hoy en día tener acceso a la tierra significa comprarla y la mayoría de las tierras ya son individuales. O sea, tienes que comprar tu tierra si quieres vivir de la tierra, tienes que comprar tu tierra si quieres sembrar. Porque nuestros líderes han aceptado convenios

que han permitido la explotación de los territorios indígenas. Hoy en día los líderes tienen solamente carreras técnicas, son agrónomos o cosas así. Quizás sería bueno tener un político ayahuasquero entre los shipibos. Quizás sería diferente. Porque los líderes actuales, cuando hablan del tema de la ayahuasca, no saben. Nunca han tenido una dieta, nunca han participado. Ellos hablan de la historia, de la teoría, de cosas que leen en internet y algunas informaciones que han encontrado por ahí.

Esa división de la comunidad shipibo, ¿cómo la entiendes? ¿tiene un origen?

El origen de eso es la religión. La religión trajo la destrucción de la unión de la comunidad y del respeto que se tenía por el *meraya* dentro de la comunidad. Entonces empezaron los famosos ataques. Se iba un pastor, o una persona metida en el mundo de la iglesia y lanzaba los famosos chismes: "¡Que el *meraya* es el diablo!.. ¡que me está haciendo enfermar!". Porque imagínate: cuando había *meraya* en una comunidad, entonces la comunidad tenía su médico y todos los enfermos iban ahí y salían sanos. Los *meraya* eran los que untaban, los que practicaban, avisaban cuándo iba a haber inundación para que la gente preparara sus casas más altas, los que avisaban cuándo iba a haber sequía, cuándo iba a haber viento fuerte. Ellos eran como los científicos de la comunidad. Eran los sabios. Y cuando llegó la religión, no le gustó eso: los religiosos sentían que el *meraya* era más que un dios, entonces empezaron a instalar iglesias en cada comunidad y a crear esa división. Les trabajaban la mente a los jóvenes diciendo que el curandero simplemente era un brujo, un mentiroso, que practicaba el satanismo y mientras tanto los viejos morían y los jóvenes estaban cada vez más atrapados allí. También hay que entender que el *onanya* o el *meraya* vivían alimentados y cuidados por la comunidad; riqueza no tenían, pero tenían pescado, plátano, agua y servicio, comían las mejores cosas, tenían abundancia de alimento porque la gente misma, por agradecimiento, les llevaba cada mañana, al almuerzo, o a la cena. No tenían porqué ir a buscar

pescado. Vivían en dieta, en concentración. Porque esa era su fuerza, su estabilidad: tener más dieta, conocer más cosas. Así se concentraban y no se preocupaban de otras cosas. Cuando llegó la religión ya nadie les llevaba comida y todo se puso más comercial. Llegaron los pescadores a barrer todas las conchas para vender. Pero antiguamente no llegaban mestizos, y gringos menos todavía. Decían que nadie llegaba a esos pueblos porque no los aceptaban. No los agarraban a flechazos pero sí los asustaban. Mucha agresividad en el mundo shipibo nunca hubo, pero sí estaban bien armados y bien protegidos. O si no, se iban.

Entonces esa destrucción, esa división, se hizo de la misma manera que todavía lo hacen las organizaciones y los políticos hoy en día: el pastor, el de afuera, tenía que entrar con un shipibo. Entonces primero entraba el shipibo llevando cosas: regalos, caramelos, comida, arroz, (¡y comer arroz en ese tiempo era como comer oro!) y pues entraban los regalos primero junto con un shipibo. Luego venían juntos, el shipibo y el pastor, con más regalos. Y entraron de esa forma y se instalaron. Convencieron a un grupo y luego iban convenciendo familias. Con ese tema del fin del mundo, por ejemplo: "Si tú no haces el bien te vas a ir al infierno. Viene el juzgamiento. "Tu alma se va a quemar, no vas a ir con Dios. ¿No quieres salvar tu alma para toda la eternidad?" Y obviamente, como decían los *onanya*, ha sido una prueba bien grande para nosotros enfrentar eso. Y sigue siendo una prueba. Es la prueba de que se desaparezca todo: nuestra forma de vida, lo que somos, donde vivimos, nuestro conocimiento. No es violento, no es agresivo, pero es algo más fuerte todavía, cuando tu propia familia te ignora o cuando tu propio pueblo ignora lo que tú eres. O sea, que tu propio pueblo ignore de dónde viene, cómo ha crecido y con qué. No se acuerdan que han nacido debajo del plátano, de la escalera, otros en canoa, otros al costado de la cocha. Ya quieren nacer en el hospital. Eso es lo más triste. No se dan cuenta de dónde vienen. Y así entraron: todo el tema de la religión, la colonización, la política y tantas cosas más.

¿Pero cómo pudo ocurrir que la gente se dejó llevar por lo que decían los religiosos más que por sus onanya o sus meraya o sus yobe?

Mi abuelo cuenta que antes de que llegara la religión, el mundo indígena creía bastante en Dios, *Nun ibo*, en shipibo, “Nuestro creador”. Pero no había ni una iglesia, ni una cruz, ni una biblia. Y si ellos hacían un acto negativo, se iban al monte a hacer un ayuno y ahí contaban lo que habían hecho y pedían, vamos a decir, “perdón”. Tenían esa creencia. Pero no creían en una iglesia, ese culto, con ídolos creados por un humano. Solo se enfocaban en Dios. Porque ellos creían que el agua, la tierra, el bosque, el alimento viene del más allá. Como Dios también. Ellos decían: “tenemos la tierra, el alimento, el bosque, el aire, porque todo viene desde el más allá. *Nun ibo* es el más allá que ha creado esto”. Incluso en aquellos tiempos no había comunidad como se entiende ahora. La política es la que vino a hacer comunidad. Antes cada uno vivía en su propio territorio, donde había más pescado. Ahí se acomodaban. Pero si se acababa ese pescado, se iban a buscar otro lugar. Y así la gente se movía. Su territorio no era fijo. Eran familias enteras y grandes. Y una familia vivía por este lado y otra vivía por otro lado. Y se movían así, sucesivamente. Eran muy trabajadores y construían una casa rápido. Bueno, la política y la religión vinieron a hacer comunidad, a fijar el territorio. Y ahora las comunidades son adventistas y evangélicas. Porque en los curas ya no cree nadie. Pero los adventistas y los evangélicos son los que más están ahora en contra de nosotros. Los católicos nos critican menos. Hoy en día, en las comunidades, la mayoría, valora a los que están en contra de nosotros. Mi hermana era adventista y no quería que nos acercáramos a ella. Cuando íbamos, siempre la molestábamos.

-“Yo soy tu hermano verdadero” yo le decía,

-“crees mucho en Dios pero en vez de que me des amor, en vez de que me abracés, en vez de que me recibas en una buena manera para yo aprender de ti, de cómo se vive, estás llena de rabia, ¡mejor vete a tomar ayahuasca!”

Ahora ella toma ayahuasca.

Junto a la religión, ¿la comercialización también juega un rol importante con respecto a los ataques?

Exacto, hoy en día los ataques en el mundo indígena ya no solo son espirituales sino también son económicos. Ahora el ayahuasca está volviéndose un super-negocio. Antes tú aprendías porque te nacía aprender; porque tú veías a tu mamá, a tu abuelo y decías -"¡wow me gustaría eso, yo también quiero ser así!". Pero hoy en día lo que he visto es que, si viene un indígena o alguien que no tiene dinero, muchos curanderos no lo atienden, le dicen: -"ah, no tengo tiempo, estoy ocupado". Pero si a alguien le dicen -"¡oye! hay un albergue, hay 20 gringos, al toque". Entonces se está perdiendo la esencia. Porque el aprendizaje ya es mental, no está conectado al corazón. Es como la política. Como los políticos que se van a la comunidad, dan un galón de trago a los viejos a quienes les gusta emborracharse. Luego caramelo a los niños. Los endulzan a todos. Y palabras, puras palabras. Pero sus acciones... quizá a veces piensan "voy a hacer esto por mi pueblo" pero cuando entran al poder es diferente. Lo mismo pasa en el curanderismo: en aprender, en querer dietar. -"Cuando tenga plata voy a ayudar a éste y al otro, voy a ayudar a mi familia". Pero cuando ya tienen dinero, se creen más poderosos, se creen más que uno. Entonces la medicina también se vuelve más de lo mismo y más todavía. Es que el camino fácil es eso.

Políticamente, en el mundo indígena, yo veo mucho manejo. Hay mucho conocimiento qué descubrir, qué desarrollar y compartir. Pero hoy en día, con respecto a la medicina, el pueblo indígena vive con esa mezquindad, con ese egoísmo aún. Entre nosotros y hacia otros. Hacia los extranjeros, cuando vamos diciendo: -"¿Por qué les vamos a enseñar?, ¿por qué vamos a compartir todo lo que sabemos?" Obviamente que hay que cuidar lo que se comparte, pero también tiene que haber un límite al no querer compartir. Yo te apuesto: si ustedes se van a una comunidad shipibo y dicen: -"Ah, estoy trabajando con José", a partir de ese

nombre "José López", van a decir mil cosas malas de mí. Que yo no sé, que soy un mentiroso, etc. Siempre hay ese tipo de rivalidades entre nosotros. Y a través de ello, empiezan, por ejemplo, los ataques, la separación, la desunión. Cuando uno está preparado para caminar en este camino, uno tiene que olvidarse de todo eso. Pero cuando no estás preparado para este camino, empiezas a accionar con malas acciones. Es bien difícil sanar esto en nuestra comunidad. Aunque sería magnífico hacerlo. Imagínate un pueblo unido, cómo podríamos ayudarnos entre nosotros. Unir fuerza entre nosotros. Todo sería diferente.

¿Tú ves esa división como una estrategia del poder y del colonialismo para dejar, justamente, los pueblos desunidos?

Exactamente. Aquí como allá, eso es lo que han hecho. La política, la religión, la colonización y ahora el comercio. Hoy en día el mundo indígena ya no es como antes. Estamos olvidando, dejando atrás, nuestras costumbres, nuestros mitos, nuestras creencias, nuestra manera de vivir. Incluso, yo a veces digo -“¿dónde estoy?, ¡tengo el poder y la fuerza y de repente se enferma mi hijo de una pequeña cosa (le duele la garganta o tiene fiebre) y ya estoy buscando antibióticos y pastillas!” Teniendo toda mi medicina en la mano. Pero a veces la impaciencia es fuerte. Antes era diferente. Obviamente que había fiebre, pero uno sabía que el hijo iba a aguantar. Y que no iba a pasar nada. Y esta medicina no es “ir y comprar”, “toma y ya está”. No es como ir a la farmacia: “¡Véndame!”. Esto funciona de diferente forma y manera. Es lento, pero te cura bien.

“¿POR QUÉ USAS *KUSHMA*? ¡HACE CALOR! EL CONOCIMIENTO LO LLEVAS ADENTRO”

Es difícil para los extranjeros pensar la modernidad y acercarse a los onanya de hoy sin idealizar lo antiguo, o sin estar en búsqueda de su propia idea, muchas veces exótica, de cómo era lo antiguo y de cómo el onanya de hoy tiene que actuar para ser “auténtico”. Preservar lo que no se puede perder en este trabajo de colaboración con las rao, (plantas maestras) es muy importante para ti también, en todo lo que defiendes y en lo que estás queriendo poner en este libro. Pero tu manera de querer reactualizar lo antiguo puede ser muy diferentes, por momentos, de cómo los extranjeros y las extranjeras entienden “la preservación de una tradición”. ¿Podríamos decir que corregir la imagen que el “gringo” tiene del “indígena” es parte del proceso de curación del que nos estás hablando? ¿O quizá también que para acceder y entender tu medicina es necesario corregir la imagen idealizada que la mentalidad gringa proyecta sobre “los maestros y las maestras indígenas”?

Hace 6 ó 7 años, un gringo que estaba dietando me preguntó: -“¿Tú sales a la ciudad?, ¿tomas coca cola?”, -“más que tú” le respondí. Esa es la idea que tienen ellos: piensan que el maestro es puro. Creo que eso les viene también de la religión. Esa mentalidad de ser elegido por dios. Hay elegidos y no elegidos. Esa diferencia. Esa división. Decía mi tío, antes de que se muriera: -“¿Por qué usas *kushma*?, ¡hace calor! El conocimiento lo llevas adentro”. Esto es muy hermético. Los *onanya* o los *meraya* eran personas comunes y corrientes. En este camino no hay esa idea de que “yo soy más, él es menos”.

“LOS GRINGOS VIENEN TAMBIÉN
CON ESA IDEA
DE QUE LOS VERDADEROS CURANDEROS
NO COBRAN”

Hoy en día los gringos vienen también con esa idea de que los verdaderos curanderos no cobran. Incluso he visto el reportaje de un gringo (que le dicen “el chamán gringo de Iquitos” y prepara y vende mucha ayahuasca) en donde él afirmaba que los verdaderos curanderos no cobraban. Antiguamente era así pero el mestizo siempre venía con su arroz, con su azúcar, con un polo, unas zapatillas para el hijo del curandero y lo entregaban como para hacer un intercambio. Y el shipibo de la misma comunidad, o de otra comunidad, traía su ayahuasca y su chacruna⁹². Entonces el curandero le decía -“prepárate, yo te voy a enseñar”... y lo tomaban.

Pero hoy en día se tiene que comprar todo. Porque te vas a tu chacra o al monte⁹³ y ya no hay ayahuasca; tienes que comprarla a otra persona para poder trabajar. Como me decía mi abuelo: -“¿Tú crees que si tú te vas en busca de curación en un hospital te van a curar gratis? ¿te lo van a dar gratis porque vienes de otro lugar y ellos saben mucho de su medicina?, ¡no te lo van a dar gratis!, ¡te van a cobrar! o sea que cóbrales. A los que no tienen plata, no le cobres, hazles trabajar o haz intercambio. Que de una u otra forma, te paguen. ¡Pero a los que tienen, cóbrales a toditos!”

“POR EL HECHO DE TENER UNA BUENA CASA,
UN ALBERGUE, UNA ECONOMÍA ESTABLE,
YA SE ENGRINGUIZAN”

Es un reto trabajar profundo con esta medicina, es un reto trabajar en una comunidad, en un albergue o trabajar solo fuera de

⁹² Se refiere aquí a las dos plantas (*Banisteriopsis Caapi* y *Chacruna Viridis*) ingredientes básicos para la preparación de la decocción ayahuasca, Oni en shipibo.

⁹³ En la zona cultivada o en la selva.

la comunidad, en los países occidentales. Es difícil manejar todos esos bultos de los que hemos hablado; sustentar ambas partes, la medicina y las exigencias de los pacientes, y asumir las consecuencias de cada parte. Y hoy en día sigo queriendo entender cómo mantener y manejar ambos lados. Porque al realzar la parte de la modernización uno va bajando la parte cultural. Y yo veo cómo se sube el ego de muchos curanderos que trabajan en albergues y ya se meten a un mundo en el que se piensa “yo soy mejor que ustedes”, por el hecho de tener una buena casa, un albergue, una economía estable, ya se engringuisan. Dejan las costumbres; dejan a su gente. “Yo ya no converso con mis vecinos o mis paisanos, ya solo converso con puros científicos”. Llevan esa idea a su pueblo por cambiar en su forma de ser con los paisanos.

“ESTA MEDICINA, CON DIETAS,
NO ERA PARA MUJERES;
NO SÉ SI POR MACHISMO O POR CUIDADO,
PERO NO ERA PARA ELLAS”

¿Y cómo era el aprendizaje de las mujeres?, ¿era distinto?

En el mundo antiguo indígena no enseñaban a las mujeres por causa de la menstruación. Pero estaban equivocados. Eso era machismo. No querían que las mujeres aprendieran esas cosas. Solo les dejaban el parto, ser partera, y curar con plantas, pero sin las dietas. Yo no pienso que las mujeres no puedan aprender esto a causa de la menstruación. Las mujeres tienen la misma evolución que los hombres y pueden aprender lo mismo. Quizá ellas tienen cualidades un poco distintas, por ejemplo, saber aguantar un embarazo. Y quizás tienen la valentía y la fuerza para entender a los seres humanos, para entender los traumas con los que viene la gente. Su fuerza y su empeño es más fuerte que el de los hombres. Las mujeres llegan más fácilmente a ser *onanya*. Antigüamente no

había ni *onanya*, ni *meraya* mujeres porque no les daban la oportunidad. Quizá porque si de pequeñas las hubiesen elegido para eso, entonces no hubieran podido tener marido e hijos. Mas bien los padres decidían con quién se iba a casar desde temprana edad. Se decidía temprano, aunque se casaran más tarde. Y luego empezó a cambiar eso, hace unos 50 años.

Mi madre empezó tarde, después de haber tenido 3 hijos. Tres mujeres empezaron a dietar en esos tiempos: mi mamá y dos mujeres más. Todas empezaron por enfermedad: por necesidad de curarse ellas mismas. Mi madre quiso aprender medicina, pero aprender cuando uno ya tiene hijos es terrible. Cuando ella empezó con la medicina, empezaron las pruebas: primero perdió un hijo, luego se separó de mi papá y se quedó enferma un buen rato. Y así nos tuvo que abandonar a nosotros. Mi hermana es la que nos creció, porque cuando estás con dieta no puedes salir de allí. Por más que veas que tus hijos necesitan ayuda, no puedes salir de allí. Eso es fuerte. Porque llegas a desconfiar de ti y de todo el mundo. Mi madre salió de su primera dieta por querer ayudar a su hijo que tenía 11 años y estaba enfermo. Pero por salir y cruzar su dieta, se murió su hijo. Luego se enfermó ella. Iba de curandero en curandero. Y allí era una tristeza muy grande porque ella estaba dietando un árbol. Y le decían que el árbol mismo le había shitaneado⁹⁴ y eso es bien difícil de curar. ¿Y quién la curó?, mi tío. Por eso quizá no querían que las mujeres se metieran a esto porque la mujer da la vida para su hijo. Y por eso es bueno aprender de niño cuando nos pueden venir pruebas así. Yo veo que mi hermana sigue con pruebas muy duras con sus hijos y con sus nietos. Pero ella sigue y lo sostiene. O sea, quizá éstas son las razones por las que no permitían dietar a las mujeres, pero probablemente también era por recelo y por machismo. Hay mucho riesgo para los hijos y los cercanos cuando uno dieta, sea hombre o mujer.

⁹⁴ De forma similar al cruce de dieta, decir que el árbol la ha shitaneado se refiere a la posibilidad que la planta dietada se vuelva en contra de la persona que está dietando.

Cuando estás con plantas fuertes, no puedes ni tocar a tus hijos, porque les puede chocar, puedes cruzar. Es muy duro.

¿Piensas que ese machismo del que hablas ya existía en las comunidades antes de la llegada de la colonización?

Pienso que ya había pero quizá no tan severo. Antes del colonialismo cada persona tenía su espacio y las comunidades se movían, no eran sedentarias, y las mujeres y los hombres trabajaban cada uno en su espacio. Por ejemplo, los hombres construían la casa (entonces se iban al monte a buscar palos) y las mujeres sembraban, cosechaban y cocinaban pero también a veces los hombres llevaban a las mujeres a pescar y a cazar para que aprendieran, por si acaso se moría el marido. Y cuando moría el hombre, la mujer se quedaba a cargo de la familia. Y muchos querían hijos varones para que ayudaran al padre a cazar, porque eran las hijas quienes se quedaban en la casa con la mamá. Antes el hombre tenía que venir a vivir a la casa de su mujer. Ahora se quedan los varones y vienen las mujeres. Y antes todos se ayudaban. Si por mala suerte, una familia tenía puras mujeres entonces esa familia tenía que ayudar a otra familia entregando a la hija. El hombre casado quedaba controlado por el suegro y tenía que demostrar ser buen hombre. Pero la mujer también tenía que ir a visitar a los suegros para demostrar que era buena mujer y que sabía hacer cosas. Y en ese entonces, esta medicina, con dietas, no era para mujeres. No sé si por machismo o por cuidado. Pero no era para mujeres.

Entonces el aprendizaje de las mujeres dentro de la medicina es algo reciente. ¿Piensas que está relacionado con el interés internacional por la medicina?

Sí, porque había esa mala fama de los tocamientos indebidos de los curanderos varones, por eso hubo un llamado de mujeres que practicaban medicina tradicional. En un primer tiempo un curandero shipibo bien conocido creó una asociación y en esa asociación había tres grupos: los *onanya* se dedicaban a las

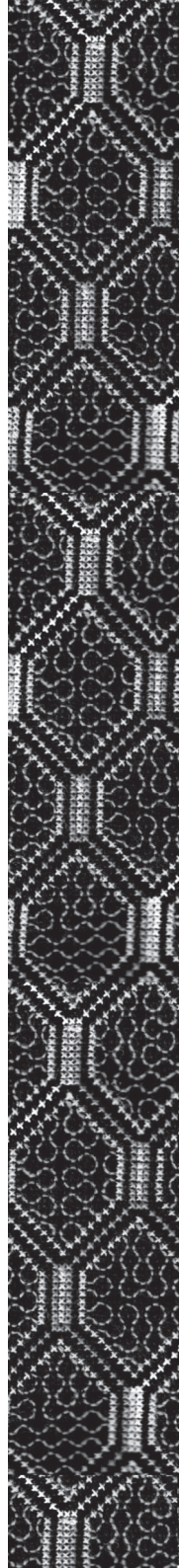
ceremonias; los vegetarianos que se dedicaban a buscar plantas y las mujeres preparaban los remedios. Entonces empezaron a buscar en las comunidades de diferentes partes de la Amazonía, a las “mujeres sabias” quienes sabían de medicina tradicional. Y como tenían dinero, muchas mujeres empezaron a aprender de otros curanderos que le ponían de su aire para que pudieran cantar⁹⁵. Pero sin mucha dieta, entonces cuando chocaban con energías fuertes no resistían.

Pero ya no hay muchos curanderos que saben manejar esas energías fuertes. Muchos curanderos, hombres y mujeres, cantan, pero no han aprendido desde la raíz. Éste es el efecto del interés gringo para todos, hombres y mujeres. Hay muchos cantos colgados, aprendidos, copiando, y quizás con algunas dietas pequeñas para profundizar. El problema es que, para entrar a un nivel más fuerte, más profundo, más espiritual, se requiere mucha exigencia, tanto para los hombres como para las mujeres. Por eso a nosotros nos han enseñado desde niños, y no elegían a niñas. Si un curandero quisiera que su hija aprendiera, entonces la cuidaría con su ícaro para que no apareciera un marido allí. Y eso nunca hubo. Eso no se hacía.

Pero dentro de cómo se está aprendiendo ahora (siendo ya personas mayores, hombres y mujeres) las mujeres aprenden mucho más rápido y tienen más sensibilidad y más disciplina. Si es una mujer joven, se alinea más rápido, como que, la propia medicina tiene otra manera de trabajar con ellas.

⁹⁵ José marca una diferencia aquí entre distintas maneras de aprender que implican distintas relaciones de aprendizaje entre el *onanya* que da de dietar y el aprendiz. José diferencia cuando uno aprende directamente de su relación con la planta o el árbol dietado y cuando uno aprende de la dieta de su maestro o maestra. O sea que un *onanya* puede elegir dar fuerza y conocimiento a partir de su propia dieta a un aprendiz. En el primer caso, José utiliza imágenes como “aprender desde la raíz” o “aprender directamente de las plantas”. En el segundo caso habla de personas que aprenden porque el maestro o la maestra “pone de su dieta” o “pone de su aire”. En este caso, la fuerza y el conocimiento del aprendiz es muy dependiente del maestro. El maestro puede en todo momento quitar esa fuerza y ese conocimiento.

CAPÍTULO 7
CURAR AL GRINGO:
ENSEÑAR A APRENDER DEL
CAMINO DIFÍCIL



Capítulo 7

Curar al gringo: Enseñar a aprender del camino difícil

Introducción “Enseñar a aprender del camino difícil” (Silvia Mesturini Cappello)	195
“Ellos se creen como auto-curanderos. No se consideran como pacientes humildemente”	199
“La ayahuasca no es fácil”	201
“Todo esto puede ser aprendizaje para nosotros como para los gringos”	203
“También a veces esta medicina en vez de calmarte, amplifica tus síntomas”	203
“Nos han convencido que vivir como se vivía antiguamente está mal, que es peligroso”	204
“Así empecé a entender como piensan los gringos: ¡Quiero ceremonia de ayahuasca en Ausangate!”	205
“Y ahí empezó mi estudio de los gringos. Al principio eran solo ceremonias, sin curación. Ellos no pedían mas”	207
“El trabajo de ellos empieza cuando vuelven a su realidad”	208
“Es como que estas construyendo un edificio bonito y la misma persona, el mismo dueño, lo derrumba”	209
“El trauma más jodido que se ve en cada gringo es la ansiedad de obtener algo rápido y fácil”	210
Trauma sexual a temprana edad	210
Un trauma con el poder y con la ambición	211
“Ellos tienen muchas visiones de sus propios traumas, pero no admiten que sus visiones vienen de allí”	212

“Muchos de ellos vienen con fe, con mucha fe”	213
“Pero cuando existe un trauma bastante elevado, entonces ese trauma, ese miedo, esa rabia te domina en vez de que tú le domines. Y te metes a un mareo sin salida”	213
“Para que tú puedas entenderte y conocerte a ti mismo, la planta te conecta con tus traumas y te hace sufrir”	214

INTRODUCCIÓN

“CURAR AL GRINGO: ENSEÑAR A APRENDER DEL CAMINO DIFÍCIL”

SILVIA MESTURINI CAPPO

En este capítulo se plantea abordar unos cuantos malentendidos que José sitúa en el centro del encuentro entre su saber-hacer y sus pacientes extranjeros.

