

## FORMAS DE COMUNICACION CHAMANICA

El ejemplo guajiro  
(Venezuela y Colombia)

*Michel Perrin\**

*Resumen.- Analizando actos, fórmulas verbales y el uso de "accesorios" (tabaco, gorro, maraca...), el autor revela una teoría implícita de las comunicaciones dentro del sistema chamánico. Por una parte ciertos rasgos de esta teoría evocan por su materialismo conceptos de la física; por otra parte su análisis revela una concepción tradicional de la "eficacia terapéutica" de los actos de los chamanes.*

Todos los chamanes, en cualquier cultura, derivan sus interpretaciones de las enfermedades o de los otros infortunios de una concepción general del mundo expresada lo más directamente en la mitología. Desde este punto de vista, el chamanismo es una constante "actualización" del mundo y del pensamiento míticos: los éxitos del chamán prueban, de manera siempre renovada, la validez de sus teorías y consecuentemente de los sistemas tradicionales de representación. Estas aplicaciones directas del pensamiento mítico en la vida práctica se expresan bajo la forma de diagnósticos terapéuticos o de explicaciones de

---

\* Miembro del "Laboratoire d'Anthropologie Sociale" (Collège de France).

los orígenes de las enfermedades u otros infortunios que achacan a los individuos o al grupo: caza mala, habitación malsana, niño enfermo, etc. "Eres víctima de tal o cual ser sobrenatural" o sino "Está contaminado por tal animal" dirán por ejemplo los chamanes.

Pero estas frases "explicativas" no son siempre lo esencial de la cura chamánica; ausentándose aún en algunas de ellas, el chamán no da ningún diagnóstico y el enfermo tampoco lo solicita. Por el contrario, todas las curas van acompañadas de actos o de palabras que aparentemente poco tienen que ver con los mitos y la concepción tradicional del mundo. Esto es lo que estudiaremos aquí, al igual que los supuestos "accesorios chamánicos".

Los ejemplos analizados serán tomados de la sociedad de los indios Guajiros de Venezuela y Colombia, pero las conclusiones son ciertamente, en términos generales, aplicables a muchas otras tribus. Los datos son de diferente orden: cantos de los chamanes grabados al momento de las curas u ofrecidos como "demostración", comentarios de enfermos o de observadores, sobre las actividades de los chamanes, sobre los objetos y las técnicas utilizadas; estos comentarios no son forzosamente discursos espontáneos, como me lo hizo notar irónicamente una de las personas interrogadas:

"¿Por qué me preguntas siempre así?  
Ningún guajiro me interroga de esta forma...  
Nadie me había preguntado eso.  
Nadie me había preguntado sobre el canto de mi alma.  
Tú no eres como los Guajiros  
Ellos, los Guajiros, se contentan si ellos curan...  
Te cuento esto porque has venido a preguntarme..."

(La chamán Aana Pūshaina, Aitpiachi. 1979)



La chamana (o piache) Rosaalia Jataliyuu, con su gorra, lista para empezar una curación chamánica (Guaira venezolana, 1973; foto M. Perrin).

La cura chamánica está fundada en una triple comunicación, de la cual el chamán es continuo testigo y actor. En este mundo el chamán establece, en efecto, dos clases de comunicación: la primera con el mismo enfermo, su familia y la comunidad invitada a participar en la cura. Comunica, en fin, con la "sobrenaturaleza", es decir con un conjunto que los Guajiros califican de *pūlasū* y que yo lo denomino "mundo-otro", o mundo *pūlasū*, es decir la faz oculta y poderosa de este mundo, pues todos los infortunios tienen ahí su origen y del cual muchas decisiones y poderes humanos, como el poder chamánico, se supone que dependen. Es común decir que el chamán es un intermediario, un mediador. Pero no lo es tanto el mostrar cómo se realiza en la práctica esta "mediación" y las concepciones que implica, sean explícitas o implícitas. Es, por consiguiente, una concepción indígena de la comunicación y de la circulación de los mensajes que trataremos de aclarar, a partir de una exploración sistemática de los hechos y dichos de los chamanes.

