

Ipuka Yatama: Elementos y estructura narrativa

Ipuka: Crecer, brotar; Yatama: Payé; idioma Yawalapiti

**en la transformación
del chamán, Alto Xingú,
Mato Grosso, Amazonía
brasileira**

Ipuka Yatama: Elements and narrative structure

Ipuka: grow, to sprout; Yatama: Payé; language Yawalapiti

**in shaman transformation,
Alto Xingú, Mato Grosso,
Brazilian Amazon**

Máncel Enrique Martínez Ramos*

Universidad Javeriana, Colombia

DOI: <http://dx.doi.org/10.15648/cl.25.2017.7>

* Actualmente candidato a Doctor de Ciencias Sociales y Humanidades de la Pontificia Universidad Javeriana. Título anterior: Maestría en Literatura. Investigador Instituto Nacional de Ciencia y Tecnología para la Inclusión en la Enseñanza Superior y la Investigación (INCTI), Universidad de Brasilia (UnB). marcel.martinez@javeriana.edu.co



Recibido: Abril 26 de 2016 * Aprobado: Julio 14 de 2016

Resumen

El chamanismo Xinguano tiene gran libertad y riqueza epistémica, es un espacio radical de imaginación y percepción creativa. En este estudio se identifican 19 elementos narrativos comunes en historias sobre la transformación en chamán de seis payés del Alto Xingú, representantes de las comunidades Yawalapiti, Kamayurá, Waurá, Kuikuro, Kalapalo y Nafukuá; se propone una estructura de diez pasos para describir esta transformación y se resalta el papel transdisciplinar del payé como creador de historias y performance curativos adaptados a diferentes entornos socioculturales. Se destaca la correspondencia de los payés con la figura de los Mestres en el encuentro de saberes y la potencia de los encuentros de saberes para realizar investigaciones interculturales.

Palabras clave

Chamanismo, interculturalidad, Literatura indígena, Encuentro de Saberes, Yawalapiti, Kamayurá.

Abstract

Xinguano shamanism has great freedom and epistemic richness, is a radical space of imagination and creative perception. This study identifies 19 common narrative elements in stories about the transformation into shaman of six payés from Alto Xingú representatives of the communities Yawalapiti, Kamayurá, Waurá, Kuikuro, Kalapalo and Nafukuá; A ten-step structure is proposed to describe this transformation and highlights the transdisciplinary role of payé as creator of healing stories and performance adapted to different socio-cultural environments. It emphasizes the correspondence of the payés with the figure of the Mestres in the meeting of knowledge and the importance of theses to carry out intercultural investigations.

Key words

Shamanism, interculturality, Indigenous literature, Meeting of Knowledge, Yawalapiti, Kamayurá.

Introducción

El chamanismo es un fenómeno fuertemente activo en África, Asia y las Américas, conserva conocimientos y prácticas diversas que desde tiempos antiguos guían o influyen los modos de vida de poblaciones indígenas en aspectos como salud, memoria colectiva, narraciones e identidad cultural. De acuerdo con James (2004), y Cantor (2013/2005), el chamanismo urbano es una construcción distinta donde intervienen elementos indígenas y de otras vertientes, que establecen vínculos entre dominios aparentemente separados.

El Encuentro de Saberes es una intervención multidisciplinar que busca descolonizar el modelo epistémico predominante en universidades de América Latina y el Caribe. Carvalho y Flores (2010/2014) proponen la inclusión de elementos pedagógicos y saberes locales de *epistemes* indígenas, afrodescendientes y de diversas redes de culturas populares, excluidas sistemáticamente de las universidades. Para el Encuentro de Saberes es fundamental la figura de los mestres, quienes saben y enseñan (*amawta* en quechua), e investigan y hacen avanzar el conocimiento (*yachay* en quechua). Los mestres son especialistas en varias áreas, generalmente tienen saberes transdisciplinares; son transmisores de los conocimientos que encarnan y tienen una connotación insustituible y singular.

El Instituto Nacional de Ciencia y Tecnología para la Inclusión en la Enseñanza Superior y la Investigación (INCTI), con sede en la Universidad de Brasilia, coordina con líderes e investigadores indígenas Yawalapiti, un Centro de Saberes e Intercambios Tecnológicos en el parque Xingú, Estado de Mato Grosso. En Xingú los payés tienen correspondencia con los mestres; son actantes vivos y transmisores de conocimientos transdisciplinares interligados como espiritualidad, cura, música, narración y creación de historias.

El chamanismo es estudiado desde puntos de vista muy diversos, por ejemplo: James (2004), Eliade (1976), Jung (2009), Kopenawa (2013), Perrin (1980), entre otros, describen cosmologías basadas en visiones chamánicas con ideas y narraciones sobre reinos superiores e inferiores que buscan la relación con dioses, energías y espíritus para obtener poderes visionarios, de cura, protección, prosperidad, artísticos, literarios, simbólicos e iconográficos. Se estudia como forma de resistencia anticolonial: Kopenawa (2013), Montoya (2011) y Velázquez (2015). También por su relación con las experiencias de éxtasis y el consumo de enteógenos como tabaco, ayahuasca, coca y peyote: Velázquez (2015), Schultes (1997, 2000), Uscátegui (1961), Candre (1993), Wilbert (1987) o desde perspec-

tivas teóricas: James (2004), Baldus (1965), Melatti (1970), Cesarino (2009) y de estudios en salud, lingüísticos y otros: Velázquez (2015), Perrin (1995), Vidille (2003), Vitebsky (2001).

Brasil tiene más de 240 pueblos indígenas claramente reconocidos, además de cerca de otros 50 considerados aislados o en aislamiento voluntario. La mayoría se encuentran en la Amazonía y en zonas de frontera con países andinos, aunque en el interior y la costa también se ubican pueblos de gran importancia como los Fulniô de Pernambuco, los Maxakali de Minas Gerais, los Xokleng de Santa Catalina y los Guaraníes del sur y el sudeste, entre otros.

El término *payé* (*pajé*) utilizado en Brasil, Colombia, Bolivia, Perú y otros países sudamericanos proviene del idioma tupí-guaraní y es uno de muchos asemejados al término chamán. Según la revista *Ethnologue*, en Brasil hay más de 200 idiomas indígenas usados cotidianamente. En la región de Xingú habitan 14 pueblos de los cuatro principales troncos lingüísticos indígenas de Brasil y de otras lenguas aisladas.

