

¿Mueren en realidad los chamanes?: narraciones de los siona sobre chamanes muertos¹

E. JEAN LANGDON*

Cuando trabajé entre los indios siona (tucanos occidentales) del río Putumayo en Colombia me fue difícil encontrar respuestas explícitas y consecuentes sobre el destino de los muertos, como las halladas por investigadores en otros grupos tucanos. Por un lado, Reichel-Dolmatoff (1971) afirma que los tucanos orientales creen en un circuito de energía entre las almas humanas y los animales, en el cual el chamán actúa como negociante principal. Entre los secoya, un grupo tucano occidental relacionado estrechamente con los siona, Cipolletti, (1987a y 1987b) encontró descripciones del “reino de los muertos” en varias narraciones, en las cuales los difuntos recientes se reencuentran con sus parientes y llevan una vida similar a la que llevaban en la tierra. Este trabajo fue el que sirvió de inspiración para mi propia reconsideración de las narraciones siona con el fin de investigar el destino de los muertos en general y, en especial, dada la naturaleza de las narraciones que poseo, de los chamanes muertos.²

La narrativa siona es una expresión cultural importante que, según Geertz, presenta un modelo tanto “de” como “para” la realidad (Geertz, 1973). Aquí uso el término narrativa para referirme a la tradición oral siona como una categoría que incluye mitos, leyendas y cuentos fantásticos, como se los define tradicionalmente, así como narraciones individuales o personales. Una narración consiste en contar un hecho como una secuencia estructurada, la cual, en su forma más simple, posee una introducción, un nudo y un desenlace. Una narración puede, por ejemplo,

contar un hecho en el pasado distante o lo que llamamos “pasado mítico.” También puede referirse a “tiempos históricos”, explicando hechos que consideraríamos “reales”, así como a hechos recientes tales como narraciones de acontecimientos personales o de otras personas. Por último, una narración puede contar un hecho que nunca tuvo lugar y que no posee una naturaleza sagrada, lo que Bascom llama “cuento de hadas”.

En este trabajo mi interés no radica en el problema de la “verdad” en las narraciones ni en la diferencia entre tiempo mítico, tiempo histórico y presente. El punto central de este estudio es el conjunto total de narraciones siona como una expresión simbólica sobre el mundo y sobre cómo éste funciona. Mi análisis se asemeja al del crítico literario Kenneth Burke (1957), en el cual la literatura es concebida como un “equipo para la vida”. La narrativa presenta un modelo de realidad que proporciona las estructuras y símbolos tanto para el entendimiento de los hechos que acontecen como para la acción (Cunha, 1986; Schaden, 1988; Drummond, 1977).

Una de las grandes preocupaciones en la vida de los siona es entender las influencias y fuerzas ocultas que afectan los hechos de la vida cotidiana, especialmente en situaciones de infortunio como enfermedad, muerte, clima o caza no favorable, etcétera. Las narraciones siona representan el proceso de descubrimiento de lo que realmente estaba ocurriendo y proveen los elementos para ordenar y entender lo que está sucediendo ahora.³ Los protagonistas centrales son los chamanes, quienes han sido importantes líderes en la cultura y sociedad siona (Langdon, 1985 y 1990). Mediante la ingestión del alucinógeno *yagé*, los chamanes se

* Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil.

ocupan de sus comunidades y las protegen a través de la negociación con las entidades sobrenaturales que afectan la vida cotidiana (Langdon, en prensa). La mayor parte de las narraciones son “dramas sociales” que se refieren a conflictos resueltos por los chamanes (Turner, 1981). Éstas pueden estar relacionadas con héroes míticos como chamanes, chamanes que pelearon contra los españoles, o chamanes recientes que combatieron enfermedades u otras desgracias enviadas por otros. Los chamanes son, según Turner (1981), “figuras estelares”, cuyo bienestar y actividades son extremadamente importantes para la comunidad.

