

El concepto de plantas que enseñan, entre
cuatro shamanes mestizos de Iquitos,
nordeste del Perú*

LUIS EDUARDO LUNA

* Con un apéndice musical de Alfonso Padilla

Introducción

Iquitos, localizada sobre la ribera izquierda del río Amazonas, desempeña un papel importante en la vida económica, administrativa y cultural del nordeste del Perú. Una serie de “booms” resultantes de la explotación de caucho, balata, petróleo y, hasta cierto grado, del tráfico ilegal de cocaína, han traído tanto riqueza como miseria a esta ciudad, que ha experimentado un crecimiento enorme en los últimos 50 años. Hoy tiene 300.000 habitantes, la mayoría de ellos migrantes de diversos asentamientos en la selva, quienes han traído consigo sus creencias y prácticas tradicionales; de manera que la ciudad y sus vecindades son un rico campo de información etnográfica y folclórica. Los practicantes, que califican como shamanes, contribuyen grandemente a aliviar el trauma psicosomático de sus habitantes; son agentes importantes que dan sentido y coherencia a múltiples creencias dispersas, restos de las cosmologías indígenas que ya han desaparecido o que están siendo desintegradas rápidamente por la civilización occidental.

Este artículo es parte de la información obtenida durante tres períodos de trabajo de campo, efectuados en el área de Iquitos durante los meses de julio y agosto de 1981, agosto de 1982 y junio y julio de 1983. Durante los primeros dos períodos, concentré mi trabajo en la persona de Don Emilio Andrade Gómez, un shaman que vivía a 12 kms. de la ciudad¹. Mi documental fílmico, *Don Emilio y sus doctorcitos*² se elaboró durante este tiempo. En el último período recogí información de otros tres shamanes: Don Alejandro Vásquez Zárate, Don Celso Rojas y Don José Coral More. Los dos primeros viven en Iquitos, Don José Coral, un amigo y colega altamente estimado de Don Emilio, vive en una pequeña plantación, distante ocho kilómetros de la ciudad y a media hora de camino de la casa de Don Emilio.

Los Informantes

Los cuatro informantes tienen en común el uso, ocasional o regular, de una bebida alucinógena conocida en el área con el nombre quechua de *ayahuasca*. El propósito de beber este brebaje es el diagnóstico y/o la curación de la enfermedad y la realización de otras tareas shamanísticas, tales como la comunicación con los espíritus de las plantas, de los animales y de los seres humanos –vivos o muertos– o viajar a lugares distantes y también, adivinación, profecía, etc. Este brebaje, de cuyo uso se ha informado bajo diferentes nombres en muchas partes del Orinoco y de la selva húmeda amazónica, entre la población mestiza y nativa, referencias en la carta (3a-29), se hace en esta área por el cocimiento, juntas, de una enredadera selvática *Banisteriopsis caapi* y las hojas de un árbol pequeño *Psychotria viridis* Ruiz & Pabón. Se le puede agregar otros aditivos, que se mencionarán más adelante.

Los cuatro informantes son mestizos y pueden clasificarse como *vegetalistas* (especialistas en plantas), un término que se usa en el área para diferenciarlos de los *oracionistas* que utilizan sólo oraciones para realizar tareas shamanísticas similares, o de los *espiritistas*, que trabajan únicamente con espíritus. El término *vegetalista* comporta distinciones: *purgueros*, quienes utilizan el *ayahuasca* (conocido también como *purga*, purgante), *tabaqueros*, quienes emplean básicamente tabaco, *camalongueros*, quienes utilizan las semillas de la *camalonga* una planta (no identificada) que crece en los Andes, *tragueros*, los que usan *cañaza*, una bebida con alto contenido de alcohol, destilada de la caña de azúcar, *perfumeros*, que usan la esencia de flores, etc. La mayoría de los vegetalistas, como en el caso de mis informantes, utilizan diferentes plantas.

Don Emilio Andrade Gómez

Don Emilio nació en Iquitos en 1918. Cuando tenía dieciséis años y trabajaba en el río Amazonas cerca de la desembocadura del Napo, tomó *ayahuasca* por primera vez. Lo hizo para *curarse*, un término que implica el lavado y reforzamiento del cuerpo. Cuando bebió *ayahuasca* por quinta vez, manteniendo durante todo el tiempo la dieta prescrita por su maestro, se le apareció en sus visiones un hombre con una flauta y un tambor para enseñarle *icaros*, melodías mágicas.

El guardó la dieta por tres años y durante este tiempo adquirió sus poderes shamanísticos. Vive en la vecindad de Quistococha, a 12 kilómetros de Iquitos, donde se dedica principalmente al tratamiento de pacientes y a la preparación de baños para la buena suerte en el trabajo y el amor.

Don José Coral More

Don José nació en Yurimaguas, situada en la ribera izquierda del río Huallaga, en 1909. Tomó *ayahuasca* por primera vez cuando tenía diecisiete años, a causa de un fuerte dolor de estómago que padecía. La vigésima vez que la tomó los espíritus, a los que él llama *murrayas*, aparecieron en sus visiones. Le dijeron que vivían “donde termina el mundo” y que se alimentaban únicamente de la flor del tabaco. Le sacaron un dardo mágico que tenía en su estómago. El guardó la dieta por dos años. Después de trabajar como recolector de varios productos selváticos, tales como *leche-caspi* (*Couma macrocarpa*. Barb. Rodr.), caucho, peces ornamentales, etc., hizo una *chacra* (pequeña plantación) cerca de Peña Negra, a 18 kilómetros de Iquitos. Se ha casado dos veces y las dos esposas y sus cinco hijos murieron, debido, según don José, a ataques de brujos malos. Hoy vive con Dolores Vásquez Balbarán, de 52 años y no hay hijos de la unión. A su edad de 74 años es un hombre muy fuerte, que se mantiene a sí mismo primordialmente con el producto de su trabajo en su *chacra*. Ocasionalmente le traen enfermos. A sus pacientes les permite vivir en su casa por varios meses o hasta que se han recuperado totalmente.

Don Celso Rojas

Don Celso nació en un pequeño asentamiento en el alto río Tapiche, en 1905. Cuando tenía 30 años sufrió una seria lesión en su pierna izquierda que le produjo un absceso supurante resistente al tratamiento. Después de cerca de tres años de sufrimiento se vio forzado a ir a Iquitos en busca de asistencia médica. Transcurridos cuatro meses de internamiento en el hospital, el médico le dijo que había necesidad de amputarle la pierna, lo que rehusó don Celso y regresó a su casa. Allí comenzó a beber *ayahuasca* y durante tres años no probó la sal, el azúcar, ni la carne de cerdo, ni tuvo acceso a ninguna mujer. A los seis meses de estar ingiriendo *ayahuasca* una vez por semana, se le apareció un pajarito en sus visiones, le extrajo y comió los gusanos, que estaban en su pierna y cuando terminó, desapareció en la olla de *ayahuasca*. Los espíritus de la planta le enseñaron medicina pero le prohibieron practicarla por un año. Su esposa murió durante ese lapso. Comenzó a practicar la medicina activamente en 1941. Actualmente vive en Iquitos con su segunda esposa. Martes y viernes toma *ayahuasca* y cura gente enferma, lo que constituye su principal fuente de ingresos. A los 78 años es un hombre de constitución fuerte y gran vigor.

