

**LA ÉTICA DEL CHAMANISMO: CONFLICTOS MORALES DE CHAMANES DE LOS PUEBLOS ASHANINKA Y SHIPIBO-KONIBO POR EL USO DEL DINERO**

---

Susana Frisancho<sup>1</sup>  
Guillermo Enrique Delgado<sup>2</sup>

**Resumen**

Este artículo presenta los conflictos morales que un grupo de chamanes de los pueblos indígenas ashaninka y shipibo-konibo enfrentan en el ejercicio de su rol, su relación con principios y procesos morales universales, así como con las influencias morales propias del capitalismo. En base a entrevistas cualitativas, describimos algunos aspectos de la ética del chamanismo y presentamos dilemas morales que chamanes shipibo-konibo y ashaninka experimentan durante su práctica. Nuestro estudio muestra una variedad de puntos de vista morales y diferentes conflictos y dilemas. También muestra que, -en diferentes grados- los chamanes evidencian una perspectiva moral al analizar sus propias prácticas culturales.

**Palabras clave:** Razonamiento moral, conflictos morales, pueblos indígenas amazónicos, capitalismo

---

<sup>1</sup> Departamento de Psicología, Pontificia Universidad Católica del Perú. Coordinadora del G-CAD, grupo de investigación en cognición, aprendizaje y desarrollo.

Agradecemos a nuestros aliados de los pueblos Shipibo-Konibo y Ashaninka por su valioso apoyo para la realización de este trabajo, especialmente a Benigno Vicente Nicolás, Reyder Sebastián Quinticuari y Raúl Casanto Shingari (pueblo Ashaninka), y a Gamaniel Monteluisa Romaina y Gilder Ruiz Laulate (pueblo Shipibo-Konibo), quienes nos acompañaron en nuestros viajes, nos prepararon el terreno para entrevistar a los chamanes, nos ayudaron con las traducciones, y nos ofrecieron importantes conocimientos culturales sobre este tema.

<sup>2</sup> Departamento de Psicología, Pontificia Universidad Católica del Perú. Miembro del G-CAD, grupo de investigación en cognición, aprendizaje y desarrollo.

---

**THE ETHICS OF SHAMANISM: MORAL CONFLICTS CAUSED BY THE USE OF MONEY AMONG ASHANINKA AND SHIPIBO-KONIBO SHAMANS**

---

**Abstract**

This article addresses the moral conflicts that Ashaninka and Shipibo-Konibo shamans confront during the practice of shamanism, and its relationship to universal moral principles and the moral aspects of capitalism. Based on qualitative interviews, we describe the ethics of shamanism, and present moral conflicts that shamans from both, Shipibo-Konibo and Ashaninka indigenous communities, confront within their practice. Our study shows a variety of moral points of views and different conflicts and dilemmas. It also shows that -in different degrees- shamans display a moral perspective when analyzing their own cultural practices.

**Keywords:** moral reasoning, moral conflicts, Amazonian indigenous peoples, capitalism

**Introducción**

El chamanismo es una práctica cultural de muchos pueblos indígenas. En sociedades animistas se considera, de diversas formas, que plantas, animales, seres humanos y espíritus diversos comparten la condición de personas o sujetos (Rojas, 2014; Viveiros de Castro, 1998). En este contexto, los chamanes tienen un papel decisivo en la regulación de las relaciones interpersonales, entendiendo por las mismas tanto las relaciones entre los seres humanos como aquellas entre estos y los diversos seres reconocidos en cada cosmovisión. De este modo, en medio de las diferencias y particularidades de cada pueblo, en las comunidades indígenas amazónicas los chamanes tienen un rol muy importante en la vida comunitaria, pues regulan y median entre las relaciones entre

los distintos seres, comparten valores y conocimientos, curan a las personas, y ofrecen guía y consejo a los miembros de la comunidad.

El chamanismo es una práctica muy demandante. Para los shipibokonibo y los ashaninka, dos pueblos indígenas amazónicos del Perú, toma muchos años prepararse para ser chamán; entre otras cosas, para llegar a serlo la persona debe seguir una dieta estricta y prolongada, la que incluye purgas y suele prohibir las relaciones sexuales. Para los shipibos, alcanzar el más alto nivel de chamanismo (*mueraya*, nivel chamánico que “tenía la capacidad de elevarse en el aire y navegar con el cuerpo físico, no solo con la mente” [testimonio de Pedro, chamán shipibo, 52 años] y que todos coinciden en señalar que ya no existe):

“[...] implicaba reglas muy estrictas, una dieta bien seca, dietaba en un sitio aparte, dietaba puras plantas, distintas plantas, solo podía ser alimentado por una mujer que hubiera dejado de menstruar, y durante tres años seguidos se echaba a la cama y se convertía en mueraya, tomaba ayahuasca, y podía llamar a los espíritus y conversar con ellos, trasladarse en el trance de un lugar a otro y volver a regresar” (Reporte de William, chamán shipibo, 43 años).

Fernando (Sheripiari ashaninka, edad desconocida) explica a su vez:

“Para aprender puede ser 3 años a más, debiendo mantenerse en dieta, es decir privarse de algunos alimentos como carne, bebidas alcohólicas, ají, etc., y de las relaciones sexuales. Solo debe comer alimentos vegetales y especialmente yuca que esté fría, y pescado como el boqui chico, entre otras exigencias”.

Junto con sus aspectos comunitarios, el chamanismo es también una tradición curativa ancestral. Los chamanes amazónicos conocen profundamente la selva y usan ese conocimiento para diagnosticar y sanar a las personas, y promover su bienestar. Ellos entran en comunión con los *espíritus* de las plantas y funcionan como mediadores para su actuación como agentes sanadores de las

personas, conocen las propiedades curativas de las distintas plantas, y dominan muchas técnicas medicinales específicas. Muchos de ellos están especializados en ciertas prácticas en particular, por ejemplo, algunos chamanes curan principalmente con plantas, otros lo hacen con vapor, otros diagnostican con tabaco, algunos otros realizan rituales con ayahuasca, y otros se dedican a componer huesos. Muchas veces, las prácticas chamánicas incluyen estados alterados de conciencia; plantas como la chacruna (*psychotria viridis*) y la ayahuasca (*banisteriopsis caapi*), por ejemplo, se han usado de manera conjunta en la Amazonía durante siglos con fines curativos y ceremoniales (Gastelumendi, 2013; Carod-Artal, 2012; Suarez, 2011). Como relata Pedro (Chamán shipibo, 52 años):

“se usan parejas de plantas, el Ayahuasca es hombre, la Chacruna mujer, el primero te da el mareo, la segunda te da la visión. Las plantas nos educan, nos enseñan a ser buenas personas”.

