

**LAS NARRATIVAS CHAMÁNICAS DEL AYAHUASCA Y LA PRODUCCIÓN
DE LA LITERATURA NEO-INDIGENISTA**

Steven F. White

St. Lawrence University

Prepared for delivery at the 2001 meeting of the Latin American Studies Association,

Washington, DC, September 6-8, 2001

En un resumen fascinante de su trabajo en *The Fictive and the Imaginary: Charting Literary Anthropology*, Wolfgang Iser habla de la necesidad humana de ficcionalizar lo que queda más allá de nuestro conocimiento y que permanece “retenido, inasequible y no disponible”: “Esta promulgación,” sigue Iser, “se impulsa por el ímpetu de alcanzar algo más allá de uno mismo—no para trascenderse a uno mismo sino para luego ser disponible a uno mismo.” La dimensión antropológica de la literatura, según la concibe Iser, tiene que ver con las múltiples posibilidades dinámicas que existen para que los humanos se transformen y “sacien su afán firmemente enraizado de ser y estar consigo mismo y, a la vez, fuera de sí.”¹ Estas ideas definen el poder de las narrativas chamánicas que crean un espacio para la puesta en escena del potencial de la otredad y también para el movimiento más allá de las fronteras de lo humano. Uno de los instrumentos que puede facilitar el acceso del individuo a estos dominios es el *ayahuasca* (conocido también como el *yagé* además de decenas de otros nombres vernáculos), una decocción vegetal sagrada (preparada de la liana *Banisteriopsis caapi* y otras plantas que se mezclan al *ayahuasca*, como, por ejemplo, *Psychotria viridis* y *Diplopterys cabrerana*) que, a través de los milenios, ha sido utilizada por más de setenta grupos indígenas principalmente en el Alto Amazonas y la cuenca del Orinoco para la adivinación, la curación y otros motivos cosmogónicos. En este artículo pretendemos tratar la experiencia del *ayahuasca* desde una perspectiva que podría llamarse *antropoliteraria*. Sus parámetros incluyen narrativas testimoniales y míticas contadas por miembros de varias etnias amazónicas, entre ellas los Secoya, Yagua, Inga y Siona.

Al reconocer la naturaleza problemática de la reproducción de la voz “nativa” a través de transcripciones generadas y editadas por antropólogos profesionales y traducciones que a veces son traducciones de traducciones, nos referiremos, sin embargo, a materiales que, en su forma publicada, se aproximan a la perspectiva *émica*, como, por ejemplo, las narrativas en primera persona de Fernando Payaguaje, Alberto Prohaño, Hilario Peña y Ricardo Yaiguaje que relatan historias individuales de vidas, luchas, viajes a otros dominios y un conocimiento vasto de un mundo botánico amenazado, evidentemente, por la destrucción ecológica. Demostraremos, además, cómo dos autores peruanos contemporáneos, César Calvo en *Las tres mitades de Ino Moxo* y Mario Vargas Llosa en *El hablador*, se apropian la temática y la técnica narrativa chamánicas para dar forma a sus respectivas novelas neo-indigenistas.

En la serie de narrativas mitopoéticas en que el *ayahuasca* (una palabra en Quechua que significa “liana de los ancestros”) figura como protagonista, la planta sagrada tiene su origen en el tiempo mítico: o de la unión incestuosa entre el Padre Sol y su Hija, o del conocimiento secreto del reino subacuático, o del cadáver de un chamán o de la cola de una serpiente gigantesca que une el cielo y la tierra. Todos los diversos grupos indígenas que acabamos de mencionar creen que la liana visionaria es un vehículo que hace que lo primordial (o pre-humano) y también la vida del más allá sean asequibles a la humanidad. Según Stephen Crites, las formas narrativas de los relatos sagrados “orientan las vidas de la gente a través del tiempo, el *período de tiempo* de sus vidas, su experiencia individual y corporal.”² Como estas narrativas pertenecen a una tradición oral viva, los narradores indígenas individualizan lo que podría considerarse metafóricamente

¹ Wolfgang Iser, “Do I Write for an Audience?” *PMLA* 115.3 (May 2000): pp. 313-314.