#### **Las comunicaciones con el "mundo-otro".**

Consideremos primeramente las comunicaciones entre el chamán y sus interlocutores fantásticos situados en el "mundo-otro", un tema tratado según otros puntos de vista en Perrin 1986b y 1987.

#### *El tabaco.*

Fuera de la cura chamánica, el chamán guajiro no es más que un indio ordinario: no tiene sino la palabra de un hombre "no *pūlasū*". Del conjunto del mundo, formado por "este-mundo" y por el "mundo-otro" solamente ve a "este-mundo". Para ponerse en posición de chamán, debe primeramente, absorber el zumo de tabaco (o su equivalente). De esta forma se establece una "conexión" entre el "mundo-otro" y el interior del chamán, su vientre donde se acumula el tabaco. Sin tabaco el chamán es como un radio-receptor desconectado de la corriente eléctrica: está vacío y silencioso, sus circuitos permanecen pasivos. Desde este punto de

vista, es un receptor (en el sentido físico del término: máquina capaz de recibir mensajes, cuando es alimentada correctamente). El tabaco no establece la comunicación con lo sobrenatural, pero la permite: cual si fuera un conductor que une al chamán con el "mundo-otro", permitiendo así la circulación de los mensajes, como si fuera una "onda portadora". En resumen, el tabaco es un hilo conductor, o una abertura, una brecha abierta a la circulación, un surco entre lo de aquí y el mundo pūlasü. → Como me lo decía, en 1979 la chamán Auura Jayaliyuu:

"Cada vez que ella toma el tabaco,  
cuando un enfermo viene a consultarla,  
la chamán se abre completamente en su cuerpo,  
a causa del yūi, del zumo del tabaco..."

Por otra parte, los chamanes guajiros lo afirman, desde el momento en que se deja de mascar el tabaco, todo se nubla, se regresa al mundo ordinario, como cuando se desconecta un receptor de la corriente, como si la onda portadora desapareciera y ningún mensaje podría ser transmitido:

"Nosotros, los chamanes, comemos tabaco y cantamos.  
Permanecemos con los ojos cerrados, y vemos...  
es como si alguien estuviera delante de nosotros.  
Este es el espíritu auxiliar, el wanūlüü.  
Su palabra pasa por nuestra boca,  
pero es diferente de la voz de la gente.  
No se puede comprenderla, nadie conoce esta lengua.  
Es como un teléfono que llega a nuestra cabeza.

Cuando cantamos, nosotros los chamanes,  
vamos hasta allá, lejos, donde está el Sueño (Lapü).  
Nuestro espíritu corre mucho, se va muy lejos.  
Viaja sin parar y regresa de inmediato.  
Es tan rápido como nuestra mirada...

Cuando terminamos el zumo del tabaco,  
abrimos los ojos de nuevo.  
Entonces nuestro canto se hace tímido, vergonzoso, difícil,  
vacilante.  
Nuestro vientre está lleno de tabaco bebido, estamos como ebrios,  
sufrimos y nos detenemos..."

(Too'tora Pūshaina, 1977)

*La maraca, el canto y los espíritus auxiliares.*

"Los espíritus son como las gentes  
como una persona que hablará con el chamán,  
casi como un radio dentro de la cabeza.  
El ruido de la maraca da indicaciones.  
Habla al interior de su cabeza.  
-Haz de esta manera, o de esta otra,  
dice su espíritu con el canto de la maraca en su cabeza..."

(Setuuma Pūshaina, 1973)

"Yo estaba encerrada.  
Cogí la maraca, luego me puse a cantar.  
Mis espíritus se pusieron a hablar..."