Según analiza Viveiros (1978) los Yawalapiti conviven con seres espirituales que influyen sus narraciones y asuntos cotidianos, y son dueños o responsables de plantas y animales; pueden causar enfermedades, visitar aldeas, encontrarse con los humanos en la selva y ayudarlos o atacarlos. Existen varias clases de espíritus como los espíritus *Kumã*, que son dobles espirituales de especies animales o de objetos cotidianos y los *apapalutápa*, que son difíciles de percibir y se manifiestan con apariencia de humanoides gigantes o como truenos, y rayos. Es común que los espíritus tengan una esencia antropomorfa y una apariencia monstruosa que es pensada como una ropa o envoltorio (*iná*). Muchos espíritus son invisibles, *munukinári*, y solo aparecen ante enfermos o payés en trance.

Objetivos específicos

Los objetivos de este estudio son: identificar elementos narrativos comunes en las historias de seis payés del Alto Xingú; proponer una estructura para describir los relatos sobre cómo una persona se hace Payé en estas comunidades y describir el papel transdisciplinar del payé como contador de historias.

Metodología

Estudio descriptivo, observación participante y análisis de contenido del discurso

de seis payés del Alto Xingú, en una reunión intercultural ante sus comunidades. El estudio se realiza en el marco de un proyecto de Encuentro de Saberes del INCTI.

Recolección y análisis de los datos

La información se recolectó en una reunión de payés, raiceros y parteras realizada en Puesto Leonardo, en el Parque Indígena Xingú, en la Región del Alto Xingú, Estado de Mato Grosso, en noviembre de 2014. Las explicaciones de los payés y las traducciones de los intérpretes fueron grabadas audiovisualmente. Este material se organizó y se entregó una copia a la comunidad Yawalapiti, otra copia permanece en el INCTI y una tercera será entregada a la Secretaría de Ciencia y Tecnología para la Inclusión Social del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación de Brasil.

La reunión duró tres días, dos se dedicaron a las enseñanzas de los payés y raiceros y otro para las parteras; los temas principales eran las historias biográficas sobre la transformación en payés y el relato de experiencias de cura de sí mismos y de pacientes con diversas enfermedades. Después de la reunión, los payés hablaban en pequeños grupos explicando y ampliando la información o acordando reuniones o consultas particulares. En estas reuniones y posteriormente en las aldeas Yawalapiti y Kamayurá, se pidió aclaración a los payés Sapaim y Mapulú y al cacique Aritana sobre algunos aspectos de lo dicho en la reunión. Algunas aclaraciones adicionales fueron hechas en la comunidad Yawalapiti por los mismos payés o por el raicero Tunuly Iawalapiti, durante la ceremonia del Kuarup (importante ritual funerario, *Itsachi* en yawalapiti) en 2016. El Cacique Aritana también explicó diferentes términos en yawalapiti a lo largo de siete viajes a la aldea en 2015 y 2016.

El análisis de contenido fue descriptivo y comparativo. Se destacan aspectos relevantes del discurso de los payés, las frases entre comillas son traducciones al español a partir de las traducciones al portugués de los intérpretes indígenas. Las categorías de análisis se dividen en tres partes: la primera identifica elementos comunes en las narraciones; la segunda identifica pasos para proponer una estructura narrativa sobre la transformación del payé, desde la invitación, vocación o llamado hasta el reconocimiento de la comunidad. La tercera describe el papel transdisciplinar del payé como contador de historias.

Consideraciones éticas

Se asistió a la reunión gracias a la invitación del cacique Aritana Yawalapiti, líder indígena en el Alto Xingú; antes de iniciar la reunión se explicó a los payés y a la comunidad el papel de los investigadores dentro del marco del proyecto de la creación del Centro de Saberes e Intercambios Tecnológicos del Alto Xingú y se acordó entregar una copia de todo lo registrado a la comunidad Yawalapiti, lo anterior fue explicado en portugués y traducido a tupi, la lengua más común ente los participantes. Las explicaciones lingüísticas del cacique Aritana también fueron grabadas con su autorización y se entregó una copia de los videos a la comunidad y otra al INCTI (las palabras en Yawalapiti utilizadas en este documento son parte de sus explicaciones).

Resultados

Los resultados destacan aspectos relevantes del discurso de cada payé y elementos comunes en las narraciones, sugieren una estructura narrativa sobre cómo una persona se hace payé en el Alto Xingú y resaltan su papel transdisciplinar como narradores-curadores.

1. Fragmentos de los seis relatos

La Payé Mapulú Kamayurá cuenta: “para ser payé necesité siete años de preparación antes de empezar a curar”; ella fue escogida por un espíritu, al que uno de los traductores llama “espíritu cabezón de la selva” (*Ajangu-mamaé*, espíritu de cabeza grande, negro, que a veces lleva una borduna, arma de madera, entre espada y garrote); también recibió la enseñanza de su padre Tacumã Kamayurá, payé reconocido por todas las comunidades del Alto Xingú, quien le transmitió historias y conocimientos. Mapulú fuma unos cigarros largos hechos con hoja de tabaco llamados charutos; y usa cantos y rezos.

El payé Sapaím Kamayurá, cuyo otro nombre es Yamanaká Kumã (gran jaguar en idioma kamayurá), relata cómo fue escogido por un espíritu guía de la selva al que llama simplemente Mamaé da Floresta (*Mamaé*, espíritu en tupí), quien “pasó esa energía para mí de manera directa, aunque yo no quería ser payé”. Siendo niño tuvo sueños donde volaba y veía la selva desde el cielo, luego caía en una laguna y se sumergía hasta el fondo, traspasaba la laguna hasta un lugar que no tiene agua ni espacio, habitado por espíritus. Su padre, el payé Kutamaph, le explicaba que eran sueños de Payé. “Siendo muy joven me desmayé en un