Junto con los chamanes, en los dos pueblos existen especialistas en ocasionar el mal, conocidos usualmente como brujos (Yobé para los shipibokonibo, Matsinti para los ashaninka), quienes usan sus poderes para causar daño, enfermedad y muerte (Rojas, 2014; Suarez, 2011). Para el caso de los shipibokonibo, Morin (1998) plantea que se trata de un tipo especial de chamanismo. Sin embargo, como varios chamanes nos han narrado, para ellos es claro que *“el chamán no practica la oscuridad, es solo limpieza, curar, practicar la luz”*. Al contrario, el brujo es considerado una persona peligrosa, *“son mafiosos, practican maldad, no hay luz. Todo es oscuridad. El brujo lo hace por venganza, por maldad, es mala persona”* (Carlos, chamán shipibo, 67 años). Es importante señalar que para el pueblo ashaninka es posible la existencia de niños brujos (Santos-Granero 2004; 2002).

### **Capitalismo, chamanismo, y conflictos morales**

Cualquier campo de acción humana tiene elementos éticos y morales, y el chamanismo no es la excepción. Como en cualquier otra práctica profesional, al ejercer su actividad los chamanes experimentan cuestionamientos morales y conflictos de interés, muchos de ellos vinculados a la presencia del capitalismo y el uso del dinero en las comunidades indígenas.

Actualmente, los shipibo-konibo y los ashaninka están insertados de diversas maneras en la sociedad mayoritaria peruana y en el mercado local y mundial. Santos Granero (1996) denomina a este momento la tercera ola de cambios, ligada al proceso de globalización y a la inserción transnacional. De distintos modos, en los últimos años la comunicación entre el mundo indígena y el no indígena se ha extendido y profundizado (Cooperación Belga al Desarrollo, 2007), lo que ha significado nuevas oportunidades comerciales y enormes retos y cambios para las prácticas, valores y sistemas productivos tradicionales de los pueblos indígenas. En efecto, el mundo globalizado de hoy pone a casi todas las personas, incluyendo por supuesto a muchos miembros de pueblos originarios que tradicionalmente no usaban dinero, frente a la lógica de las economías capitalistas, que es una de las características más saltantes de nuestra época. En su estudio sobre los ashaninkas, Rojas (1994) ha destacado cómo en las sociedades amazónicas de tipo tribal, los productos estaban destinados principalmente al autoconsumo, siendo lo decisivo el valor de uso y no tanto el valor de cambio. Este patrón se altera cuando se generan nuevas necesidades para cuya satisfacción ha de acudir al mercado. De esta manera, la producción se destina progresivamente al mercado en una dinámica de subordinación económica, sobre la cual “se desarrollan relaciones de dominación política” (Rojas, 1994, p. 27).

Las transformaciones en el sistema productivo y la estructura de necesidades tienen a su vez profundos impactos en la vida social y simbólica de los pueblos amazónicos. Si bien las primeras transformaciones se iniciaron siglos atrás, en los tiempos del capitalismo globalizado estas se han incrementado:

[...] la inserción en el mercado supone para los indígenas la necesidad de contar con dinero en efectivo. Esto obliga a que se replanteen las actividades económicas principales, de tal manera que muchos varones tienen que ausentarse por tiempos largos de su comunidad para poder trabajar a cambio de un salario, recargando la labor de las mujeres en la crianza de los niños y en las tareas agrícolas. Esta presión económica genera tensiones, frustraciones y mayor violencia al interior del hogar. En otros casos, también obliga a las mujeres jóvenes a migrar a las ciudades para trabajar como empleadas domésticas en situaciones que pueden ser consideradas prácticamente de esclavitud (Espinosa, 2007, pp. 183-202).

El sistema capitalista no solamente posee una dimensión económica, sino también una manera de pensar y de actuar, es decir, una dimensión moral y discursiva. Desde la psicología se ha destacado cómo, para su funcionamiento, el capitalismo requiere promover un conjunto de instituciones, ideologías, valores y comportamientos que le son funcionales y que endorsan ciertos valores individuales que se oponen al bien común, al cuidado de la naturaleza, y a la preocupación por las generaciones futuras (Kasser, Cohn, Kanner & Ryan, 2007). Es decir, el capitalismo promueve un tipo de vínculo social que amenaza los lazos comunitarios, destruye los ecosistemas, convierte la vida social en mercancía, alienta el narcisismo y el materialismo, y afecta el bienestar psicológico (Narvaez, 2016; Kasser et al 2014; Greenfield, 2013; Kasser, Cohn, Kanner & Ryan, 2007; Schwartz, 2007; Lash, 1999).

De este modo, insertados en el capitalismo en condiciones de subordinación política, económica y cultural los pueblos indígenas ven afectados sus modos de vida y su subjetividad, lo que generan en ellos cambios en su identi-

dad, así como diversos y profundos conflictos morales (Espinosa, 2012, 2009; Zavala & Bariola, 2010; Tubino & Zariquiey, 2007; Rojas, 1994). Por ejemplo, conflictos entre valores ancestrales o tradicionales como el compartir las posesiones con otros, y valores relativamente nuevos como el hacer dinero o disfrutar de los bienes y las posesiones de manera individual. Incluso el modo en que se realizan prácticas ancestrales tales como el chamanismo ha perdido parte de su sentido, ya que se han convertido a menudo en objeto de consumo (Comaroff y Comaroff, 2010). De esta manera, interesados básicamente en vender sus servicios a quien pueda pagarlos, muchos de los así llamados chamanes no cuentan con los requisitos para ejercer como tales, carecen del suficiente entrenamiento, no cumplen con los procedimientos y cuidados que deben tenerse en un ritual, o no han seguido en realidad los arduos requerimientos de dietas y prohibiciones necesarios para tener poder y convertirse en un verdadero chamán. Tal como *Ranin Koshi*, un hombre Shipibo de 35 años, nos dijo en una entrevista, "antes habían onayas y muerayas<sup>3</sup>. Ahora solo hay 'ayahuasqueros<sup>4</sup>', todo es por plata" (Delgado, 2016). Guillermo Arévalo, reconocido chamán shipibo, afirma también que el chamanismo actualmente se ha folklorizado, especialmente la toma de ayahuasca, que antes tenía exclusivamente fines curativos pero ahora se realiza con objetivos comerciales (Dobkin de Ríos, 2005). Diversas noticias en los medios de comunicación reflejan el deterioro de estas prácticas ancestrales mostrando que falsos chamanes engañan a sus clientes y llegan incluso a agredirlos físicamente o a ponerlos en riesgo de enfermedad o muerte (ver <http://www.horadeopinion.com.ar/index.php/policiales/39471-la-ceremonia-de-ayahuasca-vip-que-termino-en-abuso-sexual>, ejemplo también

<sup>3</sup> Los niveles más altos de chamanismo en la cosmovisión shipibo.

<sup>4</sup> La palabra "ayahuasqueros" hace alusión a las personas que hacen ceremonias con ayahuasca, pero con fines comerciales u orientadas al consumo del turista. Implica pasar de concebir la naturaleza como espacio sagrado/mágico, a pensar la naturaleza como mercancía, con la consiguiente pérdida de significados simbólicos de la práctica.

<http://www.independent.co.uk/news/world/americas/unais-gomes-british-man-stabbed-to-death-in-psychedelic-ayahuasca-ceremony-in-peruvian-amazon-a6777846.html>

o

<https://www.facebook.com/theguardian/videos/522719334582501/>).