El primer malentendido concierne a la dificultad “gringa” de entender el rol y el trabajo del *onanya* así como también el rol del paciente dentro de las ceremonias y de las dietas. Es parte de la mentalidad “gringa”, indica José, pensar que “estar en dieta” significa “trabajar sobre sí mismo” en el sentido de ser un agente activo de su propia curación. Yo entiendo esta actitud como determinada por la costumbre de sus pacientes de trabajar en marcos psicoterapéuticos en donde ese “trabajo introspectivo” es lo que se pide al paciente. Dentro de cómo José practica la medicina shipiba, el tiempo de las dietas y de las ceremonias de ayahuasca son momentos en los que los *onanya* y las plantas se ponen a trabajar para la sanación del paciente. El rol del paciente es respetar las restricciones de las dietas que son, nos explica José, la única manera de demostrar (y trabajar) el respeto hacia las plantas. Esta tendencia a tomar el tiempo de las dietas o el espacio de las ceremonias como un momento privilegiado para que cada uno “trabaje sobre sí mismo” es percibido por parte de José como “muy mental” y como una falta de respeto hacia su trabajo y el de las plantas. Esta falta de respeto la describe como una “resistencia” al tratamiento, o sea como una manera de impedir el trabajo de los expertos, ya sean humanos o plantas. Aclarándolo con una imagen,

José nos dice que, si los *onanya* son los cirujanos, entonces sería como si los pacientes quisieran partirse las barrigas ellos mismos.

Este malentendido ha requerido muchas idas y vueltas conversacionales para lograr profundizar y quizá empezar a aclararlo. José entra con más detalle en lo que significa, desde el punto de vista del *onanya*, diagnosticar y “*hacer surgir un tratamiento*” de la forma más liviana, o sea “*con cuantas menos pruebas posible*”. Habíamos hablado de diagnóstico como de la capacidad de ver y de tocar las causas profundas de las enfermedades y del mal vivir. Aquí el diagnóstico se complementa con la capacidad de “mediar” el tratamiento entre las plantas y los pacientes. Como lo habíamos mencionado anteriormente, la forma en la que las plantas “comunican”, “trabajan” y “hacen pruebas de su integridad curativa” es concomitante, o hasta sinónimo, de las “pruebas que dan”. José nos explica que las plantas “*conectan a cada uno con su trauma*” o sea despiertan, muestran, indican, a través de las pruebas lo que necesita sanación. El rol del *onanya* aparece entonces como el de un “mediador” de ese proceso. Su trabajo toma la forma de un manejo de los riesgos. En una imagen, el despertar demasiado frontal de un trauma puede ser como “*activar un nido de avispas bravas*” que luego pueden atacar violentamente tanto al paciente como al curandero. Qué tocar, cómo tocar y luego cómo “sostener desde allí” son las acciones-imágenes que José nos comparte de ese manejo.

Si este manejo es el espacio de competencia del *onanya*, el espacio en donde el trabajo del paciente se hace más central se juega en el momento de la post-dieta y generalmente dentro de las posibles transformaciones que tienen lugar cuando este vuelve a “su mundo”, a su vida cotidiana, a sus rutinas, a su país. Ese trabajo del paciente se configura como una “responsabilidad” que no se puede entender sin entrar en su aspecto relacional. La responsabilidad implica entender las restricciones como una conversación que se va entreteniendo con las plantas, una acción que las plantas saben reconocer y a la cual reaccionan. El *pharmakon* de esta medicina tradicional vuelve a aparecer aquí: dietar implica comprometerse en un proceso con las plantas dietadas. Este compromiso, cuando no es respetado, se vuelve en contra del

paciente y del *onanya* quien es el mediador y el garante de las buenas relaciones entre pacientes y plantas. En este rol de “mediador del *pharmakon*”, el *onanya* tiene la posibilidad y la responsabilidad de modular la intensidad de la experiencia del paciente para que el tratamiento esté en adecuación con lo que el paciente puede aguantar, puede atravesar, puede “sostener”. Volvemos también aquí a un lenguaje de cuerpos compartidos y de cuerpos que atraviesan pruebas juntos. Este compartir es un espacio en donde los “clientes” se transforman en “pacientes” y en donde el respecto de las relaciones, y de las relaciones a las plantas, se vuelve imprescindible.

José habla a través de imágenes de cómo se vivía y se practicaba antes el respeto hacia los lugares, las plantas y sus madres o dueños. Habla de gestos simples, pero con consecuencias profundas, gestos que se enseñaban a los niños. Esto nos lleva otra vez a una crítica de la mentalidad extractiva y comercial que transforma la selva en recursos y sus habitantes en extractores, en consumidores insatisfechos y ambiciosos quienes encuentran normal obtener beneficios constantemente, fácilmente y rápidamente. La búsqueda ambiciosa y arrogante del poder -que José indica como un “trauma gringo”- aparece aquí como lo que impide a muchas personas acercarse a las prácticas tradicionales y entrar en los procesos largos y difíciles que propone su medicina. La dificultad propia a los caminos de sanación es parte de otros malentendidos que José pide aclarar.

José recuerda cuando empezó a trabajar con “turistas” y cómo eso le hizo empezar a percibir unas diferencias entre el mundo indígena y el mundo occidental. José asocia la vida moderna, entre otras cosas, al hecho de querer y obtener todo rápidamente y fácilmente. En este sentido, su medicina confronta y se contrapone a este tipo de actitud. Así aparece la necesidad de hablar de medicina shipibo en términos de “camino difícil” y de hablar de los procesos curativos a partir de la necesidad de elegir ese camino difícil y sus pruebas. Este camino difícil aparece entonces como un proceso que no resuelve los problemas rápidamente, que igual hasta amplifica el dolor en vez de calmarlo, pero que al final puede llegar a curar la

“raíz” de lo que enferma. La profundidad de esta posibilidad sanadora apunta directamente a las causas de la enfermedad y relativiza así los síntomas y el alivio temporal. El objetivo del tratamiento que propone no es responder aliviando los síntomas cuanto antes posible, ni encontrar sensaciones o visiones extáticas, sino lograr tocar, abrir, transformar lo que es necesario para que un alivio de otro orden, en otra profundidad, se vuelva posible. Quizá esa transformación requiera manifestaciones de síntomas nuevos, dificultades de vida (o pruebas), pero es de esta forma que esta medicina tradicional opera para lograr alcanzar un tipo de sanación que apunta directamente a lo etiológico (las causas de las enfermedades) ampliándolo, profundizándolo e imaginándolo constantemente.

“*Cada noche, cada ayahuasquero, tiene su miedo*”, cuenta José. La confrontación con lo que necesita curación permanece aterradora para el *onanya* en un compartir de cuerpos, cantos y visiones. El *onanya* va definiéndose aquí a través de la responsabilidad que acepta tomar al entrar en esta investigación etiológica. Investigación a la que puede corresponder una sanación profunda. En el manejo de estos espacios entrelazados, a veces compartidos, a veces diferenciados, se juega su responsabilidad. “*Si el curandero comete un error todo el mundo cae*” como una casa que se está armando poquito a poco y que de repente se derrumba por completo. José utiliza muchas veces esta imagen del proceso terapéutico como la construcción progresiva de una casa o de una maloca. Los errores y los cruces de dietas atentan contra la construcción y cuando son graves pueden derrumbar todo el trabajo hecho y exigir nuevas dietas para limpiar lo derrumbado y volver a empezar la construcción.

A través de lo que José indica como “traumas típicamente gringos” exploramos la posibilidad de un diagnóstico y de una etiología “transculturales” y la crítica decolonial que los acompaña. Entre responsabilidades individuales y colectivas yuxtapuestas a imágenes de malocas que se funden, se construyen y se derrumban, José nos comparte en los diálogos de este capítulo su propio estudio de su pacientela y la manera en la que le hacen reflexionar y mirar hacia lo que ocurre localmente en su pueblo.

“ELLOS SE CREEN AUTO-CURANDEROS,
NO SE CONSIDERAN PACIENTES,
HUMILDEMENTE”

Estabas diciendo que los extranjeros en ceremonia o en dieta piensan que son ellos mismos los que hacen el trabajo, y que eso es mas bien una falta de respeto hacia el trabajo del curandero y de las plantas. Nosotros venimos de un mundo en donde la posibilidad de uno mejorarse a través de una terapia necesita la implicación personal de uno en el trabajo. Porque si uno pide ayuda a un psicólogo, él va a poner al paciente a “trabajar sobre él mismo”. Entonces esa idea de “trabajar sobre sí mismo” viene de una buena intención, aunque pertenezca a otro tipo de aprendizaje y de trabajo.

El paciente tiene su parte de trabajo, pero no es así como lo planteas. El paciente tiene que aprender el respeto, la paciencia; tiene que aprender a sustentar su dieta y su post-dieta, cuando vienen las pruebas; tiene que aprender a quedarse firme, parado en su intención de sanar. En cambio, lo que yo he contado y lo que tú estas describiendo es un trabajo mental personal. Es algo muy gringo.

Otra cosa bien distinta es que las plantas y el maestro trabajen para ti. Y es muy gringo pensar que ellos mismos están trabajando para sí. Si yo, o las plantas, fuésemos cirujanos, entonces, imagina, sería como si ellos quisieran auto-partirse la barriga; es decir, quitarle el trabajo al cirujano... mejor que agarren su machete ellos mismos y se saquen todo lo que tienen. Ésta es la mentalidad gringa en este ámbito de trabajo. No respetan el trabajo de las plantas ni el trabajo del curandero, piensan que ellos están haciendo el trabajo. Ellos se creen auto-curanderos. Y dicen que igual ya tienen un buen nivel de dieta y que van a hacer el trabajo ellos mismos. No se consideran pacientes humildemente, no vienen en busca de ayuda. Entonces si ellos quieren hacerlo solos, mejor que

vayan a la maloca⁹⁶, lo tomen y canten ellos. O, mejor dicho, compren una ayahuascaína, tomen eso y ya está.

Lo que hay que entender es que después de la dieta, al salir de acá, ahí viene el trabajo de los pacientes; esa parte va bajo su responsabilidad. Ya no están en *Shipibo Rao*, ya no hay un maestro todos los días soplando su corona⁹⁷. Ahí está su trabajo: cómo lo mantienen, cómo lo sostienen. Pueden correr, gritar, llorar, lo que sea, pero enfadarse no, cruzar la dieta, no. Y esa parte del trabajo no hay que hacerla por nosotros los maestros, aunque nosotros sufrimos también si cruzan la dieta. Esa labor hay que hacerla por las plantas⁹⁸. Y esta cuestión es lo más difícil que entiendan los gringos.

El único trabajo (y me gustaría que escribas esto bien grande en el libro) que debe hacer quien viene en busca de este tipo de ayuda, es tener paciencia y confianza, no estar en la resistencia. Esto no quiere decir que venga entregado al servicio de nosotros, pero sí que venga con ese respeto, esa paciencia y esa confianza. Porque los gringos tienen muchos estudios, leen mucho, conocen miles de cosas, investigan miles de cosas, pero por eso vienen muy mentalizados y piensan que cuando vienen y toman ayahuasca, ellos van a hacer el trabajo. Acá simplemente deben concentrarse. Porque el curandero es quien mira “¿qué le puedo dar?, ¿qué cantidad?, ¿cómo lo puedo hacer?”. Para eso está la ayahuasca: para que nosotros podamos diagnosticar, para que miremos cómo puede surgir su tratamiento de una buena manera y sin tantas pruebas.

⁹⁶ Lugar ceremonial.

⁹⁷ Se refiere aquí al gesto del maestro de soplar en la parte superior del cráneo del paciente. El soplo es muy a menudo acompañado por humo de tabaco o por la vaporización bucal de agua florida. El gesto de soplar implica una ayuda aportada al paciente, a menudo explicada como una purificación y/o un alivio.

⁹⁸ José se refiere aquí a esta manera compartida de sentir el cruce de dieta. El *onanya* que da de dietar es mediador entre la planta dietada y el dietero o dietera. Entonces él siente en su cuerpo el cruce primero. Pero lo más arriesgado son las reacciones que las plantas pueden seguir teniendo en contra del paciente cuando se cruza.

Pero a veces el gringo viene y dice que quiere más ayahuasca porque no se ha mareado; incluso, hay algunos que vienen a dietar un mes, se quedan mareados 3 días después de una ceremonia y piensan que es poco. Y quieren marearse más. Pero nosotros no podemos hacer eso. Si le doy un vaso lleno, con toda la carga que lleva, se me puede ir⁹⁹. Y si no se me va, se puede volver loco. Como muchos que atienden aquí y que vienen de retiros de otros albergues donde todo funciona como un programa. Primera ceremonia poco; segunda un poco más; tercera más todavía. Y a veces en la tercera, explotan. Y cuando uno como curandero mueve una energía muerta de años, activa un nido de avispas que está muy escondido y ellas son bastante bravas. Y si tú no estás preparado, como curandero, para controlar ese nido de avispas, se te puede descontrolar; y esa energía puede ir en contra mía y en contra del paciente, ¿y cómo crees que va a seguir el proceso de esa persona con todas las avispas? Por eso, para este tipo de trabajo, hay que ver bien qué tipo y punto de energía vamos a tocar y cómo la vamos a sostener.

“LA AYAHUASCA NO ES FÁCIL”

Hablas de enseñar al gringo el respeto hacia las plantas y hacia el saber que surge de las dietas como parte de lo que él necesita para su propia curación. Y es parte de ese proceso, entender que no es un camino fácil. El camino fácil sería quizá la ayahuascaína, pero esa no cura.

La ayahuasca no es fácil, no es como aparece en el internet: "Hay que tomar y veremos nuestro centro, nuestro "yo interior", quién soy y quién no soy; voy a ver mi futuro, entrar en el mundo de los reinos espirituales..." O como en el dibujo de Pablo

⁹⁹ "Se me puede ir" se refiere a la posibilidad que el paciente se pierda o quede bloqueado dentro de su sufrimiento, de su enfermedad y pueda de hecho estar mucho peor y pueda ser más difícil de sanar después de una ceremonia.

Amaringo: "Los curanderos están de un lado y de otro están mujeres, los hombres y hay arcoíris, y hay sirenas y sus delfines".

Realmente, cada ayahuasquero, cada noche, tiene miedo. No hay ni un ayahuasquero (por más fuerte que sea o más dieta que tenga) que no tenga miedo. Siempre el miedo está ahí, es parte del ser humano, porque bajo la responsabilidad del curandero van a curarse muchas personas. No sabes cómo ellos van a reaccionar. El miedo muchas veces viene a nosotros a través de nuestra vida cotidiana. Por eso yo le digo a mi mujer: "no me digas nada el día de mi ceremonia; si cometí un error o si escuchas algo malo de mí, en este momento, no me digas nada. Cuando termine mi ceremonia, reclámame lo que sea" porque si tú llegas con esa discusión, con esa energía, a la ceremonia, oscureces la ceremonia para todo el grupo que tienes bajo tu responsabilidad; se quiebran las dietas, una persona se pone mal, el proceso del otro, que estaba yendo bien, se pone de repente peor... hasta baja la potencia del mismo ícaro. Entonces, el maestro no sabe qué hacer porque su conciencia está cargada, el error está en él. Y el grupo, en vez de sanarse, se va peor, y cruzado¹⁰⁰.

Por eso un maestro debe de tener esa integridad personal en su trabajo. Si un maestro está encabezando una dieta para un grupo, no puede cometer errores. Si comete un error, algo que va contra su integridad, puede volcarse en el grupo entero; sería como haber empezado a construir una maloca bien bonita para todos; el primer día va muy bien, segundo día también pero luego el maestro comete un error y la maloca entera se cae encima de todos. En el trabajo que se hace hoy en día con la ayahuasca están pasando muchos errores así, por causa del dinero. El dinero corrompe en gran medida la práctica y el trabajo porque da más posibilidades de comprar y de cometer errores.

¹⁰⁰ Volvemos aquí a la idea del "cruce" pero de otra manera. Aquí es la manera en la que el *onanya* enmarca la ceremonia que puede "cruzar" los procesos de los y las pacientes.

“TODO ESTO PUEDE SER APRENDIZAJE
TANTO PARA NOSOTROS COMO
PARA LOS GRINGOS”

El dinero es una prueba tanto para los onanya como para los extranjeros, una prueba local e internacional; mundial, se podría decir. Cuando la medicina indígena se adapta al mercado y a sus clientes, ¿sigue siendo indígena?

Todo esto puede ser un aprendizaje tanto para nosotros como para los gringos. Porque podríamos mejorar, cambiar y ver las cosas de otra forma. Obviamente que vivimos en el mundo indígena; yo creo que la palabra "indígena" suena bien y hay pocas oportunidades de acercarse a los conocimientos indígenas porque muchas veces los indígenas están desvalorizados. En nuestras comunidades hay dos oportunidades, se podría decir: una es desarrollarse como curandero o como ayahuasquero, o vegetalista, o como quieras llamarlo y otra es superarse en carreras técnicas, buscando estudios y oportunidades de trabajo, ¿cuál es el error del indígena actual?, que, por cierto, es la misma historia, o el mismo error, que está ocurriendo con la medicina tradicional: la separación de la humildad. Esa es la prueba profesional que está ocurriendo en este momento: un curandero es reconocido, ha aprendido algo o tiene algo, y enseguida se cree superior a todos los demás. Nuestro ego crece en ese momento. Habría que resistir más a eso.

“TAMBIÉN A VECES ESTA MEDICINA
EN VEZ DE CALMARTE,
AMPLIFICA LOS SÍNTOMAS”

También a veces esta medicina, con sus pruebas, en vez de calmarte, amplifica los síntomas. Decía mi tío abuelo: "eso es

porque está sacando lo que tiene que sacar", en cambio, las pastillas siempre te calman, pero dejan tu cuerpo más débil. Por ejemplo, yo he crecido tomando agua del río. Ahora pienso: "no quiero tomar agua de río, tengo que tomar agua purificada. Si no hay agua purificada, no tomo", o sea, "¿qué ocurrió en mi mente?" Muchas veces me ha pasado, te cuento la realidad, de pensar "¿qué dirá la gente si tomo esta agua que no es purificada?", como si tuviera vergüenza de mostrar de dónde vengo, lo que soy en realidad. Cuando empecé a trabajar en el mundo gringo, yo era así.

“NOS HAN CONVENCIDO
DE QUE VIVIR COMO SE VIVÍA
ANTIGUAMENTE ESTÁ MAL,
QUE ES PELIGROSO”

Antiguamente era diferente, era una vida súper abierta. Y me he dado cuenta de que he debilitado mi cuerpo con estas formas de vida modernas. Mentalmente yo mismo estoy entrando a un mundo de miedo. Eso mismo le está pasando a muchas más personas: nos han convencido de que vivir como se vivía antiguamente está mal, que es peligroso. Es cierto que hoy en día los ríos tienen más contaminación que antes no había, quizá por eso existe el miedo a tomar agua del río, pero las comunidades nativas se han ido separando de sus costumbres, de su forma de hacer y de vivir. Antiguamente, de niños nos ponían nombres shipibos o nos daban la tarea de cuidar a una planta. Ahora eso ya no existe. Para un niño shipibo que nace ahora no pasa nada por cortar un piñón o una ayahuasca. Antes había ese respeto. No podías orinar ni siquiera a un metro de algunas plantas. -“Que esa planta te va a castigar si orinas y te burlas” o “no vayas a orinar en esa parte de la cocha porque ahí está su madre” o “no grites en esa parte porque ahí está la madre”. Cada planta, cada lugar, tenía su dueño o su madre. Tenías que respetar. Si te ibas equivocadamente

a orinar encima de esa planta, sin saber, al día siguiente tenías que pedir perdón o dar una ofrenda a través de un ayuno. Pero hoy en día se ha perdido eso totalmente. Actualmente todo el mundo orina, corta, hace chacras, con tal de sembrar papa, yuca, arroz y venderlo en Pucallpa. Siempre ha habido agricultura, pero aquellos tiempos hacían chacra donde la hierba no estaba buena. Hoy día se cortan árboles como si fuera cualquier cosa. Se está perdiendo el respeto. Y no hay ni una organización, ni una asociación que proteja esas cosas, que venga a ayudarnos a activar lo perdido. Simplemente hablan de política: que hay que hacer el desarrollo, que hay que hacer carreteras. Y muchas veces los políticos indígenas también se conforman con este discurso.

“ASÍ EMPECÉ A ENTENDER EL PENSAMIENTO
GRINGO:
¡QUIERO CEREMONIA DE AYAHUASCA EN
AUSANGATE !”¹⁰¹

Creo que estamos aquí en el corazón de lo que implica “curar al gringo” en cada uno de nosotros. Escuchándote hablar de cómo “curar al gringo”, uno se da cuenta que lo que llamas “gringo” puede tener cara blanca o cara amazónica, puede venir de afuera o estar en el corazón mismo de las comunidades indígenas. Cuando hablas de “gringo” estás hablando de transformaciones en las maneras de relacionarse y en los valores que mueven a las personas. Más allá del origen de los individuos, propones curar actitudes y diseños modernos que transforman las formas de comportarse, de sentir y de situarse en el mundo. Quizá podríamos hablar de cómo has aprendido a trabajar con personas extranjeras, desde el principio. ¿Cómo empezó tu estudio de “los gringos” o de cómo las personas se “engringuizan”?

¹⁰¹ Montaña de la región del Cuzco (6.384 m) muy conocida en los itinerarios turísticos.

Me acuerdo de ir a trabajar a Cuzco. No estaba trabajado de ayahuasquero sino que estudiaba turismo. También trabajaba en una agencia, lavando platos. Todavía era muy chibolo para que creyeran que yo era ayahuasquero. Y una vez, cuando yo tenía unos 18 años, unos compañeros de Iquitos que trabajaban para una agencia de turismo y estudiaban junto conmigo me dijeron:

-¡Charapa!", (así me llamaban)

-“¿qué?”, les digo,

-¡pucha, se fue nuestro ayahuasquero! ¡no vino! ¿ahora quién va a hacer la ceremonia?"

Y para mi mala suerte, digo: -"Yo".

-"¿Sabes hacer?"

-“Sí”, le digo "¿dónde van a hacer la ceremonia?"

-“En Ausangate".

Yo nunca había caminado tan lejos en la montaña, tan alto en las nevadas. Y yo no conocía qué era Ausangate tampoco, veía fotos nada más.

-“Ya, pues”, le digo.

Y así empecé a entender el pensamiento gringo: "¡Quiero ceremonia de ayahuasca en Ausangate!".

-“¿Y cuánto es el pago?"

-“70 dólares por gringo".

-“¿Y cuántos son?"

-“Son 15".

-“¡Ya, de una vez!".

Era mucha plata. ¡Pero cómo me he arrepentido de caminar hasta allá! Llegamos a las 3 de la tarde, muertos de hambre. No habían llevado nada de comida, solo agua. Yo quería comer. Mi pulmón se iba a reventar. Y a las 6 de la tarde, hacía un frío del demonio. Y había una ayahuasca que habían llevado, pero no era buena. Le mezclé con la mía que tenía. Ahí ya estaba mejor.

Tomamos la ayahuasca. Todo el mundo se mareó bien y bien bonita fue la ceremonia, ¡pero un frío! cuando cantaba, salía con eco, con temblor. Estábamos en una simple carpa. Todos

los gringos venían bien preparados. No sé qué tipo de casacas llevaban ellos, habrán sido térmicas. Había dos cargadores que llevaban el agua, y ellos traían ponchos. Pero yo me había ido con mi chompita¹⁰² de 30 soles. Menos mal que el guía se dio cuenta y me prestó su casaca. Entonces, ya estuve mejor y ya pues, hice la ceremonia.