Kuarup, después enfermó y me quedé acostado en mi hamaca por un mes, sin hablar, con dificultad para abrir los ojos, para comer y para beber; en ese tiempo tuve más sueños sobre volar en la selva”. Kutamaph llamó a otros Payés para observar el caso de su hijo. “El espíritu dijo: esto que tengo en la barriga voy a pasarlo para usted, no sé si usted va a respetarlo o no...” después escupió ceniza sobre su mano y la sopló en el rostro de Kutamaph, quien la aspiró y después la escupió de nuevo y la sopló sobre Sapaim quien la aspiró y la escupió sobre su mano. Sapaim observó que a la ceniza le salían alas y se transformaba en un insecto, sopló y el animal voló dando vueltas por la oca y luego volvió a entrar en su cuerpo. El espíritu le dijo: “ese animal lo acompañará toda la vida, un día soplaré sobre el bicho y el bicho se irá volando y ese día Sapaim morirá”. El espíritu le da enseñanzas en los sueños, en desmayos y en los recorridos por la selva. Así, trabajando con el espíritu de la selva (a quien rechazaba porque al principio no quería ser payé) y estudiando con su padre y con otros payés, Sapaim se transformó en Payé. Los periodos de aislamiento fueron muy importantes para su formación, algunos fueron impuestos por el espíritu guía: “Yo no voy a hablar para que usted se quede encerrado en la oca dos meses, no, usted va a quedarse ahí dos años sin poder cazar, pescar ni enamorar, tiene que respetar, si usted no respeta, si sale, usted muere inmediatamente”.

El Payé Itsautaku Waurá, además de los conocimientos Waurá, aprendió técnicas de curación de los Kamayurá, a quienes pagó para aprender. Es un payé que da especial importancia a la música, “utilizo diferentes cantos para curar de acuerdo con la dolencia y la edad del paciente, uso música diferente para un niño de pecho, para un menor de quince años, para un joven de quince a veinte años, para adultos y para ancianos”.

Además de la música utiliza los sueños, los rezos; objetos espirituales, como collares (que carga en una gran bolsa y muestra a los asistentes a la reunión); fumar hasta desmayar y la ayuda de espíritus como el espíritu del jaguar y de la taquara (una flauta de bambú).

La Payé Yamuni Yawalapiti estuvo mucho tiempo gravemente enferma, “salí de la aldea para recibir tratamiento pero los doctores no me podían curar, me enviaron a morir a la aldea”. Habló de su historia clínica y exámenes practicados y de cómo la comunidad era testigo de sus dolores cuando tenía la lengua hinchada y no podía comer ni hablar. Su enfermedad duró varios años; raiceros Yawalapiti comenzaron a tratarla y le aliviaron los dolores y empezó a curarse. En sueños veía una persona que fumaba charuto y se acercaba a ella. El esposo soñaba

también que una persona visitaba a Yamuni, “mi marido sintió olor de tabaco, se acercó y vio a un hombre pequeño fumando sentado junto a mí, era un espíritu de colibrí que me estaba curando y me empezaba a dar enseñanzas”. El espíritu le dijo a Yamuni que podía ser payé, ella preguntó que cómo era posible si era mujer y el espíritu le dijo que hablara con Mapulú, que ella le podía ayudar y así también empezó a aprender con ella. Yamuni habló con su marido quien estuvo de acuerdo con su decisión de ser payé a pesar de abstenerse sexualmente durante años. “Quería ser payé para ayudar a la comunidad y para saber quiénes eran los que me habían hechizado cuando pequeña cuando estaba enferma y los hechizos me hacían correr por la selva”.

Ella se comunica con el espíritu en sueños, a veces es un hombre o un colibrí. El espíritu le dijo que tomara baños con semillas y la ayudó a aliviar los dolores y a curarse de la enfermedad; también le enseñó a fumar charuto y desmayar para hacer trabajos mayores. Cuando está trabajando con un paciente Yamuni siente presión en diferentes partes del cuerpo, principalmente en las piernas y la cadera; fuma charuto como el espíritu le enseñó, “algunos me dicen que debo fumar de otra manera, pero tengo que hacerlo como el espíritu me enseñó en los sueños: de a poco, sosteniendo el humo, soltándolo despacio, hasta tener una sensación como si los pies se me estuvieran durmiendo”. Ella vio los espíritus de un niño Kuikuro y un adulto Yawalapiti flotando sobre sus cuerpos enfermos, alejándose y sintió que ya no iban a regresar, entonces ellos murieron. Cuando estaba recibiendo las enseñanzas del espíritu, hacía curaciones en estado de sonambulismo, visitando la casa del enfermo y al día siguiente no lo recordaba.

El Payé Issega Kuikuro fue enseñado por un espíritu, “es hijo de una libélula con otro espíritu de la selva”. Issega fuma charuto. Es el único que afirma poder contrarrestar los hechizos, también estudió con otros payés y habla de la importancia de transmitir los conocimientos a otros estudiantes.

El Payé Oínke Kalapalo-Nafukuá fue presentado como representante de dos comunidades: Kalapalo y Nafukuá; el traductor advierte que el idioma Kalapalo no se puede traducir palabra por palabra al portugués y que va a hacer un resumen. Oínke cuenta como se formó payé estudiando con otros payés. “El día en que tuve que atender mi primer paciente, los otros payés me estaban esperando en la casa del enfermo, haciendo un círculo cerrado alrededor, observando mis procedimientos, entonces hice todo de forma correcta como me habían enseñado y cuando terminé me felicitaron”; cuando el paciente se curó Oínke fue considerado payé. Habla de la importancia de trabajar con las manos sobre el paciente y

en los casos más graves se debe trabajar también con la boca, “se debe rezar al paciente y cuando es necesario se debe chupar el mal”. Dice que sus tratamientos pueden ser largos y durar hasta un año; cuenta el caso de una paciente que había ido al médico pero el médico no sabía qué tenía, entonces él fue a hacer el trabajo delante del médico y de las enfermeras y ellos vieron cómo la paciente se curó.

2. Elementos recurrentes en las narraciones

Entre los elementos comunes identificados en las narraciones de los payés se incluyen: **Personajes híbridos y transformaciones corporales**. El payé es un personaje híbrido que está en la aldea, pero también habita un plano espiritual y coexiste con seres o animales de poder que lo acompañan o lo habitan como el insecto de ceniza de Sapaim. Inhapirú, personaje mítico yawalapiti, es un espíritu que se transforma adquiriendo la apariencia de la mujer ideal del hombre que la mira, quien puede enfermar y en sueños o sonámbulo perderse persiguiéndola hacia la selva o ahogarse siguiéndola a ríos o lagunas. **Sujetos humanos y no humanos e intermedios**: en las narraciones hay humanos, animales, plantas, espíritus y personajes a medio camino entre los humanos y los espíritus; sujetos hechos con partes de plantas y animales, la geografía puede ser sujeto, los animales pueden tener aldeas, los humanos se pueden casar y tener hijos con seres espirituales, etc. El payé es un ser de frontera que transita la cotidianidad de la aldea y los espacios espirituales, y para hacerlo requiere transformarse, pero como no abandona el espacio humano, su transformación suele ser incompleta, parcial, intermedia.