Por supuesto, estas transformaciones constituyen un proceso complejo, atravesado por muchas tensiones, cambios y permanencias. Así, los miembros de las comunidades, incluidos los propios chamanes, suelen reconocer quién es solamente “ayahuasquero” y quién realmente es un auténtico chamán al cual se recurre cuando se necesita, mostrando de este modo que diferencian y valoran de distinta manera estas prácticas. Del mismo modo, las organizaciones juveniles constituyen también espacios en los que jóvenes indígenas piensan, transforman y ponen en práctica valores y tradiciones culturales en nuevos contextos y frente a nuevas demandas (Espinosa, 2012), lo que ejemplifica que los cambios se dan de manera simultánea a complejos procesos de permanencia, recreación y resistencia cultural (Delgado, 2016)

En este marco, el ejercicio del chamanismo ha sido impactado por la dinámica capitalista que transforma en mercancía aquello que toca. Más allá de las noticias de la prensa, sin embargo, no hemos encontrado estudios que exploren el modo en que los propios chamanes razonan sobre estos cambios, qué significan para ellos, y cuáles son los conflictos morales que les generan, si es que se producen algunos. En general, los estudios que exploran los aspectos culturales de la moral frecuentemente han confundido lo moral con lo cultural (Eberhardt, 2014). En otras palabras, estos estudios usualmente no diferencian entre las convenciones y tradiciones culturales (que son normas orientadas a mantener la estructura y el orden social) y los principios éticos universales (que son juicios prescriptivos acerca de asuntos de justicia y daño interpersonal), y no reconocen distintos dominios de pensamiento y de desarrollo por los que pasan



las personas. Pierden de vista, por ejemplo, que en todas las culturas hay fuentes de conflicto, y que las aspiraciones personales y las convenciones y prácticas socioculturales a menudo colisionan con los principios éticos de naturaleza universal (Turiel & Wainryb, 2000).

En este trabajo hemos asumido, siguiendo la formulación de Martha Nussbaum (2005), un “universalismo sensible al contexto”. Pensamos que, para investigar los procesos de construcción de conocimiento, y en ellos el desarrollo de las capacidades morales de las personas, se requiere poner la mirada en las condiciones particulares de la vida de cada grupo humano. Esto incluye por supuesto los contextos sociales de los que las personas forman parte y en los que participan cuando interactúan con los objetos, pero también las ideologías, estructuras simbólicas y procesos políticos, económicos y culturales en los que ocurren tales interacciones. Así, asumimos un modelo bioecológico del desarrollo humano (Bronfenbrenner 1977, 2001, 2005; Bronfenbrenner & Morris 2006) y prestamos atención a lo que Bronfenbrenner denomina macrosistema, es decir, las condiciones estructurales que determinan en cada cultura los contextos en los que se desarrollan las personas y los grupos. Los cambios ecológicos, desde esta perspectiva, siempre traen cambios en los valores, conductas y modos de funcionamiento psicológico de las personas (Greenfield, 2013). Por supuesto, esto no está reñido con la epistemología genética Piagetiana sino, por el contrario, nos permite entender los procesos universales de construcción de conocimiento estudiados por Piaget, en su particularidad contextual y cultural. Para ello, recurrimos al concepto de supuestos informacionales, que permite articular los aspectos culturales particulares con los procesos universales de construcción del conocimiento (Turiel, 2000; Wainryb & Turiel, 1995; Wainryb, 1991). Los seres humanos construimos juicios morales en función de las creencias culturales que tenemos, y a las cuales, por decirlo de algún modo, “se aplica” el razo-

namiento moral. Los supuestos informacionales son descripciones acerca de la realidad, su naturaleza y propiedades, que pueden ser correctas o incorrectas pero que se aceptan como hechos en un determinado contexto cultural. En base a estos supuestos, que forman el marco cultural dentro del cual se dan los procesos de razonamiento, es que las personas construyen sus juicios morales, poniendo en interacción diferentes creencias y puntos de vista, siempre en un contexto social. Por ejemplo, son supuestos informacionales culturales la creencia en la brujería y en los malos espíritus.

La investigación ha demostrado que las interacciones sociales son cruciales para el desarrollo del razonamiento moral (Piaget, 1932/1984; Kohlberg 1984) y que este tiene relación con la vida pública responsable y el desarrollo de la ciudadanía (Hart, Atkins & Donnelly 2006). La investigación ha mostrado también que, en todas las culturas, las personas analizan la vida social, diferencian la moral de las preferencias personales y las convenciones sociales, evalúan y juzgan los modos en que se vinculan unas con otras, y hacen juicios en base a principios morales balanceando diferentes preocupaciones, metas y valores (Turiel 1983, 2012; Wainryb 2006; Helwig 2006; Nucci, Saxe & Turiel 2000). Los niños y los adultos de todas las culturas no se orientan solamente hacia las normas sociales y los deberes y tradiciones culturales, ni tampoco lo hacen exclusivamente hacia la moral y los principios éticos; al contrario, ellos resuelven los conflictos mostrando y sopesando ambos puntos de vista, el social y el moral (Turiel & Waynrib, 2000). En otras palabras, las personas desarrollan sus procesos de juicio y razonamiento moral al interior de sus contextos culturales, a través de su participación en experiencias sociales de distinto tipo, por ejemplo, discusiones, debates, y procesos de reflexión (Wainryb, 2006). Estos se despliegan en la vida cotidiana de las comunidades amazónicas, por ejemplo, cuando los chamanes confrontan dilemas morales acerca de su práctica de la

medicina, o reflexionan sobre la conexión entre las prácticas culturales y los derechos de las personas. En Frisancho y Delgado (2014), exploramos el razonamiento moral de miembros de pueblos indígenas del Perú al analizar tradiciones culturales, y mostramos el modo en que asumen un punto de vista moral y distinguen críticamente entre las reglas sociales, convenciones, tradiciones y prácticas de sus culturas, y los asuntos éticos vinculados a la justicia.

Los conflictos son parte de la vida en todos los contextos y, como planteó Piaget (1965/1995), conflictos y desequilibrios son la fuente del desarrollo y un medio para el cambio social. En *Conscience as Principled Responsibility*, Kohlberg (1987) mantiene que los principios morales permiten escoger entre reglas en conflicto. A través del desarrollo cognitivo, la persona es capaz de imaginar más y más posibilidades (Piaget, 1981, 1987). Una vez concebida, una posibilidad generará nuevas posibilidades. Para muchos chamanes amazónicos, tener contacto con el capitalismo, con el dinero, y con los valores de la cultura hegemónica, genera conflictos morales nuevos que tienen que ver, precisamente, con las nuevas posibilidades de acción que pueden ahora ver e imaginar. Existen diversas palabras para denominar a estos procesos de pensamiento o discernimiento en ambas culturas, por ejemplo, *kenkishiriantsi* en la lengua ashaninka, y *shinan* en la lengua shipibo.

El propósito de este estudio es identificar y presentar algunos de los conflictos morales que los chamanes atraviesan durante el ejercicio de su función, desde su propio punto de vista, vinculados a la presencia del capitalismo en sus vidas.