Don Alejandro nació en 1920 cerca de Santa Clotilde, en el río Yavarí, afluente del Amazonas. Cuando tenía 10 años su familia se trasladó a Puca Barranca, sobre el río Napo donde fue iniciado en el *ayahuasca* por un indio, a la edad de 17 años. Mantuvo la dieta por espacio de dos años y aprendió medicina de los espíritus de las plantas. Después de desempeñarse por años como recolector de varios productos selváticos se trasladó a Iquitos, en 1973, con la aspiración de que sus hijos tuvieran una educación mejor. Hoy bebe *ayahuasca* sólo ocasionalmente cuando le traen enfermos. Trabaja en una ferretería y nunca ha vivido de la práctica de la medicina, a pesar de considerarse a sí mismo, un buen doctor.

Mitología

Los cuatro informantes participan de la cosmovisión básica del área, en la cual hay dos mundos paralelos, el mundo de la tierra y el mundo del agua. Ellos reconocen la existencia de otro mundo, en un espacio más alto, pero tiene poca importancia en sus leyendas. Me dí cuenta en general del interés muy débil en el firmamento y su conocimiento astronómico parece estar limitado a la observación del sol y la luna, para orientación y para el control del crecimiento de sus cosechas.

El mundo del agua parece ser especialmente importante. Es el hogar de la *yacuruna* y las *sirenas*, las cuales en ocasiones adoptan cuerpos humanos y salen del agua, muy a menudo con el propósito de copular con humanos o robar un compañero para llevarlo al mundo subacuático. Los *yacuranas* se asocian muy frecuentemente con los bufeos (delfines de agua fresca considerados como seres malignos) y se identifican con ellos; y las *sirenas* se asocian también con *anacondas* (boas de agua). Los cuatro informantes tienen un repertorio enorme de cuentos que narran episodios en los cuales una mujer o un hombre fue robado y llevado adentro del agua, o acerca de mujeres que se convirtieron en boas durante la noche, revelando así su propia identidad. Tres de los cuatro, creen en la posibilidad de adquirir el poder para visitar el mundo subacuático. Don Emilio me dijo que tomando el jugo de *rayabalsa* (*Montrichardia arborecens* Schott, det. T. Plowman, 1982) y practicando la dieta por seis meses uno era capaz de viajar bajo el agua. Don José me dijo lo mismo, pero tomando *renaco* (*Ficus sp.*). Él afirma que sus *murrayas* o espíritus que le ayudan en las prácticas shamanísticas, fueron cuando eran seres vivos, el producto del apareamiento de padres humanos con sirenas. Don Celso me contó, cómo perdió la oportunidad de llegar a ser un *sume* (un shaman capaz de viajar por debajo del agua),

cuando durante el período de su dieta y bajo los efectos del *ayahuasca* una boa enorme vino a devorarlo, pero él a último momento rehusó entrar completamente en sus fauces. Si él lo hubiera hecho, la serpiente lo hubiera vomitado en el mundo subacuático. De otra parte, don Alejandro no cree que sea posible viajar corporalmente bajo el agua.

Otro ser mitológico muy importante que se supone que vive en lo profundo de la selva es el *chullachaqui*, conocido también con los nombres de *Sacharuna*, *Shapshico*, *Yashingo* o simplemente *Supay*, un nombre quechua que se usa hoy en el área como sinónimo de diablo. Se supone que el *chullachaqui* parece exactamente como un ser humano, a no ser por uno de sus pies que en las descripciones aparece como de cabra, de venado, de perro o de algún otro animal. Él es el amo de los animales y el “rey de la selva”. Es posible en ocasiones llegar a ser su amigo y él ofrece entonces la capacidad para cazar con gran éxito. Lo más común es que un encuentro con un ser humano resulte en que la persona se enloquezca o enferme. Todos mis informantes afirman haberlo visto, bien en persona o bien en sus sueños. De acuerdo con lo que ellos dicen tiene su *chacra* y muy a menudo vive en lugares donde crece un árbol llamado *chullachaqui caspi* (*Tovomita sp.*). La asociación se debe a que las raíces de este árbol forman, una especie de “pie” que emerge del suelo. Este árbol es, de otra parte, una de las plantas maestros.

Don Emilio me mencionó la existencia de criaturas que viven bajo la tierra, llamadas *Mana Ocoteico*, que quiere decir “sin ano”, criaturas que forman parte del shamanismo yagua tal como lo ha descrito J-P. Chaumeil (30-31). Sin embargo, estos seres no desempeñan papel importante en la cosmovisión de los shamanes mestizos que yo he encontrado. Es muy común, sin embargo, la creencia en la existencia de ciudades sepultadas, en las cuales vive el espíritu del Inca, creencia de evidente origen andino. Crucial para las prácticas shamanísticas es la creencia de que muchas plantas, si no todas ellas, tienen cada una su propia “madre” o espíritu, y es con la ayuda de los espíritus de algunas de estas plantas, que yo he llamado “plantas maestros”, como el shaman puede adquirir sus poderes.

Las plantas “doctores”

Cuando se inquirió a los cuatro informantes sobre el origen de su conocimiento, respondieron: *La purga misma te enseña*, refiriéndose al brebaje de *ayahuasca*. Mencionaron también otras plantas, algunas de las cuales yo supe que se utilizaban como aditivos del *ayahuasca*. Sospechando que por lo menos algunas de ellas podían ser psicoactivas, co-

mencé a elaborar una lista y a coleccionar en lo posible todas aquellas plantas que “enseñan medicina”. Encontré en los informes de los shamanes que las plantas que ellos llaman *doctores* o *vegetales que enseñan*, o 1) producen alucinaciones si se toman solas 2) modifican de algún modo los efectos del brebaje *ayahuasca* 3), producen mareo 4), poseen fuertes propiedades eméticas y/o catafíticas o 5) provocan sueños especialmente vívidos. Muy a menudo una planta posee todas estas características o algunas de ellas. Yo estaba un poco perplejo acerca de cómo encontrar el modo correcto de interrogar a mis informantes sobre las plantas maestras. Si uso, pongamos por caso el verbo marear, por ejemplo: *Don Celso, ¿marear esta planta?* la respuesta podría ser: “Sí, es una buena medicina” o “Sí, en sus sueños el espíritu de las plantas se le presenta a usted” o “Sí, ella le hace arrojar a usted todo” o “Sí, ella le enseña a usted” o “Sí, ella le hace ver cosas bellas a usted” o, finalmente. “Sí, si usted la combina con *ayahuasca*”. Recibí respuestas similares cuando planteé las preguntas de manera diferente, como, *Don Emilio ¿es esta planta doctor?*, o *Don Alejandro ¿tiene madre esta planta?* Este conjunto de asociaciones es por lo demás interesante. La asociación de plantas psicoactivas con eméticas y vermífugas ha sido anotada por Rodríguez y Cavin³². La asociación entre sueños y alucinaciones es un tema común en la literatura shamanística. Hasta donde mis conocimientos llegan, todas las plantas psicoactivas se consideran doctores potenciales. Una vez pregunté a Don Emilio si él había comido el hongo *Psilocybe cubensis* que crece generosamente en la región, en el estiércol de ganado, y me respondió positivamente: *Bonito se ve. Díetándole debe enseñar medicina*.