Cuerpos energéticos, “sin órganos” más allá de los órganos, alterados o multidimensionales como los de los espíritus apapalutapa e iná, que usan cuerpos humanoides como cáscaras o simples envoltorios y los cuerpos rígidos de los payés en sus trances de tabaco o los cuerpos humanos que tienen almas (*pitalatsi* en yawalapiti) y alma-sombras (*palütchi pitalatsi*). La percepción de una **Mente superior, ser superior o ley superior**, que en el caso de Xingú se observa con las referencias al espíritu de la selva, diferente a los espíritus de la selva, es un gran espíritu, una idea superior. Kuamuti o Mavutsinim es un espíritu superior que hace que las cosas rebroten, como los troncos usados en el Kuarup. El espíritu de los indios muertos regresa a la laguna o a los ríos y de ahí vuelve al gran espíritu de la selva.

El **Paradigma ecológico** está presente en el conocimiento y uso del territorio, especialmente de las plantas medicinales y espirituales y en el cuidado del

medioambiente, muchos de los espíritus inducen al payé a curar personas y a defender el territorio y la naturaleza que este representa. Dentro de este paradigma son comunes referencias a **Detalles sobre la naturaleza**, hablar por ejemplo de las axilas de las mariposas o del corazón del colibrí; algunos de estos detalles están plasmados en los motivos geométricos de las pinturas corporales. También en el trabajo de los raiceros, médicos tradicionales que curan con plantas, principalmente con raíces, que usan partes muy específicas como el líquido de la “cáscara” de raíces recién desenterradas, para hacer sus remedios.

También hay **Multiplicidad de tiempos superpuestos**, se habla con abuelos, espíritus y seres sin tiempo, un payé puede hablar con seres de otros tiempos y espacios, puede ir hacia adelante en el tiempo hasta dar la vuelta y encontrarse de nuevo consigo mismo cuando niño pero en el futuro, en un tiempo *mawe* (tiempo mítico en yawalapiti) conocer a sus abuelos cuando jóvenes y hablar con ellos, quienes le creen o no que es su nieto. En los viajes chamánicos los payés también pueden encontrarse con **Personajes de pueblos desaparecidos**, a los que a veces se les llama los antiguos, o los antiguos habitantes (*shikunalau* en yawalapiti). Hay referencias a **Espacios o universos paralelos o superpuestos**, como en la narración de Sapaím donde hay un lugar espiritual debajo de un lago, debajo del lago. El propio cuerpo es un espacio superpuesto que posee *Palütchi* y *Palütchi Pitalatsi* (alma y almas-sombra). También hay animales que tienen su reflejo espiritual, por ejemplo, el yacaré (*sarapata* en yawalapiti) tiene un ser espiritual llamado Yakakumã, el jaguar (Ianumaka) tiene su proyección espiritual (Ianumakakumã). Los relatos tienen extensas referencias a la importancia del Mundo onírico, como con los aprendizajes y diagnósticos a partir de los sueños (sueño es *Shüpu/Shüpunhi* en Yawalapiti). Payés y raiceros conocen colirios y plantas para facilitar sueños visionarios. Hay Mensajes a partir de sueños y desmayos, estos últimos se refieren muchas veces a desmayos inducidos por intoxicaciones de tabaco, también se puede curar como sonámbulo como en el caso de Yamuni. También en los sueños se aprenden mitos (*Aunatchi* en yawalapiti) o historias.

Las **Palabras de poder** están presentes en cantos, oraciones, rezos y hechizos, y en la cotidianidad de la aldea; por ejemplo, los abuelos renuncian a su nombre y se lo entregan al nieto y escogen un nuevo nombre para sí, y otra vez hacen lo mismo ante un nuevo nieto. El abuelo vive a través de la palabra en la memoria de sus nietos, pero al tiempo se va desvaneciendo con ellos. Muchos de los cantos ceremoniales en Xingú son en Arawak antiguo, idioma que no se puede traducir porque se ha olvidado el significado exacto de las palabras y sin embargo, se entiende el tema y el tono emocional de cada canto. Hay **Símbolos** que muchas

veces hacen referencia a fuerzas de la naturaleza, como piedras, cristales, objetos de madera, arcilla o metal, objetos contruidos con huesos, dientes, pieles u otras partes de animales. Entre estos objetos, plantas y animales de poder se destacan el tabaco usado por todos los payés asistentes a la reunión (*Aíri* en yawalapiti) y los collares, que se usan también como forma de pago. Itsautaku Waurá mostró diferentes collares hechos con dientes, garras, pedazos de caracol, huesos, etc. La materialización de la enfermedad, en donde ella es extraída del cuerpo de los pacientes en forma de goma o de resina, también es un ejemplo de un objeto; en este caso una sustancia que muestra el poder del payé. El *Paliti Pitalatsi*, por ejemplo, es un muñeco que simboliza un reflejo o sombra del paciente, usado en algunos procesos de cura en los que se espera que el muñeco se enferme y el paciente se sane.

Los rituales (*iralaka* en yawalapiti) y las payelanzas (rituales de cura de los payés) tienen una gran riqueza visual y musical y funcionan como *performances* narrativos complejos. Por ejemplo, Sapaím cuenta sus historias caminando en círculos y muchas de sus historias son también circulares o en bucle. Itsautaku, además de la demostración de los collares, usa pedazos de cantos y rezos, largos silencios y pausas. Muchas veces las voces de los payés son más profundas y lentas al referirse a aspectos espirituales. En las aclaraciones posteriores los payés explicaron que en las payelanzas estos comportamientos hacen parte de la cura, Sapaím decía: “es más fácil curar si estoy sin ropa y pintado, si voy a buscar remedios a la floresta voy así para sentir mejor la fuerza de los remedios, tengo que estar así, para que los espíritus me reconozcan; frente al paciente esto me ayuda a sentir dónde está la enfermedad”. La Música es muy importante como lo resalta Itsautaku. Mapulú y Sapaím aclaran que en la reunión de los payés se habló poco de la música, precisamente porque se considera algo obvio, al igual que se habló poco de los aislamientos, que hacen parte del paso de niño o niña a adulto. La importancia de la música y de las *performances* curativos en el trabajo de los payés es evidente en el ritual del Kuarup, en donde cantos y música tienen un papel central y se desarrollan durante varias horas en medio de escenificaciones de luchas y distintas danzas.