(Rosaalia Jayaliyuu, 1973)

De hecho, la maraca, el canto y los espíritus auxiliares forman un sistema, son inseparables. La maraca aparece en primer lugar. El arrastre del ritmo que establece es como una materia -la materia que forma la palabra al salir de la boca humana (Perrin, 1986a: 213)- pero es una materia neutra, sin mensaje, comparada a una cinta magnética vacía, cargada únicamente de ruido de fondo, que traduce su materialidad. Es sobre esta materia sonora, creando una continuidad entre el "mundo otro"

y el chamán, que se inscribirá por así decirlo, la palabra de los espíritus, tomada en el canto. Lo que los chamanes dicen a veces, en términos equívocos:

"Esto tiene que ser tocado sobre el enfermo para conocer el mal, para reconocer la enfermedad wanülüü..."

"Es para despertar a los espíritus, para poder oír lo que ellos dicen..."

La maraca permite la circulación de los mensajes, de la misma forma que el tabaco "conectaba" al chamán. Se establece entonces, una especie de movimiento perpetuo: maraca, canto, espíritu, maraca, etc. Así como el tabaco, la maraca es una especie de soporte de la comunicación, algo así como un conductor eléctrico, o como una corriente de agua. Esta última imagen es, por otro lado, la que los indios conservan: el tabaco produce una corriente de olor, capaz de comunicar a los seres alejados, a "este-mundo" con el "mundo-otro"; la calabaza produce una "corriente de sonido". Extrañamente, y en otro nivel, encontramos aquí, en este doblete destinado a conectar al chamán, la misma conexión que aquella que había señalado C. Levi Strauss entre tabaco y maraca (1966: 50, 378):

maraca : sonido :: tabaco : olor

Sin ellos, ninguna comunicación es posible, pues ningún soporte permite la transmisión de los mensajes. A ambos se atribuye un rol semejante en una teoría muy materialista de la comunicación.

*El alma, el espíritu auxiliar y la enfermedad.*

El tabaco y la maraca lanzan un conductor "neutro" en dirección del "mundo-otro", y los espíritus toman este conductor -o este surco- para hacer llegar sus mensajes al chamán. Es un movimiento de sentido doble.



La piache Iinata Uliyuu cantando y tocando la maraca encima de un niño enfermo (Gujira venezolana, 1979; foto M. Perrin).

Se lanza un puente desde este mundo hacia el "mundo-otro", y los espíritus lo recorren en sentido inverso. Esta circulación en doble sentido refleja exactamente el concepto que los chamanes hacen de las relaciones entre su alma y su espíritu durante la cura o durante la "iniciación":

"Su alma se ejercitaba arriba, en el cielo,  
ella aprendía las palabras, las voces, las formas de las enfermedades,  
y en él se encontraban sus espíritus, en sus vientres..."

(Seetuma Püshaina, 1973).

El alma parte y encuentra el "mundo-otro", los espíritus vienen acá y cuentan el "mundo-otro". Este doble movimiento, hecho posible gracias al tabaco -que da al alma del chamán su movilidad "ablandando" su estuche, el corazón del chamán- es también estrictamente análogo a la doble concepción de la enfermedad considerada, a la vez, una partida del alma (una falta) y una intrusión patógena en el cuerpo (una inclusión).

Estos conceptos concernientes respectivamente a la cura, al enfermo y al chamán, presentan una gran coherencia. Se trata, de hecho, en los tres casos de un sistema de dos polos mutuamente atractivos, el primero está de lado de "este-mundo" y el segundo de lado del "mundo-otro". (Ver fig. 1). Como se puede apreciar, este sistema reúne propiedades de endorcismo y exorcismo, consideradas, a menudo, como incompatibles en las sociedades tradicionales (talvez, más por los etnólogos que por las sociedades mismas, quienes las dosifican de diferente manera, aún cuando las ignoren). ¿No refleja esto una manera "espontánea" y universal de percibir la enfermedad? Ya sea algo debilitándole es percibido como una falta, ya sea algo que viviendo dentro, como el dolor, es interpretado como una inclusión en el cuerpo. En resumen, todo sucede como si hubiera una circulación en doble sentido, de materia entre este-mundo y el mundo-otro: el alma del enfermo se va, atraída por el Sueño que quiere asimilarla; las flechas