Los cuatro informantes con quienes trabajé no estuvieron de acuerdo en cuanto a si todas las plantas “doctores” producen visiones. De acuerdo con Don Alejandro, todas las plantas que tienen “madres” *marean*. Esto implica que hay plantas sin “madre”, con lo cual no convienen Don Celso y Don Emilio. Don Celso dice: “La madre de la planta es su existencia, su vida”. Don Emilio afirma que todas las plantas aún las más pequeña tienen su “madre”, algunas de las plantas “doctores” producen visiones únicamente cuando se asocian con *ayahuasca*. Otras producen apenas una *mareación ciega*, en la que uno no ve nada. Otras plantas enseñan únicamente durante los sueños.

Se considera que las siguientes plantas “enseñan medicina” si se guarda la dieta adecuada y se pueden agregar al brebaje de la *ayahuasca*:

(*Banisteriopsis caapi* + *Psychotria viridis*): *Tobacco* (una variedad llamada *mapacho* en el área), *toé* (*Brugmansia suaveolens*), *uchusanango* (*Tabernaemontana* sp. det. T. Plowman, 1982), *ayahuma*

(*Couroupita guianensis* Aubl., det. T. Plowman, 1983), *caupuri* (*Virola surinamensis* (Rol) Warb, det. W.A. Rodríguez, 1982), *tangarana* (*Triplaris surinamensis* Chamisso, det. T. Plowman, 1983), *chuchuhuasi* (*Maytenus ebenifolia* Reiss, det. T. Plowman, 1983), *hiporuru* (*Alchornea castaneifolia* (Willd.) Juss, det. T. Plowman, 1983), *mucura* (*Petiveria alliacea* L., det. T. Plowman, 1982), *lupuna* (*Ceiba pentandra*)³³, *clavohuasca* (*Tynanthus panurensis*)³⁴, *bellaco caspi* (*Himantanthus sucuuba* (Spruce Woods)³⁵, *huairacaspi* (*Cedrelinga catanaeformis* Ducke)³⁶, *huacapú* (*Vouacapoua americana* Aubl.)³⁷, *chullachaqui caspi* (*Poruma* sp., af. *Follata*)³⁸, *cumala* (*Virola* sp.), *catahua* (*hura crepitans*, L., det. T. Plowman, 1982), *abuta* (*Abuta grandifolia*), *amasisa* (*Erythrina glauca*)³⁹, *ñuc-ñuc pichana* (*Scoparia dulcis* L., det. T. Plowman, 1982), *bobinsana* (*Calliandra angustifolia*)⁴⁰ *chiric sanango* (*Brunfelsia grandiflora* D. Don ssp. *schultessi* Plowman, det. T. Plowman, 1983), *remo-caspi* (*Pithecolobium laetum* Benth.)⁴¹, *renaco* (*Ficus* sp.), *tahuari* (*Tabebuia* sp.)⁴², *capirona negra* (*Capirona decorticans* Spruce)⁴³, and *cumaseba negra*, *tamshi*, *puca lupuna*, *garabato*, *millo renaquilla*, *mururé*, *palisangre*, de la cual hasta ahora sólo tengo los nombres vulgares. Algunas de estas plantas (*tabacco*, *toé*, *catahua*, *mucura*, *chiric*, *sanango* y otras) se pueden tomar solas. Es también el caso de la *suelda con suelda* (*Phtirusa pyrifolia* HBK Eichler, det. T. Plowman, 1982), *raya balsa* (*Montrichardia arborecens* Schott, det. T. Plowman 1982), *ajo sacha* (*Mansoa alliacea*) (lam) A. Gentry, det. T. Plowman, 1983 and *ojé* (*Ficus insipida*)⁴⁴.

Don Emilio sugiere un cierto orden en la toma y el seguimiento de la dieta para plantas “doctores”. Este es para él el orden ideal: *ayahuasca*, *tabaco*, *chullachaqui*, *caspi*, *tahuari*, *huairacaspi*, *caupuri*, *palisangre*, *perfume*, *camalonga*, *agua florida*, *pedernal*, *creolina*, *alcanfor*, *tambor huasca*, *chuchuhuasi*, *lupuna*. En esta lista hay cinco elementos que no son plantas: *perfume*, *agua florida* y *alcanfor*, obtenidos de esencia de plantas, *pedernal* y *creolina* (un fuerte desinfectante comercial). La lista de aditivos es abierta y yo frecuentemente oigo de nuevos.

Es claro en algunos casos que al ingerir una planta y seguir su dieta, el shamán está tratando de participar en algunas de sus cualidades. Muchas de las plantas “doctores” son árboles muy altos que resisten fuertes lluvias, vientos e inundaciones. Entonces el shamán será capaz de soportar los elementos del mismo modo.

La apariencia de los espíritus puede variar grandemente, pues asumen diferentes formas humanas o animales. La única concurrencia que hallé entre los informantes fue que el espíritu del *ayakuma* es un hombre sin cabeza. Frecuentemente, los espíritus se presentan como gente pequeña de constitución bella y fuerte. Se supone que la “madre” de

tangarana es la hormiga que vive en relación simbiótica con este árbol. Me informó don Alejandro que él había usado los cogollos de esta planta en lugar del *chacrana* (*Psychotria viridis*) como aditivo de la *ayahuasca*, con resultados positivos, lo cual resulta muy interesante: El mecanismo que se ha propuesto para destacar la actividad oral del *ayahuasca*, confirmado recientemente por Dennis J. McKenna y G. H. N. Towers⁴⁵ postula que las Beta-carbolinas presentes en la *Banisteriopsis caapi* son inhibidores altamente reversibles de la oxidasa monoamina (MAO) que protegen la dimethyltriptamina - N, N (DMT) presente en la *Psychotria viridis* (así como en la *Diplopterys cabrerana* de la deaminación. Si los efectos del *ayahuasca* se deben primordialmente a la D.M.T. es probable que los cogollos de la *tangarana* contengan un componente similar.

Los cuatro informantes insistieron en que los espíritus de las plantas les enseñaron lo que ellos sabían. Don Celso nunca tuvo un shamán como maestro. En alguna ocasión él hizo una anotación significativa: “Por eso es por lo que algunos doctores creen que el *vegetalismo* (o ciencia de las plantas) es más fuerte que la *medicina de estudio* (medicina occidental) porque ellos la aprenden leyendo libros. Nosotros apenas tomamos este líquido (*ayahuasca*), guardamos la dieta y así aprendemos”. Don Alejandro me dijo que él aprendió muy pronto, más que su maestro, un indio capturado por los caucheros, porque los espíritus de las plantas le enseñaron mucho. Don José afirma que sus *murrayas* le enseñaron todo lo que sabe. Como lo mencioné anteriormente, él los identifica con los espíritus de shamanes muertos: en su trance de éxtasis ellos entran en su cuerpo y le hablan en Cocama, una lengua nativa. Don José es el único de los cuatro informantes que manifiesta lo que podría denominarse como posesión de espíritus, pues algunas veces sostiene largos diálogos con los espíritus, que hablan a través de su boca con fuerte voz.