Los shipibo-konibo son un pueblo indígena que pertenece a la familia etnolingüística pano. Vive principalmente en la cuenca del río Ucayali y sus afluentes, en la Amazonía del Perú, aunque en la actualidad muchos shipibos

han migrado y se han asentado en otros lugares, incluyendo la ciudad de Lima en la que han formado una comunidad urbana. Inicialmente tres grupos, los shipibo, los konibo, y los shetebo, estos últimos fueron diezmados por epidemias, y finalmente se convirtieron en un solo pueblo a través de rituales comunitarios y matrimonios. Los shipibo-konibo son el quinto mayor grupo indígena del Perú, con aproximadamente 35,000 miembros (Perú, Ministerio de Cultura, 2017). Son el mayor grupo de habla pano del Perú. Entre los shipibo-konibo, las mujeres tienen un rol importante y muy visible en la práctica del chamanismo (Herbert, 2010; Suarez, 2011).

Los ashaninka, que pertenecen a la familia lingüística arawak, constituyen el pueblo indígena más numeroso de la Amazonía del Perú, con cerca de 114,000 personas (Perú, Ministerio de Cultura, 2017). Actualmente, el pueblo ashaninka vive en seis áreas diferentes de la selva peruana: Junín, Ayacucho, Ucayali, Huánuco, Pasco, y Cusco, y debido a procesos migratorios, también hay gran número de ashaninkas en la ciudad de Lima. Durante el conflicto armado interno que vivió el Perú entre 1980-2000, los ashaninkas fueron muy duramente afectados. Se estima que de 55,000 ashaninkas, 6,000 murieron, aproximadamente 10,000 fueron sufrieron desplazamientos forzosos, y entre 30 y 40 comunidades desaparecieron (CVR, 2003).

## **Método**

### **Participantes**

Diez chamanes, ocho hombres y dos mujeres, de los pueblos ashaninka y shipibo-konibo, participaron de este estudio. Estas personas se dedicaban al chamanismo propiamente dicho, pero también a actividades relacionadas como la cura con vapor, o el arreglo específico de lesiones musculares o de huesos. Las características de la muestra se presentan en la siguiente tabla:

**Tabla 1**
**Participantes**

<b>Nombre</b>	<b>Sexo</b>	<b>Pueblo Indígena</b>	<b>Ocupación</b>	<b>Edad</b>	<b>Nivel educativo</b>
Andrés	Hombre	Ashaninka	Vaporador/ Chonkaneri (que cura con vapor)	Desconocida*	Analfabeto
Fernando	Hombre	Ashaninka	Sheripiari (que diagnostica y cura con tabaco)	Desconocida *	Analfabeto
Juan	Hombre	Ashaninka	Herbolario, especialista en plantas	Desconocida *	Analfabeto
Juana	Mujer	Ashaninka	Sobadora / Obetsikirori tonkitsi (que frota músculos y huesos)	Desconocida*	Analfabeta
Carlos	Hombre	Shipibo-Konibo	Chamán (Onanya)	67	Analfabeto
Pedro	Hombre	Shipibo-Konibo	Chamán (Onanya)	52	Secundaria
Guillermo	Hombre	Shipibo-Konibo	Chamán (Onanya)	46	Secundaria
Ruperto	Hombre	Shipibo-Konibo	Chamán (Onanya)	59	Desconocido
María	Mujer	Shipibo-Konibo	Chamán (Onanya)	53	Analfabeta
William	Hombre	Shipibo-Konibo	Chamán (Onanya)	43	Instituto pedagógico (Maestro de escuela primaria)

\*Estos participantes no conocían su edad

### **Instrumentos**

A través de un cuestionario de datos demográficos se recogió información como el nivel educativo, edad, uso del castellano y de la lengua materna, y ocupación. Además, se usaron los instrumentos siguientes:

#### **Entrevista clínica crítica**

Se usó el método clínico crítico de Jean Piaget. Se trata de una entrevista similar a la entrevista clínica, pero cuyo objetivo principal es indagar en la lógica del pensamiento, los juicios morales y el conocimiento de la persona que se evalúa, ya sea de manera únicamente verbal o utilizando tareas o materiales de apoyo (Ducret, 2004).

#### **Entrevista narrativa**

Se usó la entrevista narrativa para describir y comprender las creencias y valores de los chamanes, en sus propios contextos culturales (Goetz & LeCompte 1984; Vieytes 2004).

### **Procedimiento**

Los datos se recogieron en la comunidad nativa Nueva Amazonía de Tomajao, en la ribera del río Tamaya, región Ucayali (ashaninka) y en las comunidades de Puerto Bethel, Betania y San Francisco (shipibo-konibo), durante los años 2013-2015. Dos entrevistas con participantes del pueblo shipibo-konibo se realizaron en la ciudad de Pucallpa. En el caso de los participantes ashaninka, las entrevistas se realizaron en su lengua con la ayuda de un traductor, ya que dos eran monolingües del ashaninka y los otros dos no podían expresarse con fluidez en español y prefirieron ser entrevistados en su idioma. Los traductores eran docentes hablantes nativos del ashaninka que dominaban el español, habían trabajado con nosotros previamente, y tenían entrenamiento para traducir entrevistas. Todas las entrevistas fueron grabadas en audio, con permiso de

los participantes (ver Frisancho, Delgado y Lam, 2015, para mayor información sobre el consentimiento informado con pueblos indígenas). Para garantizar la confiabilidad de las traducciones, estas se transcribieron y fueron traducidas al español por otros jueces.

## **Resultados**

En primer lugar, se reportan aspectos generales de la ética profesional de los chamanes y la visión que tienen respecto a estos códigos éticos implícitos y a su vigencia hoy en día. Luego, se presentan algunos conflictos que entran en contradicción con dicha ética, junto con el modo de razonar de los chamanes respecto a ellos.

### **Ética profesional**

Como en cualquier otra profesión, los chamanes tienen también una ética profesional que designa para ellos estándares de conducta. Los participantes explican que, tradicionalmente, los que ejercían el chamanismo en comunidades que aún no habían tenido contacto con la cultura hegemónica o con la lógica del mercado y el sistema capitalista, asumían su práctica con enorme responsabilidad. El código de ética de los chamanes, si bien implícito por no estar escrito en ningún lugar, era conocido por todos y prescribía estándares de conducta tales como estar siempre atentos a las necesidades médicas y espirituales de las personas de la comunidad, cumplir con los requerimientos de dietas, aislamiento, restricción de actividad sexual etc. necesarios para la formación como chamanes, o no engañar a los clientes ofreciendo algún servicio para el cual no se encontraban capacitados. Además, el ejercicio del rol de formador, esto es, de maestro para los aprendices de chamanismo, era asumido con mucha dedicación, a fin de que el futuro chamán aprendiera con solidez lo que necesitaba saber para ejercer su función competentemente. Sin embargo, esto parece ha-

berse diluido debido a los cambios en la lógica de esta práctica, que se ha visto influenciada por finalidades que antiguamente le eran ajenas. Carlos hace la siguiente crítica a los que, por ganar dinero, no asumen la enseñanza del chamanismo de manera responsable:

“Hay gente que viene a aprender chamanismo pero el maestro no acompaña, solo muestra las plantas para que aprendan, pero así no es. La responsabilidad es mía, tengo que dar la dosis exacta sino se puede morir, más dosis de ayahuasca es peligroso. No es así nomás, que ellos aprendan solos. Yo soy el responsable como maestro” (Carlos, chamán shipibo, 67 años).