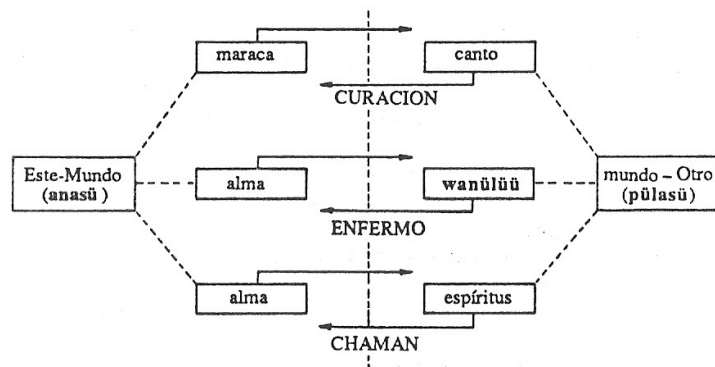


Fig. 1.

invisibles del wanülüü penetran el cuerpo del enfermo para destruirlo. En todo caso, no hay incompatibilidad sino complementaridad entre endorcismo y exorcismo, a nivel de curación; entre posesión y chamanismo a nivel del practicante; entre maraca y canto a nivel de la comunicación chamánica.

#### Maneras de comunicar y de intercambiar

Constantemente hemos hablado de relaciones, de comunicaciones y de intercambios de los chamanes con el "mundo-otro", y hemos demostrado que los Guajiro tienen, de todo esto, una concepción concreta y material. He aquí una confirmación a otro nivel:

"El wanülüü corre mucho, va muy lejos.  
Mira el cielo, arriba: tu mirada regresa de inmediato.  
El espíritu, el wanülüü, es lo mismo: regresa de inmediato..."

Una vez establecido el contacto entre los dos universos -el universo-chamán y el mundo-otro- los espíritus pueden circular "a la velocidad de la mirada".

#### El canto chamánico.

El canto chamánico, formado por una alternación de palabras más o menos audibles, de gritos e interjecciones, interrumpidos por soplos y por chorros de zumo de tabaco, se ha dicho que proviene de los espíritus, es decir del mundo-otro. He aquí porqué, dicen los Guajiros, se expresa en "lenguaje especial", supuestamente comprendido por los chamanes únicamente:

"En el canto, nuestros espíritus llaman a nuestra cabeza walaushi.

La gente no comprende.

Solo el que sabe lo comprende.

Ellos llaman a la vaca lakantaawasü,  
al caballo kawaayalu, a la cabra koyokoyoina.

Al maíz tostado lo llaman sala'alaina,  
a los vestidos wolujonna.

Sootolia o kootoliana es el nombre de los huesos humanos"<sup>1</sup>

(Anaflor Jayaliyuu, 1973)

<sup>1</sup> Estos nombres no son puras invenciones, sino, por el contrario, asociaciones de imágenes de los seres o de las cosas que designan:

Lakantawasü, es literalmente "aquella que se balancea" es una palabra derivada del verbo lakantaa, atribuido a la vaca, la cual, según los Guajiros, camina balanceándose...

Kawaayalu deriva probablemente del español caballo.

"Numerosas son las voces del wanülüü, del espíritu.  
Numerosas son sus lenguas, sus idiomas,  
tan numerosas como todas las lenguas:  
lenguas de los blancos, lengua de los Guajiros..."

(Too'tora Püshaina, 1977).

Ya que el mensaje de los espíritus es un mensaje de un "Otro", expresado en una lengua diferente a la del chamán -receptor adaptado- quien retransmite (y traduce). "El chamán es como un radio", me dijo un amigo guajiro: "¿La radio habla todas las lenguas?" me preguntaba mi hija pequesita, un día que habíamos pasado la frontera hispánica y que escuchábamos por vez primera una emisión en español. De hecho, este componente hablado del canto chamánico se compone de dos partes: la primera que permanece incomprensible para el público -es un pseudo lenguaje- y la segunda parcialmente comprendida, anticipa las "aclaraciones" que el chamán dirigirá a la familia del enfermo o a la comunidad para satisfacer las exigencias de sus espíritus.