Los espíritus, que algunas veces son llamados “doctorcitos” o “abuelos”, se presentan durante las visiones y los sueños, muestran cómo diagnosticar la enfermedad, qué plantas usar y cómo utilizarlas, el uso apropiado del humo del tabaco, cómo chupar la enfermedad o restaurar el espíritu a un paciente, cómo se deben defender los shamanes a sí mismos, qué comen y, lo más importante de todo, ellos les enseñan los *icaros*, canciones mágicas o melodías shamanísticas que son las herramientas principales de las prácticas shamanísticas.

Arkana

La práctica de la medicina y otras actividades shamanísticas implican tremendos peligros para la persona del shamán. Un tópico común

de conversación entre ellos es el relato de las luchas que se han visto forzadas a sostener con shamanes rivales que están celosos de sus poderes o que tratan de impedir la curación de alguna persona a quienes han causado un mal. Un shamán debe protegerse a sí mismo cuando está preparando sus remedios porque aún las plantas mismas pueden causarle daño. Por eso es por lo que buscar la protección contra tales peligros es parte extremadamente importante del proceso de aprendizaje. Un shamán debe ser una persona fuerte física y espiritualmente. Cada uno de los cuatro informantes con quienes trabajé se considera un sobreviviente de innumerables encuentros con shamanes malos o con espíritus malignos. A menudo estas luchas tienen lugar durante el sueño. El shamán soñará que es atacado; si pierde el combate nunca se levantará o será malamente herido. Una de las funciones de la dieta es hacer fuerte a una persona, y el constante uso del tabaco tiene una función similar, puesto que el humo de la planta es una fuerte defensa contra la gente mala, los *yacurunas*, los *chullachaquis* y los malos espíritus.

Arkana, en lengua Quechua significa “defensa”⁴⁶ y yo pregunté a cada uno de mis cuatro informantes sobre su *arkana*. Don José me habló de cuatro de ellas: *huairamanda arkana*, *yaktamanda arkana*, *yakumanda arkana* y *meolinamanda arkana*. *Huairamanda arkana* es un huracán que barrerá con sus enemigos. Las otras tres son defensas contra enemigos que proceden de la tierra, el agua y el aire. Los describe como dardos que sus *murrayas* o espíritus, le dieron. De otra parte estos espíritus guardan el lugar donde él esté tomando *ayahuasca*.

Cuando don Celso está curando casos serios se hace rodear de todos sus defensores, que son animales que representan el aire, el agua y la tierra; el *condorpishcu*, un pajarito verde de cuello rojo volará alrededor de su cabeza; un león estará sobre su hombro derecho y sobre el izquierdo una pantera negra y en frente de él un elefante. Para defenderlo de los enemigos del agua, está rodeado de una sirena, una *naca-naca* (*Micrurus* sp., una culebra venenosa) una anguila blanca y un lobo marino o nutria; alrededor de su cuello, con la cabeza al lado de su boca, estará otra culebra muy venenosa; y su última defensa, si está en gran peligro, es un cardumen de pirañas, pececillo voraz que devorará a sus enemigos.

Cuando don Emilio está tomando *ayahuasca* coloca cuatro ángeles armados de espadas en las cuatro esquinas de su casa. Sus defensores personales son un pajarito que lo alertará en caso de que se esté acercando un brujo, un toro negro y un enorme negro brasileiro con alas, con dagas en sus manos y en su cinturón que seguirá a los malos espíritus y los encerrará en un túnel oscuro en las montañas andinas.

También Don Alejandro coloca cuatro guardianes a su alrededor. Son “madres” de cuatro árboles y están armados de fusiles. En caso de serio peligro tiene otra arma imposible de resistir: un avión de guerra que bombardeará y destruirá a sus enemigos. Cuando le pregunté cómo había hecho para obtener de los espíritus tal clase de arma, me dijo que no podía responderme, era un “secreto profesional”.

Hay más medios de defensa. Don Emilio prepara sapos disecados que llena con una mezcla de tabaco y *patiquina* (*Diffenbachia alba*), los cuales se supone que agarrarán los dardos mágicos arrojados contra el dueño de la casa en la cual se colocan. Hace algo similar con el cuerno de un carnero negro. Debe recordarse sobre todo, que hay *icaros* cuya función es defender al shamán. Tener *icaros* fuertes es condición *sine qua non* para sobrevivir como shamán.

Debo agregar, que tanto Don Emilio como Don José, me dijeron en ocasiones, que la mayor y más poderosa defensa es Nuestro Señor Jesucristo, al cual ellos le pedían ayuda.

Transmisión del poder

En algún momento durante la iniciación, bien los espíritus de las plantas o el maestro, o ambos, transmiten al iniciado una flema llamada *yachay*, *yausa*, *mariri* o simplemente “medicina” con cuya ayuda será capaz de chupar la enfermedad de los cuerpos de sus pacientes. Me contó Don José cómo sus *murrayas* vomitaron en la vasija de la *ayahuasca* varias culebras que él ingirió; eran una *naca-naca*, una cascabel, una *provinciana*, un jergón y una anguila, considerada por la gente de la localidad como una culebra. Varios días después de esta iniciación, dos *murrayas* le enseñaron cómo vomitar y colocar en la boca sus *mariri* con la ayuda del humo de tabaco, los cuales le ayudarían a chupar la enfermedad. Sin sus *mariri* la enfermedad penetrará en su cuerpo y lo matará. Don Alejandro me contó que después de tres meses de estudio su maestro indio le dijo que le iba a plantar el *yachay* y con la ayuda del pico de un *pinshe*, un tucano, sopló humo de tabaco y líquido a través de cada una de las ventanas de su nariz, luego vomitó una flema en una pequeña taza y se la dió para que la bebiera junto con el jugo de tabaco. Don Alejandro describió este momento como el más difícil de su iniciación. Por su parte, Don Celso me dijo que la *yausa* o *yachay* son siempre dos, “macho” y “hembra”, y tienen de 8 a 12 cms. de largo; con su ayuda chupa la enfermedad y cuando ésta está en su boca, él separa el *yachay*, arroja afuera la enfermedad, e ingiere de nuevo la flema. Me dijo, además, que los espíritus se le presentaron con su *yachay* que era de cuatro colores: blanco, amarillo, azul y verde, que él podía haber

aceptado, pero rehusó la flema de color rojo, huesos, espinas y cuchillas, porque sirven para causar mal a otra gente. Don Emilio describe su *yachay* como una especie de imán que atrae la enfermedad cuando él chupa donde ésta está localizada. El *yachay* lo puede robar un hechicero si no se tiene cuidado y la pérdida de sus poderes resultará, tarde o temprano, en la muerte del shamán, quien quedará así a merced de sus enemigos. De acuerdo con Don José si uno recibe su *mariri* de un maestro, y no guarda la dieta prescrita, el *mariri* regresa y le causa daño o aún puede ocasionarle la muerte.