La ceremonia era solo cantar y mirar. Felizmente, porque yo estaba sentadito y no me pidieron que cantara uno por uno. Porque no podía ni pararme del frío. Y me dicen al día siguiente: -"Oye, puedes ganar más plata acá". Y desde ahí empecé a hacer ceremonias y era yo muy conocido en el Cuzco. Ya dejé de lavar platos.

“Y AHÍ EMPEZÓ MI ESTUDIO
SOBRE LOS GRINGOS.
AL PRINCIPIO ERAN SOLO CEREMONIAS,
SIN CURACIÓN, ELLOS NO PEDÍAN MÁS”

Y desde entonces empecé a hacer ceremonias para los gringos. Cuando las agencias me llamaban, pensaban que iba a ir una persona mayor. Y en ese tiempo yo era delgadito porque estaba saliendo de mis dietas y parecía más chibolo todavía. Y me miraban raro. "¿Ese mocoso?" Era un vacilón siempre, cada ceremonia. Y ahí empezó mi estudio sobre los gringos. Al principio eran solo ceremonias, sin curación; ellos no pedían más. Eran ceremonia de cantos, abrir visiones y ya está.

Y yo en ese momento no conocía las locuras de los gringos. Yo pensaba que los gringos eran los más felices del mundo porque lo tenían todo: viajes, cosas materiales, dinero. Y ni siquiera me

¹⁰² Casaca o chamarra.

imaginaba que los gringos estaban más locos que yo. Eso vino después, cuando empecé a trabajar un poquito más profundo. Y esa fue una etapa importante de mi desarrollo; empecé a entender algo nuevo, a profundizar e ir aprendiendo poco a poco hasta llegar a un nivel de trabajo de medicina. Y si ahora me dijeran: "Vamos a hacer una ceremonia a Ausangate", respondería -"no, gracias". No me atrevería ya a hacer una ceremonia grupal de toma de ayahuasca organizada por una agencia.

Ahora, en tu propio centro, lo que haces es dar de dietar a extranjeros y extranjeras.

Es un trabajo muy difícil esto porque la mayoría de los extranjeros no entienden lo que es dietar. Ya me está decepcionando hacer dietas con ellos, porque se van bien, pero después cruzan y yo tengo que aguantar todo y eso me afecta mucho. Porque el cruce no va a ellos directamente primero, sino que viene contra mí, o sea contra nosotros, los que estamos trabajando. Y nos afecta en la salud, en el sueño, surgen problemas, atrasos, etc., Llegan pruebas fuertes. Y hay que saber salir de ahí. Pero si yo no aguanto, si los suelto así por así, van a venir contra mí. Sé que va a haber reclamos y es un lío. Y allí está la integridad de mi trabajo, de mi palabra. Mi responsabilidad. Tengo que aguantar. Lamentablemente tengo que sostener. Pero también ya me aburre estar en ese plan: de mi centro *Shipibo Rao* salen súper bien y fuera de ahí pasan cosas. Se les explican las restricciones, pero a veces como que se les va de la mano.

“EL TRABAJO DE ELLOS EMPIEZA CUANDO
VUELVEN A SU REALIDAD”

El trabajo de los pacientes empieza cuando vuelven a su realidad, ahí es el verdadero trabajo, ahí es la verdadera ceremonia.

Porque ya no está el maestro para soplarte o para decirte -“esta noche te alineo, no te preocupes”¹⁰³. Ahí se ve el cumplimiento. El poder de tu palabra, si lo cumples o no lo cumples. Entonces sostener esa post-dieta para ellos es un trabajo bien difícil y ellos no lo entienden.

Además, cuando van directamente al árbol a sacar y a pedir antes de empezar la dieta es más fuerte todavía si hay incumplimientos en la post-dieta. Es más fuerte porque ya no solo es el ícaro, sino que estás pidiendo directamente al árbol. No estamos hablando del hecho de ir a comprar en el *Mercado 2* en Pucallpa la medicina, ahí está ya cortado el árbol, ahí simplemente lo estás tomando como medicina.

“ES COMO SI ESTUVIERAS CONSTRUYENDO
UN EDIFICIO BONITO
Y EL MISMO DUEÑO, LO DERRUMBARA”

Los pacientes están bien mientras se puedan alinear pero a veces no se puede alinear así nomas en una ceremonia. Es como si estuvieras construyendo un edificio bonito y la misma persona, el mismo dueño, lo derrumbara... y para volver a construir, primero tienes que limpiar, luego otra vez diseñar, otra vez armar, la misma cosa, entonces el trabajo es triple se puede decir. Y sostener y mantener eso es fuerte. Cosa que nadie puede entender hasta que la persona se mete ahí y hace el trabajo. Explicar con palabras es difícil. Y es difícil de entender. Hay que vivirlo para entender.

¹⁰³ Aquí se refiere José a la posibilidad para el curandero de “rectificar” un cruce para el paciente que ha cruzado. Para cruces no voluntarios, accidentales, esta manera de proceder es posible.

“EL TRAUMA MÁS JODIDO QUE SE VE EN CADA GRINGO ES LA ANSIEDAD DE OBTENER ALGO RÁPIDO Y FÁCIL”

Ya llevas unos veinte años trabajando con pacientes extranjeros y profundizando con ellos el tipo de medicina y de curación que vienen a buscar y lo que necesitan. Dentro de tus diagnósticos, ¿ves algún tipo de enfermedades o malestares que son más comunes a los extranjeros y extranjeras?

Sí. En el mundo gringo hay diferentes traumas. Algunos más profundos, muy adentro, otros mas fáciles. Primero, el trauma más jodido que se ve en cada gringo es la ansiedad de obtener algo rápido y fácil. Eso es lo primerito. Lindos vienen: -“Hola maestríto” y si tú le dices -“No, no hay ceremonia” allí reaccionan: -“He llegado por gusto, me han dado una sola comida, he pagado”. Como que la forma de su carácter se cambia al toque. Esa son las personas que lo han tenido todo o que han sido criadas de esa forma. -“Quieres caramelo, toma caramelo. Quieres huevito todos los días, toma huevito todos los días”.

TRAUMA SEXUAL A TEMPRANA EDAD

Segundo (y eso pasa más en mujeres) hay muchos casos de violación familiar y de violencia sexual a temprana edad. La mayoría viene con enfermedades ginecológicas. Sabiendo muy bien que una niña o un niño de temprana edad está super sensible en todo el cuerpo y cuando hay ese tipo de violaciones, siempre viene enfermedad, inseguridad, y una inestabilidad con los hombres. Si un hombre le dice algo, reacciona de forma violenta. Y por ello es mejor que ese tipo de pacientes se traten con una mujer curandera, porque en la ayahuasca si tú le tocas, o le quieres soplar, su mente está con miedo, juzgando. Si tú le sonrías, ella piensa, -¡ya! éste

quiere algo conmigo”. Entonces vienen con mucho miedo e inseguridad en sí mismos. Los pacientes que vienen con ese trauma sexual desde temprana edad crecen con ese miedo y tampoco se alimentan bien. Y quizá por fuera están bien arreglados, están con ese cuidado de su cuerpo, de su mente, cuidan su alimentación, su forma de caminar, su forma de hablar, su forma de pensar, pero por dentro se ven super apagados, oscuros. Hay dos cosas que acompañan a ese trauma: la reacción de carácter y la desconfianza. Y la desconfianza es lo que descontrola el carácter.

UN TRAUMA CON EL PODER Y CON LA AMBICIÓN

Tercer trauma que se ve en cada gringo es el ego. Yo le llamo “trauma del ego”, porque una persona que no está traumada, no tiene ego, porque está en su centro. Lleva la humildad. Tiene ese carácter de “Yo soy, punto”. Y con el trauma del ego viene también eso que muchos gringos tienen: un trauma con el poder y con la ambición. Si ellos quieren hacer una dieta de un año, lo hacen. Por ambición. Es parte también de ese trauma de siempre querer más. Tú tienes algo y quieres más. No te contentas con eso y si tienes mucho más ya no sabes qué hacer y haces cosas malas. En cambio, un indígena no tiene mucha ambición. Ambicionan, pero muy poco. Viven su día a día. Y el indígena no tiene programa, no están pensando qué van a hacer el próximo mes. Si gana plata en ese momento va a emborracharse, a comprar su motor, a comprar su comida. Come bien, baila bien. Al día siguiente otra vez tiene que trabajar. Y los traumas mestizos e indígenas son más fáciles de trabajar, son más duros en espíritu y en energía, pero menos complicados. Porque si tú le dices o le haces ver lo que ellos necesitan curar, rápidamente se alinean. En cambio, el gringo no, porque el gringo, si tú le haces ver una cosa, quiere saber más, quiere aprender más. Y si sabe algo, ya quiere ser más que el

curandero. O sea, ya se siente él el maestro, como si el maestro fuese su alumno. Él ya te quiere enseñar cómo hacer las cosas. Porque ese es su trauma, su ego, su ambición. Su arrogancia.

“ELLOS TIENEN MUCHAS VISIONES
DE SUS PROPIOS TRAUMAS,
PERO NO ADMITEN QUE SUS VISIONES
VIENEN DE ALLÍ”

Pero hay un montón de traumas. Aquí te estoy hablando de los más específicos y expresivos, porque en el fondo hay muchas cositas más y para traducir eso en palabras, es bien complicado. Por ese motivo, los pacientes tienen muchas visiones de sus propios traumas, de sus miedos, de su ego, pero no admiten que sus visiones vienen de allí. Por ejemplo, cuando ven un espíritu que se acerca, ellos piensan que es un espíritu de la planta. Y dicen: -“Ya se me acercó, ya está conmigo. Me ha elegido. Soy importante”. O tienen visión que le ponen la corona, porque en los libros y en internet está escrito eso, pero la enseñanza no sucede de esa forma, ocurre de otra forma. Entonces yo creo que muchas veces leen y cuando ven en su propia visión, cosas de su pasado, cosas ancestrales de ellos, ya piensan que la ayahuasca les está dando poder. Y al día siguiente amanecen felices, y dicen que han sido elegidos.

“MUCHOS DE ELLOS VIENEN CON FE,
CON MUCHA FE”

Al mismo tiempo, yo veo que muchos vienen con fe. Con mucha fe. Y por esta razón yo les hablo de todo esto, para que vayan entendiendo mejor cómo funciona el trabajo; es decir, que se comprenda que la enseñanza viene de las pruebas después de la dieta y que la post-dieta es difícil de manejar. Pero es muy difícil para los gringos manejar esto, más difícil que para un indígena que vive su vida cotidiana normal. Cuando ellos vuelven a su realidad, cuando llegan a su trabajo, vuelven con su pareja y a todo lo que estaba programado y no hacen lo que se espera de él o de ella, o se comportan de forma distinta, eso puede ser como una bomba que estalla en sus vidas.

“PERO CUANDO EXISTE UN TRAUMA
BASTANTE ELEVADO,
ENTONCES ESE TRAUMA, ESE MIEDO,
ESA RABIA TE DOMINA
EN VEZ DE QUE TÚ LE DOMINES.
Y TE METES A UN MAREO SIN SALIDA”

Muchos dicen “yo vivo con mi trauma o domino a mi trauma”. Muchas veces he escuchado a personas decir esto. Pero uno puede dominar su trauma cuando uno está bien, cuando uno no siente el golpe: ya sea la pérdida de un hijo, la separación de un marido o de una mujer o de alguien a quien se ha querido mucho. Entonces si tú no tienes ese trauma o dominas ese trauma, entonces tú vives la vida normal, pero mientras no dominas esos traumas, reaccionas con odio, con venganza, con celos, con alcohol, con adicción, con droga y haces cosas que pueden herir. En cambio, cuando desaparecen los traumas, tu vida está tranquila. Si tu pareja

se tiene que ir, le das toda la bendición del mundo porque lo estás soltando de una manera armoniosa. O sea, aunque te hayan traicionado o hayas perdido a tu hijo de repente, te paras allí, sin resentimiento. Si la persona en frente tuya reacciona con trauma, tú ya no. Simplemente estás en tu centro. Pero muchas veces dicen -“Yo vivo con mi trauma, eso no es nada para mí”. Pero las palabras pueden decir mil cosas, y en el acto, las acciones son diferentes. Y en esos traumas están metidas todas las cosas negativas.

Todos los seres humanos tenemos bueno y malo; nadie en el mundo puede decir “no tengo carácter”. Obviamente que todos tenemos carácter pero cuando existe un trauma muy elevado, entonces ese trauma, ese miedo, esa rabia, te domina en vez de que tú lo domines a él. Y te metes a un mareo sin salida. Y mientras que estás actuando negativamente (vengándote, odiando, haciendo pasar de lo peor a otros) uno mismo se está engañando, pensando que lo está haciendo bien, pero en realidad no es así.

“PARA QUE PUEDAS ENTENDERTE Y
CONOCERTE A TI MISMO,
LA PLANTA TE CONECTA CON
TUS TRAUMAS Y TE HACE SUFRIR”

Normalmente, con respecto a las plantas, muchos piensan: -“vengo a curarme, termino mi dieta y voy a estar feliz, porque ya me curé”. Sin embargo, la situación acá funciona diferente. Muchos no entienden que para que tú puedas entenderte y conocerte a ti mismo, la planta te conecta con tus traumas y te hace sufrir. Te hace ver quién eres en realidad, si supuestamente tienes esa fuerza de caminar, de seguir adelante, pase lo que pase, suceda lo que suceda. Allí es donde tú puedes ver a dónde te guías y cómo te diriges.

Las plantas te van mostrando quién eres tú en realidad. Y es difícil. Y hay sufrimiento. Y viene esa prueba. Logramos quedarnos estables en nuestro centro o nos vamos a un mundo de oscuridad, de adicción, a un mundo de cosas fáciles, como trabajar para el narcotráfico aquí en la selva. Porque cuando uno está mal, las cosas rápidas y fáciles parecen ser una buena solución, pero solo si sigues firme, el camino se va abriendo. Es como el camino del curandero, solo si tú quieres aprender lo bueno, eso puede ir para tus generaciones futuras. Pero muchos seres humanos solamente piensan en sí mismos, en su propio bienestar sin pensar en los hijos y en los nietos. Hoy en día queremos tener las mejores cosas materiales del mundo, pero son cosas materiales que se pueden acabar en cualquier momento, en cambio las cosas positivas que tú haces en tu vida, esas siempre serán semillas que tú sembraste. Para siempre. Ese árbol irá creciendo y creciendo, e irá tirando semillas por todos lados y permitirá a otros crecer también, así, sucesivamente. Pero las cosas negativas que tú haces, serán un bulto y esos bultos están en una oscuridad, como colgados. Y eso en cualquier momento se puede desvanecer. Igual podrás dejar a tus hijos o a tus nietos una casa grande, un avión, y luego los nietos se pelean entre ellos por esa casa o ese avión. Algo por ahí.

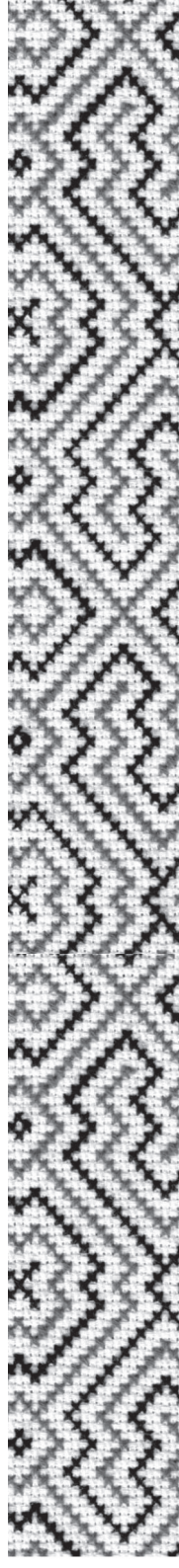
El trauma es un tema muy presente en el mundo de la psicología y de la terapia. En la psicología hay muchas disputas, pero una forma, una escuela de psicología, la transpersonal, trabaja el trauma de una forma que quizá se acerca de lo que estás explicando. La psicología transpersonal trabaja con las relaciones humanas y con la forma en la que las relaciones constituyen a la persona. Dentro de las terapias transpersonales existe esa idea relativa al trauma, de que cuando uno está traumatizado, se fractura la persona. Lo que debería estar unido, está en pedazos. Y hay unos pedazos que se ponen maléficos, que están dañados de cierta forma. Entonces ellos entienden el trauma, y la cura del trauma, como un proceso de reintegración de la integridad de la persona. Y hacen un trabajo en donde van a hablar con la parte traumatizada y piden a esa parte: “¿qué estás haciendo? ¿qué estás defendiendo? ¿qué es lo que tú quieres? Entonces en vez de castigar, acuden a esas partes.

Porque muchas veces la psicológica intenta tapar, suprimir y mientras más se suprime, más esa energía traumatizada quiere salir. Entonces esa teoría transpersonal dice que hay que dejarla salir. Esa energía requiere ser vista y reconocida, para poder ser liberada.

Es cierto eso. Porque si tú lo tapas es como si estás escondiendo algo que no está bien. Pero sí tú lo muestras, es decir, lo ves, lo miras, lo sientes, lo vives como realmente es, allí lo puedes trabajar. Yo creo que ese es un tema muy importante. Es como si yo como padre ocultara a mi hijo las cosas negativas que él hace. Siempre va a ser para mí una luz, un amor pero en su momento le debo decir las cosas: -“Tú eres esto, esto y esto”. Como que le estoy destapando para que no esté llevando en su conciencia, ni yo en la mía, tantas cosas negativas. Porque una oscuridad no se puede volver luz.

CAPÍTULO 8

REDISEÑANDO PALABRAS:
CONEXIÓN,
ERROR
E INTENCIÓN



Capítulo 8

Rediseñando palabras: conexión, error e intención

Introducción “Rediseñando palabras” (Silvia Mesturini Cappello)	221
“La conexión con las plantas no es un enchufe”	225
“La conexión para nosotros son las pruebas que te da la planta”	226
“Cruzar la dieta: <i>La dieta y la manzana</i> ”	227
“Para los pacientes, las pruebas son sus resistencias a la curación”	229
“Para los curanderos es diferente”	230
“Hay pruebas que, al compartirlas, es como cruzar una dieta, una promesa, una palabra”	231
“Si nosotros no hacemos lo que nos dicen las plantas, eso puede chocarnos fuerte”	233
“Con los pecados no se aprende nada. Con las plantas sí se puede aprender”	235
“Cuando el error ya está hecho es como un calabozo con un candado”	237
“No es cuestión de lograr tu intención en un sentido de <i>obtener lo que querías</i> ”	239

INTRODUCCIÓN

“REDISEÑANDO PALABRAS: CONEXIÓN, ERROR E INTENCIÓN”

SILVIA MESTURINI CAPPO

Este capítulo sigue exponiendo algunos de los malentendidos que habitan el encuentro entre prácticas shipibo y pacientes internacionales. José nos habla a partir del recuerdo de “cómo hablaban los abuelos”. En parte José recuerda una manera de hablar que llama el “shipibo antiguo” y subraya la diferencia con el “shipibo moderno” al cual han dado “significados” a partir del español. Esta simple afirmación nos hace atravesar una parte de la historia local con la llegada de las escuelas organizadas por poderes externos al pueblo shipibo: primero las escuelas evangélicas del *Instituto Lingüístico de Verano* y luego la educación nacional y sus programas bilingües. Abriendo de esta manera hacia el recuerdo de las enseñanzas de su abuelo, José hace sentir cómo el shipibo en su forma escrita y atrapado en traducciones permanentes hacia y desde el español, se ha ido transformando profundamente. Esta transformación concierne no solo el idioma shipibo en sí, sino también el ejercicio de una soberanía shipibo sobre su propio idioma.

La pérdida del shipibo antiguo, o mas bien, de la manera antigua de hablar shipibo, revela aspectos que entrelaza el idioma y la transmisión del conocimiento. Cuando las palabras no salen de la vivencia, entonces las palabras y lo mental toman el poder, advierte José. La diferenciación que propone aquí es profundamente pragmática: todo esfuerzo de transmisión o de representación es entendida como secundaria y consecuente a la prioridad dada a la

experiencia. Cuanto más la palabra y el análisis “se alinean”, en el sentido que se van concordando, con esta primacía de la experiencia, cuando menos riesgos habría de vivir en algo como una ilusión, o una alienación o una alucinación. La alucinación aparece entonces como un producto únicamente mental, o salido de un metal que no funciona como un “aliado” de la experiencia. Cuando lo mental no está “alineado” al corazón y a la vivencia, cuenta José, entonces las “visiones” que una persona puede tener, al momento en el que toma ayahuasca por ejemplo, solo muestran y salen de lo que hace falta sanar. Las visiones se diferencian aquí de las alucinaciones, contrastando la posibilidad de un conjunto experiencial dentro del cual la parte mental tienen su rol, de un ejercicio mental enfermo, en donde la “visión” es un producto de la enfermedad. Es más, la alucinación es para José un producto mental mandado por la enfermedad que la persona no logra aceptar como tal. Aunque defender la posibilidad de comunicar y colaborar con las plantas mediante visiones, sueños y pruebas, es central en su práctica, tomar cada visión que surge en una ceremonia de ayahuasca como una comunicación directa e inmediata con una planta puede ser un malentendido con consecuencias graves ya que la persona evita así mirar y reconocer su propio malestar y el trabajo de sanación que se le ha propuesto. La expresión “la ayahuasca me ha dicho”, que José escucha muchas veces entre sus pacientes, sirve de llave para denunciar la alucinación de una comunicación fácil y directa. Una vez más, José insiste que el camino de comunicación con las plantas, no es un camino fácil, rápido y directo. Es más bien un camino difícil, y difícil de encontrar. Un camino lento pero profundo.

Los demás malentendidos que José aborda en este capítulo siguen situándose en este punto particular en el que se trata de corregir palabras y la manera en la que las palabras son entendidas y utilizadas. Las palabras que se verán progresivamente son: conexión, error e intención. Estas tres palabras permiten entrar en una profundidad suplementaria con respecto a lo que son las “pruebas”, lo que significa reconocer una prueba, vivir una prueba, atravesarla y estar en un trabajo colaborativo con las plantas. Las pruebas aparecen entonces como el lenguaje de las plantas y ese

lenguaje va desplegándose en procesos experienciales que solo se pueden entender “desde adentro”, viviéndolos.

Con respecto a la conexión, José pide salir de una imagen de la conexión que funcionaría como un enchufe, como algo que se prende una vez y que ya queda establecido. La necesidad de corregir el aspecto inmediato y fácil de la imagen de la conexión, requiere entonces una conexión lenta, difícil e incierta que se concretiza mas bien en las mismas pruebas. Profundizando las dinámicas de las pruebas, José habla de pruebas que confrontan la incredulidad. Este tipo de pruebas parecen establecer una primera base relacional entre plantas y pacientes. Esto implica reconocer que las plantas reaccionan y pueden volverse contra la persona que las utiliza mal. Entre las formas que las pruebas pueden tomar, José diferencia las pruebas de los pacientes y las pruebas de los aprendices o curanderos. Las pruebas de los pacientes muestran las resistencias de la persona a su propia curación y en este sentido muestran, amplifican, “dan a ver” lo que necesita ser curado. Insiste José en un tipo de prueba particular, hoy en día muy común, que ponen las plantas cuando son tratadas como fármacos. Este tipo de pruebas muestran y al mismo tiempo defienden la necesidad de tratar a las plantas con respeto, entrando así en un espacio relacional entre seres vivos.

Pero las buenas relaciones con las plantas también pueden malograrse. La pérdida de las buenas relaciones, la utilización abusiva de las relaciones establecidas durante las dietas, pueden tener consecuencias radicales para los curanderos y curanderas: desde la pérdida de su capacidad de curar hasta la enfermedad y la muerte. Aquí entramos en un espacio muy delicado y José nos comparte que a medida que el camino del curandero avanza, las pruebas se hacen cada vez más personales, más discretas y casi secretas.

Dentro de esta “conexión” que es un cuidado relacional permanente, José considera importante profundizar lo que son y lo que implican los “errores”. Al centro de su reflexión está la diferenciación entre ver el error como momento en el que alguien

es juzgado y ver el error como algo que corregir, algo que sanar, algo que pide un trabajo. José considera la noción de “pecado” y el hecho de sentirse culpable de un error como una respuesta muy mental a algo que necesita más bien dedicación, trabajo y que tiene solución. Las plantas no castigan porque juzgan, castigan porque en la manera en la que castigan se encuentra la semilla para curar el error. En este sentido José propone poner limpieza y aprendizaje en lugar de pecado y juzgamiento.