Silencios, secretos y prohibiciones... lo que no se nombra, lo que no se cuenta, lo que no se debe ver, está presente en las narraciones xinguanas. Por ejemplo, en las prohibiciones para pescar, cazar o enamorar cuando se están empezando los estudios chamánicos, o la prohibición de ver o filmar instrumentos de música sagrada como las flautas de Yacuí, o rezos que solo se deben pronunciar en el mo-

mento de las curaciones, mezclas de plantas para remedios que se pueden transformar en venenos, idiomas antiguos que no se deben traducir literalmente, etc.

Finales abiertos. No siempre las historias son concluyentes; de hecho, lo más común es que las historias no tengan un final definitivo. Los oyentes quedan con la sensación de que la historia tiene múltiples caminos que se pueden desarrollar independientemente y se pueden volver a encontrar. Estos finales son una invitación a continuar escuchando los relatos. En el discurso son comunes frases como “otro día les contaré más”, “hoy no es importante saber cómo acabó”, “ella se curó, continua en la aldea, le pueden preguntar lo que pasó después”, “¿ya escucharon los cantos de la raposa? tienen que oír esa historia”, etc.

3. Estructura narrativa propuesta

Además de los elementos anteriores y a partir de patrones en los relatos, se propone una estructura de la transformación en payé en el Alto Xingú, en donde, aunque no necesariamente en ese orden, los payés atraviesan diez pasos principales: Sufrimiento y enfermedad, El aviso, Visitas desde y hacia la otra selva, Lucha consigo mismo, Muerte o casi muerte; Viaje, vuelo, buceo o entierro chamánico; Revelaciones y poderes, Lucha contra fuerzas externas, Diálogo o aprendizaje con los espíritus, con antepasados o con otros chamanes vivos o muertos y Retorno, que es a su vez un no retorno.

Se detallan a continuación los pasos de la estructura propuesta:

Sufrimiento y enfermedad: Usualmente en la infancia o la juventud se sufren grandes pérdidas, se tienen accidentes o se padecen enfermedades inexplicables.

El aviso: En la enfermedad o sufrimiento la persona es visitada por espíritus o se encuentra con ellos en recorridos por la selva desde donde los espíritus le llaman. Entonces se le informa que está en grave peligro de muerte o de locura, pero que si sobrevive será un payé. En ocasiones en esta etapa se cuenta con el acompañamiento y ayuda de otros payés.

Visitas desde y hacia la otra selva: Se visitan espacios paralelos en donde se reciben revelaciones y enseñanzas, se entra a estos mundos a través del sueño, de desmayos, de la agudización de la enfermedad o de rituales. También se recibe la visita de seres espirituales.

Lucha consigo mismo: Muchas veces el payé no quiere o no acepta ser payé, lucha contra los espíritus o contra lo que percibe como su locura, quiere volver a ser “normal”. Por lo tanto, rompe prohibiciones que le habían sido impuestas o huye a la selva.

Muerte o casi muerte del aspirante a chamán: El aspirante a payé enferma gravemente o sufre un accidente; percibe su propia muerte o su sufrimiento al tiempo que toma una distancia de sí mismo. Cuando parece que todo llegó al final, un espíritu, un payé ya muerto o un payé vivo en un ritual, acompañan a la persona.

Viaje; vuelo, buceo o entierro chamánico: El aspirante aprende a controlar los viajes chamánicos que son vuelos o descensos. Pueden ser incluso viajes en el tiempo o en otros universos; algunos son visionarios. A veces está acompañado por espíritus o animales.

Revelaciones y poderes chamánicos: El aspirante regresa acompañado de espíritus, animales, plantas, objetos o símbolos protectores. Ha aprendido oraciones, músicas, palabras antiguas, le han sido revelados secretos. El mundo se percibe de otra manera, un mundo menos material. La selva espiritual o el mundo de los espíritus que antes se creía apartado se percibe como un mundo que coexiste en el espacio de los humanos.

Lucha con fuerzas externas: Al regresar utiliza sus poderes y conocimientos para ayudar a su comunidad frente a diversos problemas que pueden incluir enfermedades o luchas contra hechizos y hechiceros o encontrar almas, sombras o personas perdidas en la selva. Algunas de estas luchas se pueden volver hazañas memorables para su comunidad, otras son luchas sociales. Mapulú y Yamuni relatan dificultades y prejuicios por ser mujeres payé. Yamuni dice que algunas personas creen que su poder es menor por ser mujer y cuestionan su forma de fumar, pero se defiende: “yo fumo como me enseñaron los espíritus”.

Diálogo o aprendizaje con espíritus, animales, plantas, antepasados o con chamanes vivos o muertos: Ahora se tiene conciencia de la necesidad de un aprendizaje. Se buscan maestros espirituales o humanos, también se aprende de los recorridos y la observación de la naturaleza. Una vez el estudiante ha aprendido a estar solo, el padre u otros chamanes enseñan sobre símbolos, historias, espíritus, energías y plantas medicinales.

Retorno que es a su vez un no retorno: Al regreso, el payé se da cuenta de que la comunidad lo percibe diferente y él mismo se ve de otra forma. Regresó, pero no es el mismo. Ahora habita espacios paralelos superpuestos y ha adquirido poderes, peligros y responsabilidades diferentes a las de las otras personas de la comunidad. Retorna, pero permanece en algún “otro lugar”; la aldea también ha cambiado.

La anterior estructura es solo un principio de organización de información. Sus pasos, al tiempo que tienen gran diversidad y variaciones entre los discursos de los payés, se repiten sorprendentemente en sus narraciones.