Como ya lo mencioné hay dos causas principales de enfermedades mágicas: la pérdida del espíritu (que puede ser tomado por un hechicero y arrojado al espacio o a túneles bajo la tierra de donde puede ser rescatado por un shamán; o la penetración de un dardo o *virote* mágico, la descripción que se me dió de los cuales es muy similar a la de los *yachay*; Son flemas que penetran el cuerpo de las víctimas. Entre las enfermedades mágicas causadas por una flema hay una que es muy común, se llama *cungatuya* y estrangula a la víctima en cuestión de pocas semanas.

Tanto Don Celso como Don José, me dijeron que cuando ellos extraen *virote*s de sus pacientes, en ocasiones encuentran algunos “buenos” que ellos incorporan en sus *mariri*. En otras palabras, aunque establecen diferencia entre *virote* y *yachay* o *mariri* estos parecen ser la misma cosa pero con funciones diferentes: curar, proteger o causar daño. Son evidentes los paralelos con la descripción de M. Harner⁴⁷ del *tsentsak* de los indios Jívaros y las “flechettes” de los Yagua, descritas por Chaumeil⁴⁸. Una vez que el *mariri* ha sido “plantado” en el iniciado, crecerá como una planta; su desarrollo depende de la duración de la dieta.

La dieta

La necesidad de guardar una dieta muy estricta y una abstinencia sexual total durante el período de aprendizaje es de importancia suprema, repetidamente señalada por los cuatro informantes. Es por medio de la dieta como las plantas se revelan a sí mismas al iniciado en sus visiones o en sueños. La duración de la dieta determinará su conocimiento y su fuerza. En algunos casos los propios espíritus se aparecerán y prescribirán la duración y el carácter de la dieta. Aún después de que el shamán ha abandonado el aislamiento requerido durante el aprendizaje e inicia sus prácticas shamanísticas, se recomiendan períodos de dieta, especialmente cuando se está en un tratamiento de casos difíciles o cuando se preparan ciertas medicinas. Es muy común guardar la dieta

por uno o varios días después de ingerir *ayahuasca* u otra planta doctor, si se usa únicamente con el propósito de curar. Cuando se está aprendiendo de las plantas, la duración de la dieta puede ser de varios meses y aún de varios años.

La dieta ideal consiste en plátanos cocidos, pescado ahumado y algunas veces carne de monte. Parece que algunos *ayahuasqueros* aceptan el arroz y la yuca; y no se puede ingerir sal, azúcar o cualesquiera otros condimentos, grasas, alcohol, cerdo, pollo, frutas, verduras o bebidas frías.

La comida la debe preparar el mismo shamán, una muchacha que aún no haya menstruado o una mujer que ha pasado la menopausia; y se debe impedir cualquier otro contacto con mujeres.

No he hallado razones claras para la prohibición de usar como alimento la carne de algunos animales, aunque no debe haber duda de que su origen está en tabús alimenticios nativos cuyo contexto se ha olvidado. De acuerdo con mis informantes se pueden comer los siguientes pescados: sábalo (*Brycon melanopterum*, *B. erithopterum*) boquichico (*Prochilodus nigricans*) bujurquí (*Cichlaurus festivum*, *C. Severum*), añashua (*Crenicichla yohanna*), tucunará (*Cichla ocellaris*), sardina (*Triportheus angulatus*), paco (*Colossoma bidens*), gaminata (*Colossoma macropomum*), corvina (*Plagioscion auratus*, *P. sguamosissimum*), paiche (*Arapaima gigas*), palometa (*Mylossoma duriventris*, *M. aureum*), carahuasú (*Astronotus ocellatus*) y fasaco (*Hoplias malabaricus*).

Se pueden comer ciertos pájaros tales como la paugwana (*Crypturellus untulafus*), pungacunga (*Penelope jacquacu*), perdiz y pava, lo mismo que reptiles tales como el lagarto blanco (*Caiman sclerops*) y varias especies de boas (*Boidae Fam*). De otra parte no se pueden comer los siguientes animales durante la dieta: mamíferos tales como el sajino (*Tayassu tajacu*), el huangana (*Tayassu pecari*), la sachavaca (*Tapirus terrestris*), el motelo (*testudo Fabulata*) el huapo negro (*Pitheca monacus*) el huapo colorado (*Cacayao calons rubicundus*), el coto (*Alouata seniculus*), el choro (*Lagothrix lagothricha*), el maquisapa (*Ateles paniscus chameck*, *Ateles paniscus belzebuth*), mono negro y mono blanco; ciertos pájaros tales como el guacamayo rojo (*Aramacao*) el paujil (*mitu-mitu*) y el trompetero (*Psophia teucoptera*); algunos reptiles tales como el shushupí (*Crotalidae Fam*) y el jergón (*Bothrops atrox*); finalmente, algunas especies de pescado, tales como el paña (*Sarrasalmus spilopleura*, *S. nattereni*, *S. rhombeus*) y el Zúngaro (*Trichomycterus Gen*). Una lista completa implicaría el conocimiento de la fauna de la región que yo no he adquirido aún. Creo que el mantenimiento de alguna clase de estado alterado de conciencia parece for-

mar parte del proceso de aprendizaje. Un estudio minucioso de la dieta podría ser de importancia.

Los icaros o melodías mágicas

Mencioné anteriormente que los espíritus de las plantas enseñan al iniciado ciertas canciones o melodías mágicas llamadas *icaros*. Su papel es de gran importancia, hasta el punto de que el número y la calidad de los *icaros* del shamán son la expresión de su conocimiento, y poder. De hecho, cuando se está en el período de iniciación, la primera cosa que se debe aprender son los *icaros* que son marcadamente individualistas, un don particular de los espíritus, aunque debe anotarse que en ocasiones un maestro puede transmitir un *icaro* a su discípulo.

Los *icaros* tienen funciones muy variadas. Hay *icaros* para aumentar o disminuir la fuerza de las alucinaciones, para llamar a los defensores o *arkana*, para curar enfermedades específicas, para reforzar el efecto de las plantas medicinales, atraer el amor de una mujer (*huarmi icaro*), llamar a los espíritus de los shamanes muertos, provocar la lluvia, el viento o el trueno, para provocar encantamientos, para cazar o pescar ciertos animales, curar mordeduras de serpiente y protegerse uno frente a las relaciones sexuales, etc. Don Emilio conoce 60-70 *icaros*, de los cuales yo he grabado la mayoría. Don José, Don Alejandro y Don Celso todos afirman saber más de ciento. El etnomusicólogo chileno Alfonso Padilla de la Universidad de Helsinki conoció el material recolectado durante el primer período de mi trabajo de campo y escribió un corto artículo y transcribió algunos de los *icaros* de Don Emilio. (V. apéndice).