Hablando a través de visiones e imágenes, José nos habla del error como un “*calabozo con un candado*”, como un “*pozo sin salida*” y precisa que el trabajo del curandero es encontrar la manera de sacar a la persona de allí. Nos cuenta que tiene que “cantar a partir del principal punto del error” y agradece ser parte de una tradición curativa donde siguen existiendo técnicas y conocimientos para limpiar errores y aprender de ellos. A través de estos “paisajes existenciales”, José habla de la posibilidad para cada persona de sanarse y de “volver a estar en su libertad”. El error aparece al mismo tiempo como un objeto de diagnóstico y como un espacio en donde los expertos, los pacientes y las plantas se juntan en procesos colaborativos profundos. Dentro de esos espacios, la intención curativa les guía a todos. Pero la palabra “intención” es también un espacio de muchos malentendidos.

Enmarcar el trabajo con las plantas con una intención curativa es algo que necesita un aprendizaje largo y profundo de parte de los y las *onanya* y el riesgo de desviar de esa intención es parte de las pruebas de “los que saben”. Al mismo tiempo, dentro de ese espacio, José se confronta a las intenciones de sus pacientes y en este sentido quiere una vez más confrontar un malentendido. Acercarse a la medicina tradicional con una intención puede ser muy útil cuando la intención es la de sanarse y cuando esa intención funciona como un guía en los momentos difíciles. Pero, insiste José, con llevar una intención en este trabajo no significa pedir y esperar recibir lo que uno quiere. La sanación es un proceso abierto y emergente que hay que descubrir sintiendo.

“LA CONEXIÓN CON LAS PLANTAS NO ES UN ENCHUFE”

En muchos momentos de estas conversaciones, el trabajo que estamos haciendo toma la forma de una corrección o una actualización sobre cómo tus prácticas y tus conocimientos son entendidos por los demás. Estamos rediseñando percepciones, expectativas, procesos y palabras. Algunas palabras en particular cristalizan unos malentendidos con respecto a tu trabajo que de hecho quieres revisar.

Sería bueno volver al idioma shipibo antiguo para aclarar muchas cosas. No sé cómo hacerlo, pero sería bueno hacerlo. Hoy en día, hay mucha confusión porque se habla mucho el español y ya han hecho como el abecedario shipibo, se han creado libros shipibos, y han tratado de dar significado al shipibo a partir del español. A mí no me gusta hablar de “conexión”, de “conectar” por ejemplo, porque muchos lo entienden como conectar un enchufe: “ya estoy conectado”, “he dietado y ya me conecté”. Es que todo esto no está hecho de palabras, son vivencias. Solo de lo que uno ha vivido sale el conocimiento y de allí salen palabras también, pero de otra manera. Haría falta aclarar algunas de estas palabras como “intención”, “energía”, “trauma”, quizá “arcana” o “espíritu y espíritus”. Los que dicen “esto es espiritual” o “yo soy espiritual” lo hacen con una comprensión religiosa de lo que es espiritual.

Bonito sería sacar de la antigüedad,
porque lo que hablaban los abuelos
se escuchaba muy diferente.
Tuve un tiempo de curioso
que me iba ahí a estar con ellos
y ellos hablaban con otros significados.

“LA CONEXIÓN PARA NOSOTROS SON LAS PRUEBAS QUE TE DA LA PLANTA”

Quizá podamos quedarnos un momento con esta imagen de la “conexión con las plantas”. Has contado que el primer objetivo de esta medicina no es, como dicen muchos extranjeros, la de “conectar con una planta” sino de aprender el respeto necesario para que las plantas nos conecten con nuestros traumas, nos muestren donde está el trabajo que hay que hacer. Y esa conexión con el trauma no se hace a través de visiones, sino mas bien a través de pruebas. ¿Pero cómo entender esas pruebas?

La conexión para nosotros radica en las pruebas que te da la planta. Y las pruebas son lo que llamamos “conectar con el trauma”. Muchos piensan que conectarse es un momento o es una visión: “¡Wow, vi a la planta en mi visión, ya estoy conectado!”. Al contrario, la conexión es algo muy fuerte y profundo. Las pruebas, para alguien que empieza, son pruebas para sanarse. Es mentira que un gringo venga y te diga: “A mí la ayahuasca me ha dicho que esto es lo que tengo que hacer”, o “la ayahuasca me ha dicho que tengo que ser curandero”. Una gringa me dijo una vez: “Ya no quiero ayahuasca: la ayahuasca me ha dicho que tengo que tomar el agua de esta botella y que simplemente con eso me voy a sanar. Ya nunca más necesitaré tomar ayahuasca”. Son cosas que se ven y se escuchan en cada ceremonia. “La ayahuasca me ha dicho” y eso no son las plantas. Eso es mental. Es su propia historia. Ellos mismos crean esas cosas pero no saben de dónde viene. Ellos mismos alucinan y se creen sus alucinaciones porque han tomado ayahuasca sin revisar sus traumas personales y ancestrales. O sea, es la mente la que maneja. Y en una ceremonia hay mil informaciones, pero para trabajar con los gringos hay que ser bien concreto. Yo tengo mucho cuidado en decirles las cosas o en compartir lo que veo porque la mente de ellos se aloca fácilmente. El poder, tanto el mental como el de las palabras, es muy fuerte para ellos. Y es difícil para ellos quedarse en la vivencia, en el proceso de las pruebas.

“CRUZAR LA DIETA: *LA DIETA Y
LA MANZANA*”

¿Qué se podría añadir para entender mejor cómo vienen las pruebas?

Esto es muy difícil de explicar y bien difícil de entender para los gringos. Al principio, cuando uno empieza a dietar, vienen las pruebas y por más ayahuasca o plantas que tomen, son incrédulos. Todos somos incrédulos.

Lo primero que pasa es como tener “la dieta y la manzana” o “la dieta y un ceviche”. Miras las dos cosas: ahí está la dieta y ahí está el ceviche. Estás físicamente bien, mentalmente bien y la dieta está ahí, la comida está ahí, y en ese momento: “¡Ah! voy a probar a ver qué pasa”. O quizá tenemos esa costumbre de pensar: “un poquito no me hará nada malo”. Y tenemos la concha de decir “solo comí un poquito, no comí todo”. Pero son decisiones fuertes: mi dieta o esto. Y un incrédulo dice: “No creo que me haga nada. Lo pruebo. El maestro no va a ver, no va a sentir”. Y comes lo que no debes. Y estás sin reacción inmediata, pasas la semana tranquilo. Las consecuencias vienen después.

Ese es el cruce de dieta: cuando no respetas lo que se te ha pedido respetar durante tu dieta y tu post-dieta. Por ejemplo, cuando comes fuera de la comida que te dan: te vas a la cocina y llevas un pedazo de pizza y lo comes allí solito. O te dicen que no tengas relaciones sexuales y de repente viene alguien y quieres tener sexo y lo tienes. O te han pedido que no te enfades, que no discutas, que no entres en un conflicto, y no cumples.

Un cruce accidental es diferente y eso se limpia más fácilmente. Un cruce más fuerte es cuando haces conscientemente las cosas que son una falta de respeto al trabajo que las plantas están haciendo contigo.

A muchos gringos le jala más la mente, el arrepentimiento: “¿Por qué lo hice?” Y eso ahí lo mata. Pero hay reacciones diferentes también. Depende del proceso de cada uno, según si su proceso es mental, o si vienes por la parte física, si vienes por experimentar o para estudiar.

Si tomas una planta como marusa¹⁰⁴, chai, toe¹⁰⁵, piñón¹⁰⁶, ayahuma¹⁰⁷, renaco caspi¹⁰⁸, solo te das cuenta tres meses más tarde. Tu cuerpo sale blanco, no hay comezón, no hay nada, pero en tu cara, en tu espalda, todo el cuerpo, algo se está manchando. A veces te puede salir morado. Pero no hay dolor. Eso se llama “cutipado”. Es como que la planta misma te hace daño. Como que esa medicina que has tomado, se vuelve veneno. A eso le llamamos la “*shitana* de la misma planta”. Y te salen ronchas, alergias... Vas al doctor, tomas pastilla, pero no te alivias, sigue brotando más. Si un tiempo se va, otra vez vuelve. Y así: va, vuelve, hasta que viene con más fuerza. Es mucha responsabilidad para nosotros esto. Y por eso cortamos al final de la dieta con ají y sal. Y por eso después ponemos la arcana,¹⁰⁹ para que no avance más la dieta. Porque sabemos que de acá saliendo van a comer algo, en el avión, en donde sea. Entonces uno intenta proteger.

Hay la posibilidad de cruzar sin que uno se dé cuenta. Eso es accidental. Entonces se puede llamar al médico de la planta¹¹⁰, cantarlo, explicándole el error y que fue accidental. Y se alinea así. Más fuerte es cuando tú sabes, pero igual lo haces. Es como una paciente a quien le he dado de dietar, y le he cantado. Y le digo:

¹⁰⁴ *Calathea Allouia* (Marantaceae)

¹⁰⁵ Conocido también como “floripondio” (*Datura Innoxia*, Solanaceae)

¹⁰⁶ Se distingue el piñón blanco y el piñón colorado (*Jatropha Curcas* y *Jatropha gossypifolia*, Euphorbiaceae)

¹⁰⁷ *Couroupita guianensis* (Lecythydaceae)

¹⁰⁸ *Ficus* sp, (Moraceae)

¹⁰⁹ Vamos a decir por ahora que la arcana es una protección. La arcana es el tema central del capítulo 9.

¹¹⁰ José se refiere aquí a los “médicos” de las plantas de la misma manera que en otros momentos habla de “madres” o de “dueños”. Son parte de las plantas, guardianes, agentes, conscientes, capaces de cuidar, de curar, de enseñar y de hacer daño.

-“Ahora no te enojés” pero si ella no respeta, a pesar de que tiene mi ícaro y empieza a enfadarse, sabiendo, además, porque ya le he dicho, entonces luego se enferma, de una u otra manera. Y si otra vez quiere el ícaro y le doy de nuevo y si otra vez lo hace, entonces ya la planta no la suelta rápido. Es como atrapar a un delincuente. La primera vez es sin antecedentes. Comete un error pero no sabía. Pero si la segunda vez lo atrapan, ya es más serio. Ya lo está haciendo sabiendo. Allí el trabajo para traspasar eso tiene que ser más profundo.

“PARA LOS PACIENTES, LAS PRUEBAS SON
SUS RESISTENCIAS A LA CURACIÓN”

Has hablado mucho de tu necesidad de respetar tus dietas y de no cruzar tus dietas dentro de tu trabajo de curandero, ¿las pruebas que vienen a los pacientes y a los que empiezan a dietar son comparables con lo que vives tú?

Hay una diferencia importante entre las pruebas de los pacientes y las de uno que ya está aprendiendo, o cuando ya está trabajando de curandero. Para los pacientes, las pruebas son sus resistencias a la curación. Como cuando algunos dicen: "Ah, he venido, pero me siento peor; siento que no voy a salir de esto, que esto no es bueno". En las comidas, por ejemplo, en la alimentación: "estoy muy flaco, me faltan las proteínas, que el doctor me ha dicho que va a bajar mi hemoglobina, va a bajar mi no sé qué, tengo que comer de otra manera". O también las resistencias se dan cuando buscan el conflicto con el facilitador o con el curandero: "No veo su energía buena; no me gusta su canto, no me gusta la forma en que me mira", o sea, la resistencia es lo que hace que un paciente no avance en el tratamiento, que no se siente para recibir el ícaro. Una resistencia muy común y muy fuerte es comportarse como si esto fuera un fármaco: "Esto no me cae bien, no me mareo, necesito algo más fuerte". Como si fuera suficiente tomar algo fuerte para uno curarse.

“PARA LOS CURANDEROS ES DIFERENTE”

Para los curanderos es diferente y de verdad que he visto a muchos curanderos (y muchos también desaparecidos, sobre todo hombres) que habían aprendido bien y luego cruzaron sus dietas y se enfermaron o murieron. Pienso en uno que era limeño. Él aprendió a dar ayahuasca, a cantar un poco en shipibo. Cantaba super bien. Y pienso en otro también que había aprendido y cantaba muy bien. Son curanderos que convirtieron este trabajo en puro negocio. Entonces uno de ellos decía que él ya dominaba a la ayahuasca y mezclaba ayahuasca con san pedro¹¹¹. Y hacía sesiones de música como en un escenario. Tenía el primer piso, el segundo piso y el que pagaba más, estaba en el primer piso, el que pagaba menos estaba en el segundo piso y los voluntarios estaban en el tercero. Entonces primero hacían san pedro, al tercer día hacían ayahuasca. Y así hasta que se enfermó. Entonces él mismo antes de morir me llamó a mí y me dijo: -“¡Ven, ayúdame! Lo que tú me has dicho era cierto. Me están castigando las plantas. Y me dijo: -“Cuida a mi hijo que lo estoy dejando”. Y bueno, yo no fui, porque estaba en un ajetreo también. Y quince días después escuché que ya había fallecido. Y muchos han muerto de esa forma: por jugar con las plantas maestras. Porque como siempre les digo: -“Si lo cruzas no te hace nada al día siguiente, ni al mes ni al año. Con los años vendrán las consecuencias”.

Y eso es lo que pasa con muchos gringos que vienen a experimentar, a investigar, pero quieren aprender de todo y no respetan. Piensan que saben de la ayahuasca y no saben ni la primera parte. Se van diciendo: -“ya sé cómo funciona, ya sé cómo lo hacen.” Ese tipo de gringos se van a otra parte y allí son ellos los conocedores, los sabios. Sí tú le dices algo, te contestan al toque. Son personas bastante fuertes y bien resistentes, pero en su

¹¹¹ *Echinopsis Pachanoi*. Conocido también como “huachuma”o “wachuma” o “aguacolla”.

ignorancia. Y yo creo que manejar de esa forma una planta maestra es lo más incorrecto. Eso es una falta de respeto. Y lo peor allí es no ver y no aceptar sus propios errores. Para eso las plantas maestras muestran y ponen pruebas, para que uno pueda corregir. Y por esto también es bien delicado dar dietas de aprendizajes a los gringos hasta que no han entendido bien estas cosas. Yo no les puedo dar un conocimiento fuerte, si no voy a saber cómo lo van a manejar o cómo lo pueden manejar. Es como dar un arma a un niño. Él va a pensar que es su juguete, porque quieren esa fuerza, quieren poderes, quieren protección, ¿pero para qué? Para poder decir -“tengo arma y así nadie se me acerca”

“HAY PRUEBAS QUE, AL COMPARTIRLAS,
ES COMO CRUZAR UNA DIETA,
UNA PROMESA, UNA PALABRA”

La posibilidad de curarse con plantas, dietando plantas, ¿depende de la creencia que uno tiene en ellas, o del hecho de creer que las plantas son también espíritus? ¿La fuerza que uno cree que tienen las plantas? ¿La fe que uno le pone mientras está dietando?

No tiene nada que ver la fe, la creencia, la religión, ni el ego, ni la soberbia, ni la fuerza mental, ni el poder económico. El 98% de los extranjeros vienen con desconfianza. Incluso muchos vienen sin creencia en Dios, sin creencia en nada, como que no hay un sentido de la vida. Vienen como robots mentalizados y programados. Entonces eso de “tener fe”, yo lo escucho más que todo entre la gente local, de la misma Amazonía, o gente de la ciudad: de personas que vienen de una familia de iglesias, o de reuniones políticas y tanta historia más. Pero yo no creo en eso.

¿Cómo entender e identificar las pruebas más allá de un acto de creencia?

Las pruebas son muy personales. Yo, como curandero, no puedo compartir mucho sobre eso. Hay pruebas que, al compartirlas, es como cruzar una dieta, una promesa, una palabra; es como que las plantas mismas te piden secrecía. Y si hablas, entonces no has cumplido tu palabra, no has tenido esa integridad. Por ejemplo, si una planta me dice: “Desaparece toda la madrugada, usa cualquier excusa, pero no tiene que saber nadie qué vas a hacer; no digas nada, tú sólo hazlo” entonces yo puedo quedar mal contigo si tú me estás pagando un dinero por una dieta y yo me desaparezco. Obviamente que tú vas a pensar lo peor de mí: que soy irresponsable, mentiroso, te vas a sentir engañada, traicionada, pero eso es porque el gringo no respeta, ni conoce, ni sabe cómo funciona esto. Por ese motivo dicen que los curanderos son super inestables y no tienen la palabra ni la integridad.

Lo que hay que entender es que para quien trabaja
con plantas como yo,
nada está programado,
las cosas se van encajando según los mensajes,
las visiones;
los mensajes a través de los sueños,
las indicaciones de los espíritus de las plantas.

Antigüamente, los *onanya* o *meraya* jamás vivían en una familia, ellos vivían solos, no había ni siquiera exigencia de decir: -“oye tienes que hacer esto ahorita, tienes que curarme a mi hijo ya”. Ellos realizaban una curación, un trabajo, una ceremonia, cuando ellos sabían que era su tiempo. Para que alguien entienda esto, tiene que dietar. Ningún estudio científico te va permitir entender esto. Para que tú puedas decir: -“sí, esto es cierto, tiene razón, así es. Tienes que vivirlo en tu dieta”.

“SI NOSOTROS NO HACEMOS LO QUE
NOS DICEN LAS PLANTAS,
ESO PUEDE CHOCARNOS FUERTE”

Tanto para el curandero como para los pacientes, atravesar las pruebas es una cuestión de confianza y de compromiso con las plantas. Y el compromiso más fuerte del curandero es con sus plantas: él tiene que hacer lo que le exigen las plantas. Los demás compromisos son secundarios, tienen que adaptarse.

Esto es importante que los gringos lo entiendan. Porque si no lo entienden, juzgan. Por ejemplo, en una dieta de ayahuma¹¹², que tiene esa energía fuerte, la planta me decía: -“tú no tienes que acercarte a tal persona que está dietando, porque la misma energía y prueba mental va a hacer que se enoje contigo” y ella no podía enojarse porque estaba en dieta y eso la iba a hacer cruzar. Y a mí también eso me hubiese chocado. “Es mejor que se enoje cuando tú estés lejos y que tú no lo sientas”, era una de las dietas de palabra, de pensamiento.¹¹³ Y muchas veces me decía el maestro que estaba trabajando conmigo: "ahora esa persona está mal, está con dolor de estómago, o de cabeza, está llorando, dice que quiere que te vayas" y yo le decía: -"atiende tú" porque yo tenía que cumplir mi palabra de no acercarme hasta tal día porque si me acercaba, todo mi trabajo se iría a la nada. Si no, eso me hubiese chocado a mí y en cierta forma a la otra persona también. En una semana podríamos estar enfermos los dos.

Acá no importa cómo te enfermas, si te accidentas, sí te caes, lo que importa es que ya estás en cama. Acá en la dieta, cuando uno cruza, no se puede ni distinguir, ni ver, ni saber, qué tipo de atraso es. Porque enfermarse es eso: atraso o prueba.

¹¹² *Couroupita guianensis, Lecythydaceae*

¹¹³ Esto se refiere al hecho de no poder cruzar la dieta en ningún momento ni con su palabra ni con el pensamiento. Es considerado un nivel de dieta más exigente.

Y luego depende de cómo es el cruce. Hay que mirar qué se puede hacer. Si el curandero no puede limpiar o sacar eso, entonces esa curación va a profundizar más y puede llegar a ser una enfermedad que dura años y años. Depende de cómo se materialice, dónde se junta. Siempre es en la parte más sensible de la persona y de su cuerpo. El cruce de dieta hasta puede matar. Muchos han muerto en eso.

Pero no se sabe cómo te vas a enfermar: puede ser un accidente, una simple gripe, puede ser una simple caída, o pueden ser enfermedades incurables, porque nadie encuentra qué es. Por eso al principio al cruce le llamamos atraso: lindo estabas caminado, viene algo y eso retrasa todos tus planes, todas tus cosas que querías hacer. Cuando es la gripe o es un dolor de cabeza, entonces es cuando cruzan de la mente; cuando es comida, vienen dolores de estómago. El error más grande es el sexo, ahí lo cruzan todo.

Cuando tú tomas una planta y recibes un ícaro, entras en un espacio delicado. Cruzar es no respetar ese espacio y lo que se exige de ti por estar allí. Por ejemplo, yo me tengo que preparar muy bien para recibir ícaro de mi mamá, porque es muy delicada su dieta. Si voy a recibir su ícaro tengo que pensar bien y prepararme bien para poder respetar su ícaro y tomarlo con responsabilidad. O sea, yo sé que mi madre me va a dar su ícaro con toda la intención buena para que yo mejore. Si yo no lo cumplo, yo voy a estar peor. O sea, además de que podría quedar enfermo por cruzar, mi situación pudiese ser peor. Por eso cuando quiero su ícaro tengo que pensarlo bien. Y son los compromisos que uno mismo hace al momento de preparar un remedio también.

Hay una diferencia también entre lo que exige el trabajo energético y mental de manejar ceremonias y lo que exige el trabajo de cosechar plantas y prepararlas. Cuando se trata de cosechar y preparar plantas, las cosas son un poquito más estrictas: hay momentos que no puedes abrazar a tu hijo, a tu hija, hay momentos

que tienes que estar en silencio, donde no tienes que activar ni mínimamente tu rabia. Hay días que después de la ceremonia hay indicaciones. Y cuando hay ataques también hay indicaciones, porque tienes que comportarte de cierta manera, si no lo activas.

Es un mundo bastante amplio,
interminable, en donde uno va aprendiendo día a día.
Y lo aprendes cuando no lo cumples,
y estás mal y te das cuenta:
"Wow, esto funciona así, ¡la próxima vez lo voy
a cumplir mejor!".

“CON LOS PECADOS NO SE APRENDE NADA,
CON LAS PLANTAS SÍ SE PUEDE APRENDER”

¿Se podría decir que un cruce es un error y una prueba?

En parte, para un gringo, un error no es nada profundo. A veces yo utilizo la palabra “pecado” con ellos para dar más profundidad al error. Pero la palabra “pecado” viene de la religión y viene con esa mentalidad de: “has pecado, Dios te juzgará”. Como que no hay solución, no hay vuelta atrás, no hay reparación, solo puedes ser castigado, entonces no hay aprendizaje. Con los pecados no se aprende nada, con las plantas sí se puede aprender. Las plantas también castigan, pero para mostrar cómo aprender, cómo corregir. Hay dos niveles con esto. Una cosa es cuando las plantas te muestran algo para que tú no lo hagas. O sea, te muestran cómo hacer las cosas bien y allí estás, diríamos, corrigiendo. Pero si ya has hecho algo que está mal, eso no lo puedes corregir fácilmente, tienes que pasarlo, traspasar eso, para que puedas corregir nuevamente y mejorar. Como una corrección profunda. Para poder corregir, tienes que traspasar, y a ese traspasar se le llaman pruebas. La prueba implica trabajo; trabajo largo, difícil y lento. Si te dedicas a

ello, lo ves y lo haces. Pero si no te dedicas, sigues cargando y alimentando lo que cargas. Y muchos de los seres humanos preferimos las cosas materiales como el trabajo, o las cosas que queremos tener, pero nos preocupamos menos de nuestra salud y de nuestra alma, de estar limpio, alineado. Eso lo dejamos para después. Si alguien me habla de eso reacciono diciendo: -“Bueno, pero estoy bien, no tengo necesidad de nada. Miro bien, tengo cabeza, pies, camino, me río, bailo. No tengo nada”. Conoces tu error, está en tu vida, pero no te dedicas a curarlo.

Normalmente de joven no sientes nada, algunos quizás tienen un cuerpo más sensible sí, pero con la edad el malestar se va imponiendo. De joven no sentimos casi nada, ni siquiera de nuestros propios errores, de las cosas negativas que hacemos. O sea, nos sentimos con un poder invencible, de ganar, lograr, soñar y hacer todo. Pero para lograrlo hay que tener un camino limpio, de conciencia, no solo de nosotros sino de nuestros padres, de nuestros ancestros; de nuestros actos depende el desarrollo del futuro de nuestros hijos, o sea, de cómo sembramos esas semillas; primero cómo las hemos sembrado, cómo nos han sembrado y luego cómo mantenemos el fruto y esas hojitas. Es decir, si nosotros mismos no las mantenemos, tenemos todo sucio, malas hiervas por todos lados, telarañas, ¿cómo crees que vamos a sembrar algo bueno, algo bonito, que pueda crecer, como inyectado, con toda su dulzura? como cuando cae un mango y lo comes. Aquí todavía tenemos esta técnica o estas plantas, para poder hacer un trabajo de limpieza, no solo personal sino también pensando en el bienestar de otros. Sinceramente, a veces en la visión de la ayahuasca, cuando estás dietando, pasa mamá, papá, hijo, tío, hermano, hermana, vecina, cuñada, todas esas personas con las que estás conectado. Porque tú con ese trabajo de dieta que estás haciendo, les estás ayudando. Por algo pasan esas personas en tu mente. Ahí te das cuenta que ni siquiera piensas en esa persona y de repente está ahí a tu lado, está en tu visión, en tu mente. Luego te vas hacia otra cosa que quieres ver, pero pasan personas a las que ni siquiera has pensando durante

el día. Porque de una u otra manera viene esa fuerza de una limpieza. Y es así el trabajo en una dieta. La limpieza y también el perdón. A veces pasa quien más te ha hecho daño. Cuando la mente está preparada, ya le tienes pena: pobrecito el que me hizo daño.