Los informantes manifiestan que, tradicionalmente, los chamanes dieron siempre prioridad a los pacientes en cualquier conflicto de interés, lo que requería que mantuvieran su independencia frente a intereses comerciales. Sin embargo, todos coinciden en señalar que la ética del ejercicio de la profesión se ha transformado en la actualidad, principalmente por influencia del dinero. *“Todo se ha comercializado pues, automáticamente ya le ven el dinero”*, nos dice William (chamán shipibo, 43 años) durante la entrevista. La motivación inicial que casi todos los chamanes reportan como razón para interesarse en el chamanismo es el deseo de ayudar, de hacer el bien para su pueblo. Pedro (chaman shipibo, 52 años) lo explica de este modo: *“Desde pequeño he sido testigo de los golpes de la vida, y eso me llevó a querer aprender, dietar, para poder ayudar”*. Solo Juana (sobadora ashaninka, edad desconocida) combina ambas motivaciones, la de ayudar a otras personas y la de generar recursos para ella misma y sus hijos:

“Me ha gustado ayudar porque veo que hay niños y otras personas que sufren mucho cuando se lesionan, más me gustó porque por medio de los trabajos que hago gano mi platita para comprar su ropa de mis hijos, así como también sus cuadernos”.

Sin embargo, en la actualidad existe la oportunidad de ganar dinero vendiendo sus servicios a extranjeros o a peruanos dispuestos a pagar grandes sumas por ellos. En un contexto en el que los recursos materiales ya no abundan



como antes, en el que nuevas necesidades y deseos han aparecido, y el dinero es requisito para subsistir, muchos chamanes relativizan sus principios y establecen una diferencia muy clara entre un cliente o paciente de su propio pueblo o comunidad, y un cliente que viene de fuera, que no es indígena o que es extranjero. Como nos relata María (chamán shipibo, 53 años) *“a la familia no le cobro”*. Pedro cuenta:

“Yo atiendo también a gringos, pero es un trabajo diferente a cuando viene una persona de la comunidad y está enferma. Si no se lo puede atender, no se puede engañar. Primero hacemos como una radiografía de la persona y según eso vemos qué tratamiento es el mejor”. (Pedro, chamán shipibo, 52 años).

La veracidad es un valor muy importante en el ejercicio del chamanismo. En general, todos los chamanes explican que no es bueno mentir, y dan diversas razones para ello. Andrés (vaporador ashaninka, edad desconocida) nos dice:

“No es bueno mentir porque la gente ya no va a creer en nosotros si es que somos mentirosos, pierde la confianza de una persona y lo más triste, todos los mentirosos se irán al sharinkabemi<sup>5</sup>. Hasta ahora como vaporador no miento, yo digo la verdad... ¿qué sacamos mintiendo? nada.....porque nosotros como ashaninka, nuestros abuelos nos han enseñado a no mentir y a hacer cosas buenas para nuestros paisanos. Para mí ser buen ashaninka es ser trabajador, cazador, pescador, conocer las bondades de las plantas medicinales y no ser mentiroso”.

Para los participantes, la veracidad se relaciona al concepto de competencia profesional, tan importante para la práctica de las diversas profesiones. Ser competente implica tener la capacidad de aplicar conocimientos y destrezas para dar respuestas apropiadas a las demandas de la propia profesión, lo que incluye haber desarrollado habilidades técnicas específicas, tener amplios conocimientos de la propia disciplina, y ser capaz de aplicar el juicio crítico y experto para resolver problemas. Este mandato del ejercicio profesional está implícito

---

<sup>5</sup> Este término es reportado como “infierno”, una traducción que incorpora un concepto propio del cristianismo y que muestra la influencia de la religión sobre la cultura asháninka.

en el discurso de los chamanes cuando señalan que es importante no brindar servicios para los cuales no están suficientemente capacitados. Además, son claros en señalar que los propios clientes o pacientes saben diferenciar entre quien da un servicio apropiado y quien no:

“Las personas enfermas ya saben dónde van a mandarse curar... por ejemplo, los mestizos cuando están enfermos de vómito no van ir donde que sacan los dientes... es igual para nosotros como ashaninka” (Fernando, sheripiari ashaninka, edad desconocida).

Dado que los chamanes, especialmente los informantes ashaninka del estudio, reconocen la especialización, la interconsulta - el ir a consultar a otro especialista cuando no se está seguro del diagnóstico de un paciente o del mejor tratamiento para ella o para él- es una práctica frecuente. La idea que subyace es reconocer los propios límites e intercambiar puntos de vista con otros especialistas de la comunidad para proteger a los pacientes de una posible mala práctica. Fernando lo dice con claridad:

Ser sheripiari no quiere decir que podemos sanar a todas las personas enfermas, depende de la gravedad de la persona (Fernando, sheripiari ashaninka, edad desconocida).

Es importante señalar que la práctica de la interconsulta es también una demanda actual que muchos chamanes le hacen a la medicina occidental, pues consideran que sus conocimientos son complementarios a los de la medicina moderna e igualmente efectivos para las personas. Como expresa Pedro (chamán shipibo, 52 años), *“en los hospitales también deberíamos estar. Por acá hay un hospital, pero no quieren saber de nosotros, no nos invitan, no nos llaman”*. Si bien no podemos ampliar este punto aquí, por razones de espacio, esta demanda está alineada con los planteamientos del derecho a la atención de la salud con enfoque intercultural, y muestra cómo el proceso de razonamiento y discernimiento que hacen los chamanes sobre lo justo y lo correcto se adapta a los nuevos contextos y demandas.

Siguiendo a Piaget (1984/1932) y a Kohlberg (1984) en lo que proponen acerca de la construcción de los juicios morales, las prescripciones de comportamiento que hemos presentado y que constituyen parte del código de ética del ejercicio profesional del chamán, son, sin duda, fruto del juicio moral de las personas, de la coordinación de puntos de vista y del discernimiento colectivo acerca de lo justo e injusto, lo correcto y lo incorrecto en el trato entre seres humanos, en este caso, entre un chamán y su paciente, y también en relación a lo que espera de ellos la comunidad.

### **Algunos conflictos morales de la práctica del chamanismo**

En esta sección, presentamos tres viñetas, a modo de ejemplo, de los principales conflictos morales con los que se encuentran los chamanes al ejercer el chamanismo. Es importante señalar que estos conflictos fueron reportados por casi todos los chamanes, por lo que el ejemplo que incluimos representa un modo de pensar generalizado entre los participantes.