Los cuatro informantes cantan en lengua quechua. Don Emilio sabe unos pocos *icaros* en español. Don José canta en quechua, cocama y omagua y algunas veces en una mezcla de las tres lenguas. Cocama y Omagua son dos lenguas de la familia Tupi-Guaraní, pero no son mutuamente inteligibles⁴⁹. Se asocia gran prestigio y poder al uso de lenguas nativas y los shamanes se dirigen a sus espíritus en esas lenguas. Tanto Don José como Don Celso aseguran que aprendieron esas lenguas de los espíritus y no de los indios. En mis conversaciones con otros vegetalistas encontré que es creencia bastante extendida la de la enseñanza de lenguas nativas por las plantas.

Hasta donde lo he podido entender, algunas de las luchas espirituales que sostienen los shamanes entre sí se realizan por medio de *icaros*, de manera que el aprendizaje de *icaros* fuertes es vital para su supervivencia. El número de *icaros* depende del tiempo de duración de la dieta. Don Alejandro me dijo que si uno conoce el *icaro* principal de un sha-

mán puede atraer a sus defensores cuando él muera y puede incorporarlo a su conocimiento.

Debo agregar que algunos de los *icaros* que he escuchado son, por lo demás, de gran belleza y que la grabación de tantas melodías mágicas de los shamanes del área, como sea posible, con la información contextual propia, es tarea que debe realizarse urgentemente.

Conclusión

Los especialistas del shamanismo amazónico nativo hallarán muchos paralelos entre lo que he descrito acá y lo que se ha encontrado entre diferentes grupos indígenas. No hay duda de que los sistemas de creencias han perdido mucho de su coherencia y solo fragmentos de ellos pueden hallarse aquí y allá. Sin embargo, el shamanismo como tal ha permanecido vivo y la transformación de algunos de sus elementos, como se ha visto en el caso de incorporación al *arkana* de armas modernas, demuestra su vitalidad. De otra parte, existe el peligro de que las presiones de la vida urbana puedan conducir eventualmente a la muerte de esta rica tradición. Ninguno de los cuatro informantes con quien trabajé, tiene un sucesor; y se quejan de que los jóvenes no están interesados o no son capaces de soportar la dieta y continencia necesarias para aprender de las plantas. Sus roles son asumidos rápidamente por charlatanes que no tienen el más mínimo conocimiento de mitos, leyendas, flora y fauna de la región, que sí poseen mis informantes. La desaparición de esta tradición shamanística representaría una gran pérdida para todos.

Reconocimientos

Este trabajo fue auspiciado en parte por *Norges almevitenskapelige forskningsrad (NAVE)*. Oslo, Noruega y por el *Donnerska Instituteten for Religionshistorisk och kulturhistorisk forskning, Turku, Finlandia*. Deseo agradecer al Dr. Timothy Plowman y colegas del *Field Museum of Natural History*, Chicago por la identificación del material de plantas; al Dr. Ilkka Kukkonen (*Botanical Museum of Helsinki, University*), por auspiciar el transporte y la preservación de especímenes, y al Dr. Ake Hulkrantz (*Institute of Comparative Religion*), Estocolmo, por su dirección e inspiración. En Perú estoy en deuda de gratitud con el Dr. Alejandro Camino (*Centro Amazónico de Aplicación Práctica, Lima*) el Dr. Fernando Cabièces (*Museo Peruano de Ciencias de la Salud, Lima*) y el señor Pedro Felipe Ayala (*Centro Amazónico de Medicina Tradicional y Farmacología, CAMTEF, Iquitos*).

REFERENCIAS:

1. Luna L.E. The Hoaling Practices of a Peruvian Shaman. Paper presented at the Sixth International Congress Ethnomedizin. Erlangen 30th September-2nd October 1982. Submitted for publication.
2. Luna L.E. *Don Emilio y sus Doctorcitos* (Don Emilio and his Little Doctors). Anthropological film in 16 mm. 30 minutes, colour, 1982.
3. Bristol, Melvin L. The Psychotropic Banisteriopsis Among the Sibundoy of Colombia. *Botanical Museum Leaflets*. Harvard University, vol. 21, No. 5; pp. 113-140. 1966.
4. Deltgen, Florian. Culture, Drug and Personality – a Preliminary Report about the Results of a Field Research among the Yebasama Indians of Rio Piraparaná, in the Colombian Comisaría del Vaupés. *Ethnomedicine*, vol. V, No. 1/2, 1978/79.
5. Deulofeu V. Chemical Compounds Isolated from Banisteriopsis and Related Species. In *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*. Edited by Efron D.H., Holmstedt B. and Kline N.S. Raven Press. New York, 1979.
6. Dobkin de Ríos M. Banisteriopsis Use in Witchcraft and Healing Activities in Iquitos, Perú. *Economic Botany* 24:35:296-300. 1970.
7. Dobkin de Ríos M. *Visionary Vine. Psychedelic Healing in the Peruvian Amazon*. Chandler Publishing Company. San Francisco, 1972.
8. Dobkin de Ríos M. Curing with Ayahuasca in a Peruvian Slum. In *Hallucinogens and Shamanism* (ed. by Harner M.) 81-96. Oxford University Press. New York, 1972.
9. Fischer Cárdenas, G. Estudio sobre el Principio Activo del Yagé. Ph.D. Dissertation, Universidad Nacional, Bogotá, 1923.
10. Friedberg, C. Des Banisteriopsis utilises comme drogue en Amérique du Sud. *Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée*. Vol. 12: 1-132. 1965.
11. Harner M. *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*. Doubleday/Natural History Press. New York, 1972.
12. Harner M. (editor) *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press. New York, 1972.
13. Hashimoto Y. & Kawanishi K. New Alkaloids from *Banisteriopsis caapi*. *Phytochemistry*. Vol. 15: 1559-1560. Pergamon Press. 1976.
14. Holmstedt B., Lidgren J-E, Rivier L. Ayahuasca, caapi ou yagé – Bebida alucinógena dos indios da bacia amazônica. *Ciência e Cultura*. Vol. 31(10). Outubro de 1979.
15. Karsten R. *The Head-Hunters of Western Amazonas*. Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum. VII. 1. Helsingfors, 1935.
16. Lam B. *Wizard of the Upper Amazon. The Story of Manuel Córdoba Ríos*. Houghton Mifflin Company. Boston. 1971, 1974.
17. Langdon J. Yagé among the Siona: Cultural Patterns in Visions. In *Spirits, Shamans, and Stars*. D.L. Browman and R. Schwartz, ed. The Hague, Mouton Press, 1979.
18. Maxwell M.M. Caapi, its Sources, Use and Possibilities. Unpublished manuscript.
19. Naranjo C. Psychotropic Properties of the Harmala Alkaloids. In *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*. (Efron D. ed.) Raven Press. New York, 1979.
20. Naranjo P. Hallucinogenic Plant Use and Related Indigenous Belief Systems in the Ecuadorian Amazon. 1: 121-145. Elsevier Sequoia S.A. Lausanne. 1979.
21. Pinkley H.V. Plant Admixtures to Ayahuasca, the South American Hallucinogenic Drink. *Lloydia*. Vol. 32 No. 3: 305-314.