“CUANDO EL ERROR YA ESTÁ HECHO ES
COMO UN CALABOZO CON UN CANDADO”

En el caso de muchos extranjeros, ellos buscan miles de tratamientos, de psicología, o sea de todo lo que es la parte mental. La mayoría de ellos vienen para trabajar en ese punto. Pero cuando el error ya está hecho, la persona está como en un túnel, sin escalera por dónde salir. Es como si estuvieras en un pozo y no tienes cómo salir. Si quieres salir, caes. Y se ve claramente cuando un paciente viene de esa forma, con bastante *ucha*¹¹⁴.

La ayahuasca te puede mostrar eso de diferentes formas y cuando le cantas, viene. Pero hay que saber interpretar y eso nosotros lo hacemos a través de los cantos. El trabajo de nosotros en este caso es encontrar cómo sacarlo de ahí. Pero para lograrlo, tienes que cantarlo desde el principal punto de su error. Desde ahí empezar pidiendo cosas. Es bastante difícil explicar esto. Porque cuando tiene esos errores como que la mente se enreda. Quieres pensar en otras cosas y ahí nada más vuelves; piensas un ratito, otra vez vuelves. Es como que no tiene una salida, estás como atrapado en esa oscuridad y estamos hablando de la parte energética, de la parte espiritual. Son cosas que están ahí trancadas, se puede decir. Como un calabozo con un candado pero llave no hay, no sabes cómo abrirlo, no sabes cómo salirte de ahí. Lo intentas, golpeas. Nos golpeamos a nosotros mismos a veces, nos autocriticamos, nos autodestruimos. Como que el valor, la fuerza, la confianza y la fe en

¹¹⁴ Esta palabra va a aparecer varias veces en estos últimos capítulos, Se refiere a algo que José también llama “la energía del error”.

nosotros mismos, o el amor, desaparecen. Y, simplemente, fomentas lo negativo en ti mismo, sientes que la gente no te quiere, sientes que la vida te va mal, que la vida no tiene sentido. Y la vida así no tiene sentido. Porque comes por compromiso, vives por compromiso. Quieres morirte pero también tienes miedo. A veces intentas morirte pero al momento de morir tienes miedo. Son cosas que están envueltas en todo, y eso es a través de un error. Porque ahí está el problema mental o emocional que muchas veces no te permite enfocar tu trabajo. O sea, imagínate cuando tú estás bien, quieres hacer todo bonito, tienes las ganas, pero cuando hay un bloqueo de esos, bajas; no estás haciendo lo que tú sabes hacer, tu mente está en otro lugar y por ello, muchas veces no hay esa concentración. Entonces se tiene que limpiar. Y esa alineación viene por ejemplo dietando. Es como reforzar esa mente para que pueda establecer las cosas. Porque si no se hace eso, uno vive siempre en esa onda. Mientras no sueltes esa energía, puedes soltar a una persona, pero te vas con otra persona y ahí encuentras lo mismo. Mientras que no lo sueltes, definitivamente, la vida sigue dándote lo mismo, o igual te da peor, o te da el contrario, pero el contrario de lo mismo. Por eso existen estas técnicas de limpieza: no solo la ayahuasca, hay muchas formas de limpiar o tratar de armonizar para soltar definitivamente. Hasta que no sueltes, no vives en libertad. Había un gringo que vino y me dijo -"Pero puedo ir tan lejos y olvidarme de todo esto. Quizás puedo separarme de mi mujer y también puedo conseguirme algo mejor" y yo le dije: -"No, esto es como la Covid: a donde vayas te va a agarrar. No importa raza, colores, sexo, nada" le dije. Lo único que vale aquí es tu decisión de trabajar.

NO ES CUESTIÓN DE LOGRAR
TU INTENCIÓN EN UN SENTIDO DE
"OBTENER LO QUE QUERÍAS"

Ya has hablado de cómo la ayahuasca no tiene intención, ni las plantas maestras. Los humanos son los que ponen una intención. Al mismo tiempo se escucha mucho la palabra “intención” entre los pacientes extranjeros. “Para ir a dietar o para ir a tomar ayahuasca, hay que tener una intención. Hay que saber porqué se está eligiendo esto”.

Hay muchos pacientes que vienen acá, con esa intención de querer cambiar, de querer aprender. Muchos tienen la intención, pero luego se cierran. Viene algo que les impide y se cierran, se quieren ir, ya no quieren hacer nada. Acá el fundamento principal es la paciencia. Sin la paciencia nunca vas a conseguir nada. O sea, puedes conseguir automáticamente rápido pero también rápido se va.

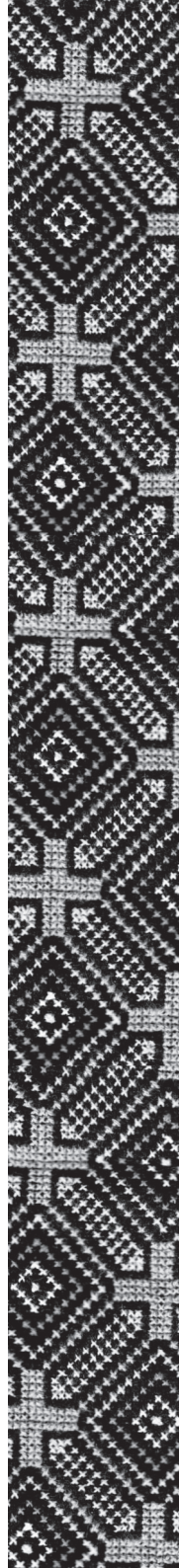
Y el tema de la intención puede ser delicado también. Porque uno tiene mil intenciones: que si intenciones de vivir mejor, de comprar un *iPhone*, de comer bien, de viajar, de hacer proyectos, de estudiar, de ser más bonito, más lindo... Mil intenciones que tenemos día a día. Pero cuando se hace este tipo de trabajo, cuando se quiere hacer una limpieza de éstas, como que las cosas se van acomodando donde se tienen que acomodar. Y quizá eso quiera decir aceptar nuestros errores, mejorar nuestra personalidad, o nuestro carácter, nuestra forma de ser, mentir un poco menos, ser más claro, etc. Y como que eso, a mano, se va encajando bonito. La intención te guía y luego es como que todo se va encajando, como que las cosas se van acomodando en su lugar. Y acá el punto importante es que tú llegues a estar bien.

Entonces no es cuestión de lograr tu intención en un sentido de “obtener lo que querías”: que esté o no esté esa persona a tu lado, que tengas o no tengas el trabajo que querías, eso no es lo que importa.

En cambio, cuando haces este trabajo, por la experiencia que tengo, es como si te fueras levantando, llegas a estar parado donde te gusta estar parado, donde te sientes alimentado por ti mismo, donde está esa alegría. O sea, te alimentas de esa alegría. Pero no te estás comparando: antes estaba así, ahora estoy mejor. Ahora estoy mejor porque he conseguido vivir en Nueva York y tengo más éxito. O sea, te sientes alegre con todos, vives en donde vives y haces lo que haces. Puedes vivir en Nueva York y puedes venir a vivir acá y sentirte mejor con tu cultivo de yuca, plátano o con tu piscina. Simplemente llegas a sentirte super agradable contigo mismo.

CAPÍTULO 9

LA ARCANA



Capítulo 9

Arcana

Introducción “La arcana” (Silvia Mesturini Cappel)	245
“La arcana se dieta”	248
“Es como que hay alguien que te avisa que algo va a pasar”	249
“La arcana es un canto. Todo en el mundo tradicional shipibo es canto” . .	249
“Son los humanos que crean la arcana”	251
“La guerra en la ayahuasca”	252
“La protección que viene de la curación”	253
“La experiencia con los veteranos”	255

INTRODUCCIÓN

“LA ARCANA”

SILVIA MESTURINI CAPPO

Al final de una dieta, o al final de una ceremonia de ayahuasca, antes de concluir un trabajo, se recibe una arcana. A estas alturas de los diálogos quizás ya estamos más preparados y preparadas para escuchar a José decir que la arcana se dieta, que es un canto y al mismo tiempo una energía o una raíz. La arcana es un trabajo humano pero con las plantas. Y la arcana funciona como una protección.

Quizá estemos efectivamente equipados, pero José nos recuerda también que este tipo de comprensión se lleva dentro y que surge de la experiencia propia. Este conocimiento es tan incorporado que, desde un punto de vista mental, o de lo que uno logra poner en palabras y en explicaciones, puede quedar enigmático y a veces incomprensible.

La arcana, como la dieta, es sustantivo y verbo, agente y adjetivo calificativo. Un *onanya* puede poner una arcana, también puede arcanear. La arcana reacciona, transmite mensajes, obra por su parte y al mismo tiempo las personas y las dietas pueden llevar arcana o ser arcaneadas. La arcana “*se hace y se esconde*”, “*se convierte en aire*” precisa José, porque su rol es el de actuar sin ser vista. Su invisibilidad es parte de cómo logra proteger.

José insiste en precisar que la arcana es canto de la misma manera que todo el trabajo shipibo es canto. La arcana, como la ayahuasca, tiene niveles e intensidades según las dietas de quien la canta. Se aprende, pero no se entiende completamente, porque es invisible y es un secreto. Entonces la arcana se puede aprender, pero sin lograr ver ni cómo ni de dónde viene. Hay también distintos tipos de arcanas según las plantas que han sido dietadas: las arcanas

de árboles fuertes son distintas de las arcanas de las plantas (arbustos) medicinales. Otra diferenciación importante existe entre las arcanas que se ponen a los pacientes para intentar protegerles de sus propios cruces de dieta (o sea para mediar la reacción de la planta dietada cuando cruzada) y las arcanas que llevan los *onanya*.

A través de la arcana volvemos una vez más al tema de los “ataques”. Antiguamente, los curanderos se confrontaban según la fuerza de sus arcanas: el que tenía arcana más fuerte o más dietas, “tumbaba al otro”. En este paisaje de enfrentamientos entre los expertos, nadie podía aprender solo ya que las arcanas de los mayores protegían los que estaban aprendiendo. Estas confrontaciones son al mismo tiempo un espacio que hace aparecer de otra manera los territorios de un pueblo y sus límites ya que entre etnias distintas podía haber códigos de respeto y de no-intrusión dentro de los espacios de medicina y de aprendizaje.

José toma cierta distancia con respecto a esta manera “antigua” de confrontar las fuerzas y de “entrar a mirar” el aprendizaje de los demás y lo hace aclarando otro tipo de diferenciación dentro de las protecciones y de las maneras de protegerse. Vemos entonces protecciones que emergen “desde adentro”, diferenciadas de las que protegen como una frontera, según una imagen estática del territorio basada en una demarcación entre un espacio interno y un espacio externo.

La protección que surge de adentro es una consecuencia de la limpieza ya que, como lo explica José, el otro ataca el punto vulnerable y el punto vulnerable es donde se encuentran los errores irresueltos. Este “adentro” en donde se pueden acumular errores irresueltos incluye linajes familiares, colectivos territoriales e históricos. Mantener un espacio fuerte, a través de procesos permanentes de limpieza y gracias al ejercicio de una integridad, funciona entonces como una protección que emerge de la misma profundidad de donde salen las enfermedades y en donde se plantan las semillas. Se enraíza en el mismo terreno. Pero no se configura como una línea de demarcación guardada con armas defensivas.

En imágenes, José comparte que la protección es como el alineamiento y el alineamiento es lo que surge cuando se logran quitar las malas hierbas desde la raíz.

Al hablarnos de este tipo de protección, José indica al mismo tiempo un rasgo civilizacional en donde se ha vuelto normal pensar la protección como una frontera que hay que defender con armas. Se confrontan aquí distintas imágenes de lo que protege, entre terrenos limpiados y cultivados desde la raíz y protecciones militares. Los diálogos de este capítulo se terminan con el testimonio de José con respecto a su experiencia trabajando con veteranos de guerra británicos, profesionales de la protección armada. Él nos habla de lo que siente y de su miedo cuando “se mete dentro de los mundos” de los veteranos. El trabajo con los veteranos refuerza también la necesidad de tratar con precaución la ingestión de la ayahuasca de parte de los pacientes y reafirma la posibilidad para el *onanya* de proponer tratamientos a través de sus cantos. Esto desafía una vez más la idea habitual de lo que es un “remedio”. Aquí el remedio no se toma, sino se recibe en forma de canto.

“LA ARCANA SE DIETA”

Quizá podamos hablar un poco de la arcana y de cómo has estado rediseñando el tema de las protecciones y las defensas...

La palabra "arcana" nos viene de la religión pero se utiliza mucho hoy en día; es parte de cómo se ha transformado nuestra propia forma de hablar. Poner una arcana significa proteger. Se pone a través del ícaro, otra palabra que viene de afuera. La arcana se dieta. O sea, se aprende durante las dietas, para proteger tu cuerpo, tu mente, tu energía, tu espíritu, tus sueños, y el camino que llevas. Para que no pasen errores. Y si algo pasa, la arcana está para que esas energías no te choquen. Cuando estás arcaneado, como que la misma protección te dirige. Te pone un *stop*. Y eso no lo pones tú, sino que te das cuenta que las cosas que iban a llegar, a veces, no suceden.

“ES COMO QUE HAY ALGUIEN QUE TE AVISA QUE ALGO VA A PASAR”

Hay niveles de arcanas también: la arcana de un curandero es muy distinta de la arcana que se les pone a los que no tienen dieta. Para aprender la arcana se necesita más o menos una práctica, una dieta de 2 ó 3 años. Y eso no quiere decir que vas a dietar 3 años seguidos. Tienes que ir acumulando eso junto con las cosas más fuertes o con los árboles más duros. Más que todo se necesita el elemento del fuego y el aire. Del agua y la tierra no tanto. Cuando tú manejas una buena arcana como curandero, en tu cuerpo está esa energía, esa raíz. Tu cuerpo, cuando está a punto de pasar algo, te avisa. Entonces te sientas y lo soplas. Tienes que esperar una media hora, una hora. Si no pasa nada, te vas. Pero si sigues (y a mí me pasó muchas veces eso, pero muchas veces) pues algo pasa. Es

una sensación. A mí me da en el brazo. Es como que hay alguien que te avisa que algo va a pasar. O, en cuestión amazónica, hay pajaritos como chixca que vienen y te avisan. Tiene que sonar tres veces para que pueda pasar algo fuerte. Si es una, es algo leve: se puede picar tu llanta, puedes quedar botado con el carro ahí malogrado; segundo, es un poco más violento; tercero, es ya algo más fuerte.

Poner la arcana es un trabajo que se hace, por ejemplo, después de una dieta para poner una protección. Para poner una intención de que todo vaya bien. Y si las cosas malas tienen que aparecer, que la misma arcana lo aparte, que lo vaya liberando para que esa persona camine bien. Obviamente que no va a ser bonito todos los días, pero cosas fuertes no le van a llegar. Si llegan, no lo van a tumbar. Porque protege algo. Eso es la arcana. La misma arcana rechaza a la gente negativa que realmente quiere lo malo para ti y que no debe de estar en tu mundo. Y también hace entrar a la gente que sí tiene que estar en tu entorno. Obviamente que en cada vida siempre van a haber personas que no están encajadas o alineadas con uno, pero la arcana lo que hace es evitar que sucedan cosas muy negativas o muy fuertes, que nos pueden hacer caer en un túnel.

LA ARCANA ES UN CANTO.
 TODO EL TRABAJO TRADICIONAL EN
 EL MUNDO SHIPIBO ES CANTO

¿La arcana es un canto?

Es un canto, sí, todo el trabajo tradicional en el mundo shipibo es canto. Sin canto no hay nada. Es algo energético. El canto es la llave. Tú haces la arcana y luego la escondes. Entonces ese conocimiento es bien difícil de captar. Lo escondes para que nadie

lo pueda ver. Ni los que leen tarot, ni los que lanzan coca, otros ayahuasqueros, personas que practican ciencias ocultas. Lo escondes bien. Lo conviertes en aire. Y para aprender ese conocimiento, se requieren años de dieta. Y también la arcana va a tener la fuerza de tus dietas. La arcana tiene como intensidades, es como un campo energético que se pone.

¿Y cada uno puede seguir alimentando su arcana después de una dieta? ¿De la misma manera como seguimos cultivando la planta que hemos dietado?

Con la arcana, como con las plantas, hay niveles y uno nunca termina de aprender. Simplemente es como recargar batería. Dietas y entonces realzas, cargas, o das más fuerza a tu ícaro, a tus arcanas, a todas tus dietas. Lo recargas todo. Tu canto tiene más fuerza, tu palabra tiene más fuerza, tu visión se aclara más. Imaginemos un motor con una batería baja, habrá días que vas a necesitar que alguien te empuje para que pueda prender tu carro, en cambio, cuando la batería está cargada, prende rápido. Y cuando tu batería está baja, necesitas a otros maestros para que te ayuden a hacer un trabajo bueno.

¿La arcana tiene forma? Dijiste que es principalmente fuego y aire, ¿se podría dibujar una arcana?

No, por eso se llama arcana. Hay cositas que ni siquiera nosotros las entendemos. Porque es protección. Es invisible, transparente. Y eso se trata de aprender. En shipibo la arcana se dice *paná*. Significa "protección" o "esconder". Su mismo nombre lo dice: es un secreto. Es tuyo. Nunca vas a compartir eso. Es lo que tú sabes, pero no sabes ni de dónde vino, ni cómo vino. Aparece a veces en ceremonia. Pero si quieres pensar, quieres formar, quieres pintar, no viene la idea.

“SON LOS HUMANOS QUE CREAN LA ARCANA”

¿Cuál es la relación entre las arcana y las plantas?, ¿las plantas tienen arcana?, ¿o pueden tener? La ayahuasca, por ejemplo, ¿tiene arcana?

No tiene lógica tu pregunta. Son los humanos quienes crean la arcana. Mira la arcana de Estados Unidos, la mejor arma del mundo. El mejor ejército del mundo.

¿El ejército de un país es una arcana?

Bueno, es como un ejemplo. Es que hay dos puntos también acá. Arcana para defenderse o protegerse y arcana para atacar. Como decía mi abuelo, eso cuesta. Una cosa es aprender la arcana de árboles fuertes, de árboles venenosos, árboles que tienen una energía super oscura. Eso puede ser para defenderse y también para atacar. Y otra cosa es aprender las arcana de las plantas medicinales, de las plantas aromáticas, o plantas del amor, como le llaman. También hay diferencia entre la arcana que se puede poner a las personas que uno está curando y las arcana de los curanderos o de los *onanya* que están en el rol de curar a la gente. Y eso es lo primero que aprendes en la medicina. Porque en el ámbito amazónico indígena, si viene una persona con “brujería”, o con *shitana*, tú primero tienes que luchar con la otra persona, y esa lucha no va a ser con arcana buenas. No vas a luchar con algo sensible, vas a luchar con algo fuerte. Tienes que ir con todo el ejército, con todas tus dietas, con toda tu fuerza. Es un combate ahí. De quién tiene más conocimiento, más fuerza. Y por eso antiguamente se acababan entre ellos. Vivía el que más sabía, el que más dieta tenía. Quien más dieta tiene, o más temprano a empezado a dietar, automáticamente tumbará al otro. Porque uno se guía y mira qué errores tiene el otro y por ahí nomás se ataca, sin necesidad de combatir.

“LA GUERRA EN LA AYAHUASCA”

Antiguamente los que sabían, combatían. El *onanya* y el *yobe* aprendían de niños. Tenían esa fuerza. Y ahí usaban cosas bastante fuertes. Ya no solo se defendían, sino atacaban. Entonces, los jovencitos que aprendían tenían que estar bajo la protección de los que tenían muchas dietas. Por eso tenían que tener a su maestro. No podían dietar solos. Mienten los que dicen: "Yo he aprendido solito con mis plantas". Hasta el día de hoy, si alguien sabe que estás dietando, ya los demás te están probando. Te buscan. Para eso está el maestro, para proteger a ese niño que está dietando y aprendiendo. Esa es la guerra en la ayahuasca. Y cuando uno dieta, uno siente eso muy claramente. Es como un trueno. Y uno de curioso: "¿De dónde viene esa luz o esa fuerza?, ¿por qué brilla?" Y los viejos saben: "Ah, ahí están dietando, alguien está aprendiendo bien, está creciendo su fuerza". Alguien que sabe bien de esto, automáticamente sabe dónde están dietando. Porque en la ayahuasca aparece eso. Porque el pueblo shipibo es chiquitito, en términos de curanderismo.

¿No se ven los que están dietando de otra etnia? ¿Solo se ven los que están dietando entre los shipibos? ¿Y con los vecinos asháninkas por ejemplo?

Shipibos y asháninkas dominan bien esto. Y la historia es que los asháninkas y los shipibos nunca se meten unos con otros. Cada uno en su territorio y con su conocimiento.

¿Hay territorios dentro de estas energías de aprendizaje con las plantas?

Hay territorios. Hay prácticas abiertas, pero hay secretos también. Y entre shipibo y asháninka se respeta eso. Y antiguamente era así: tenían que aprender sí o sí las defensas y las protecciones y las arcana fuertes. Y esa arcana fuerte se llamaba *paná*. Se aprende con dietas de árboles fuertes en donde se aprende a trabajar desde la raíz, el trabajo que nosotros llamamos mexa. Tú tenías que

entrar a ese mundo oscuro para poder dominar, para saber todas las técnicas: cómo empiezan y cómo funcionan.

“LA PROTECCIÓN QUE VIENE DE LA CURACIÓN”

¿Qué significa dominar?

Dominar significa entender bien. Conectar también es entender bien. Alinear significa profundizar. No se puede decir: “Yo me alinee” sino que alinearte significa ponerte a profundizar. Cuando tú alineas algo que está cruzado, lo tienes que profundizar, excavar, para poder alinearlo. Y cuando alguien está en el pozo, para alinearlo, Lo puedes sacar del pozo de manera superficial, a la primera: no es que yo le dé una sogá y le diga -"ven, sal de allí". Si lo sacarás así de una vez, destruirías todito el hueco del pozo. Entonces hay que ir más profundo. El mismo paciente tiene que excavar, romper todo eso, y entender. Eso es alinear. Los gringos piensan que el alineado es: "¡Wow, me están alineando bonito!".

Creo que la palabra alinear, ellos la relacionan con esta imagen de la línea. Me parece que la mentalidad gringa tiene una relación particular con las líneas. Como las plantas en las plantaciones, todas en líneas, ordenadas, productivas y totalmente controladas.

Entiendo. Y no es una línea. Quizá ahí también podemos intentar buscar otra palabra. En la palabra “conectar” quizás también ven una línea, como la conexión del enchufe. Quizás ellos piensan: "él me enchufa y yo me cargo y ya". Pero conectar también es profundizar. Y profundizar es como la raíz. Se llama “*mexa mexa*” en shipibo, que es como sacar la yuca con toda su raíz. Profundizar es sacar una planta con toda la raíz para que puedas sembrar algo nuevo en el mismo terreno. Y para poder sembrar

algo más bonito, tienes que meterle su abonito, limpiarlo bien, poner un huequito donde tiene que encajar aquello que vas a plantar. Todo eso hace el ícaro y hace la dieta. Para profundizar tienes que sacar las cosas antiguas: los traumas, los errores y todas esas cosas. Tienes que arrancar eso. Y cuando tú arrancas eso, ahí sienten esa paz, esa tranquilidad.

Ahora, el trabajo de la alineación es el trabajo ya del propio gringo, de mantener, sostener esa semilla ya sembrada. Y eso son las famosas post-dietas. Y cuando termina la post-dieta, eso no significa que uno puede hacer lo que quiere. Hay que seguir manteniendo esa semilla hasta que crezca, eche flores, la raíz se profundice más, el tronco se haga más grueso. Una vez que eso ya está bien sostenido, pueden pasarte cosas, pero ya no caes, y ves la diferencia en tus propios actos. Ya aprendes a distinguir tipos de energías. Sientes que cuando alguien te habla mal, ya no te importa. Si antes escuchabas un chisme y empezabas a llorar, ya no te importa. Si antes fácilmente se activaba tu rabia, ahora ya no tanto. Y ves esos cambios. Te da pena cuando te gritan pero en vez de activar, de aumentar esa energía que viene de otros, los quieres apaciguar. Lo ves de otra forma: ya más pasiva. Te vuelves mejor madre, mejor mujer, mejor ser humano. Piensas diferente. Y es una protección también. La protección que viene de la curación.