Tabla 1. *Pasos para transformarse en chamán a partir de relatos de seis payés del Alto Xingú, Amazonía brasileira, 2014-2016*

Pasos de transformación de los payés	Yamuni Yawalapiti	Mapulú Kamayurá	Sapaím Kamayurá	Itsautaku Waurá	Issega Kuikuro	Oinke Kalapalo Nafukua	Frecuencia	Porcentaje
Sufrimiento y enfermedad	X	X	X	-	-	X	4	67
El aviso	X	X	X	X	X	X	6	100
Visitas desde y hacia la otra selva	X	X	X	X	X	X	6	100
Lucha interna	-	X	X	-	X	X	4	67
Muerte o casi muerte	X	-	X	-	X	X	4	67
Viaje, vuelo, buceo o entierro chamánico	X	X	X	X	X	X	6	100
Revelaciones y poderes chamánicos	X	X	X	X	-	X	5	83
Lucha contra fuerzas externas	X	X	X	X	X	-	5	83
Diálogo, aprendizaje con espíritus y otros chamanes vivos o muertos	X	X	X	X	X	X	6	100
Retorno que es a su vez un no retorno	X	X	X	X	-	X	5	83

Papel del chamán como narrador-sanador:

El contexto del encuentro de payés, raiceros y parteras era el de un encuentro de expertos en prácticas de cura. Las parteras son expertas en partos y los raiceros en plantas medicinales. Los payés son expertos en el manejo simbólico para individuos y comunidades. Su trabajo es también espiritual e involucra narraciones y

rituales. Todos los payés afirmaron atender enfermedades causadas por espíritus, por hechizos o por malos deseos. Mapulú explica que cada espíritu causa diferentes síntomas y enfermedades: *“Hay espíritus que hacen sangrar las encías; el espíritu de cabeza grande puede causar sangrado con pus por la vagina, el de araña puede causar vómitos con mal olor; el Yamuricura cierra la garganta y quita la voz...”*. Hay trabajos difíciles que requieren varios payés: *“para buscar un alma se necesita un payé para hacer el diagnóstico, otro payé cantor para encontrar el alma, otro para retirar objetos que mantienen al alma anclada fuera de la persona, como flechas de los espíritus, y para curar las heridas; otro para la cura de rutina y otro para que la persona pueda descansar y dormir”*.

Sapaím es reconocido por encontrar personas perdidas en la selva, por curar varias enfermedades y por intervenciones médicas que incluyen: que el niño pueda mamar la leche de su madre, obstrucciones intestinales, dolores de estómago, fiebre, enfermedades idiopáticas, envenenamientos, cálculos renales, dolores de todo tipo, depresión, nerviosismo y otras enfermedades psicológicas y psiquiátricas. Es un gran estudioso de plantas medicinales, y en sus diagnósticos y tratamientos es ayudado por animales y seres espirituales, habla de la importancia de materializar la dolencia, mostrársela al paciente y luego hacerla desaparecer. Él utiliza la figura del animal espiritual para ayudarlo a diagnosticar y curar *“si él mueve las alas de cierta manera o vuela yo sé que el paciente se va a curar, en otras ocasiones no se va a curar, pero se puede mejorar”*.

El Payé Itsautaku, habla de cómo atendió picaduras de araña, de raya de río, mordedura de diferentes serpientes, accidentes con cuchillos y machetes. Diagnostica poniendo atención a signos y síntomas del paciente, por ejemplo, la observación de sus ojos. También trabaja con la enfermedad de *“tener alma fuera del cuerpo o alejándose del cuerpo”*, y *“diferentes problemas de salud debido a espíritus de la comida”*.

Yamuni habla de cómo aliviar dolores y fiebres y de tratamientos con niños pequeños. Issega dice que es posible contrarrestar hechizos. Oínke dice que es diferente el trabajo con los niños y con los adultos. Oínke, Sapaím e Issega hablan de la importancia de mostrar al paciente la materialización de la enfermedad extraída con las manos o la boca. Al regresar del viaje chamánico inducido por desmayos a partir de la intoxicación con tabaco o por sueños conscientes, el payé cuenta una historia de lo que vio o sintió que sirve para explicar al paciente y a la comunidad las enfermedades y para tomar decisiones.

El papel del payé es transdisciplinar e incluye saberes narrativos y de cura.

Análisis

El chamanismo en el Alto Xingú reúne conocimientos, prácticas y relaciones con el entorno natural y cultural: la selva, los animales, la tierra, el agua, el cielo, el fuego, la aldea, la memoria... mediadas por los payés en la vida cotidiana y en rituales y ceremonias.

El chamanismo está presente en diferentes geografías y contextos culturales y se manifiesta de formas diversas siendo inútil definirlo de manera estática, pero pudiéndose identificar características de semejanza.

Los vuelos, sueños y desmayos chamánicos son viajes profundos, en ellos no solo se ven cosas panorámicamente y se percibe la selva a un nivel macro. También se “vuela” debajo del agua o dentro de la tierra. Son viajes multidimensionales con diferentes niveles de consciencia, diferentes grados de percepción y exploración de sí mismo y del entorno. Este tipo de sueños están descritos en otros estudios en comunidades indígenas como los Wayúu, los Pijao o los Murui-Muinane de Colombia (Uscátegui, 1961; Johannes, 1987; Shultes, 1977; Perrin, 1995), quienes también tienen terapias a partir del sueño y del uso de tabaco. Los sueños son espacios de creación, materialización de ideas, devenir en otros seres y accionar en el cotidiano y en otros espacios.

Los cuerpos multidimensionales están más allá de lo orgánico, son cuerpos ecológicos que guardan dentro de sí seres espirituales, cuerpos que han aprendido conocimientos especiales para percibir (mejor desnudos para sentir la energía de las plantas) y para curar (mejor desnudos para sentir las energías del otro cuerpo y poderlo curar). Cuerpos con manos, capaces de materializar y desmaterializar enfermedades y con boca capaz de cantar, fumar, chupar y escupir la enfermedad. Las enfermedades que involucran la sangre son más apropiadas para los raiceros y las parteras, el chamán del Alto Xingú trabaja con energías diferentes, con cuerpos fuertemente simbólicos. Se enferman y se desmayan casi hasta la muerte para alcanzar después un tipo de resurrección. Cuerpos en transformación que incluyen un ciclo de sufrimiento, cercanía a la muerte, aprendizaje y renovación, diálogo con espíritus y conocimiento de la otra selva, una especie de descenso a los infiernos y contacto con otros seres y revelaciones chamánicas en un ritual de muerte (enfermedades graves, desvanecimientos, sueños letárgicos), crecimiento y resurrección simbólica y búsqueda permanente de conocimiento. Después de

la transformación la piel siente calores y temperaturas nuevas, la voz puede cambiar, los ojos adquieren un poder visionario; por ejemplo, permiten ver dentro del cuerpo del paciente. Los oídos pueden escuchar voces y sonidos que los demás no, como la voz de los animales, las plantas, los espíritus o los ancestros.