el florecimiento más reciente de una narrativa que sigue evolucionándose. La renovada y siempre cambiante historia, según la califica Crites, “se sobrepone en la serie de imágenes de la crónica original.”³ Tal vez sea ésta la estrategia de muchos autores neo-indigenistas hispanoamericanos, entre ellos Calvo y Vargas Llosa, que buscan incorporar en los sistemas simbólicos de sus obras narrativas un comienzo y un fin fuera de lo que se puede conocer y saber en términos humanos. Es más, para el psicólogo chileno Claudio Naranjo, de la experiencia del *ayahuasca* proviene una oportunidad de “observar la mente en cuanto ésta emprenda un proceso de actividad mitopoética, de cuestionarla sobre sus productos e incluso de entablar un contacto íntimo con los arquetipos en un estado naciente.”⁴

En el pasado, sin embargo, los narradores indígenas han sido relegados por los antropólogos a un plano de existencia secundario, o, peor todavía, anónimo. Janet M. Chernela sostiene que “mientras los historiadores sociales cuentan con datos derivados de los manuscritos escritos de individuos, los etnógrafos transcriben grabaciones de la habla natural *in situ* en que los aportes individuales se ofuscan.”⁵ Al enfocarse en el individuo y en el discurso como el sitio del cambio cultural, los nuevos acercamientos a la antropología, según Chernela, ya no intentan representar a la población indígena como como miembros atemporales de una cultura estática fuera de los vicisitudes de la historia, sino de *productores* de historia.⁶

² Stephen Crites. “The Narrative Quality of Experience,” *Journal of the American Academy of Religion* 39.3 (September 1971): p. 295.

³ Crites, p. 301.

⁴ Claudio Naranjo. “*Ayahuasca* Imagery and the Therapeutic Property of the Harmala Alkaloids,” *Journal of Mental Imagery* 11.2 (1987): p. 132.

⁵ Janet M. Chernela. “Death, Memory and Language: New Approaches to History in Lowland South American Anthropology,” *Latin American Research Review* 33.1 (1998): p. 182.

⁶ Chernela, p. 183. Véase también la selección excelente de artículos que aparece en Paula Morgado, “Os Brasis Indígenas” en *Sinopse: Revista de Cinema* 5 (2000): pp. 81-99.

Así es el caso sobre todo en la notable autobiografía de Fernando Payaguaje, un curandero tradicional Secoya que murió cuando tenía casi cien años en 1993. Organizado por su nieto Alfredo, *El bebedor de yajé* es la historia profundamente conmovedora de alguien que busca el conocimiento del mundo verdadero a través de las plantas sagradas que forman parte de un proceso largo y arduo al que le ha dedicado su vida. También es el relato de cómo Payaguaje se enfrenta con numerosas alternativas éticas en este viaje, a lo largo del cual define su relación con el resto de la humanidad en que la tentación de la violencia es algo que hay que superar para que uno se convierta en curandero y no brujo. Según Payaguaje:

Uno está sentado en la hamaca pero, al mismo tiempo, está en otro mundo, viendo la verdad de todo lo existente; sólo el cuerpo se queda postrado.

Los ángeles llegan y te brindan una flauta; tú la haces sonar, pues no es el curandero quien enseña, sino son ellos mismos quienes nos hacen cantar cuando estamos embriagados. ¡Qué lindo es ver la totalidad de los animales, hasta los que viven bajo el agua! ¿Cómo no va a ser hermoso distinguir incluso a las personas que habitan en el interior de la tierra?

Uno puede ver todo, por eso es apasionante tomar yajé. Pero no es sencillo. Al tomar yajé espeso alcancé a ver el sol, el arco iris...todo; terminó la visión y noté mi corazón caliente, como una olla recién quemada. Sentía el calor adentro, ardiéndome, aun sin trabajar sudaba todo el día. Me asaltaban visiones continuas, sudaba y me bañaba a cada

rato. Me sentía capaz de embrujar y dar muerte a otros, aunque nunca lo hice, pues los consejos de mi papá me contuvieron.⁷