Estas aclaraciones definen, en primer lugar el precio de la curación,

---

**Koyokoyoina**, es un juego fonético a partir de **koyokoltaa** que significa agitarse inquietamente, dando pasos pequeños, como las cabras, según los Guajiros.

**Kootollana** y **sootolia** son, talvez, derivados, por juego fonético de **ooto'laa** u **ooto'loo**, que significa sacudir, recoger, como se hace con los huesos...

"los chamanes dan a las cosas nombres diferentes a causa de sus espíritus": **Tüü outsüko leirua wanee jetualsü sünülla tüü kasakat sütuma tüü süsheyuukat**", me decía José Uliyu cuando me ayudaba a analizar estas palabras.



Pintura facial con bija (*paliisa: Bixa orellana*) para participar a una danza *yonna* organizada al final de una curación chamánica. El motivo se llama *sawainruchepuya*, "motivo de la tortuga de mar" (Guajira venezolana, 1973; foto M. Perrin).



expresado en "lengua de los espíritus" por medio del canto chamánico; lenguaje supuestamente secreto pero conocido casi por todos, de forma que los participantes saben ya a qué atenerse cuando el chamán anunciará en lenguaje claro "las exigencias de su espíritu", es decir, el precio de la curación, luego de haber detenido el canto, de haber posado la maraca y de haber interrumpido la toma de zumo de tabaco, es decir, luego de haber cortado la comunicación con el "mundo-otro".

El segundo componente del canto chamánico, expresa la dificultad del trabajo del chamán, la energía que gasta para someterse al tabaco y al otro-mundo, que se traduce por un sufrimiento expresado por soplos gritos de miedo e interjecciones tales como: Huu, Xi Xi, Jaja Ha!:

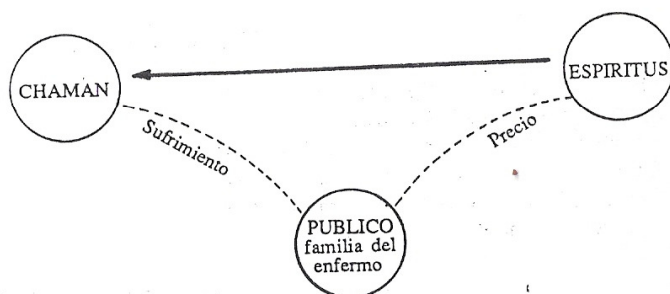


Fig. 2: El canto del chamán.

*Movilización de la vista: el gorro del chamán.*

Otros dos elementos forman también parte de los "accesorios" del chamán: el gorro con cencerro (y el banco zoomorfo, sin uso actualmente, y del cual los Guajiros hablan poco; ver Perrin, 1976: 191).

El gorro con cencerro es una cofia de lana tejida con crochet, generalmente de colores vivos: azul, rojo, etc., y a la cual se fijan cascabeles de metal, piedras de jaspe rojo y otros pequeños objetos de madera o de cuero llamados *saa'inpii*, literalmente: "remedios para las almas":

"Todas estas cosas sobre el gorro son para que no nos enfermemos,  
para que el alma pueda jugar con ellas,  
para que nuestra forma sea buena  
Los propios espíritus las han pedido:  
-para que no nos enfermemos, para tener el poder *pülasü*,  
y para que mejoren aquellos a quienes chamanizamos..."

(Majayule Jayaliyuu, 1973).

"Este es mi gorro, mi *tipaana* como se lo llama.  
Esto es un *saa'inpii wayuu*,  
un remedio para las almas del Guajiro.  
El blanco es un remedio para el alma de los niños.  
A éste se lo llama *wat'tu*, es para los adultos.  
Esto los atrae aquí..."