Pero, en realidad, es también la protección con la que nacemos,
 simplemente que la vida nos trauma

y eso hace desaparecer todas esas creencias, formas de vivir y
 de expresar, formas de libertad, que nos mostraban cómo
 protegernos nosotros mismos.

Son otras maneras de protegerse.

Cuando son los sistemas políticos y económicos quienes se encargan de nuestra protección, entonces esas maneras de protegernos por nosotros mismos como que desaparecen.

Escuchándote hoy, más que nunca antes, veo occidente como un gran teatro de guerra.

Exacto. Es un mundo donde las protecciones son oscuras. Todo es guerra. Hasta en la casa hay alarma. O sea, no practicamos ni tenemos nuestra protección real, que viene de lo que debemos cuidar. Solamente nos cuidamos exteriormente. Protección exterior. Nuestro cuerpo para afuera: bloqueadores para el sol, repelentes para el mosco, ¿y para nuestra alma?

¡El protector de nuestra consciencia no se vende en farmacias!

Y muchas veces nuestros espíritus están tristes, agachados, descuidados. Y no cuidamos eso primero, aunque es ahí donde está la vida.

LA EXPERIENCIA CON LOS VETERANOS

Recientemente has empezado a dar de dietar a veteranos de guerra de Afganistán e Irak, ¿qué conocimiento has necesitado en ese trabajo con respecto a este tema de las defensas y de las protecciones?

Bueno, hasta ahora a *Shipibo Rao* han venido cuatro veteranos nada más. Pero este año iban a venir 15 más. No se dio a causa de la Covid. Es un trabajo pesado, arriesgado, peligroso. No solo en el término de la ayahuasca, sino físicamente también. Porque vienen super molidos, su mente y cerebro. Y necesito contratar a seis personas más de seguridad. O sea que yo mismo necesito protecciones armadas cuando vienen porque es muy movido. Están en un mundo lleno de culpa y de juicio hacia ellos mismos, hacia sus padres, hacia el gobierno, hacia todo. Cuando ya están viejos se dan cuenta, cuando ya están atrapados por el tiempo. El caso de ellos es como que están programados, formados para

eso. Ellos entran para defender a su patria pero también entran por sus propios familiares, por sus padres: -"Yo soy militar, yo quiero que tú seas militar". Por Perú, por Estados Unidos, por lo que sea, es como entrar a un mundo de magia negra. Lindo empiezas y terminas por último con los pactos, y los pactos son las muertes. Una vez que empiezas a matar, ya te gusta matar. Matar a un ser humano se vuelve como matar a un pollo. Y, pues, lamentablemente que se ve que el destino de esas personas era otro. Pero su propia familia, sea madre o padre, o el mismo linaje, presionan para que entre a ese mundo. Y sabiendo muy bien que las protecciones y las arcanas de los países están llenas de oscuridad. Como decía mi abuelo: -"Ahí maneja el Satanás". Crean muchas cosas para que puedan programarles mentalmente. Con pastillas, hormonas, químicos para que la mente se vaya transformando y queden sin resentimiento, sin pena. Como que tratan de siempre alimentarlos con eso. Los convierten en máquinas de matar. Eso es lo que tiene fuerza ahí, esos pactos de la sangre y de la muerte. Y el pacto es como el error: una vez que empiezan a matar, ellos se sienten orgullosos de matar más. "Mientras yo sigo matando, me siento bien", y más poder les dan. Y ahí va la mente y el poder, bien desconectados del corazón. "En cuanto yo mato más, yo me siento mejor". Es como una carrera profesional. Obviamente que es profesionalismo también eso de matar. Cualquiera no va a ir a una guerra. O si le dicen: "Maten a esa familia, maten a esa familia de *Shipibo Rao*", vienen y ¡adiós!, son preparados mentalmente. Y en eso está el espíritu maligno que gobierna a los seres humanos que incentiva a hacer cosas negativas. Donde se encuentra quien tiene el poder, la fuerza de destruir; es decir, el propósito de ese espíritu es destruir al ser humano o la humanidad.

Y cuando ellos toman conciencia, ya de edad, o cuando los dan de baja, ya están super atrapados. Es que cuando ellos se vuelven "veteranos" es que ya no pueden más con eso. Hasta que siguen en eso son "militares" pero los que llegan aquí es porque algo se ha derrumbado, y cuando se derrumban, se derrumba

también el mito: que si la defensa de la patria, que si el orgullo de la familia. Cuando ya los familiares les tienen miedo allí es bien terrible para ellos. Se dan cuenta de que hay pocas personas que van hasta el último con ellos. De quererle y amarle hasta el final. Y cuando se derrumba eso, ahí se dan cuenta realmente quién está a su lado, quién queda y ellos vienen con esa soledad. Y la tristeza de ellos también se presenta al pensar: "Antes yo era así, cuando estaba trabajando todos se sentían orgullosos de mí". Lloran por eso. "Ahora soy un animal" me decían "soy un desastre, peor que un animal".

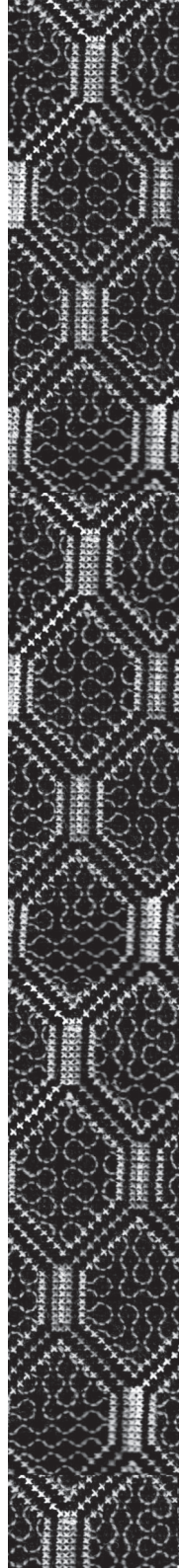
Y la experiencia con los veteranos es que no duermen. Como que se vuelven "psicóticos", o sea, están en su misma casa y piensan que siguen estando en la guerra. Un guardián de aquí le había alumbrado a un veterano que estaba dietando y el veterano casi lo mata porque había estado preparando un palo con punta... tenía tres lanzas hechas y en sus sueños pensaba que lo estaban buscando para matarlo. Ellos viven así: no duermen. Ese mismo hombre me contaba que escuchaba los llantos de las familias que había matado. Veía sangre. No dormía. Y cuando vino acá, ya eran tres años de que no dormía. Su familia lo botó porque estaba como loco; se separó de su mujer, sus familiares tenían miedo. Él contaba que en su casa dormía cinco minutos y empezaba a correr diciendo: -"Me están siguiendo, me quieren matar", buscando su arma. Y era una locura.

Y eso es un trabajo no tan medicinal al principio; hay que brindar otro tipo de ícaros porque primero hay que eliminar esos espíritus malignos. Hay que ir contra ellos. Y es fuerte. Cuando estuvieron dietando acá tres meses, había trabajadores del centro que no querían quedarse a dormir, les daba miedo. Uno solo de los trabajadores se quedaba, los demás se iban a dormir afuera y volvían por la mañana. Tenían miedo de esa energía. Y lo que yo veía cuando les cantaba, es que están bien atrapados. Cantaba y me entraba ese miedo de que llegaran mil demonios. Esa fuerza. Esa

fuerza de cosas terroríficas, ¡el miedo que me entraba al momento de la ceremonia! entonces, el trabajo de los veteranos es más que todo limpiar todo eso y luego desintoxicar, tanto su cerebro como su cuerpo, con saunas también, para poder combatir toda esa energía, no solo con ícaros. Es muy fuerte y muy peligroso ese trabajo con veteranos. Y bien delicado. Porque no se tienen que activar muchas pruebas, sino pueden reaccionar demasiado fuerte. La verdad que dan pena. Mucha pena. Llenos de cargas, no saben qué hacer. Están quebrados, como dicen ellos. No se ríen para nada. Son como robots programados. Y todo el mundo tenía miedo en la cocina. Su misma energía, su forma, su apariencia. Después de dos meses, recién uno se ha reído. Su primera risa. Me acuerdo bien.

CAPÍTULO 10

FUTUROS



Capítulo 10

Futuros

Introducción “Futuros” (Silvia Mesturini Cappello)	263
“La vivencia es la realidad, si no, solo son historias”	264
“El conocimiento está en el manejo”	264
“Todo lo que contaban los abuelos de los abuelos está pasando”	265
“Pero yo creo que con este conocimiento sí se puede hacer algo”	268
“Por más que haya palabras, ciencias o religiones, somos ignorantes. Y esa ignorancia es la que no nos permite cuidar de nuestra casa que es la tierra”	269
“Esa vida natural, esa libertad”	270
“Porque los árboles grandes son los que mantienen a los más jóvenes firmes en la tierra”	271
“Veo, en tantas partes del mundo, que no les interesa si un árbol tiene madre, como no les interesa cómo se siente uno después de faltar el respeto”	271
“No hagan cosas sin respeto porque todo tiene su madre. Porque no estamos solos en este mundo”	272
“Si los enfrentan no van a poder vencer, pero no hagan lo que ellos hacen”	273

INTRODUCCIÓN

“FUTUROS”

SILVIA MESTURINI CAPPO

José explora los riesgos de una ayahuasca de la que los foráneos se han apoderado, una ayahuasca que está siendo “*llevada a otro mundo*”, transformada por personas que a menudo piensan saber más y mejor que los sabedores y las sabedoras tradicionales. Vuelven imágenes de modos de vida antiguos, de libertades perdidas y vuelven las profecías de los ancianos. José nos habla de “*este tiempo en el que hemos entrado*”: un tiempo en donde las madres y los dueños de los territorios y de los seres de la selva han tenido que irse a espacios donde no pueden llegar los humanos. Los abuelos hablaban de cómo la libertad de comer y tomar agua del río, y de salir a brincar en la selva se iba a perder. Hablaban de un futuro de guerras, de grandes exterminios, de contaminación, de deforestación y de esclavitud material. Quienes escuchaban, no lograban entender de lo que hablaban, tan lejos estaba eso de cómo vivían ellos.

Dentro del paisaje de las múltiples extracciones contemporáneas (extracción de maderas, de petróleo, de gas, de oro y del nuevo “oro marrón”, la ayahuasca), José nos invita a mirar y a sentir esas extracciones en cuanto faltas de respeto. Y en ese mismo movimiento estamos invitados a querer otro tipo de futuro, a soñar otro tipo de futuro, a hacer lo necesario para encarnar otro tipo de futuro. Como decían los abuelos “*si los enfrentan no los van a poder vencer, pero no hagan lo que ellos hacen*”. Las proposiciones de José puestas en palabras en este libro, y el hecho mismo de querer escribir este libro, son una proposición de cómo encarnar, en el presente, unos futuros menos extractivos y destructores, quizá lentos, tal vez difíciles, pero orientados hacia la sanación.

“LA VIVENCIA ES LA REALIDAD, SI
NO, SOLO SERÍAN HISTORIAS”

Lo importante radica en la manera en cómo uno se comporta, en mantener su integridad con las plantas. Lo importante es entender que un cruce es una traición y que el conocimiento se busca profundizando; así que cuando se va el maestro, el conocimiento se queda. Hoy en día hay una superficialidad técnica, una tecnicidad de la medicina: la gente quiere aprender a soplar, a cantar, a preparar baños y saunas, a cocinar ayahuasca, pero ¿qué hay en el soplo? El soplo vale cien palabras si se tienen buenas dietas. Y las palabras mismas tienen que ser palabras que salgan de la vivencia, porque la vivencia es la realidad, si no, solo serían historias; es como querer dar al gringo algo de lo antiguo contando las historias que uno ha escuchado pero que hablan de cosas que uno mismo no ha vivido. Es como que tú renuevas una historia contada por tu papá o por tus amigos y tú les haces creer que has vivido eso.

“EL CONOCIMIENTO ESTÁ EN EL MANEJO”

He escuchado que hay personas que han dietado plantas aquí en la Amazonía y ahora empiezan a dietar otras plantas en otros lugares, en Europa, por ejemplo, para ir como recuperando este tipo de conocimiento con las plantas. Lo que hay que entender bien es que si tú quieres dietar salvia tienes que pedir permiso a la salvia. No puedes irte a la salvia pensando que la ayahuasca te ha dado el permiso de hacer eso. Sería muy gringo pensar así. Entrar al mundo espiritual de las plantas necesita años de práctica, de dedicación y de dieta. Tampoco puedes ir a comprar salvia y ponerte a dietar; tienes que pedir permiso e ir a dejar ofrendas. Y a través de ello vas aprendiendo. Tomando ayahuasca puedes darte

cuenta de lo que vas aprendiendo. Igual tus manos pueden hacer masajes, o tu palabra se vuelve dulce y sabes convencer, o te abre la mente, o tus cantos se vuelven más finos. Y a través de ello vas aprendiendo las propiedades curativas de la planta. Algo más profundo que el hecho de que la salvia cura el estómago. Entonces tú puedes pedir curación a esa planta y la tomas... vas dietando y esa planta te va ayudando y curando. A través de tu disciplina vas a sentir la profundidad de la curación de esa planta. Y a mano vas profundizando tu curación. Pero tienes que aguantar tu palabra: te tienes que comprometer y tienes que aguantar. Pero cuidado: cuando uno mismo se está dando de dietar solo ¡eso es muy delicado! Si se cruza, hay que buscar la ayuda de otro y no hay garantía que se pueda alinear. Hace falta mucha experiencia y mucha dedicación para descubrir las plantas. Pero es posible porque la ayahuasca, para nosotros, es en parte investigar, en parte visionar y en parte una herramienta para conectarnos y ver cómo son las demás plantas.

También hay que tener cuidado con las mezclas. A los gringos les gusta mucho mezclar las plantas maestras pero cada una tiene su madre y eso no se puede hacer así nomás. Yo dieté marihuana tres meses. Vi que es una planta maestra, pero vi también que la mayoría la utilizan como droga, como adicción. Con el toé y el tabaco también hay que tener cuidado. Las plantas maestras siempre tienen sus dos lados. Por eso hay que saber cómo manejarlo. El conocimiento está en el manejo.

“TODO LO QUE CONTABAN LOS ABUELOS DE LOS ABUELOS ESTÁ PASANDO”

Con respecto, no sé, si al futuro o al presente o al pasado, yo creo que muchas personas están muy mal informadas y quizá es mejor así, para no caer en la desesperación.

Mis abuelos contaban lo que sus abuelos les habían contado, y decían:

-“Aprovechen que todavía hay plátano y hay comida. El que no tiene comida es por ocioso. Todavía hay tierra para sembrar. Aprovechen que la tierra está buena, siembras y te da de comer, y hay pescado en las cochas. Porque ya en el futuro no va a haber. Van a tener que trabajar duro para otros, si es que ustedes no saben valerse por sí mismos. Van a tener que levantarse a las 5 de la mañana y van a vivir como esclavos: recibiendo órdenes y con todo programado hasta qué tienen que comer y a qué hora tienen que comer. Eso van a llegar a vivir. Ahora están acá libres. Pueden comer una vez, o veinte veces, si quieren, pueden caminar, pueden respirar aire puro, beber agua pura, ir al monte, saltar, brincar. Nadie les controla acá. Pero va a llegar un momento en que ustedes van a estar vigilados y programados. Van a venir blancos y mestizos, gente que no habla nuestro idioma, y van a vaciar el pescado de las cochas. Los animales que dan el pescado, la madre de la anaconda, *ronin*, se van a ir muy lejos. Porque va a venir otra gente y va a echar veneno. Y como ellos son seres muy inteligentes, ya han excavado un túnel por debajo de la tierra para irse. Porque ellos ya saben”.

Y me doy cuenta de que ya hemos entrado en ese tiempo. Los pescados que quedan en las cochas ya son como los pollitos que uno come. Las fieras que viven años y que sustentan a estas cochas, ellas saben lo que viene y lo que va a venir. Y se van a donde el ser humano no llega. Porque hay lugares encantados en el Amazonía, lugares donde tú no puedes llegar, lugares fuera del tiempo. Es como que quieres llegar, pero no te dejan entrar: empieza a venir una tormenta y ya no puedes entrar. Y la gente se inventa historias, diciendo que allí están los Incas, el oro del Inca, o el petróleo, o el mundo de los Chullachaquis¹¹⁹... pero allí son los lugares donde van los dueños, o las madres, que es lo mismo. Los dueños de los

¹¹⁹ Los protectores de la selva.

ríos, de los bosques, de las conchas. Cuando ese dueño sale, la concha se seca y ya no hay pescado. Por ejemplo, ¿por qué los ríos cambian de trayectoria cada año y se van comiendo los cultivos? Los dueños trabajan para dar más espacio, más tierra y más vida a lo que crece resistiendo a quienes contaminan las aguas. Cuando los dueños desaparecen, ya desaparece el agua. Porque ellos son los que la mantienen.

Los abuelos también hablaban del *Ani Parro*, el mar, y no sabían lo grande que era. Solo se escuchaba que tenía olas grandes y barcos grandes. Que antes no se conocía y ahora conocemos y nos bañamos y lo disfrutamos. Ellos decían: -“Primero van a destruir eso. Donde nace la fuente del agua. Eso va a estar contaminado. Van a morir grandes animales”. Y exageraban: del tamaño de esta comunidad decían. Un kilómetro. “Ellos (los dueños o madres) primero van a ser exterminados por los blancos”, decían ellos. “Y luego se irá contaminando más, y los animales se van a morir. Y eso va a afectar a los ríos. Primero las aguas van a estar contaminadas y luego ya no habrá agua. Y la tierra se va a calentar. Y no va a haber comida. No se va a poder sembrar y va a faltar alimento. Y mucha gente va a morir de hambre. Y los que tienen riqueza por haber destruido, son los que van a sufrir primero. Porque su alimento se va a acabar. Nosotros que vivimos en estas partes, vamos a poder aguantar, pero solo si ustedes se quedan en las comunidades. Aquí van a estar protegidos porque estas tierras son las últimas que van a desaparecer”.

Y esto está pasando. Todo lo que contaban los abuelos de los abuelos en la medicina está pasando. Y me quedo muy preocupado por mis hijos. Esa impotencia de no poder hacer algo. Pero yo creo que con este conocimiento sí se puede hacer algo.

“PERO YO CREO QUE CON ESTE
CONOCIMIENTO SÍ SE PUEDE HACER ALGO”

Nunca dimos a los abuelos la suficiente atención cuando hablaban de esto. Nos reíamos cuando hablaban de esos “murciélagos gigantes con bocas de fuego” pero entiendo ahora que ellos hablaban de cómo el mundo se iba a poner oscuro por las guerras. Los murciélagos son aviones de guerra. Ahora sí lo entiendo. El mundo se está oscureciendo. Y nosotros nunca creíamos que no iba a haber pescado y ahora los pescados crecen como pollos en pisciculturas. Ahora vemos los que meten venenos para matar plagas y luego allí plantan plátanos que están blancos y no tienen sabor. Entonces esas tierras ya no crecen como antes y la gente de las comunidades ya compran plátanos y pescado salado que viene de afuera.

Pero eso los abuelos no compartían ayahuasca, sobre todo no con los gringos. Los abuelos tenían miedo de que esto se descubriera. Nadie llegaba hasta ellos. Eran muy cerrados. No confiaban.

Decían que los de afuera iban a apoderarse de la medicina.

Del conocimiento no, porque eso solo lo consigue uno.

Pero de la medicina sí se pueden apoderar.

Por eso decían:

-“Si descubren la medicina, la van a llevar a otro mundo.

Le van a transformar y les van a mandar a ustedes cómo hacer”.

Y esto es lo que estamos viviendo. Y muchos que hacen bien el trabajo son mal vistos, son brujos. Otros dicen que es droga. No hay un respeto. Se ha perdido ese respeto.

El problema con el hombre blanco es que en cuanto aprende algo, enseguida quiere ser más de quien le enseñó. Viene con esa

humildad, esa inocencia, de querer aprender, apoyar y colaborar. Pero no he visto a ningún extranjero, hasta el día de hoy, que tenga 20 años de preparación. Como mucho tienen 3 ó 4, como máximo 10 años de preparación. Y se largan. Se van. Y ya no te conocen. Y si te invitan, ellos mandan. Y eso da mucha pena y rabia. Y te das cuenta que ya te han quitado tu lugar. Ya te han quitado lo tuyo. No tu conocimiento, eso no.

La tristeza viene de verlos manejarse de manera incorrecta. Ves que se están manejando de una forma que no debería ser. Roban, de cierta forma, y luego no lo utilizan bien. Y uno se queda pensando: “¿Para eso he abierto las puertas de mi casa?” Tú quieres ayudar a una persona y luego te paga con traición. Primero era humildad, después adquieren cosas y luego piensan que ya no te necesitan. Había querido aprender de la buena manera, pero luego se le sube el ego. Y los amigos y familiares también le dicen: -“Tú puedes hacerlo solo, ¿para que te quedas allí?” Y en vez de seguir adelante, allí se quedan, porque han traicionado¹¹⁵.

“POR MÁS QUE HAYA PALABRAS, CIENCIAS O
RELIGIONES, SOMOS IGNORANTES.
Y ESA IGNORANCIA ES LA QUE NO NOS
PERMITE CUIDAR DE NUESTRA CASA
QUE ES LA TIERRA”

El otro mensaje de mi abuelo era que, en el futuro, íbamos a ser perseguidos legalmente. Y que iba a haber mucho caos en el mundo. El caos que se está creando no afecta sólo a los humanos

¹¹⁵ José: Hasta el día de hoy, de los 16 gringos que he visto diatar cuando yo también estaba, 7 han muerto y 8 están enfermos. De los 8 mestizos que he visto aprender: 7 súper brujos y 1 muerto. Les digo “brujos” porque hacen maldad a la gente. Mucha gente acude allí con mucho dinero para hacer maldad a otra gente: separaciones, amarres, amarres por venganza, o tras cosas por venganza, por envidia. Es una manera de mandar a matar a alguien sin tener que pasar por un sicario y por los riesgos de la ley.

sino al planeta. Se está exterminando a los seres humanos y al planeta. Y es que el planeta es lo más bonito. Por más que haya palabras, ciencias o religiones, somos ignorantes. Y esa ignorancia es la que no nos permite cuidar de nuestra casa, que es la tierra. Pero la mayoría de la gente ya no quiere vivir “a lo natural”. Quizás en alguna comunidad, en algún pueblo, en donde viven en su mundo, sin saber mucho de lo que está pasando afuera, quizás teniendo todavía su farmacia ecológica allí y su supermercado natural todavía allí. Igual haciendo intercambio para tener ropita, pero con dos ropitas viven dos años.

“ESA VIDA NATURAL, ESA LIBERTAD”

Lo que veo en muchas zonas en Europa es que parece bonito, pero no está vivo. La gente está encerrada. No hay niños bañándose en los ríos. Hay mucha contaminación. No hay, como la llamo yo, vida natural. No hay esa libertad. En la Amazonía, hay boa, hay cosas, pero igual la gente se baña, igual los niños se lanzan al agua. En Europa la gente ya tiene el miedo muy pegado. La cultura del riesgo. La gente está super restringida. Controlada. Lo que ha pasado con la Covid ha mostrado eso también. Y las nuevas guerras que van a venir por el agua. Sin comida podemos aguantar un poco, pero agua y aire no pueden faltar. No sé cómo va a cambiar. Igual Europa va a ser Iquitos y los nuevos habitantes van a ser loros. Porque no se sabe cómo va a salir cuando haya grandes remodelaciones.

Yo durante mucho tiempo he creído (hasta hace unos 6 años atrás) que la superioridad tecnológica de esta civilización “desarrollada” que vino a invadirnos era por el trabajo de ellos, por su inteligencia. Pero me doy cuenta que es mucho robo, guerra, engaño, mentira, violación y obligar a la gente. Hacernos creer que ellos son más inteligentes, que trabajan mejor y que por eso dominan, es parte de como ellos nos dominan y nos hacen trabajar para ellos.

“PORQUE LOS ÁRBOLES GRANDES
SON LOS QUE MANTIENEN A LOS MÁS
JÓVENES FIRMES EN LA TIERRA”

Y vamos a otro punto muy importante: en las comunidades de Amazonía, por las partes de Iquitos, por ejemplo, hay petróleo, por Pucallpa hay gas, por Puerto Maldonado hay oro y en las tres partes hay madera. Nosotros sabíamos que había esas cosas. Sobre todo los *meraya* y los *onanya* que se iban meses a caminar por allí, porque ellos eran los investigadores de las plantas y del territorio. Iban con su flecha, su machete, su hoyita y su fósforo. Ellos sabían y hablaban de que allí atrás había mucha riqueza. Pero nosotros quedábamos en la creencia de que eso tiene su madre y que, si lo sacamos, eso nos va a hacer daño. Toda la madera que se dieta era algo sagrado. Para hacer una casa se utilizaba otro tipo de madera. Por respeto no se tumbaba fácilmente a los árboles. Porque los árboles grandes son los que mantienen a los más jóvenes firmes en la tierra. Pero han venido otros sin ese respeto y los han tumbado, sin pensar en el futuro.