22. Reichel-Dolmatoff G. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. University of Chicago Press, Chicago, 1971.
23. Reichel-Dolmatoff G. The Cultural Context of an Aboriginal Hallucinogen: Banisteriopsis caapi. In Furst, ed. *The Flesh of the Gods*. Praeger Publishers, New York, 1972.
24. Reichel-Dolmatoff G. *The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*. Temple University Press, Philadelphia, 1975.
25. Schultes R.E. De Plantis Toxicariis E Mundo Novo. Tropicales Commentationes XI. The Ethnotoxicological Significance to Additives to New World Hallucinogens. *Plant Science Bulletin*, Dec. 1972.
26. Schultes R.E. & Hofmann A. *The Botany and Chemistry of Hallucinogens*. Charles C. Thomas, Springfield, Illinois, 1980.
27. Spruce R. *Notes of a Botanist on the Amazon and the Andes*. Vol. 2 McMillan, London, 1908.
28. Schultes R.E. The Beta-Carboline Hallucinogen of South America. *Journal of Psychoactive Drugs*, Vol. 14 (3) Jul. - Sept. 1982.
29. Tessman G. *Die Indianer Nordost-Perus. Grundlegende Forschungen für eine Systematische Kulturkunde*. Friederichsen, De Gruyter & CO. M.B.H. Hamburg, 1930.
30. Chaumeil J.P. Chamanismo Yagua. *Amazonia Peruana* Vol. 2. No. 4: 35-69. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Lima, 1979.
31. Chaumeil J.P. Representation du Monde d'un Chaman Yagua. *L'Ethnographie*. Tome LXXXVIII No. 87-88, (2-3): 49-84. 1982.
32. Rodríguez E. & Cavin J.C. The Possible Role of Amazonian Psychoactive Plants in the Chemotherapy of Parasitic Worms - A Hypothesis. *Journal of Ethnopharmacology*, 6: 303-309. 1982.
33. Personal communication by botanists at the Herbarium Amazonense, Iquitos, without the presentation of voucher specimens.
34. Id.
35. Soukup J. *Vocabulario de los Nombres Vulgares de la Flora Peruana*. Colegio Salesiano. Lima, 1970.
36. Id.
37. Id.
38. Personal communication by botanists at the Herbarium Amazonense, Iquitos, without the presentation of voucher specimens.
39. Mentioned by Chaumeil J.P. Représentation du Monde d'un Chamane Yagua. *L'Ethnographie* Tome LXXXVIII. No. 87-88, (2-3), p. 74. Also Villarejo A. *Así es la Selva*. Publicaciones CETA, Iquitos (Perú). 1979. P. 118.
40. Soukup J. *Vocabulario de los Nombres Vulgares de la Flora Peruana*. Colegio Salesiano, Lima, 1970.
41. Williams L. *Woods of Northeastern Peru*. Field Museum of Natural History, Volume XV. Publication 377. Chicago, December 31. 1936.
42. Id.
43. Id.
44. Encarnación F. *Nomenclatura de las Especies Forestales Comunes en el Perú*. Proyecto PNUD/FAO/PER/81/002. Documento de Trabajo No. 7. p. 59. Lima, mayo 1973.
45. McKenna D.J. & Towers G.H.N. Monoamine Oxidase Inhibitors in South American Hallucinogenic Plants: Tryptamine and β -Carboline Constituents of *Ayahuasca*. Submitted for publication.
46. Szemiński J. Personal communication.
47. Harner M.J. The Sound of Rushing Water. In *Hallucinogens and Shamanism*. Harner M. J., editor. Oxford University Press., New York, 1973.
48. Chaumeil J.P. Représentation du Monde d'un Chaman Yagua. *L'Ethnographie*. Tome LXXXVIII No. 87-88, (2-3). 1982.
49. Mason J.A. The Languages of South American Indians. In *Handbook of South American Indians*. J.H. Steward, editor. Vol. VI. United States Government Printing Office. Washington, 1950.

APENDICE

Los Icaros de Don Emilio Andrade Gómez¹

ALFONSO PADILLA

Luis E. Luna se ha referido en ciertos escritos² a la posición y al rol de la música en el ritual chamánico del Amazonas peruano. Tal aspecto no lo tocaré en este trabajo, aunque es de vital importancia desde el punto de vista de la Etnomusicología. Los icaros de Don Emilio —como en general la música chamánica de la región en cuestión— plantea dos grandes interrogantes: el primero, qué relación existe entre los icaros cantados por Don Emilio y la cultura musical de la región; el segundo, si existe alguna connotación semiótica de las melodías, escalas, ritmos y demás parámetros musicales utilizados por el chamán. Esta segunda cuestión exige el análisis de todos los icaros, la revelación precisa de la función de cada uno de ellos en el ritual, y además el desenmarañar exactamente el significado de los textos de los icaros cantados en quechua u otras lenguas indígenas. No siendo posible abarcar en este breve escrito tales problemas, nos centraremos en la cuestión del vínculo del repertorio de Don Emilio con la música de la región, a través del prisma del análisis del “estilo” de los icaros del mencionado chamán.

Don Emilio ha relatado que ninguna persona le ha enseñado los icaros, sino que los ha recibido de los espíritus de las plantas, es decir, de los “doctores”. Probablemente ninguna persona considerada individualmente le ha enseñado tales cantos y melodías, sino que él mismo las ha compuesto, aunque delegando en terceros —los “doctores”— tal función creativa. El análisis que sigue intentará demostrar que los icaros de Don Emilio tienen grandes similitudes con la música indígena, folklórica y popular de la región. Tal hecho no es casualidad, pues él parece estar bastante familiarizado con diversos tipos de música que en Iquitos es posible escuchar. El mismo toca la armónica como pasatiempo, aunque no incorporada al ritual ni a su función chamánica.

Parece ser que las ideas básicas de la teoría de la entonación son aplicables al caso de Don Emilio³. Tal teoría sostiene que el hombre po-

see en su mente, a modo de depósito o bodega, un conjunto de elementos musicales de una cultura musical dada, tales como melodías, escalas, armonías y funciones armónicas, patrones métricos y rítmicos, tempo, dinámica, timbres, etc. Tales elementos conforman el vocabulario musical propio de una cultura y de una época determinada, cuyos componentes más fácilmente distinguibles han sido apropiados o asimilados por el conjunto de los miembros de tal cultura. En la música tradicional (popular, folklórica y primitiva) estos elementos actúan como ingredientes a los cuales el músico popular recurre al momento de componer nuevas piezas. Tal es la razón que explica el que frecuentemente una canción folklórica, por ejemplo, se parezca a otras muchas. Don Emilio canta o silba los icaros cuyos elementos primarios están dados precisamente en la cultura musical que le rodea. Tal hecho no impide, sin embargo, que él a veces utilice procedimientos que difieren de las formas usuales de la música de la región.

En el repertorio de Don Emilio encontramos icaros que se vinculan a una tradición musical muy antigua, precolombina incluso, y otros donde se observan influencias europeas (hispánicas) y africanas llegadas a Iquitos a través del folklore criollo y de la música popular. Llamaremos a unos y otros icaros 'antiguos' y 'nuevos'. Pero antes de entrar en el análisis, conviene definir lo que son los icaros. Son cantos o melodías silbadas utilizadas por el chamán durante el ritual y mediante los cuales aspira a potenciar las capacidades curativas del *ayahuasca*, del tabaco o algunas otras plantas medicinales. Los icaros también cumplen otras funciones mágicas como las de permitir la comunicación con espíritus, atraer personas o animales, etc. Normalmente el chamán no utiliza instrumento alguno para acompañarse, excepto la utilización esporádica de la *schacapa*, un haz de ramas y hojas secas.