(Aana Püshaina, 1979)

"Se lo llama *kapanasü*, "el que tiene franjas"  
Son las franjas del *wanülüü*,  
del espíritu que nos hace cantar.  
Los pedacitos de madera son también cosas del *wanülüü*.  
Por eso, con él, se canta mejor..."

(Too'tora Püshaina, 1977)

Según los chamanes, estos objetos revelados por el mundo-otro y que adornan el gorro, sirven a la vez de imán y de pararrayos: de imán para las almas de los enfermos a las que las atraen, y de pararrayos para el chamán a quienes los protegen contra las enfermedades que podrían contraer por medio de los contactos indirectos con los seres patógenos del mundo-otro. Se encuentra aquí también, una "doble dimensión". Es necesario de una parte atraer de nuevo a la parte faltante, confiscada por el mundo-otro y por otra parte, desviar las "proyecciones" de aquel mundo que tienden a entrar en la persona del chamán...

Pero las joyas que adornan el gorro tienen otra función, doble igualmente. Son "muestras", "patrones", que los espíritus, supuestamente designan en el momento de la curación. Los padres del enfermo deberán buscar otras semejantes, para suspenderlas cerca del chamán quien los hará "reconocer" por sus espíritus y los llevará a su casa después de la curación. Entonces, al igual que los cantos son, de una parte, signos leídos por el mundo-otro, y por otra parte modelos destinados a las personas ordinarias de este mundo.

*Los objetos y el ganado; la danza yonna.*

Para asegurar el buen desarrollo de la curación, se suspenden, por consiguiente, objetos cerca del chamán y de su enfermo, y el ganado se lo aproxima. Estas "ofrendas" son parte de un sistema de comunicación visual, ya que están dirigidas, según se dice, a los espíritus del mundo-otro, quienes los han pedido. Son ellos quienes viéndoles, decidirán si les convienen o si deben o no proseguir con el combate. Ellos le advertirán al chamán durante un segundo episodio de canto.

Sucede lo mismo durante las fiestas rituales, señalando el final de la ceremonia impuesta por el chamán bajo las órdenes de sus espíritus. Se organiza, entonces, una danza *yonna*, para la cual, los participantes estarán convenientemente pintados para expresar el orden del mundo-otro. Como ya lo he demostrado en otra parte, estas pinturas faciales,

destinadas "a ayudar al chamán para que cure al enfermo", serían mensajes dirigidos al "mundo-otro" según un lenguaje elemental de rasgos, fundado en oposiciones simples y significando el reconocimiento de un equilibrio necesario entre las dos fuerzas antagónicas, representadas por la pareja Juya/Pulowi (Perrin, 1976) (Fig. 3).

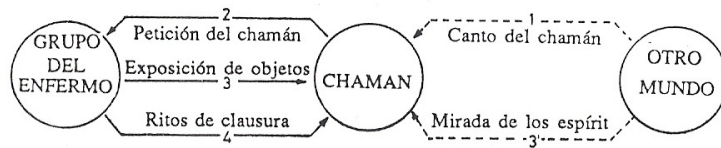


Fig. 3

*La eficacia terapéutica.*

El enfermo está pues en el centro de tres redes (Fig. 4). Es el testigo pasivo de los dos sistemas de comunicación analizados más arriba, pasivo pero receptivo. Es también el objeto directo de los actos del chamán que lanza sobre él zumo de tabaco para comunicarle su fuerza, y que le da masajes "en seco o con agua caliente", le "estira los miembros" para extirpar el dolor y chupa con su boca impregnada de tabaco las partes alcanzadas.

Estos son los tres componentes de la eficacia terapéutica de la curación chamánica. La primera es de orden intelectual y religioso: la concepción guajira de la enfermedad y las relaciones entre el "mundo sobrenatural" y el "mundo de aquí" están allí expuestas. La segunda es de orden económico y social. La tercera es del orden del cuerpo y de las sensaciones. Todas tres tienen estructuras del mismo tipo: son sistemas bipolares con "atracción mutua". Así, el enfermo se persuade de la progresión de su estado escuchando el diagnóstico del chamán, dirigido



Tocando el tambor para acompañar la danza *yonna* (Guajira venezolana, 1975; foto M. Perrin).