Este excerpto tiene vínculos muy claros con la idea de Wolfgang Iser en cuanto a la capacidad de la literatura de poner a prueba “la plasticidad humana ” y de crear nuevos padrones para “las formas culturalmente condicionadas que los seres humanos han asumido.”⁸ Para Payaguaje, el proceso requiere de no poca valentía y persistencia:

Ya he dicho que mi preparación fue larga porque he sido valiente para tomar; terminé rastrojos enteros de yajé antes de tener visiones; pero, al fin, conseguí graduarme siendo aún joven. Después de beber, lo primero que se nota es la luz, la mente se abre como un día resplandeciente, el sol se apodera de todo y brillan los colores con gran intensidad. Enseguida se ven las mariposas volando en ese aire luminoso; la primera vez al verlas acercarse creí que las mariposas eran personas; pensaba si serían los ángeles de los que hablaban los otros, pero no; sólo más tarde se puede contemplar a los mismos ángeles caminando por el aire. Al comienzo se ve sólo eso: mariposas, pájaros lindísimos...pueden escucharse también sonidos resonando, muy hermosos, o el rumor de los seres celestiales...El bebedor podría enorgullecerse “ya he conseguido las visiones,” se dice, y

⁷ Fernando Payaguaje. *El bebedor de yajé*. Shushufindi—Río Aguarico, Ecuador: Vicariato Apostólico de Aguarico, 1990. Pp. 63-64. Un fragmento extenso de esta obra traducido al inglés aparece en Luis Eduardo Luna y Steven F. White, eds. *Ayahuasca Reader: Encounters with the Amazon's Sacred Vine*. Santa Fe, New Mexico: Synergetic Press, 2000. Pp. 67-80.

es cierto, pero sólo son los primeros grados. Yo no decía nada porque aspiraba a ver más. Después, si se tiene un buen maestro, se va alcanzando, poco a poco, la verdad y el conocimiento más completo de la realidad. El guía debe conducirnos primero hacia los espíritus celestes y después instruir en la multitud de los diablos existentes, ya que el graduado ha de conocer todas las cosas.⁹

En su descripción de un encuentro con un Otro máximo, Payaguaje habla de estar en la presencia de Dios, totalmente consciente de las complejidades y peligros de la diversidad religiosa de la Amazonía:

En otra ocasión, ya graduado, llegué hasta Dios, que me recibió dándome la bienvenida e incluso me hizo entrar en su casa. Me ofreció una silla blanquísima; más tarde, me dice:

-Ponte en pie y camina.

Entonces di unos pasos que sonaron como campanillas, un tañido encantador, y escuché la bendición de Dios:

-Usted ya se graduó porque fue valiente, ahora debe seguir mis leyes. Algunos entre ustedes viven en malas compañías y peor comportamiento, no obstante presumen diciendo: yo he visto a Dios.

⁸ Iser, p. 314.

⁹ Payaguaje, pp. 71-72.

Bueno, éstos vieron mis bancas brillando y creyeron que era yo mismo; fueron burlados pues sólo me muestro a la gente de buena conducta, dándoles instrucciones para que aumenten su sabiduría.

Así es. ¿Saben por qué nos hacemos curanderos? , porque el Dios, cuando uno consigue llegar hasta él, lava la boca, se la enjuaga; en ese momento se convierte propiamente en curandero. A mí me lavó con sal, símbolo de curaciones; mi saliva sonó como música y se convirtió en oro refulgente. Y, ¿qué ha pasado ahora?, mi gente se hizo evangélica; bien, no sé cuál será su Dios, el mío tiene zapatos rojos y vive en su propia casa. A mí me dijo al despedirme:

-Hijo, ahora usted también es Dios.¹⁰

Una de las características más importantes de la narrativa de Payaguaje y también las de Alberto Prohaño, Hilario Peña y Ricardo Yaiguaje es la presencia de un yo mítico como narrador que a la vez se destaca como un ojo omnividente. El narrador se multiplica en el mundo a través de viajes y transformaciones para experimentarse cabalmente.