Tabla 1: Ejemplo de dilema moral- Cobro por los servicios

<b>Participante</b>	<b>Dilema</b>	<b>Racionalidad</b>	<b>Conflicto Moral</b>
Andrés (Chonkaneri/Vaporador ashaninka)	Si cobrar o no cobrar por sus servicios	El chamanismo es un don, un regalo de Dios, y debe usarse para servir a la humanidad. No es correcto cobrar, él piensa que es su deber curar a las personas que piden sus servicios. Andrés siente la obligación, como miembro de su comunidad y como parte del pueblo ashaninka, de usar este	Necesita dinero para vivir, pero su moral le dice que debe aceptar dinero solo como un regalo, si sus clientes quieren dárselo de manera generosa. Pero a veces lo buscan extraños, y él no siente la misma obligación de atenderlos gratis. Al mismo tiempo, piensa que cobrar a las personas va en

don generosamente.      contra de su deber moral y de su identidad como chamán y como ashaninka.

Tabla 2: Ejemplo de dilema moral- Enseñanza del chamanismo

<b>Participante</b>	<b>Dilema</b>	<b>Racionalidad</b>	<b>Conflicto Moral</b>
Carlos (Chamán/ Onanya shipibokonibo)	Si enseñar o no el chamanismo a jóvenes aprendices sin supervisión apropiada	Los chamanes tienen la responsabilidad moral de pasar sus conocimientos a otros. Sin embargo, esto debe hacerse muy cuidadosamente ya que el aprendizaje conlleva muchos riesgos, una dieta muy demandante para la purificación y la limpieza del cuerpo, etc. La primera obligación moral de un chamán es proveer una excelente instrucción, lo que toma mucho tiempo y exige paciencia. Los chamanes también tienen la responsabilidad moral de proteger la vida y la seguridad de aquellos que serán atendidos por las futuras generaciones de chamanes.	El dinero es una necesidad. Los chamanes han encontrado un medio de vida y de hacer dinero transmitiendo sus conocimientos. Para hacer más dinero, algunos se han olvidado de la moral y han abandonado sus responsabilidades, poniendo a sus aprendices en riesgo. Otros no completan el proceso de instrucción y dan un entrenamiento de muy baja calidad, lo que pone en riesgo a los futuros clientes del aprendiz.

Tabla 3: Ejemplo de dilema moral- Práctica del “amarre”<sup>6</sup>

<b>Participante</b>	<b>Dilema</b>	<b>Racionalidad</b>	<b>Conflicto Moral</b>
Pedro (Chamán/ Onanya shi-pibo-konibo)	Si hacer o no un “amarre” a dos personas cuando una de ellas es casada.	Los chamanes no hacen daño a la gente. No practican la brujería, no están en el lado de la oscuridad. Destruir un matrimonio es malo, un chamán no debe colaborar con ese propósito.	Los clientes solicitan ese servicio, pero hacerlo va contra su identidad como chamán. Sin embargo, él tiene que bajar, necesita el dinero, y no puede rechazar a los clientes.

Es importante señalar que en relación al “amarre” encontramos una diversidad de posturas entre los chamanes participantes, los que muestran distintos puntos de vista y diferentes juicios morales. Por ejemplo, algunos indican que nunca aceptarían un pedido así, pero dan diferentes argumentaciones que van desde no desear destruir un hogar y un matrimonio, no querer atentar contra la propia identidad (*“esas venganzas no lo practicamos nosotros como ashaninka”*), o preservar la integridad (*“que no practiquen lo malo que nos puede destruir espiritualmente y como persona”*), hasta tener miedo del *“castigo grande de Paba”*<sup>7</sup> o de la venganza de los familiares, ya que la víctima podría ir a buscar a otro chamán o a un brujo que *“te puede matar”*. En este sentido, el chamanismo es considerado por ellos una profesión de alto riesgo, ya que un chamán está siempre expuesto a posibles daños e incluso a perder la vida.

Los que responden que sí harían amarres dan argumentos diversos y justificatorios, como que ellos no tienen idea de si el cliente es feliz o no en su matrimonio, o que, si la persona con la que se quieren amarrar está separada o

<sup>6</sup> El “amarre” es un hechizo que tiene por objetivo unir amorosamente a dos personas.

<sup>7</sup> Dios, en lengua ashaninka.

divorciada, no habría mayor problema. Un chamán razonó comparándose con un abogado: dijo que él debe servir a todos sus clientes, como un abogado que defiende a alguien aun sabiendo que es culpable. En sus palabras, *“él no es nadie para juzgar los valores del cliente”*. Lo importante de estos ejemplos es evidenciar la actividad reflexiva de cada persona, las distintas maneras de pensar, y los diferentes caminos que han tomado sus juicios morales.

### **Discusión**

Este artículo intenta abonar a la idea de que el razonamiento y el juicio moral, si bien se ven afectados por las experiencias y contenidos culturales particulares, son procesos universales que ocurren en todas las culturas. Como en cualquier otra práctica profesional, los chamanes también experimentan dilemas morales y conflictos de interés, y razonan sobre ellos desde distintas posturas, con mayor o menor sentido crítico, y dando diferentes argumentaciones para sustentar lo que consideran correcto, y las razones para ello. Así, tal como señala la literatura sobre el desarrollo del juicio moral, encontramos en los chamanes una diversidad de puntos de vista para abordar los conflictos éticos con los que se encuentran, los que muestran diferentes posiciones sociales y morales. Como hemos presentado en la sección anterior, los argumentos que muestran los chamanes no tienen que ver solamente con seguir las reglas o tradiciones de sus culturas, sino con evitar el daño y dar a los clientes un trato justo.

Todos los participantes están de acuerdo en que el ejercicio del chamanismo cumple una función social y debe estar orientado a hacer el bien. Desde la lógica de sus propios marcos culturales, hacer el bien en este caso significa procurar el bienestar y la salud de las personas que buscan sus servicios, curar sus enfermedades, no engañarlas, y no poner en riesgo a los clientes presentes o futuros. En otras palabras, se trata de no vulnerar los derechos de las personas. De este modo, dentro de los supuestos informacionales propios de su marco

cultural, los participantes utilizan principios éticos universales para juzgar lo que consideran correcto o incorrecto, justo o injusto, en relación a los servicios que prestan como chamanes y a la relación que este rol les exige tener con los otros miembros de su comunidad. Estos resultados contradicen las posturas relativistas que, como hemos visto, suelen confundir lo social con lo moral y asumen a priori la imposibilidad de que principios éticos universales tengan presencia en contextos culturales distintos del occidental.