① chamán  
② tambor  
③ danza yonna

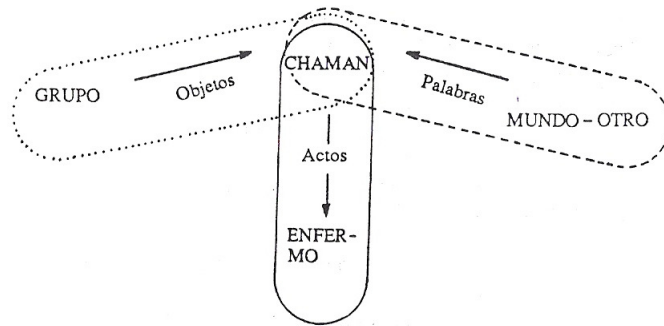


Fig. 4: Las tres redes

a su familia o expresado parcialmente por el canto. Además constata el esfuerzo de su grupo familiar o social para asegurar su curación. En fin siente sobre su cuerpo todos los actos del chamán destinados a aliviar su dolor o a extraer sus males. Este sistema triple de persuasiones, desarrollándose en tres niveles diferentes, "define" la eficacia terapéutica. A este sistema, los chamanes añaden palabras en lenguaje claro por medio de las cuales persuaden al enfermo y a sus acompañantes que su estado mejorará. Con este fin, los chamanes utilizan imágenes muy diversas, teniendo tan solo en común el expresar una progresión. He aquí ejemplos. Algunos introducen una noción de consistencia o bien una idea de aproximación o de alejamiento:

"Si el corazón, el alma, está todavía enferma, hay remedio.  
Entonces ella se endurece poco a poco, y el enfermo se cura.  
Si ella está demasiado suave, el enfermo muere..."

(El chamán Setuuma Pūshaina, 1973)

"Si el enfermo sufre desde hace mucho, su alma está lejos.  
Cuando se le cuida su alma se acerca.  
Luego ella está allí muy cerca.  
Pero si el alma está demasiado lejos,  
no importan los cuidados, ella ya lo ha dejado, él va a morir.  
Cuando ella está muy cerca, llega nuestro espíritu, el wanülüü,  
y chu!, pone el alma en la boca del enfermo,  
y este está mejor ahora..."

(La chamán Too'tora Püshaina, 1977).

O también la evolución se traduce en términos de mayor o menor luminosidad:

"Veo a aquel que va a sanar: es luminoso.  
Ve su luz que crece.  
Para los otros, la luz disminuye, luego se apaga..."

(La chamán Kataliina Jayaliyuu, 1975)

Duración, distancia, luminosidad...: todas las referencias al universo concreto parecen posibles, pero algunas son mucho menos frecuentes que las otras. No se nos ha dado ninguna imagen sonora, pocas imágenes de combates, es decir de actividades de fuerzas opuestas. Cada cultura, manifiestamente, selecciona en su universo físico acercamientos particulares.

En cuanto a la iniciación y al control del proceso de curación, no hay tampoco imágenes de luchas entre los espíritus del chamán y los espíritus malignos del mundo-otro, ningún combate infernal, sino una lógica implícita del equilibrio. Este equilibrio se realiza entre dos sistemas dinámicos: por una parte, la evolución del estado del enfermo, medida, como lo vimos, en términos de luminosidad y de distancia creciente o decreciente, aplicadas al estado del alma del enfermo; y por otra parte, la



Setuuma Pushaina, un famoso chamán guajiro, saliendo de una casa después de una curación y llevando una bolsita con sus "accesorios chamánicos" (tabaco, gorra, etc.) (Mara-caibo, 1973; foto M. Perrin).