En el caso de Prohaño, un chamán Yagua contemporáneo cuyas palabras fueron transcritas por el antropólogo francés Jean-Pierre Chaumeil, el *ayahuasca* pertenece a un contexto altamente ritualizado, sí, pero sólo como una parte de una serie en que existe precedido y seguido por el conocimiento de muchas plantas sagradas, algunas muy peligrosas, cada una de las cuales representando una importante etapa diferente en la

adquisición de poderes curativos. En este sentido, la narrativa generada por el *ayahuasca* depende de un contexto etnobotánico mayor para su potencial como instrumento para la puesta en escena chamánica:

En ese entonces, mi padre era un gran curandero. A menudo lo llamaban *sándatia*, “el que sabe”, pues salvó muchas almas durante su vida. Todo el mundo lo estimaba y respetaba y su nombre era conocido más allá del Atacuari y del Amazonas. Ya era viejo cuando nos instalamos sobre el Yacarité, a un día de viaje aguas arriba de su desembocadura. Es allí donde me legó la parte transmisible de su saber:

-¡pwí! (hijo), quiero que sepas, me anunció un día, voy a enseñarte *ndatara* (el conocimiento, la ciencia). Con ella, asistirás y guiarás al que lo necesite, tal como yo lo he hecho siempre...

Hizo una pausa.

En realidad, yo mismo había decidido emprender la búsqueda de los “poderes” a pesar de los peligros que debería enfrentar, sabiendo que nadie estaría mejor predispuesto que yo para lograrlo...

...ya había tenido un sueño.

-Antes que nada, continuó, debes tomar “piripiri” para iniciar el ciclo: es el PRIMER VEGETAL. Luego tomarás otros, en forma progresiva. Todo reside, tal como te darás cuenta, en el espíritu de

¹⁰ Payaguaje, p. 81.

-Soy la *madre* de la ayahuasca; ¿quieres alcanzar el mundo de arriba? ¿el segundo piso?¹²

El despedazamiento corporal, la muerte, y el posterior renacimiento que caracterizan la narrativa dionisiaca de Prohaño es quizás la dimensión antropológica fundamental del poder de la literatura (sobre todo en las obras de Calvo y Vargas Llosa) de transgredir, invocar y conjurar realidades extra-humanas.

Como Payaguaje y Prohaño, el chamán Ingano Hilario Peña fue un discípulo de su padre, y empezó su aprendizaje con el *ayahuasca/yajé* siendo muy joven:

Comencé a tomar yajé desde los siete años con mi papá que era muy buen yajesero porque eso es también un don que el Cristo pone desde el vientre de la mamá, él hace nacer para eso. Por eso mi ciencia es muy oculta y sólo se entiende espiritualmente con yajé[...] Verá, siempre pensaba desde niño ¡Que prefiero conocer más! Por eso nunca sentí miedo, porque quería ver qué hay más allá.¹³

Para Peña, el *ayahuasca* es una manera de preservar (en el adulto) el sentido de asombro del niño ante la presencia del mundo natural y también la capacidad del niño de experimentar otros mundos. Peña recuerda, por ejemplo, su viaje al planeta de las flores:

¹² Chaumeil, p. 70.

P'al planeta de las flores también me llevaron leeejos. Allá hay como un rayo alumbrando a esta tierra, como un colchón pero puro flores. Están jugando unos niños y me sabían llevar a yo también. Qué bonito olía, qué hermoso ese perfume. Ese mundo pa' llegar allá es así medio opaco, medio oscuro. Pero está encerrado con un cerco contra el cielo a la tierra y parece que hay un portón grande pero pa'llá sí es verdaderamente otro planeta distinto pero muy maravilla. Jardín ni se alcanza donde termina pero eso es lejos y viajábamos así con el cuerpo. Y conocer eso significa para aprender muchas plantas, los colores distintos, todos los olores...y la felicidad de esta tierra.¹⁴

Sin embargo, no todos estos aprendizajes inter-generacionales tienen éxito al final. Ricardo Yaiguaje (1900-1985), por ejemplo, nunca alcanzó el grado de maestro-chamán a pesar del entrenamiento que le impartió su padre que, según la antropóloga E. Jean Matteson Langdon, era uno de los últimos grandes chamanes de los Siona en el Río Putumayo. Al transcribir la narrativa de Yaiguaje, Langdon destaca otro tipo fundamental de la otredad—la lengua misma de los Siona, que ella mantiene en su versión bilingüe y transliteral para no crear la falsa impresión de que el texto indígena de alguna manera imite o se conforme a las técnicas narrativas occidentales. El relato del

¹³ Hilario Peña. "Testimonio", *Raigambre* 3 (s. f.) p. 36. Véase también Luna y White, eds. Pp. 63-66.