“VEO, EN TANTAS PARTES DEL MUNDO,
QUE NO LES INTERESA SI UN ÁRBOL TIENE
MADRE, COMO NO LES INTERESA CÓMO SE
SIENTE UNO DESPUÉS DE FALTAR
AL RESPETO”

Cuando hemos empezado a estudiar ya sabíamos el valor del oro, porque habían matado a los Incas. Pero nuestro respeto no nos permitía explotarlo. Veo, en tantas partes del mundo, que no les interesa si un árbol tiene madre, como no les interesa cómo se siente uno después de faltar al respeto.

Una vez me llevé la pipa de mi madre cuando tenía que salir de viaje para trabajar en Pisco y yo no tenía pipa y ella estaba enferma. Y no le avisé que me había llevado su pipa. Para ella fue una pérdida terrible. Le habían robado toda su riqueza. Que esa pipa se la había regalado su abuelo, que había pasado por su tía-abuela. Tiene 50 años su pipa. Que estaba hecha de pona, que es una madera que ya no se encuentra porque toda la han tumbado los madereros. Y en parte uno puede decir: “Pero qué valor tiene eso que es hecho de madera, que yo lo puedo hacer igualito”. Y es lo mismo como ir a sacar todo de un pueblo.

Cuando uno se lleva los árboles, las piedras, los cantos, los objetos de otros pueblos eso tiene una *ucha* allí, la energía de un error grande. El error de haberse llevado sabidurías de años de otros pueblos. Entonces si los blancos hubiesen dejado allí las cosas que nos sostienen a todos, con nuestros modos de vida, no estaría el mundo como está, con esa *ucha* que es oscura y que oscurece al mundo. O si por lo menos hubiesen pedido el permiso de sacar y hubiesen plantado al lado. Pedir permiso con respeto para sacar un poco y al mismo tiempo pensar cómo compensarlo. Pero cuando es sacado sin ese respeto y sin compensación, con esa violencia, con ese poder, entonces eso se convierte en nuestro castigo... ¿o acaso ellos no tienen nietos?

“NO HAGAN COSAS SIN RESPETO PORQUE
 TODO TIENE SU MADRE.
 PORQUE NO ESTAMOS SOLOS
 EN ESTE MUNDO”

Acá en nuestra cultura lo que buscamos es un buen envejecimiento, sin dificultades, sin sufrimiento. Buscamos morir en paz. Hacer descansar nuestro cuerpo en paz. Y tener esa libertad de entrar a otro mundo sin sufrimiento. Todos los que han cometido

grandes errores en el pasado y no se han limpiado, no van a poder descansar en paz y no están en paz aún. Su muerte ha sido difícil a cada uno. Y eso es el consejo de los abuelos. Decían:

-“No hagan cosas sin respeto porque todo tiene su madre: el río tiene su madre, el bosque tiene su madre, el cerro tiene su madre, la tierra tiene su madre. Porque no estamos solos en este mundo. Y lo más bonito es poder descansar tranquilos y que nuestra alma o espíritu pueda ir a un nivel de paz, donde nos reciban allá con una bienvenida buena. Si acá matas, robas, engañas, mientes, y te vas... ¿crees que vas a ser bienvenido otra vez en la comunidad? Si tú has hecho cosas malas, ¿crees que le van a abrir las puertas a tu hijo en el futuro? Lo primero que van a mirar es quiénes fueron tu padre y tu madre. Y si has hecho las cosas mal, tu hijo va a juntarse con los que te respetan por tus malos actos. Pero si tu hijo se va por la vida con lo bueno que tú has hecho, entonces los que valoran lo bueno les van a abrir las puertas. O sea que vivan sin hacer daño a nadie. No hagan lo que otros hacen por falta de dinero. Si los enfrentan no van a poder vencer, pero no hagan lo que ellos hacen”.

“SI LOS ENFRENTAN NO VAN A PODER
VENCER, PERO NO HAGAN
LO QUE ELLOS HACEN”

Hoy la gente indígena ya se ha abierto a sacar oro y madera. Pero ya no hay... y si encuentran, lo sacan. Eso es como nos siguen matando de otra manera. Decía mi abuela a mi abuelo: -“Apúrate, trae madera”. Y mi abuelo le contestaba: -“Estoy trabajando”, porque había tomado su ayahuasca. Y mi abuela: -“Te estoy diciendo que te apures, vete a cultivar. -¿Cómo estás trabajando y estás en tu hamaca?”. Así es como se transforman las maneras de pensar y de reaccionar.

Lo que está produciendo economía en nuestro mundo shipibo es la ayahuasca. Todo el mundo cultiva ayahuasca; todo el mundo corta ayahuasca y nadie vuelve a plantar. Y el precio sigue subiendo. Y se corta cada vez más joven. De cinco años ya se corta la ayahuasca. El nuevo oro. El oro marrón. Como la coca es el oro verde.

EPÍLOGO

LA DIETA COMO METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN

EMILIA SANABRIA

APERTURA

La obra que tienen entre las manos es el resultado de un bello proceso creativo que implicó un desafío y una profunda transformación para quienes tuvimos la suerte de soñarlo y ser parte de su génesis, su gestación y su nacimiento. Tras haber tenido la oportunidad de acompañar este proceso y ser testigo del esmero, tan cuidadoso, y la armonía con las que se realizó, me emociona ver cómo su mensaje va a viajar, cómo será recibido así como las interpretaciones que tendrá para quienes se conmuevan con su lectura. Como observadora cercana del llamado «renacimiento psicodélico» y del creciente interés mundial por el poder de las plantas medicinales, estoy convencida de la necesidad de mostrar perspectivas, como la de José, ya que todavía hoy las voces indígenas no resuenan ni ocupan un lugar prominente dentro del movimiento. Se trata de ofrecer perspectivas que provean las bases necesarias desde dónde repensar lo que creemos saber sobre la ciencia y la sanación. En este epílogo señalo tres contribuciones específicas que la perspectiva de José aporta al campo en auge de las terapias asistidas con psicodélicos.

Existen múltiples respuestas a la apropiación de fragmentos comercializables de la cultura shipibo. Este diálogo deja traslucir que el estudio de José López Sánchez es una profunda investigación, basada en las plantas, en los modos del colonizador y sus enfermedades, a la vez que ofrece una orientación pedagógica plena de esperanza hacia el futuro. José nos ofrece una lección magistral sobre cómo ir hacia un encuentro cuidadoso, un encuentro dinámico, vivo, generativo, que no ha sido cristalizado por ordenamientos coloniales. Con un tipo de cuidado que podíamos

llamar didáctico, vuelve con paciencia a la tarea de reformular las comprensiones fragmentadas y disociadas de agencia y eficacia que aprendió a diagnosticar en las mentes occidentales.

Como escribe Silvia en la introducción, José no presenta a la cultura shipibo como un todo unificado, ni se autoproclama portavoz, sino que habla desde su experiencia como miembro del linaje shipibo, basándose en el trabajo al que ha dedicado toda su vida así como al cultivo de redes de relaciones humanas y más-que-humanas.

SITUACIÓN

Este libro es el producto de una multiplicidad de encuentros entrelazados. Ha sido posible gracias a la generosa financiación otorgada por el Consejo Europeo de Investigación al proyecto de investigación *Encuentros de sanación: reinventando una medicina indígena dentro y más allá de la clínica*, que diseñé y dirijo desde su inicio en el 2018. Silvia se incorporó como miembro del equipo en 2019, trabajando en el subproyecto «Sanar en la selva», aportando su profunda y prolongada experiencia de investigación en los círculos peruanos de ayahuasca. El proyecto proporcionó el marco para dar una nueva dimensión a la colaboración entre Silvia y José, invitando a este último a asumir el rol de consejero ético y científico del proyecto y transfiriendo recursos financieros a *Shipibo Rao*, como forma de reconocer su trabajo como investigador y colaborador del colectivo más amplio. Mientras luchábamos por abrir un espacio para dar lugar a este diálogo dentro de la academia, generalmente proclive a un tipo de investigación extractivista reforzada por categorías administrativas implícitamente racistas, Silvia y yo llegamos a definir la colaboración que estábamos diseñando con *Shipibo Rao*, como parte del proyecto más amplio de *Encuentros de Sanación*, dentro del marco de los métodos de investigación indígenas¹¹⁶.

¹¹⁶ Algunas de las referencias en las que nos inspiramos fueron:

CLEAR, 2021. Civic Laboratory for Environmental Action Research Lab Book: A Living Manual of Our Values, Guidelines, and Protocols V.03. St. John's, Newfoundland: Memorial University of Newfoundland and Labrador.

Smith, Linda Tuhiwai, 2012. Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples. 2da edición. Londres: Zed Books Ltd. TallBear, Kim, 2014.

Standing With and Speaking as Faith: A Feminist-Indigenous Approach to Inquiry. Journal of Research Practice 10 (2): artículo n° 17.

Wilson, Shawn, 2008. Research Is Ceremony: Indigenous Research Methods. Halifax & Winnipeg: Fernwood Publishing Company Limited.

Uno de nuestros propósitos principales era romper los mecanismos disciplinarios y académicos que transforman saberes como el de José, en objeto de nuestro conocimiento. La intención, en este sentido, no es una «validación científica» de su conocimiento, ya que la ciencia es demasiado limitada para captar la magnitud de lo que comparte José. Más bien lo que buscamos es reconocer su forma de conocimiento, como un saber complejo y sofisticado situado al mismo nivel que la investigación científica y, en algunos aspectos, en un nivel superior.

Cuando José, invitado por Silvia, aceptó participar en el proyecto *HealingEncounters*, expresó su deseo de hacer un libro como parte de este esfuerzo de colaboración. Mientras nos esforzábamos por mediar entre las múltiples, y a menudo contradictorias, lógicas de la antropología como disciplina (marcada por las contradicciones entre un profundo respeto por la alteridad y un legado de alterización colonial), la lógica del proyecto (con sus oportunidades, sus recursos y sus restricciones legales y administrativas), así como con la lógica compleja de una institución como la de *Shipibo Rao* (que opera entre los mundos indígenas y las lógicas extractivistas del turismo chamánico), nos movíamos lentamente, con cuidado, respeto y una esmerada atención a la traducción entre las éticas de la selva y las propias del marco del proyecto. La pandemia de Covid-19 impuso una interrupción frustrante, aunque saludable, disminuyendo las ambiciones iniciales que hicieron posible el surgimiento del proceso. Solo quedaba confiar en que las formas que iba adquiriendo el proyecto eran las adecuadas.

El proyecto colaborativo de investigación *Encuentros de Sanación* se organiza alrededor del trabajo etnográfico en tres «espacios»: la “selva”, donde trabajamos de manera conjunta con José y con el colectivo de artistas Huni Kuin *MAHKU*, de Acre, Brasil; la “ciudad” donde se estudia la reinención de formaciones rituales en entornos urbanos, el “laboratorio”, donde se analiza el desarrollo del llamado renacimiento psicodélico y el lugar que ocupa la ayahuasca en él. El trabajo que llevamos a cabo con José moldeó profundamente los temas y las cuestiones que explorábamos

en el colectivo de investigación, compuesto por Silvia Mesturini, Piera Talin, Pietro Benedito, Isabel de Rose y yo. Pensar con y a través de la perspectiva de José adquirió una relevancia fundamental para todo lo que acontecía en el proyecto *Encuentros de Sanación*. Por otro lado, el marco que aportaba el colectivo y las preguntas y orientaciones generadas en el proyecto *Encuentros de Sanación*, inspiraron las preguntas que formulamos durante el proceso que dio lugar a este libro. Es por ello que el proceso de gestación de este libro ha tenido como resultado algo más que su manifestación concreta, ofreciendo oportunidades para una polinización mutua que ojalá sea tan valiosa para José y para *Shipibo Rao* como lo ha sido para *Encuentros de Sanación*. Agradezco profundamente a Silvia y a José por esta oportunidad.

EXPERIMENTANDO

Como explica Silvia en la Introducción, la metodología compartida por *Shipibo Rao* y *Encuentros de Sanación* fue la dieta. Durante la dieta que compartimos, no solo para Silvia y para mí sino también para José y el resto de participantes, se evidenció la naturaleza experimental del proceso, como pudimos comprobar más adelante. Se trataba de algo que nunca se había realizado de esta manera. Una pregunta nos sobrevolaba desde que abandonamos Pucallpa, camino a *Shipibo Rao*: ¿acaso era posible lo que habíamos soñado?. Cabía la necesidad de reconocer que el proceso podría haber sido inadecuado y habría que cambiarlo todo, atendiendo a lo que manifestaran, tal vez, las plantas. Después de la prolongada interrupción de dieciocho meses debido a la pandemia, no se trataba de una renuncia fácil de asumir. Pero esta posibilidad surgió como una forma necesaria de reconocer el imperativo del no dominio¹¹⁷.

¹¹⁷ En el momento en que empecé a dietar, me encontraba en un proceso de profunda reflexión alrededor de la pregunta por el dominio humano, influenciada por el siguiente trabajo:

Akomolafe, Bayo, 2021. Let's Meet at the Crossroads. Commencement Keynote Address to Pacifica Graduate Institute Pacifica, CA. <https://www.bayoakomolafe.net/post/lets-meet-at-the-crossroads>.

Singh, Julietta, 2018. *Unthinking Mastery: Dehumanism and Decolonial Entanglements*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Taussig, Michael, 2020. *Mastery of Non-Mastery in the Age of Meltdown*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.

Porque, como mencionaré más adelante, José nos explicó que corríamos un riesgo: íbamos a llevar a cabo un trabajo muy mental durante la dieta, que él entiende como un espacio que requiere observación y confianza, no pensamiento. Comprendí que esto significaría caminar por una línea muy fina, y que acarrearía consecuencias. Pero, como dijo José en las conversaciones que tuvimos saliendo de Pucallpa, es precisamente cuando asumimos riesgos cuando existe la posibilidad de que surjan «cosas nuevas». Dicho esto, lo que nos pedía (y advertía) era que actuásemos con la máxima cautela, mensaje que Silvia y yo asumimos con absoluta seriedad. Esta conversación nos alertó sobre algo que hasta entonces no habíamos vislumbrado: lo experimental que este proceso era también para José. Para nosotras era obvio que nos encontrábamos en un nuevo campo metodológico, pero darnos cuenta de que compartíamos una zona metodológica gris fue importante para establecer el tono del diálogo que mantendríamos. Prestar atención a esto se transformó en una cuestión colectiva. La manera de situar la responsabilidad de cuidar el método en el espacio colectivo significó para mí un cambio muy profundo como investigadora.

Y así se inició el proceso de ir adentrándonos cada vez más profundamente en la experiencia vegetal de la dieta. La semana previa nos habíamos sometido a una dieta estricta. Al llegar a *Shipibo Rao* nos administraron plantas purgantes para limpiar nuestros sistemas antes de comenzar. Nuestra dieta en *Shipibo Rao* era exclusivamente a base de plantas, interrumpimos todos los medicamentos y las estrategias de salud habituales¹¹⁸ con el fin de abrir camino a una relación más clara con las plantas que iríamos a dietar. Cada participante dietaba una planta distinta, cada día bebiendo una decocción de esta planta que habíamos recogido de la selva. El champú y el jabón estaban prohibidos, tampoco podíamos usar perfume, a excepción de agua florida. Así, se fue cultivando un campo olfativo multiespecífico, cuidadosamente mediado por baños de vapor y hierbas diarias que me infundían una nueva comprensión de la importancia del sentido del olfato en la Amazonía indígena.

¹¹⁸ Así fue como me di cuenta de algo hermoso, y es que tenía muchas plantas aliadas en mi vida cotidiana.

Además de estos cambios radicales en nuestras prácticas corporales cotidianas, se nos invitó a hacer un ayuno seco desde las seis de la tarde hasta el mediodía del día siguiente. El ayuno seco es el don recíproco que se ofrece a la planta que se está dietando, como intercambio por su medicina y su enseñanza; es una forma de mostrar a la planta tu compromiso, además de que agudiza la intención. Dentro de este contexto, marcado por las experiencias somáticas intensificadas por la sed, el hambre, el sudor, la lucidez, soñando con los ojos abiertos, escuchando el delicado zumbido de la selva, lavando ropa, recogiendo pensamientos, descansando, concentrándonos, nos juntábamos con José cada día en el tambo destinado a este trabajo de intercambio y registro. Así, día tras día, a medida que nos íbamos vegetalizando, nuestras conversaciones con José adquirían un cariz cada vez más profundo. A medida que avanzaba el proceso, íbamos reformulando las preguntas que teníamos preparadas. Silvia y yo nos reuníamos cada día antes de grabar para examinar las cuestiones que iban surgiendo y revisar las que habían quedado pendientes en días anteriores. Mientras algunos temas eran dejados de lado de forma natural, otros aparecían con claridad en el espacio del diálogo fitotrópico que iba tomando forma con el correr de los días.

Fue el fuerte compromiso con esa dieta compartida lo que forjó la colaboración que hizo posible este libro, en la búsqueda de nuevas formas de diálogo y encuentro. No existen palabras que puedan expresar todo lo compartido. Silvia se abocó durante meses a la minuciosa tarea de concentrarse de pleno en el material para destilar el discurso imbuído del aire de José, con metodología, como una alquimista, buscando con delicadeza la forma de poner por escrito el fluir de sus palabras. Esta labor fue posible gracias a los profundos ecos temporales construidos durante años de intercambios entre Silvia y José, y también con su familia, que hicieron posible un entendimiento común.

¿Cómo escribir la historia de manera tal que quien la lea sienta la profundidad de lo compartido, de lo expresado? El espacio entre lo hablado y lo escrito puede llegar a ser abismal, y necesita

mucho cuidado para intentar salvar la distancia. Esto, para José, fue una prioridad desde el principio. Antes de empezar, nos contó que él tenía experiencias con otros intentos de capturar el flujo de comprensiones posteriores a las ceremonias, pero que habían acabado en un completo fracaso. No se habían traducido las cosas. Él sabía lo que estaba en juego en esta traducción, y no estaba seguro de que fuera posible. Recuerdo haber comentado que quizás teníamos que empezar aceptando que quizá sería imposible captar por completo la profundidad de todo lo que se revelaba en esos momentos, pero que juntos podíamos intentar capturar, con respeto, algo que podríamos someter luego de una revisión cuidadosa, prestando atención a su intención viva a través de revisiones constantes, para asegurarnos de que el proceso de traducción del fitodiálogo al libro fuera fiel a la voluntad de José. Se invitó entonces a un desplazamiento, que consiste en un diálogo continuo, detenido momentáneamente con la cristalización de este libro, pero que continuará más adelante, extendiendo su trayectoria viva por el mundo a través de las innumerables maneras en las que su lectura conmueva al lector, a ti.

Con el manuscrito final en mis manos, volviendo atrás en el tiempo para conectar con la experiencia profundamente transformadora de la dieta, se me aparecen tres aspectos claves de lo que transmitió José. Son tres regalos que recibí de sus enseñanzas, que creo tienen una gran importancia en el momento actual de expansión global de la ayahuasca y del espectacular auge en el interés por los «psicodélicos».

LA AYAHUASCA NO ES UN PSICÓDELICO

El término «psicodélico», etimológicamente se utiliza para referirse a las «sustancias» que “manifiestan” la psique. José no se cansa de recalcar el hecho de que la ayahuasca no es una sustancia, aunque esté clasificada así por los regímenes legales y biomédicos. A pesar de que durante las conversaciones grabadas con José no hablamos explícitamente de la categoría «psicodélico», sus posturas sobre el carácter engañoso de la mente fueron un hilo conductor que merece

una atención especial por parte de quienes se interesen por el valor de los llamados psicodélicos¹¹⁹.

Gran parte del tratamiento biomédico que se da a la ayahuasca se enmarca en los campos de la neurofarmacología o de la ciencia cognitiva¹²⁰. La mayoría del trabajo antropológico sobre la ayahuasca reproduce este tropismo cognitivo, al enfocarse en lo visual o en las visiones¹²¹; en las «alucinaciones»¹²²; o en la cognición, el lenguaje, la información y el pensamiento¹²³. Mi investigación siempre se ha centrado en la corporeidad, en lo somático y en lo

¹¹⁹ Es importante destacar que una gran cantidad de oradores en la IV Conferencia Indígena de Ayahuasca, llevada cabo en la Amazonía brasileña en septiembre de 2022, repudiaron explícitamente el uso de la categoría «psicodélico» en sus comunicaciones.

¹²⁰ de Almeida, R. N., Galvão, A. M., da Silva, F. S., dos Santos Silva, E. A., Palhano-Fontes, F., Maia- de-Oliveira, J. P., de Araújo, L. B., Lobão-Soares, B., & Galvão-Coelho, N. L. (2019). Modulation of serum brain-derived neurotrophic factor by a single dose of ayahuasca: observation from a randomized controlled trial. *Frontiers in Psychiatry*, 10, 1234.

Uthaug, M. V., van Oorsouw, K., Kuypers, K. P. C., Bostel, M., Broers, N. J., Mason, N. L., Toennes, S. W., Riba, J., & Ramaekers, J. G. (2018). Sub-acute and long-term effects of ayahuasca on affect and cognitive thinking style and their association with ego dissolution. *Psychopharmacology (Berl)*, 235(10), 2979-2989.

Hamill, J., Hallak, J. E. C., Dursun, S. M., & Baker, G. (2019). Ayahuasca: Psychological and physiologic effects, pharmacology and potential uses in addiction and mental illness. *Current Neuropharmacology*, 17(2), 108-128.

Santos, B. W. L., de Oliveira, R. C., Sonsin-Oliveira, J., Fagg, C. W., Barbosa, J. B. F., & Caldas, E. D. (2020). Biodiversity of α -carboline profile of *Banisteriopsis caapi* and ayahuasca, a plant and a brew with neuropharmacological potential. *Plants (Basel)*, 9(7), 870.

¹²¹ Por ejemplo, Luna, Luis Eduardo, y Pablo Amaringo. 1999. *Ayahuasca visions: the religious iconography of a Peruvian shaman*. Berkeley, CA: North Atlantic; o Gearin, Alex & O. Calavia Sáez 2021. *Altered vision: Ayahuasca shamanism and sensory individualism*. *Current Anthropology* 62, 138-63

¹²² Dupuis D. The socialization of hallucinations: Cultural priors, social interactions, and contextual factors in the use of psychedelics. *Transcultural Psychiatry*. 2022;59(5):625-637. doi:10.1177/13634615211036388.

¹²³ Kohn, E. 2022. Forest Forms and Ethical Life. *Environmental Humanities* 14 (2): 401-418. doi:<https://doi.org/10.1215/22011919-9712478>

Doyle, R. (2012), *Healing with Plant Intelligence: A Report from Ayahuasca*. *Anthropol Conscious*, 23: 28-43. <https://doi.org/10.1111/j.1556-3537.2012.01055.x>

Shanon, B. 2002. *Antipodes of the mind: chartering the phenomenology of the ayahuasca experience*. New York: Oxford University Press.

Fortier, M. (2018). *Le sens de réalité dans les expériences psychotropes: Etude comparée des hallucinogènes sérotoninergiques et anticholinérgiques*. En S. Baud (Ed.), *Histoires et usages des plantes psychotropes*. Paris: Imago, 125-184.

experiencial¹²⁴. Quizás por eso, desde un primer momento, tuve mucha precaución con estos enfoques cognitivos y propuse a *Encuentros de Sanación* que nos enfocáramos en «la mente debajo de la nuca»¹²⁵. Si bien es cierto que hay mucho que aprender sobre los senderos cognitivos y neurogenerativos que abre la ayahuasca, muchas personas que utilizan estas medicinas con fines terapéuticos insisten en la necesidad de aproximarse con precaución a los trucos de la mente y al mundo de ilusión que generan estas medicinas. Esto, tal y como explica aquí José en profundidad, es un gran desafío para muchos occidentales.