acumulación de los objetos dados progresivamente por los parientes del enfermo, que hacen "contrapeso" a estas fluctuaciones. Este sistema se desarrolla hasta que haya, ya sea ruptura -cuando el chamán declara que la enfermedad "no tiene remedio"- ya sea, al contrario, equilibrio estable, cuando el enfermo recobra la salud:

"Cuando se detiene el canto del chamán,  
cuando el chamán ha dicho lo que querían sus espíritus,  
se va a buscar lo que hay que suspender, se cuelga lo que ha nombrado...  
Entonces el estado del enfermo mejora.  
Si todo está allí, curará pronto.  
Si faltan las cosas pedidas, tardará en curar.  
Pero cada vez que aparezca una nueva, mejorará.  
A menos que no haya remedio, y que deba morir..."

(La chamán María Jayaliyuu)

Esta claro, pues, que "el precio de la curación" no corresponde únicamente a una lógica de provecho, sino también a una lógica simbólica: existe analogía entre el aumento de bienes y la evolución positiva de la enfermedad; los dos sistemas son interdependientes. Las palabras del canto son reemplazadas por objetos, las palabras de los espíritus por los objetos nombrados. Las palabras están al origen de los actos equilibrantes, inician procesos. Una más de un lado conlleva una más del otro lado. Tal es la teoría chamánica, traduciendo la percepción inmediata que tiene el chamán sobre la evolución del mal en términos de objetos y de bienes. Por otro lado, si hay ruptura del equilibrio y fracaso de la curación, los bienes, en principio, son devueltos a los padres del enfermo.

+

Un problema fisiológico más o menos bien definido, -lo más frecuente, "vagamente definido"- y una curación más o menos orientada, -lo más frecuente, "vagamente orientada", es decir sin diagnóstico

realmente específico- dan consecuentemente lugar a un cierto número de actos, de voces, de gestos, de desplegamiento de signos que significan para el enfermo, que es el espectador, la circulación de fuerzas, de energías, de riquezas, de informaciones entre este-mundo y el "mundo otro", entre el chamán y el grupo del enfermo, por intermedio del chamán. Los "accesorios" de la curación chamánica: maraca, gorro con sonajas, etc., son los elementos específicos de este sistema.

¿En la triple red analizada aquí, hay que ver el resultado de una exploración sistemática y concreta de todas las relaciones posibles entre sus elementos constitutivos, a nivel social, intelectual y corporal? Se trataría, entonces, de "un empirismo trivial".

¿Existe, por el contrario, una relación profunda, orgánica entre los términos que revelan un simbolismo más "abstracto", que unen corporal, social y mental y que sería entonces un componente esencial de la famosa "eficacia simbólica" evocada por C. Levi Strauss (1958: 205-226)? ¿Nos ayudaría para aclararla, la lógica o el psicoanálisis? La pregunta queda abierta.

En fin, una interpretación puramente materialista de la lógica de los intercambios de la curación haría que este ritual y las interpretaciones que lo rodean sirvan únicamente, utilizando los fórmulas de Bourdieu, para "hacer pasar las formas sociales por formas lógicas". En parte es verdad pero esperamos haber demostrado aquí que subsiste un componente esencialmente simbólico, independiente de las formas sociales.

#### BIBLIOGRAFIA

LEVI-STRAUSS, Claude.

1958 *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon.

1966 *Mythologiques 2: Du miel aux cendres*: Paris, Plon.

PERRIN, Michel.

1976 *Le Chemin des Indiens morts*. Paris. Payot. (traducción española: *El camino de los indios muertos*. Caracas. Monte Avila).

1986 a "Savage points of view on writing", in E. Magaña & P. Mason, *Myth and the Imaginary in the New World*, C.E.D.L.A. and Foris Publication, Amsterdam: 211-231.

1986b "Interprétation morphogénétique de l'initiation chamannique", *L'Homme*, Numéro spécial: *L'état des lieux*, 97-98, XXVI (1-2): 107-123.

1987 "Shamanistic symptoms or symbols? A case of indetermination (the body of the Guajiro shaman)", *Anthropos*, 82- 4/6: 567-580.