¹⁴ Peña, p. 38.

viaje y el miedo que produce dependen no sólo de la Canoa de Fuego del Río Alto en que viaja el narrador, sino también del vehículo de la lengua con todas sus limitaciones inevitables. Los parámetros lingüísticos y el deseo de describir lo desconocido (modificado, tal vez, en el campo sinestético de la palabra tocada, saboreada, olida, oída, y vista) también definen las ventajas de las fronteras nuevamente antropologizadas de la literatura. Según Langdon (e Iser), este proceso requiere que el individuo salga de sí mismo:

La meta es viajar con el chamán, conocer a la gente de yagé, conocida también como la gente tierna (*hwîha*), y aprender sus cantos para poder visitar de nuevo. Después de conocer a la gente de yagé, ellos sirven de guías en futuros viajes. El aprendizaje chamánico consiste en repetidas tomas de yagé con un maestro-chamán para aprender los “diseños” (*pinta* en español y *toya* en Siona) de los dominios y sus entidades que pueblan el universo. Conocer los diseños implica que el aprendiz ha salido de su cuerpo, ha viajado con el chamán al dominio que éste le está mostrando, y que ha aprendido sus cantos. Hay centenares de dominios para conocer en el universo complejo de los Siona and cada vez que alguien aprenda un “diseño” entonces adquiere más poder chamánico.¹⁵

Yaiguaje dice lo siguiente sobre un encuentro de este tipo durante el cual padece de la furia de algunas criaturas con alas negras:

“Te están haciendo mal en ese lugar,” decía la gente de yagé. “Están tratando de pillarte. Esa casa negra es mala para ti y ellos quieren que te pierdas para siempre,” me decían. Qué casa más grande era la suya. Esa casa tenía adentro un vacío negro, una casa negra!¹⁶

Esto también se asemeja al vacío de lo inefable, de lo que se puede experimentar pero no expresar en términos adecuados por medio de los instrumentos humanos a nuestra disposición que incluyen, por cierto, la literatura.

El principio ordenador de la novela de César Calvo *Las tres mitades de Ino Moxo* es el Viaje por Río hacia una fuente indígena del conocimiento (en este caso, la figura chamánica de Ino Moxo). Sin embargo, la obra más bien es una crónica extendida de una mareación del *ayahuasca*. En la sección con que abre el libro, “A manera de proemio Ino Moxo enumera las pertenencias del aire”, predomina (para la mayoría de los lectores) lo Ajeno, algo que forma la base de la relación íntima entre Ino Moxo y el mundo natural. A través de un lenguaje adánico/edénico, Ino Moxo utiliza los nombres en español y quechua de la flora y fauna de la Amazonía, epítetos cargados de condensadas

¹⁵ E. Jean Matteson Langdon. “A Visit to the Second Heaven: A Siona Narrative of the Yagé Experience,” in Luis Eduardo Luna and Steven F. White, eds. *Ayahuasca Reader: Encounters with the Amazon’s Sacred Vine*. Santa Fe, New Mexico: Synergetic Press, 2000. P. 22.

¹⁶ Langdon, p. 28-29.

descripciones mágicas y enigmáticas. Esta enumeración de la abundancia y diversidad apenas imaginables producen un efecto que se podría caracterizar como *lo no mundanal de este mundo*. Estamos relacionados a aquéllo, a veces sin saberlo, según Ino Moxo, que le informa a su oyente: “Y más que nada suenan los pasos de los animales que uno ha sido antes de humano, los pasos de las piedras y los vegetales y las cosas que cada humano ha sido.”¹⁷