Johannes Wilbert (1987) describe cómo chamanes americanos usan la nicotina para lograr un estado similar al de estar moribundo, que comienza con náuseas, respiración pesada, vómitos y postración (semejando una enfermedad), continúa con los párpados “revoloteando”, temblores y convulsiones, mientras se pronuncian ruidos incomprensibles (agonía) y finaliza con parálisis periférica de los músculos respiratorios y catalepsia (cercanía a la muerte). La experiencia en el manejo de las dosis, su conocimiento farmacológico, el manejo de la respiración mientras se fuma y la ayuda de otros indígenas que sostienen al chamán en trance, hacen que el payé retorne de ese viaje espiritual para el que se necesita fuerza y experiencia mental y física. Algunos estudios abordan los tratamientos con tabaco (Schultes, 2000/1977; Wilbert, 1987); describen que se suele soplar sobre el cuerpo de los pacientes y del chamán y el uso en América de otras plantas enteógenas como la coca, la ayahuasca y el peyote.

Los pueblos del Alto Xingú son unos de muchos en donde la figura del chamán (payé) se contrapone a la figura del brujo o hechicero (*feticeiro*). Siendo el chamán un médico tradicional, un sanador, y el hechicero una persona que se contrata para trabajos diferentes a la cura (para hacer daño, para seducir, etc.). Existen quienes se desenvuelven ambos campos.

Payés de Xingú como Mapulú (y Maniwa Kamayurá que no asistió al encuentro) participan del Encuentro de Saberes en la Universidad de Brasilia. Sapaím colabora con la Universidad de São Paulo y desarrolla sus prácticas chamánicas en diferentes aldeas, en Río de Janeiro y en otras ciudades brasileras y europeas.

En este trabajo se tienen en cuenta las dificultades del resumen y la traducción de investigadores e intérpretes y los límites del encuadre que suponen las categorías de análisis. La información compartida por los payés se organizó teniendo en cuenta algunos conceptos sobre el chamanismo: éxtasis, otra selva, vuelos chamánicos, sueños, enteógenos, plantas sagradas, cuerpos sin órganos... Estos conceptos son útiles para las descripciones y objetivos de este trabajo, pero, al igual que el mismo término de chamán que se asemejó con el de payé, tienen limitaciones y necesitan ser cuestionados e interpretados en el contexto particular.

Conclusiones

El chamanismo en Xingú tiene gran riqueza y libertad cognitiva, es un espacio radical de imaginación y percepción creativa con diferentes propósitos como el curativo. Los relatos admiten contradicciones y posturas con riqueza simbólica.

El payé es un narrador, en sus relatos se aprecia gran creatividad. Las historias y la forma de contarlas cumplen muchas veces una función sanadora, se trata de un tipo de *performance* curativo, armonizador o reparador. Las narraciones de los payés tienen funciones polifacéticas, incluyendo aspectos médicos, psicológicos, místicos, ecológicos, históricos, docentes y lingüísticos adaptados a nuevos entornos socioculturales.

No hay una manera rígida o una trayectoria única para convertirse en chamán, cada persona imprime su personalidad y sus vocaciones en el camino; sin embargo, se pueden identificar aspectos comunes y ancestrales abordados en el presente artículo para el caso del Alto Xingú. La transformación en chamán en el Alto Xingú es un proceso largo con momentos de dolor, angustia y enfermedad que son parte importante de las narraciones.

Las herramientas de transformación reportadas con mayor frecuencia son las Enseñanzas de los espíritus, las Enseñanzas a partir de sueños y Fumar charuto (tabaco) todos las reportaron. También son frecuentes los Desmayos, el Estudio con payés diferentes al padre y Sobrevivir a una Enfermedad grave y crónica.

Los payés del alto Xingú llegan al éxtasis en algunas de sus prácticas curativas y narrativas, estos éxtasis involucran elementos como el sueño, los desmayos, algunas plantas, especialmente tabaco; la música, la enfermedad y la propia cura. Los éxtasis tienen diferentes propósitos: el aprendizaje, la cura, la contemplación de la “otra selva” y la narración de estas experiencias.

La planta enteógena principal de los payés de Xingú es el tabaco, cuya hoja se fuma en charutos o cachimbos largos; sin embargo, se mencionan otras plantas o partes de plantas (semillas, hojas y raíces principalmente) como ayudantes en el trabajo chamánico. Aunque los payés tienen conocimientos de plantas hay otros expertos que son los raiceros. En Xingú se considera sagrada la selva entera en el sentido de que las plantas, los animales y la selva, incluso objetos como las flautas, tienen espíritus y energías interligadas, esto hace parte de un paradigma ecológico.

Al tiempo que existe gran diversidad de historias entre los pueblos de Xingú, también es posible identificar elementos comunes y recurrentes. Es posible proponer una estructura narrativa para diferentes historias de transformación en payé; los pasos propuestos son: Sufrimiento y enfermedad, El aviso, Visitas desde y hacia la otra selva, Lucha consigo mismo, Muerte o casi muerte del aspirante; Viaje, vuelo, buceo o entierro chamánico; Revelaciones y poderes, Lucha contra fuerzas externas, Diálogo con espíritus, antepasados o con chamanes vivos o muertos y Retorno que es un no retorno.

En Xingú el payé es responsable de establecer vínculos entre dominios distanciados como la salud y la enfermedad, lo profano y lo sagrado, lo conocido y lo desconocido, el agresor y el ofendido, lo natural y lo sobrenatural.

El trabajo del payé requiere el dominio de varias disciplinas y hacer conexiones entre ellas; por ejemplo, el uso del canto y la narración para curar. Es transdisciplinario porque incluye aspectos más allá de las prácticas disciplinares, como la espiritualidad, las emociones colectivas y la identidad de las comunidades. Los payés tienen prácticas interculturales en donde se enseñan de una comunidad a otra en una especie de “reforestación cultural”; son mediadores entre otros espacios y el mundo “real”, entre el sueño y la vigilia, entre diferentes culturas indígenas y entre la cultura indígena y otras culturas.