Aunque siempre han existido chamanes que han relativizado las reglas o las han trasgredido, según nos reportan varios informantes, quizá en tiempos pasados, cuando las personas en las comunidades tenían menor contacto con la lógica del mercado, el ejercicio del chamanismo haya cumplido una función más sólida como parte del sentido de identidad de los chamanes, lo que en algunos casos los llevaba a practicarlo con mayor apego a las reglas éticas que esa actividad demanda. En general, para muchos pueblos indígenas amazónicos, la identidad cultural y la perspectiva moral se encuentran entrelazadas, ya que sus identidades étnicas son densas y ser una buena persona no se puede separar de ser un buen miembro del pueblo, ser un “buen ashaninka” (*iriperori ashaninka*) o un “buen shipibo” (*jakon joni*). Esto se destaca en los chamanes, dada su importante función social. Así, para el caso de los shipibo, Bertrand-Rousseau (1986) señaló que un chamán combina diferentes cualidades como el pensamiento, la concentración y la memoria (*shinán*), la sabiduría, la capacidad de ver (*onan*) así la fuerza y el poder (*koshi*). Partiendo de ello, Espinosa (2012, p. 456) ha destacado que el ideal shipibo de buena persona plantea compartir estas características, aunque en menor medida que lo exigido a un chamán: “A Shipibo person can become ‘Shinanya Joni’ or ‘shinan jakon joni’, a person who thinks and knows how to use his or her judgment correctly” (un shipibo puede

llegar a ser “Shinanya Joni” o “shinan jakon joni”, una persona que piensa y que sabe usar su juicio correctamente).

Esto es importante porque tal como ha mostrado Blasi (1983, 1984, 1993, 1995), la motivación para la acción moral proviene en gran medida de la articulación de los principios morales prescriptivos en la identidad de la persona, siendo que de una identidad que integra características morales se deriva la necesidad psicológica de hacer que las acciones sean coherentes con los ideales y principios, de modo que no obrar de acuerdo a ellos no sería solamente una traición a dichos principios sino una traición al propio *self*. En esta línea, Kohlberg & Diessner (1991) plantean que la disposición moral central que resulta de la formación de este tipo de identidad es un sentido de responsabilidad moral que se refleja en la necesidad de actuar en términos de los juicios y estándares morales del *self*, en la capacidad de sentir aprecio por alcanza dichos estándares, y de sentir culpa o vergüenza por violarlos, lo que puede entenderse como un proceso de compromiso moral (el *self* en acción). Kohlberg & Diessner (1991) sugieren que el origen de la responsabilidad está en la formación de relaciones específicas hacia determinadas personas, lo que contribuye a una variedad de disposiciones morales cognitivas y afectivas tales como la empatía, la culpa y el compromiso. Los procesos de transformación de la identidad cultural de los miembros de pueblos indígenas, que tienen que ver, entre otras cosas, con la cada vez mayor presencia del capitalismo en la vida de las comunidades Amazónicas, estarían entonces teniendo también repercusiones en la configuración moral de estas personas. Como hemos expuesto, el sistema capitalista tiene costos morales, tanto en el incremento de la inequidad como en la promoción de ciertos valores que son funcionales al sistema pero afectan el desarrollo y el bienestar de las personas. En este sentido, y tal como concluye Lu (2009), se necesitan estudios que examinen no solamente los procesos de integración de los



pueblos indígenas en el mercado, sino también los determinantes y las consecuencias de esta integración.

Este trabajo tiene las limitaciones propias de un estudio descriptivo que intenta abordar por primera vez un fenómeno de estudio. Sin embargo, creemos que es un primer aporte para abrir futuras líneas de investigación en un tema poco explorado pero muy importante. Los seres humanos construimos modelos y representaciones del mundo a partir de las experiencias de interacción con otras personas y grupos de personas en contextos socioculturales determinados. El proceso de globalización, que ha generado una economía mundial interconectada, trae consigo nuevas experiencias que tienen implicancias socioeconómicas, cognitivas, sociales y morales para los pueblos indígenas amazónicos. Como hemos intentado mostrar en este artículo, los pueblos indígenas ven afectada su subjetividad por el contacto con el capitalismo y sus propios procesos de inserción en el mercado, los que generan en ellos, también, transformaciones en su identidad, así como nuevos conflictos morales. Tener mayor contacto con la cultura hegemónica dominante supone para los chamanes nuevos conflictos ligados, por ejemplo, a los intereses comerciales, ya que en una estructura económica insertada al mercado ellos necesitan dinero para subsistir. Sin embargo, tal como hemos intentado mostrar en este artículo, no se ha perdido aun la postura crítica sobre ello, pues los chamanes tienen un código de ética implícito que regula el ejercicio de su función, y muestran pensamiento crítico y variados procesos de discernimiento y razonamiento moral frente a los conflictos éticos con los que se encuentran. Aquí es importante retomar a Piaget (1971) y recordar que el conocimiento no es un producto, algo estático y logrado de una vez y para siempre que se transmite directamente en un marco cultural determinado, sino un proceso, un devenir, una actividad mental. Con este trabajo intentamos mostrar cómo, en contextos culturales muy distintos al occiden-

tal hegemónico, el concepto piagetiano de actividad resulta vigente para entender los complejos modos en que las personas construyen conocimiento, se enfrentan a los conflictos que se les presentan en sus vidas, y razonan moralmente.

### Referencias

Bertrand-Rousseau, P. (1986) La concepción del hombre entre los Shipibos: Estudio de algunas nociones. *Anthropológica*, 4(4), 91–114.

Bronfenbrenner, U. (1977). Toward an experimental ecology of human development. *American Psychologist*, 32, 513–531.

Bronfenbrenner, U. (2001). The bioecological theory of human development. In N. Smelser & P. Baltes (Eds.). *International encyclopedia of the social and behavioral sciences* (Vol. 10, pp. 6963–6970). New York: Elsevier.

Bronfenbrenner, U. (2005). *Making human beings human: Bioecological perspectives on human development*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Bronfenbrenner, U. & Morris, P. (2006). The Bioecological Model of Human Development. En W. Damon (Editor-in-Chief) & R.M. Lerner (Vol. Ed.) *Handbook of Child Psychology*, 6(1), 793-828. New Jersey: John Wiley & Sons.

Carod-Artal, F. J. (2012). Curares y timbós, venenos del Amazonas. *Revista de Neurología*, 55 (11), 689-698.

Comaroff, J. L. & Comaroff, J. (2009). *Ethnicity, Inc.* Chicago: University of Chicago Press.

Cooperación Belga al Desarrollo (2007). *Pueblos indígenas y ciudadanía. Los indígenas urbanos*. Fondo Indígena.

CVR-Comisión de la verdad y la reconciliación (2003). *Informe Final*. Lima: Comisión de la verdad y la Reconciliación. Retrieved from <http://cverdad.org.pe/ifinal/>

Delgado, G. E. (2016). *El malestar en la cultura shipibo-konibo*. Tesis doctoral no publicada. Universidad Complutense de Madrid, España.