El rompimiento del tiempo lineal en la novela retiene, paradójicamente, un agudo, y quizás aumentado, sentido de historia vivida, especialmente en la forma de la recolección de las guerras interétnicas durante los años del caucho en la Amazonía (1880-1914). Aún así, para algunos lectores, las secciones del libro en que el narrador se convierte en el personaje mítico Narowé (atravesando los troncos y quebradas de la selva) serán igual de chocantes porque, en las palabras de Stephen Crites, son instantes de *lo simbólico*, “el momento luminoso en que lo sagrado, lo mundanal y lo personal se convergen inseparablemente.”¹⁸

El desafío tan formidable de Vargas Llosa en *El hablador* (1987) es la yuxtaposición de dos voces narrativas en capítulos que alternan en la novela: una voz narrativa occidental sujeto al orden del tiempo lineal y una voz que imita las estructuras narrativas indígenas en que predomina la temporalidad cíclica del mito. En el reconocimiento al final del libro, el autor le agradece al Padre Joaquín Barriales, O. P. su trabajo como “recopilador y traductor de muchas canciones y mitos machiguengas que aparecen” en la novela.¹⁹ Desde un punto de vista antropológico, sin embargo, hay ciertas imprecisiones con respecto al uso ritual del *ayahuasca* que demuestran la falta de

¹⁷ César Calvo. *Las tres mitades de Ino Moxo*. Iquitos: Proceso, 1981. P. 29.

¹⁸ Crites, pp. 305-306.

conocimiento directo de Vargas Llosa en cuanto a la bebida sagrada que genera el discurso cosmogónico en el corazón experimental de *El hablador*. Aún así, Vargas Llosa se apropia de este material amerindio en su esfuerzo de borrar las fronteras entre literatura y oratura al agregar una importante narrativa europea del siglo veinte (“La metamorfosis” de Franz Kafka) a una secuencia chamánica de transformación. La figura híbrida que resulta, Gregor-Tasurinchi, es un constructo euro-amazónico que une el protagonista transformado de Kafka (Gregor Samsa) con una divinidad del panteón de los Machiguenga del Perú oriental. En *El hablador*, uno de los narradores se convierte en insecto que, a su vez, es consumido por una lagartija. Después, ya desde el interior del reptil, dice la voz narrativa, “pude ver, desde su adentro, desde su alma, a través de sus ojos saltones, todo era verde, que regresaba mi familia”.²⁰

Wolfgang Iser, al crear un injerto literatura-antropología para que las dos disciplinas puedan crecer y florecer juntos, demuestra que “las ideas pueden surgir en la conciencia desde una conglomeración de asuntos todavía desconocida, lo cual indica que la presencia de lo que no se puede conocer no depende de ninguna experiencia anterior”.²¹ Las narrativas chamánicas del *ayahuasca* (tal como están presentados por Fernando Payaguaje, Alberto Prohaño, Hilario Peña y Ricardo Yaiguaje, y muchos otros) destacan cómo los seres humanos no sólo pueden revivir un pasado no experimentado pero culturalmente determinado, sino que lo pueden reinventar también, adaptándolo a sus vidas contemporáneas. Estas narrativas también facilitan (como en *Las tres mitades de Ino Moxo* de Calvo) un entendimiento mitohistórico de nuestro lugar en el cosmos y cómo deberíamos desplazarnos como seres humanos entre dos conceptos del tiempo de

¹⁹ Mario Vargas Llosa. *El hablador*. Barcelona: Seix barral, 1987. P. 237.

²⁰ Vargas Llosa, p. 199.

acuerdo con las ideas expresadas por Dennis Tedlock en su introducción al *Popol vuh*.²² Al final, el narrador occidental en *El hablador* de Vargas Llosa reflexiona primero sobre la conversión de Saúl Zurata/Mascarita en la prestigiosa figura del hablador chamánico y su inserción en la sociedad indígena y luego se pregunta si los autores contemporáneos podrían de alguna manera recuperar esta alta posición social a través de la creación de narrativas imprescindibles en una especie de renacimiento arcaico que percibe el mundo natural con nervios de fibra óptica.