Melodía

En general, los icaros 'antiguos' tienden a terminar sus frases de manera ascendente (1, 3, 4, 6); los 'nuevos' en cambio —por influencia de la música popular— tienden a construirse con frases descendentes.

Las estructuras de las frases en las antiguas son más libres que las de los icaros 'nuevos', que como en el caso del "icaró del brasilero", presentan una regularidad muy propia de la música occidental. La construcción de las melodías está basada en un desarrollo gradual (movimiento continuo) y también en saltos, a veces bastante amplios. Los intervalos de segunda menor son poco usados, en cambio los de segunda mayor lo son más. Los intervalos más usados son los de tercera (menor y mayor). También son comunes los intervalos de cuarta, pero los de quin-

ta no tanto. Los intervalos de sexta son mucho menos usados, al igual que los de séptima. Es interesante notar que los intervalos más amplios, de quinta, sexta y séptima, son poco frecuentes en la música de la región, lo que significa que es un rasgo particular de los icaros de Don Emilio. En cambio, el amplio uso de los intervalos de tercera está acorde con la música folklórica andina. El hecho de que Don Emilio toque armónica —afinada según la escala cromática temperada occidental— permite que los intervalos usados por él se ciñan a tal relación. Los ámbitos más usados por Don Emilio en sus icaros son los de quinta, sexta y octava, también acorde con la música regional, pero es excepcional el ámbito de dos octavas utilizado en el icaro No. 5.

Las escalas utilizadas por Don Emilio son de una gran variedad y comprenden la mayor parte de las escalas que se encuentran en la música regional. Aunque ninguno de los ejemplos aquí presentados la utiliza, en el repertorio de Don Emilio se encuentra la más simple de las escalas de la música andina, y también una de las más antiguas, la *trifónica*, compuesta solamente por las tres notas constitutivas del acorde mayor (hay también basadas en las notas del acorde menor)⁴.

La escala más usada por Don Emilio es, a la vez, la más distintiva de las que se encuentran en la música andina, la escala *pentatónica diatónica* (ejemplos 1, 2, 4 y 6). El centro tonal de los ejemplos 2, 4 y 6 es fijo, pero el del ejemplo 1 alterna continuamente entre A y F π , fenómeno muy común en la música folklórica andina⁵. (La escala pentatónica diatónica contiene tanto el acorde mayor como su relativo menor, de allí la posibilidad de una modulación continua entre uno y otro acorde, y por tanto, la movilidad constante de los centros tonales). Un hecho de gran interés ocurre en el ejemplo 4, donde son utilizadas dos escalas pentatónicas de manera sucesiva, pues ocurre una modulación de la escala B—C π —D π —F π —G π con centro tonal en B, a la escala E—F π —G π —B—C π cuyo centro tonal es E. Esta modulación ocurrida en canciones que utilizan la escala pentatónica es difícilmente hallable en la música regional. Otro tipo de escala utilizada son las modales eclesiásticas. En el ejemplo 7 se utiliza la escala Re-bemol mixolidia. Una variante de las escalas modales son las llamadas sintéticas, que encontramos en los ejemplos 3 y 5. En el ejemplo 3 se trata de una escala dórica, pero que aparece alterada en el séptimo grado. De este modo, hay que concebir esta escala como conformada por 8 notas, E—F π —G—A—B—C π —D—D π . En el ejemplo 5 se trata de una escala eólica a la que le falta el sexto grado y donde, además, el séptimo grado aparece también alterado, de tal modo que la escala completa es C π —A π —B—C π —D π —(E)—F π —F π .

Las transcripciones

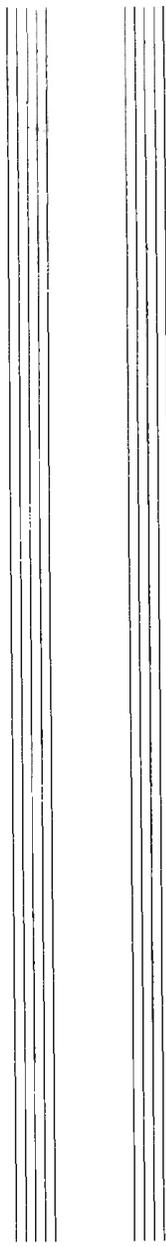
A continuación la transcripción de los siete icaros. Los dos primeros fueron grabados durante una sesión de ayahuasca. Los demás en ocasión de las entrevistas realizadas por Luna. La altura indicada para cada sonido es aproximado, pero la relación interna de los intervalos es la señalada en la transcripción. Para facilitar su lectura las transcripciones se hacen en la llave de sol, salvo excepciones, pero deben entenderse una octava más abajo.

NOTAS

1. Este análisis de los icaros de Don Emilio aborda tan sólo siete de los 56 icaros grabados en julio-agosto de 1981 por Luis E. Luna.
Como algunos icaros están grabados en ocasiones diferentes, se puede considerar el repertorio de Don Emilio como conformado por unos 50 icaros. En las grabaciones hechas por Luna en 1982 hay algunos icaros nuevos, pero no son considerados en este artículo.
2. Luna, L. E. "The Healing Practices of a Peruvian Shaman". Unpublished manuscript. Sep-Oct. 1982.
3. Ling J. Asafjevin intonaatioteoria: analyysikoe. En *Musiikin soivat muodot*. Tarasti E', editor p. 77-94. Jyväskylä, 1982. Ver también Tarasti E. Musiikin tulkinnasta. *Synkooppi*. No. 9. p. 19-25. Helsinki, 1982.
4. Alvarez C. y Grebe M. E. La Trifonía Atacameña y sus Perspectivas Interculturales. *Revista Musical Chilena*. N. 126-127. p. 21-46. Santiago. Abril-Septiembre 1974.

No. 1 ICARO PARA LLAMAR UN ESPIRITU

Duración: 1'03''



J.F.O. 3/6

CENTRO COLOMBIANO DE DOCUMENTACION MUSICAL COCULTURA

No. 2 ICARO INTRODUCTORIO.

50 Puntos

Duración: 50''

J.F.O. 3/6

No. 3 PRIMER ICARO QUE APRENDO DON EMILIO.

25 Puntos

Duración: 25''

J.F.O. 3/6

No. 4 ICARO PARA LLAMAR Y BAJAR MAREACION.

mareacion

Duración: 33''

J.F.O. 3/6

No. 5 ICARO DEL OJFE, CONTRA LOS BRUJOS:

soplinidos

J.F.O. 3/6

No. 6 ICARO CONTRA LOS BRUJOS.

8''

Interpretación

SOLIDOS

SOLIDOS

Duración: 47''

J.F.O. 316

No. 7 ICARO DEL BRASILEIRO.

SOLIDOS

SOLIDOS

SOLIDOS

Duración: 1'05''

J.F.O. 316