Recomendaciones

Se recomienda ayudar a la preservación de Las payelanzas, el Kuarup y otros rituales de cura relacionados con narraciones y *performance*, ya que son elementos culturales significativos; mantener estas tradiciones es importante porque ellas ayudan a estructurar la identidad individual y colectiva de las comunidades xinguanas.

El Encuentro de Saberes puede aprovechar su capacidad para concretar programas y experiencias transdisciplinares en donde los indígenas tienen un papel principal y actúan como investigadores. Dimensiones como los saberes de la cura, la narración, la música y otras formas de creatividad, la protección ambiental y la espiritualidad emergen con fuerza en el chamanismo xingvano, lo cual es coherente con la propuesta pedagógica del proyecto y con el continuo escritura-oralidad en el que se desarrolla el proyecto y que nutre la diversidad de lenguajes presentes en las aldeas.

Se recomienda facilitar nuevos encuentros de payés, ayudar a la sistematización y transmisión de sus conocimientos en las aldeas, respetando su diversidad, y facilitar su participación docente en seminarios transdisciplinares como los Encuentros de Saberes en las universidades. Varios payés pueden ser considerados mestres porque cumplen con criterios como: saber, saber enseñar, investigar permanentemente, ser reconocidos por sus comunidades, tener una presencia que potencia la transmisión de sus enseñanzas, etc.

Se recomienda apoyar la escritura o narración audiovisual sobre biografías de los payés, así como estudios donde se profundicen los temas de la narración y la cura, los mitos y rituales, el chamanismo xinguano como lucha anticolonial, la lucha de los payés en el contexto de género y otros. El chamanismo xinguano es un rico campo de investigación inter y transdisciplinar.

Agradecimientos

Al Cacique Aritana, a los payés, especialmente a Mapulú, Sapaím y Maniwa Kamayurá, al raicero Tunuly Iawalapiti, a los Coordinadores del INCTI José Jorge de Carvalho y Rita Honorio, y a los investigadores Sofía Santos Scartezini y Walamatiu Yawalapiti.

Referencias bibliográficas

- Baldus, H. (1965/66). O xamanismo. *Revista do Museu Paulista*. N. S., 16.
- Candre, H., Echeverri, J. y Tabaco, F. (1993). Coca dulce. Palabras del anciano K-inera-i de la Tribu Cananguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos. Premio Nacional al Rescate de la Tradición Oral. Bogotá: Colcultura.
- Cantor Magnani, J. (2013). El movimiento New Age y el chamanismo urbano en Brasil. En R. De la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga y N. Juárez Huet (Eds.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. México: El Colegio de Jalisco.
- Cantor M., J. G. (2005). Xamãs na cidade. *Revista da Universidade de São Paulo*, 67, 218-227.
- Cesarino, P. (2009). “Xamanismo” - disponible en: pib.socioambiental.org. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- De Carvalho, J. J. (2010). Cultural Studies in Latin America: Interculturality, Affirmative Action, and the Meeting of Knowledges. disponible en: *Tabula Rasa* [online], 12, 229-251.

- De Carvalho, J. y Flórez Flórez, J. (2014). Encuentro de saberes: proyecto para decolonizar el conocimiento universitario eurocéntrico. *Nómadas* [online], 41, 131-147.
- Eliade, M. (1976). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- James, A., Jiménez, D., Páramo, G., Vasco, L., Becerra, E., Urbina, F., et al. (2004). *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Entrevista a especialistas sobre la magia y la filosofía amerindia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Jung, C. G. (2009). *El hombre y sus símbolos*. Buenos Aires: Paidós.
- Kopenawa, D. & Albert, B. (2013). *The Falling Sky. Words of a Yanomami Shaman*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press.
- Melatti, J. (1970). O mito e o xamã. In *Mito e Linguagem Social*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 65-74. (Biblioteca Comunicação/1).
- Montoya, J. (2011). *Guerras interétnicas y anticoloniales: "bárbaros" y españoles en las tierras bajas del Pacífico, siglos XVI y XVII*. Cali: Universidad del Valle.
- Perrin, M. (1980). *El camino de los indios muertos: mitos y símbolos guajiros*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Perrin, M. (1995). *Los practicantes del sueño. El chamanismo wayúu*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Schultes, R. E. (1977). Mexico and Colombia: Two Major Centres of Aboriginal Use of Hallucinogens; *Journal of Psychoactive Drugs* - Taylor & Francis, disponible en: <http://www.tandfonline.com/>
- Schultes, R. y Hofmann, A. (2000). *Plantas de los dioses, Orígenes del Uso de Alucinógenos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Uscáteguí Mendoza, N. (1961). Distribución actual de las plantas narcóticas y estimulantes usadas por las tribus indígenas de Colombia. *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Naturales*. Disponible en: http://www.accefyn.org.co/revista/Volumen_11/43/215-228.pdf
- Velásquez Dávila, O. M. (2015). *Chamanismo y política: la práctica médica con yagé como articulador político y social entre las comunidades indígenas del Putumayo*. Quito: Flacso Ecuador.
- Vidille Wagner, F., Tardivo, L. y Cury, S. P. (2013). Estudo a respeito de crenças entre indígenas brasileiros: análise de práticas terapêuticas de um pajé tukano, *Mudanças*, II, 101-115.
- Vitebsky, P. y Xamã, O. (2001). *Viagens da alma, transe, éxtase e cura desde a Sibéria ao Amazonas*. Colônia, Alemanha: Evergreen.

- Viveiros De Castro, E. y Castro, E. B. V. (1978). Alguns Aspectos do Pensamento Yawalapiti (Alto Xingu): Classificações e Transformações. *Boletim Do Museu Nacional*, 3, 163-174.
- Viveiros De Castro, E. (1978). Notas sobre a cosmologia yawalapíti. *Religião & Sociedade*, 3, 163-174.
- Wilbert, J. (1987). *Tobacco and Shamanism in South America*. Londres: Yale University Press.

Cómo citar este artículo: Martínez Ramos, M. (2017). Ipuka Yatama: Elementos y estructura narrativa en la transformación del chamán, Alto Xingú, Mato Grosso, Amazonía brasileira. *Cuadernos de Literatura*, (25), 109-130. DOI: <http://dx.doi.org/10.15648/cl.25.2017.7>