- Dobkin de Ríos, M. (2005). Interview with Guillermo Arévalo, a Shipibo Urban Shaman, by Roger Rumrill. *Journal of Psychoactive Drugs* 37 (2), 203-207.
- Eberhardt, N. (2014). Piaget and Durkheim: Competing paradigms in the anthropology of morality. *Anthropological Theory*, 14(3) 301–316.
- Espinosa, O. (2007). Relaciones de género en las sociedades indígenas de la amazonía: discusiones teóricas y desafíos actuales. En Barrig, M. (ed.). *Fronteras interiores: identidad, diferencia y protagonismo de las mujeres* (pp. 183-202). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Frisancho, S.; Delgado, E. & Lam, L. (2015). El consentimiento informado en contextos de diversidad cultural: trabajando en una comunidad Ashaninka en el Perú. *Revista Límite*, 10, 33, 3-12.
- Frisancho, S. & Delgado, E. (2014). Razonamiento sobre derechos humanos y prácticas culturales en tres adultos de comunidades indígenas del Perú.
- Schème, *Revista Eletrônica de Psicologia e Epistemologia Genéticas*, 6, 141-163.
- García, R. (2012). Una mirada al Estado desde la educación en una comunidad shipibo-konibo. *Antropológica*, 30, 45-76.
- Gastelumendi, E. (2013). Una mirada psicoanalítica a la experiencia con Ayahuasca. *Revista Psicoanálisis*, 12, 91-110.
- Goetz, J. & LeCompte, M. (1984). *Ethnography and qualitative design in educational research*. New York: Academic Press.
- Greenfield, P. (2013). The Changing Psychology of Culture from 1800 Through 2000. *Psychological Science*, 24(9) 1722–1731.
- Hart, D.; Atkins, R. & Donnelly, T. (2006). Community service and moral development. In: Killen, M. & Smetana, J. (ed.). *Handbook of Moral Development*. New Jersey: Lawrence Erlbaum.
- Helwig, C. (2006). Rights, civil liberties, and democracy across cultures. In Killen, M. y Smetana, J. (eds). *Handbook of moral development* (pp. 185- 210). New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Herbert, A. (2010). Female Ayahuasca Healers Among the Shipibo-Konibo (Ucayali, Peru) in the Context of Spiritual Tourism. *Núcleo de Estudos Interdisciplinares, NEIP*.
- Kasser, T.; Cohn, S.; Kanner, A. D. & Ryan, R. M. (2007). Some Costs of American Corporate Capitalism: A Psychological Exploration of Value and Goal Conflicts. *Psychological Inquiry*, 18, 1, 1–22.

Kasser, T., Rosenblum, K. L., Sameroff, A. J., Deci, E. L., Niemiec, C. P., Ryan, R. M. & Hawks, S. (2014). Changes in materialism, changes in psychological well-being: Evidence from three longitudinal studies and an intervention experiment. *Motivation and Emotion*, 38(1), 1-22.

Kohlberg, L. (1987) *Conscience as Principled Responsibility: On the Philosophy of Stage Six Discussion*. En: Gerhard Zecha & Paul Weingartner (editors). *Conscience: an interdisciplinary view*. Salzburg Colloquium on Ethics in the Sciences and Humanities. Theory and decision library. Series A, Philosophy and methodology of the social sciences. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company.

Kohlberg, L. (1984) *Essays on moral development: Volume 2. The psychology of moral development*. San Francisco: Harper and Row.

Kohlberg, L. y Diessner, R. (1991). A cognitive developmental approach to moral attachment. En Gewirtz, J. L. & Kurtines, W. M. *Intersections with attachment*. New Jersey: Lawrence Erlbaum.

Lash, C. (1999). *La cultura del narcisismo*. Andrés Bello: Barcelona.

Lu, F. (2009). Integration into the Market among Indigenous Peoples. *Current Anthropology*, 48, 4, 593-602.

Narvaez, D. (2016). Revitalizing human virtue by restoring organic morality. *Journal of Moral Education*, 45 (3), 223-238.

Nucci, L.; Saxe, G. & Turiel, E. (editors). (2000). *Culture, Thought and Development*. New Jersey: Lawrence Earlbaum.

Nussbaum, Martha (2005). Women's bodies: violence, security, capabilities. *Journal of Human Development*, 6(2), 167-183.

Piaget, J. (1981). Lo posible, lo imposible y lo necesario. *Infancia y Aprendizaje: Journal for the Study of Education and Development*, 4, 2, 108-122.

Piaget, J. (1987). *Possibility and necessity (Vol. 1)*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Piaget, J. (1971). *Psicología y Epistemología*. Barcelona: Ariel.

Piaget, J. (1965/1995). *Sociological Studies*. New York: Routledge.

Piaget, J. (1932/1984). *El criterio moral en el niño*. Barcelona: Martínez Roca.

Piaget, J. (1987). *Possibility and necessity (Vol. 1)*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Perú. Ministerio de Cultura (2017). Base de datos de pueblos indígenas u originarios. <http://bdpi.cultura.gob.pe/lista-de-pueblos-indigenas>.

Rojas, E. (2014). El morral del colibrí: mitología, chamanismo y ecología simbólica entre los Ashaninka del oriente peruano. Lima: Editorial Horizonte.

Rojas, E. (1994). Los Ashaninka, un pueblo tras el bosque: Contribución a la etnología de los Campa de la Selva Central Peruana. Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Santos-Granero, F. (2002). Saint Christopher in the Amazon: Child Sorcery, Colonialism, and Violence among the Southern Arawak. *Ethnohistory* 49(3), 507-543.

Santos Granero, F. (1996). Introducción: hacia una antropología de lo contemporáneo en la Amazonía indígena. En: Santos Granero, F. (comp.). *Globalización y cambio en la Amazonía indígena* (pp.7-43). Quito: FLACSO –Ecuador/Aby –Yala.

Suarez, C. (2011). The Healers of Vencedor. *Native Peoples Magazine*, 24, 4, 38-42.

Tubino, F. & Zariquiey, r. (2007) *Jenetian*. El juego de las identidades en tiempos de lluvia. Lima: Fondo Editorial UNMSM - Organización de Estados Iberoamericanos.

Turiel, E. (1983). *The development of social knowledge: Morality and convention*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Turiel, E. (2000). *The culture of morality: social development, context and conflict*. New York: Cambridge University Press.

Turiel, E. (2012). Moral universality and relativism: variations in social decisions, social opposition and coordination as bases for cultural commonalities. En: *Construyendo Mentes. Ensayos en homenaje a Juan Delval (Constructing Minds. Essays in honor of Juan Delval)*. Juan A. García Madruga, Raquel Kohen, Cristina del Barrio, Ileana Enesco, Josetxu Linaza (Editores). Madrid: UNED, 2012.

Turiel, E. & Waynrib, C. (2000). Social life in cultures: judgments, conflicts and subversion. *Child Development*, 71 (1), 250-256.

Vieytes, R. (2004). *Metodología de la investigación en organizaciones, mercado y sociedad: epistemología y técnicas*. Buenos Aires: Editorial de las ciencias.

Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 469-488.

Wainryb, C. (1991). Understanding Differences in Moral Judgments: The Role of Informational Assumptions. *Child Development*, 62, 840-851.

Wainryb, C. (2006). Moral development in culture: diversity, tolerance, and justice. In Killen, M. y Smetana, J. (eds). Handbook of moral development (pp. 211- 240). New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.

Wainryb, C. & Turiel, E. (1995). Diversity in social development. Between or within cultures. En: Killen, M. y Hart, D. (editores). Morality in everyday life. New York: Cambridge University Press.