Esta perspectiva recorre todo el libro, y es algo que los Maestros de la dieta reiteraban con claridad a las personas participantes: «No piensen demasiado, confíen». En este sentido, la mente suele presentarse como un obstáculo para la transformación. Por eso, las dietas son momentos para calmar la mente, no para estimularla a través de la lectura, o pensando de más, analizando, hablando, conversando o interactuando con otros humanos. Como nos explicó José, en una dieta real nada es mental, tendríamos que sentir aburrimiento. Y éste fue precisamente el desafío para el colectivo que conformamos en este espacio de dieta experimental, ya que estaríamos haciendo un trabajo mental y era posible que las plantas respondieran, o que manifestaran consecuencias (a través de las pruebas posteriores). Así, aunque conversábamos cada día, haciendo preguntas y grabando, teníamos plena conciencia de la estrecha línea por la que transitábamos, enredándonos una y otra vez en una práctica de desconectar de cierta forma de intelectualización y análisis para orientarnos hacia el encuentro, la recepción y la escucha. Como dice José (pág. 186): «los gringos tienen muchos estudios, leen mucho, conocen miles de cosas, investigan miles de cosas. Pero por eso mismo vienen muy mentalizados y piensan que cuando vienen y toman ayahuasca, ellos van a hacer el trabajo.»

¹²⁴ Especialmente en Sanabria, E. 2016. *Plastic Bodies*. Duke University Press.

¹²⁵ Sanabria, E. 2019. *Towards an anthropology of encounters: ayahuasca's multiplicity and the politics of knowledge*. Habilitation à diriger des recherches. Ecole normale supérieure de Lyon, France, Chapter 1.

Si escuchamos a José con atención, podríamos replantar mi afirmación anterior así: la ayahuasca manifiesta a la mente (si es lo que cultiva la persona que la usa), pero desde el punto de vista de José, esto no ayuda, no es lo deseable. José estableció una clara conexión entre el enfoque mentalista y la fascinación de los participantes occidentales por las «visiones». Según él, las visiones se entienden de manera demasiado literal, como un signo de que las plantas les están «hablando». Pero lo que los gringos dicen escuchar de las plantas, en realidad no son las plantas:

(...) eso no son las plantas. Eso es mental. Es su propia historia. Ellos mismos crean esas cosas, pero no saben de dónde viene eso. Ellos mismos se alucinan. Y se creen sus alucinaciones porque han tomado ayahuasca sin revisar sus traumas personales y ancestrales. O sea, es la mente la que maneja. Y en una ceremonia hay mil informaciones... Yo tengo mucho cuidado en decirles las cosas o en compartir lo que veo, porque la mente de ellos se aloca fácilmente. El poder que la mente y las palabras tienen sobre ellos es muy fuerte. Y es difícil para ellos quedarse en la vivencia, en el proceso de las pruebas. (José, pág. 210)

Como afirma José con firmeza, el peligro de los enfoques excesivamente cognitivos es que «el aprendizaje ya es mental, *no está conectado al corazón*» (pág. 169). Esto supone un correctivo de vital importancia a la preocupación tan colonial de representar al conocimiento como algo que pertenece exclusivamente al cerebro, de una manera tan irracionalmente racional que puede separarse por completo de la ética relacional, centrada en el corazón, que caracteriza la manera en que José nos invita a ver este sistema transformador de sanación y de estar en el mundo¹²⁶.

¹²⁶ Sobre cómo esto podría aplicarse fuera del contexto amazónico, véase también Sanabria, Emilia. 2020. "(Psychedelics) Beyond the "Neuro"." Hot Spots, Fieldsights. <https://culanth.org/fieldsights/psychedelics-beyond-the-neuro>.

LA INTEGRACIÓN NO ES UNA OPCIÓN, LA INTEGRACIÓN ES LA TAREA

Dentro del movimiento conocido como «terapia psicodélica asistida», encontramos un modelo estandarizado que es la fusión de un amplio abanico de prácticas y estrategias diversas para gestionar experiencias no ordinarias, como las que ofrecen las plantas maestras como la ayahuasca. Este modelo podría resumirse de manera esquemática de la siguiente manera: preparación para la sesión (que puede incluir pruebas de diagnóstico psicométrico, identificando áreas para explorar en la sesión y construcción de la alianza terapéutica), sesiones cuidadosamente supervisadas en las cuales son administradas las sustancias, seguidas de un trabajo de «integración». Para resumir de manera muy breve un debate complejo, esto es lo que distingue el uso recreativo del terapéutico (si nos guiamos por las categorías occidentales). Aunque hay un consenso generalizado sobre el carácter esencial de la integración, sus contornos, su *ethos*, su forma y su contenido son imprecisos. En el campo de la psicología transpersonal, la integración suele entenderse como el trabajo de asimilación de las comprensiones producto de experiencias no ordinarias (como las psicodélicas) en la vida cotidiana de la persona, provocando cambios duraderos en los hábitos, los procesos de pensamiento o en la actitud mental. Sin este trabajo, la experiencia conserva su carácter excepcional, perdiendo su potencial terapéutico o transformador.

La perspectiva que ofrece José sobre las dietas y las pruebas añade una cuestión clave a la discusión, que suele estar ausente en los discursos de quienes prestan servicios de integración, cada vez más proclives al *coaching* y a la construcción del “yo”. La noción de integración carece del *ethos* relacional presente en el relato de José sobre las pruebas posteriores a la dieta (especialmente).

Siendo conocedor de que los gringos suelen estar ansiosos por tener experiencias visionarias trascendentales, en las que invierten el máximo potencial transformador, José inculca que las comprensiones más profundas casi siempre se presentan en pequeños momentos cotidianos, en cuestiones mundanas. El

verdadero trabajo es cumplir con las pruebas posteriores a la dieta. Cuidar el período posterior a la dieta y navegar sus pruebas es una de las formas más hermosas bajo las que se presenta la sabiduría a la que intentan aproximarse las teorías psicodélicas de la integración. Esto añade al trabajo una dimensión relacional, ética y, a falta de un término mejor, contractual.

Lo que hay que entender es que después de la dieta, al salir de acá, ahí viene el trabajo de ustedes. Esa parte va bajo su responsabilidad. Ya no están metidos en *Shipibo Rao*, ya no está un maestro todos los días soplando su corona. Ahí es su trabajo: cómo lo mantienen, cómo lo sostienen. Pueden correr, gritar, llorar, lo que sea. Pero enfadarse no. Cruzar la dieta no. Y eso no es por nosotros los maestros, aunque nosotros sufrimos de eso, es por las plantas. Y esto es de lo más difícil de entender para los gringos. (pág.186)

Como no se cansa de repetir José, lo que hace posible una transformación duradera es este marco recíproco que se extiende en el tiempo más allá del ritual, expresado a través del «respeto» y la «paciencia» de cada persona. La metáfora de la jardinería en la que se basa José presenta el trabajo de la dieta como un arrancar la enfermedad de raíz, para dejar espacio físico en el cuerpo del paciente en donde plantar una nueva semilla, regarla (en este estadio, las lágrimas son de gran ayuda), cuidarla, y seguir limpiando el terreno para que la nueva plántula crezca fuerte, hasta que la persona que está dietando esté preparada para irse y mantener la nueva planta. Ahí es cuando se asienta la posdieta, una forma muy sofisticada de integración. Éste es el horizonte que ofrece esta perspectiva:

Y cuando termina la posdieta, eso no quiere decir hacer lo que uno quiere. Hay que seguir manteniendo esa semilla hasta que crezca, eche flores, la raíz se profundice más, el tronco se haga más grueso. Una vez que eso ya está bien sostenible, pueden pasarte cosas, pero ya no caes, y ves la diferencia en tus propios actos. Ya aprendes a distinguir tipos de energías. Sientes que cuando alguien te habla mal,

ya no te importa. Si antes escuchabas un chisme y empezabas a llorar, ya no te importa. Si antes fácilmente se activaba tu rabia, pero ya no tanto. Y ves esos cambios. (pág. 235)

INTERRELACIÓN RADICAL

El relato que despliega José sobre el proceso de conocer y sanar con plantas trasciende con tal magnitud el reduccionista marco eurocéntrico de *set* y *setting*, que deja al descubierto la pobreza de esta noción, aunque sea menester reconocer que significó un avance en las concepciones biomédicas. La cuestión es si la biomedicina, al poner tanto énfasis en la sinergia presente en el juego recíproco entre droga y entorno, lo que hace es subrayar y reforzar esta distinción, aún cuando luce por superarla.

Es solo a través de frases aparentemente sencillas, como cuando él pregunta: «¿Que a qué nos dedicamos los curanderos? No nomás a dar ayahuasca», que podemos llegar a entender el esfuerzo incansable de José por rechazar la extracción y la separación conceptual occidental entre estas plantas, los ícaros, la selva y sus relaciones éticas. Dar cuenta del juego recíproco entre actitud, entorno y sustancia, o poner de relieve la «alianza terapéutica» entre paciente y profesional, son pasos importantes, pero empalidecen ante el profundo estudio de la interrelación radical que distingue la ciencia indígena.

En el transcurso de una conversación no registrada que tuvo lugar en *Shipibo Rao*, un «paciente» preguntó a José si era capaz de ver los traumas de sus pacientes. José respondió que su trabajo era sentirlo, cantarle y aprender a sentir la diferencia entre su pena y la de una otra persona. Finalmente añadió: «es un trabajo duro, tengo que sentirlo». Para los curanderos, este trabajo no termina en el espacio-tiempo del trabajo ceremonial. Perdura mucho más allá. La interrelación radical que intento describir se

¹²⁷ Mesturini, Silvia. 2018. 'What ayahuasca wants. Notes for the study and preservation of an entangled ayahuasca.' En Labate y Cavnar, *The Expanding World Ayahuasca Diaspora: Appropriation, Integration and Legislation*. Routledge.

manifiesta en el hecho de que, si un paciente cruza su dieta, José se enferma. Lo que ocurre a quienes está cuidando, sus elecciones y sus desafíos, impactan de manera directa en su propio ser. Éste es el tipo de profundidad que adquiere este encuentro: él escoge mantener su trabajo a ese nivel de responsabilidad con quienes está acompañando.

En este sentido, este libro se puede leer y releer como un relato detallado de lo que Silvia llama una «ayahuasca enredada»¹³³, una ayahuasca entrelazada por completo, en un enredo vivo con la memoria y el territorio. Aquí es donde la advertencia de José cobra todo su sentido: mientras la ayahuasca siga siendo extraída y capturada por la lógica capitalista y los regímenes de “magic bullets”, dejará de ser lo que es, ayahuasca (enredada), para transformarse en algo que ya ha comenzado a acontecer, ayahuascaína.

El objetivo de José no es tanto prevenir lo que ya ha comenzado, es decir, la ayahuascanización de la ayahuasca, como celebrar, honrar y proteger la continuidad de otra ayahuasca: la enredada. Así, ante las diversas formas que adquiere esta medicina en el mundo, podríamos volver una y otra vez de manera colectiva a la pregunta de si se trata de ayahuasca o de ayahuascaína, y cómo nos posicionamos en relación a cada una de ellas.

CIERRE

La preparación para participar en esta dieta de plantas incomparable fue un punto de inflexión en mi vida y mi experiencia con las plantas. Me proporcionó momentos de profunda felicidad. Las palabras de José aún me resuenan y siguen nutriéndome. Las lecciones que aprendí ahí, las pruebas que experimenté, siguen salpicando mi día a día con pequeños recuerdos, *flashes* y revelaciones que me devuelven a la claridad que encontré en *Shipibo Rao*, que ha conformado profundamente la manera en que me enfrento a las preguntas de investigación que me planteo, ofreciéndoles los ecos de la visión, el rigor, la generosidad y la calidez de José.

Ojalá que tú, que lees estas páginas, confíes en aquello que te despierta la lectura, en lo que te remueva. Y que te sirva de ayuda. Que sea una forma de valorar el trabajo de todos aquellos seres que, de una manera u otra, contribuyen a la existencia de la visión de *Shipibo Rao*. Al linaje de José, a quienes cultivan la tierra, a quienes preparan la comida y cuidan las plántulas sembradas en los seres que atraviesan sus puertas, a las plantas, a la selva, a las aguas, al aire, al fuego que cuece las medicinas que transmutan los archivos del sufrimiento. Gracias a todos esos seres y a José por su confianza y por esta valiosa transmisión.

Emilia Sanabria
Enero de 2024
París, Francia

BIBLIOGRAFÍA

- Abram, David. 2013. "Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens" Les Empêcheurs de Penser en Rond, La Découverte. Título original "*The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-than-Human World*", Vintage Books Editions (1997).
- Belaunde, Luisa Elvira. 2012. "Diseños materiales e inmateriales: la patrimonialización del Kéné Shipibo-Konibo y de la ayahuasca en el Perú", Mundo Amazónico 3: 123-146.
- Brabec de Mori, Bernd. 2014. "From the Native Point of view. How Shipibo-Konibo Experience and Interpret Ayahuasca Driking with 'Gringos' " en Beatriz Labate y Clancy Cavnar (eds.). 2014. *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. Oxford University Press.
- CLEAR, 2021. *Civic Laboratory for Environmental Action Research Lab Book: A Living Manual of Our Values, Guidelines, and Protocols V.03*. St. John's, Newfoundland: Memorial University of Newfoundland and Labrador.
- de la Cadena, Marisol y Mario Blaser, (eds.). 2018. *A World of Many Worlds*, Duke University Press.
- de Almeida, R. N., Galvão, A. M., da Silva, F. S., dos Santos Silva, E. A., Palhano-Fontes, F., Maia- de-Oliveira, J. P., de Araújo, L. B., Lobão-Soares, B., & Galvão-Coelho, N. L. (2019). Modulation of serum brain-derived neurotrophic factor by a single dose of ayahuasca: observation from a randomized controlled trial. *Frontiers in Psychiatry*, 10, 1234.
- Dev, Laura. 2018. "Plant Knowledges: Indigenosu Approaches and Interspecies Listening Toward DecolonizingAyahuasca Research." *In Plant Medicines, Healing and Psychedelic Science*, Beatriz Caiuby Labate and Clancy Cavnar (eds.), 185–204. Springer International Publishing.
- . 2020. "Plants & Pathways: More-than-Human Worlds of Power, Knowledge and Healing." PhD Dissertation in Philosophy in Environmental Science, Policy and Management, UC Berkeley.

- dos Santos R. G., F.L. Osorio, J.A.S. Crippa, J. Riba, A.W. Zuardi, J.E.C. Hallak. 2016. "Antidepressive, anxiolytic, and antiaddictive effects of ayahuasca, psilocybin and lysergic acid diethylamide (LSD): a systematic review of clinical trials published in the last 25 years", *Therapeutic Advances in Psychopharmacology*,
- Doyle, R., 2012. Healing with Plant Intelligence: A Report from Ayahuasca. *Anthropology of Consciousness*, 23: 28-43.
<https://doi.org/10.1111/j.1556-3537.2012.01055.x>
- Dupuis, David. 2022. "The socialization of hallucinations: Cultural priors, social interactions, and contextual factors in the use of psychedelics". *Transcultural Psychiatry*. 59(5):625-637.
doi:10.1177/13634615211036388.
- Escobar, Arturo. 2018. *Designs for the Pluriverse. Radical Interdependence, Autonomy and the Making of Worlds*, Duke University Press.
- , 2020. *Pluriversal Politics. The Real and the Possible*. Duke University Press.
- Fortier, M., 2018. "Le sens de réalité dans les expériences psychotropes: Etude comparée des hallucinogènes sérotoninergiques et anticholinergiques". En S. Baud (Ed.), *Histoires et usages des plantes psychotropes*. París: Imago, 125-184.
- Fotiou, Evgenia. 2017. "Plant Use and Shamanic Diets in Contemporary Ayahuasca Shamanism in Peru." In *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs: 50th Anniversary Symposium*, S.G. Prance, D. McKenna, B.De Loenen, W. Davis, 55-69. Santa Fe: Synergic Press.
- . 2019. "Technologies of the Body in Contemporary Ayahuasca Shamanism in the Peruvian Amazon: Implications for Future Research." *Human Ecology* 47 (1): 145-51.
- Gearin, Alex K., and Beatriz C. Labate. 2018. "La Dieta: Ayahuasca and the Western Reinvention of Indigenous Amazonian Food Shamanism." In *The Expanding World of Ayahuasca Diaspora. Appropriation, Integration and Legislation*, Beatriz Caiuby Labate and Clancy Cavnar (eds.), 177-98. London & New York: Routledge.
- Gearin, Alex & O. Calavia Sáez 2021. Altered vision: Ayahuasca shamanism and sensory individualism. *Current Anthropology* 62, 138-63
- Graeber D. & D. Wengrow, 2022. El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad. Editorial Ariel.

- Hamill, J., Hallak, J. E. C., Dursun, S. M., & Baker, G. , 2019. Ayahuasca: Psychological and physiologic effects, pharmacology and potential uses in addiction and mental illness. *Current Neuropharmacology*, 17(2), 108-128.
- Haraway, Donna J. 2008. *When Species Meet*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Inserra, Antonio, 2018. "The Psychedelic Ayahuasca Heals Traumatic Memories via a Sigma1 Receptor-Mediated Epigenetic-Mnemonic Process" en *Frontiers of Pharmacology*, vol. 9. <https://doi.org/10.3389/fphar.2018.00330>.
- Juaregui, X., Z.M. Clavo, E.M. Jovel, and M. Pardo-de-Santayana. 2011. 'Plantas Con Madre': Plants That Teach and Guide in the Shamanic Initiation Process in the East-Central Peruvian Amazon. *Journal of Ethnopharmacology* 134: 739–52.
- Kimmerer Robin W., 2013. *Braiding Sweetgrass. Indigenous Wismos, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants*. Milkweed Editions. Canada.
- Kohn, E. 2022. Forest Forms and Ethical Life. *Environmental Humanities* 14 (2): 401–418. doi:<https://doi.org/10.1215/22011919-9712478>
- Labate Beatriz, Clancy Cavnar (eds.). 2014. *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. Oxford University Press.
- Labate Beatriz, Clancy Cavnar (eds.). 2018. *The expanding World Ayahuasca Diaspora. Appropriation, Integration and Legislation*. Routledge.
- Loriot, James, Erwin Lauriault, and Dwing Day. 2008. "Diccionario Shipibo Castellano. Segunda Edición." Instituto Lingüístico de Verano, Lima, Perú.
- Luna, Luis Eduardo, y Pablo Amaringo. 1999. *Ayahuasca visions: the religious iconography of a Peruvian shaman*. Berkeley, CA: North Atlantic.
- Mesturini, Silvia. 2018. 'What ayahuasca wants. Notes for the study and preservation of an entangled ayahuasca.' En Labate y Cavnar, *The Expanding World Ayahuasca Diaspora: Appropriation, Integration and Legislation*. Routledge.
- Morin, Françoise. 2015. "Resiliencia y flexibilidad del chamanismo shipibo-konibo (Perú)", *Antropologica* 57 (353-366).
- Nielson, Jessica L. y Julie D. Megler. 2014. "Ayahuasca as a Candid Therapy for PTSD" en B. Labate y C. Cavnar: *The Therapeutic use of Ayahuasca*, Springer.

- O'Shaughnessy, David M., and Ilana Berlowitz. 2021. "Amazonian Medicine and the Psychedelic Revival: Considering the 'Dieta.'" *Frontiers in Pharmacology*.
- Peterson Kristin & Valerie Olson, "The Ethnographer's Way. A Handbook of Multidimensional Research", Duke University Press, 2024.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1997. *Rainforest Shamans: Essays on the Tukanoan Indians of the Northwest Amazon*. London: Themis Books.
- Sanabria, E. 2016. *Plastic Bodies*. Duke University Press
- , 2019. Towards an anthropology of encounters: ayahuasca's multiplicity and the politics of knowledge. Habilitation à diriger des recherches. Ecole normale supérieure de Lyon, France, Chapter 1.
- , 2020. "(Psychedelics) Beyond the "Neuro"." *Cultural Anthropology journal* Fieldsites <https://culanth.org/fieldsights/psychedelics-beyond-the-neuro>
- Santos, B. W. L., de Oliveira, R. C., Sonsin-Oliveira, J., Fagg, C. W., Barbosa, J. B. F., & Caldas, E. D., 2020. Biodiversity of β -carboline profile of Banisteriopsis caapi and ayahuasca, a plant and a brew with neuropharmacological potential. *Plants (Basel)*, 9(7), 870.
- Shanon, B. 2002. *Antipodes of the mind: chartering the phenomenology of the ayahuasca experience*. New York: Oxford University Press.
- Sanz-Biset, Jaune, and Salvador Cañigueral. 2011. "Plant Use in the Medicinal Practices Known as 'Stricts Diets' in Chazuta Valley (Peruvian Amazon)." *Journal of Ethnopharmacology* 137: 271-88.
- Singh, Julietta, 2018. *Unthinking Mastery: Dehumanism and Decolonial Entanglements*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Slaghenauffi, Doriane. 2020. "Le chamanisme Shipibo à l'épreuve de la modernité, *Anthropologie et Sociétés*. 44(3).
- Smith, Linda Tuhiwai, 2012. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. 2da edición. Londres: Zed Books Ltd.
- Stengers, Isabelle. 2022 (1997). "Cosmopolitiques", *Les Empêcheurs de Penser en Rond, La Découverte*, (1977) 2022
- , 2020. *Réactiver le sens commun. Lecture de Whitehead en temps de débâcle*, coll. *Les Empêcheurs de penser en rond, La Découverte*, Paris.
- Suarez Alvarez, Carlos. 2022. "La Edad del Desarrollo. Señoritas y muchachos en la selva que se acaba", *Libros del Mono Blanco* (segunda edición) ISBN 9798353619642.

- TallBear, Kim. 2014. "Standing With and Speaking as Faith: A Feminist-Indigenous Approach to Inquiry". *Journal of Research Practice* 10 (2): artículo n° 17.
- Taussig, Michael. 1987. *Shamanism, Colonialism and the Wild Men. A Study in Terror and Healing*, Chicago University Press.
- , 2020. *Mastery of Non-Mastery in the Age of Meltdown*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.
- Tournon J., F. Enocaise, S. Cauper Pinedo, C. Cumapa, C. Etene Etene, G. Panduro Pisco, R. Riva Ruiz, J. Sanchez Choy, M. Tenazoa Vela, R. Urquia Odicio, 2014. "Ethnobotany of the Shipibo-Konibo" en *Folia. Universitatis Agriculturae et silviculturae mendelianae brunensis*, VII, 6.
- Anna Lowenhaupt Tsing, 2021. *Fricción. Una etnografía de la conectividad global*. IF Publications.
- , 2021. *La seta del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*, Editorial Capitan Swing.
- Uthaug, M. V., van Oorsouw, K., Kuypers, K. P. C., Boxtel, M., Broers, N. J., Mason, N. L., Toennes, S. W., Riba, J., & Ramaekers, J. G., 2018. Sub-acute and long-term effects of ayahuasca on affect and cognitive thinking style and their association with ego dissolution. *Psychopharmacology* (Berl), 235(10), 2979-2989.
- Wilson, Shawn, 2008. *Research Is Ceremony: Indigenous Research Methods*. Halifax & Winnipeg: Fernwood Publishing Company Limited.

Este libro se imprimió en el año 2024.

Silvia Mesturini Cappel es doctora en antropología, docente e investigadora. Trabaja actualmente como profesora en la Escuela Superior de la Artes ERG de Bruselas y en la UClouvain, Bélgica. Ha estado investigando las prácticas amazónicas relacionadas con las plantas desde el principio de su investigación doctoral en 2004.

Emilia Sanabria es una antropóloga franco-colombiana, investigadora científica en el CNRS de París. Diseñó y dirigió “HealingEncounters” (2018-2024), un estudio etnográfico multisituado sobre las transformaciones de prácticas terapéuticas como la ayahuasca. Su nuevo proyecto “PhytoEncounter Living Labs” tiene como objetivo fomentar espacios de colaboración innovadores entre las ciencias occidentales e indígenas.



De izquierda a derecha:
Silvia Mesturini Cappel, Emilia Sanabria,
José López Sánchez, Allison Vásquez Sánchez y
Amy Vásquez Sánchez.

Trabajar con las plantas que tienen madres

Diálogos con un *onanya* shipibo



Este libro presenta las palabras de un *onanya* shipibo de la Amazonía peruana en forma de diálogo. Los *onanya* shipibo son personas expertas en lo que han dado en llamar su “medicina tradicional”. Lo que José López Sánchez presenta aquí se basa en lo que él ha aprendido y practicado además de lo que él quiere hoy defender respecto a su saber-hacer. Lo que él nos comparte en estos diálogos no es un “compendio de su medicina”, sino un relato sobre cómo su medicina está sometida a múltiples formas de extracción.

Estos diálogos cuestionan las comprensiones extranjeras sobre el papel de las plantas, lo que son o pueden ser, así como los brebajes preparados con ellas, y en particular con la ayahuasca. Aquí se proponen respuestas a través de palabras y prácticas rediseñadas.