Durante el período colonial es precisamente la imposición de la tecnología de la textualidad que intenta anular violentamente cualquier uso de plantas sagradas (como las que se usan para preparar el ayahuasca) y de ritos mágico-religiosos que perpetúen la oralidad indígena tal como existía antes de la llegada de los europeos. Ahora, quinientos años después, puede que haya el comienzo de una renovada interacción (de comprensión no exenta de conflicto) entre la oralidad y la textualidad, el fonocentrismo y el quirocenismo. La nueva oralidad (fija, impresa, acompañada de notas analíticas y traducida a muchos idiomas), de acuerdo con las ideas de Walter J. Ong y sus seguidores, es una oralidad secundaria fabricada tecnológicamente por una cultura alfabetizada.²³ Sin embargo, las narrativas chamánicas del ayahuasca con su manejo de la palabra a la vez espontánea, tradicional y mágica abren la posibilidad de imaginar y tal vez recrear hasta cierto punto a través de la literatura neo-indigenista (con sus residuos orales) ausencias presentes de la cultura amerindia. Al final se trata de la evolución de la conciencia

²¹ Iser, p. 313.

²² Véase Dennis Tedlock, traductor. *Popol vuh*. New York: Simon & Schuster, 1996. P. 59.

²³ Véase Dennis L. Weeks y Jane Hoogstraal, eds. *Time, Memory and the Verbal Arts: Essays on the Thought of Walter Ong*. London: Associated University Presses, 1998. pp. 14-18.

humana porque, como destaca Ong, “la narrativa es la manera primordial por medio de la cual el mundo vital humano se organiza verbal e intelectualmente.”²⁴

²⁴ Walter Ong. *Interfaces of the Word: Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977. pp. 244-245.

Bibliografía

Calvo, César. *Las tres mitades de Ino Moxo*. Iquitos: Proceso, 1981.

Chaumeil, Jean-Pierre. *Ver, saber, poder: chamanismo de los Yagua de la amazonía peruana*. Lima: CAAAP, IFEA, CAEA-CONICET, 1998.

Chernela, Janet M. “Death, Memory and Language: New Approaches to History in Lowland South American Anthropology,” *Latin American Research Review* 33.1 (1998): pp. 167-192.

Crites, Stephen. “The Narrative Quality of Experience,” *Journal of the American Academy of Religion* 39.3 (September 1971): p. 291-311.

Iser, Wolfgang. “Do I Write for an Audience?” *PMLA* 115.3 (May 2000): pp. 310-314.

Luna, Luis Eduardo y Steven F. White, eds. *Ayahuasca Reader: Encounters with the Amazon's Sacred Vine*. Santa Fe, New Mexico: Synergetic Press, 2000.

Matteson Langdon, E. Jean. “A Visit to the Second Heaven: A Siona Narrative of the Yagé Experience,” in Luis Eduardo Luna and Steven F. White, eds. *Ayahuasca Reader: Encounters with the Amazon's Sacred Vine*. Santa Fe, New Mexico: Synergetic Press, 2000. pp. 21-30.

Morgado, Paula. “Os Brasis Indígenas” en *Sinopse: Revista de Cinema* 5 (2000): pp. 81-99.

Naranjo, Claudio. “Ayahuasca Imagery and the Therapeutic Property of the Harmala Alkaloids,” *Journal of Mental Imagery* 11.2 (1987): p. 131-136.

Ong, Walter. *Interfaces of the Word: Studies in the Evolution of Consciousness and Culture.* Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977.

Payaguaje, Fernando. *El bebedor de yajé.* Shushufindi—Río Aguarico, Ecuador: Vicariato Apostólico de Aguarico, 1990.

Peña, Hilario. “Light of This World” in Luis Eduardo Luna and Steven F. White, eds. *Ayahuasca Reader: Encounters with the Amazon’s Sacred Vine.* Santa Fe, New Mexico: Synergetic Press, 2000. pp. 63-66.

Tedlock, Dennis, traductor. *Popol vuh.* New York: Simon & Schuster, 1996.

Vargas Llosa, Mario. *El hablador.* Barcelona: Seix barral, 1987.

Weeks, Dennis L. y **Jane Hoogstraat**, eds. *Time, Memory and the Verbal Arts: Essays on the Thought of Walter Ong*. London: Associated University Presses, 1998.