Existen dos contextos sociales para el relato de narrativas. Uno, que llamaré el contexto de “*performance*” formal, tiene lugar cuando miembros de la familia están reunidos y una persona, generalmente un anciano, asume el papel de orador, mientras que los otros desempeñan un papel activo como público. Éstos hacen continuamente comentarios durante el relato de la narración, actuando de manera similar al coro griego, repitiendo la identificación del actor de la narración o de la acción. La “*performance*” se realiza en la mañana temprano o al atardecer. La familia se levanta muy temprano en la mañana, alrededor de las 4 a.m., y bebe el estimulante *yoco*. Se sientan juntos, realizando tareas manuales tales como fabricar cestas, hamacas, u otros utensilios. Ésta es la hora de contar los sueños que se tuvieron en la noche para entender su valor como predicción, o de contar otras narraciones que puedan estar relacionadas con el sueño o con hechos actuales. Los encuentros sociales en las noches también son momentos para contar narraciones. Los temas varían, incluyendo experiencias personales o aquellas relacionadas con el ciclo de las estaciones del año u otros hechos.

El contexto para la “*performance*” de las narraciones está disminuyendo, ya que el estilo de vida siona está cambiando rápidamente. El ritmo de trabajo diario y las actividades de recreación han variado. Viviendo actualmente en una pequeña reserva rodeada de colonos, los siona se han tornado cada vez más dependientes de la economía nacional, a través de la venta de arroz y maíz, del trabajo asalariado y de la extracción de madera. Estas actividades han aumentado significativamente desde la década de los sesenta. Aunque muchas familias todavía no tienen radio de transistores, la presencia de éstos ha modificado también las horas de descanso. Por último, se toma *yoco* con menos frecuencia, y la costumbre de levantarse a las tres o cuatro de la mañana para elaborar utensilios está desapareciendo.

El otro contexto para el relato de narraciones tiene lugar durante las actividades diarias en las cuales los

siona especulan sobre lo que realmente está pasando. Esto se ve más comúnmente en casos de enfermedades de difícil cura, hechos atemorizadores o hechos naturales inusuales (grandes tormentas con relámpagos y truenos, eclipses, aparición de búhos que pueden ser portadores de presagios, entre otros). En estos casos, las narraciones contadas poseen conexiones lógicas con el hecho actual y dan indicios sobre cómo entender lo que es enigmático. Este contexto de narrativa continúa ocurriendo con frecuencia y es un mecanismo importante para la conservación de la tradición oral.

En este artículo me concentro específicamente en el aspecto simbólico de la narrativa, pues éste da indicios sobre el destino de los chamanes y su muerte. El análisis de estas narraciones demuestra que los chamanes en realidad no mueren, pero sí sufren una metamorfosis y se convierten en otras entidades que siguen influenciando la vida de los siona. Las narraciones comienzan con los dos chamanes primordiales, Sol y Luna, y sus destinos, así como las muertes de chamanes ocurridas en tiempos históricos y recientes. Aquí también considero las narraciones de sueños relacionadas con visitas de chamanes muertos y las experiencias con los chamanes vivos. Asimismo exploro las categorías nativas de las entidades y dominios del universo, del poder y de la persona. Estas categorías no se prestan a una fácil traducción a sus equivalentes en nuestra lengua; mi objetivo es descubrir la exégesis de estos conceptos como los usan los nativos. La dificultad en entender importantes símbolos claves cuando los siona los traducían al español fue el principal motivo que me llevó a iniciar esta investigación sobre la narrativa siona.⁴

El universo siona

El universo siona está compuesto por una serie de cinco discos planos con las siguientes designaciones: 1. bajo la tierra, 2. el primer cielo, 3. el segundo cielo, 4. el tercer cielo, y 5. el pequeño cielo de metal. Se los concibe como ordenados jerárquicamente. Su forma de disco es representada por el gran plato para tostar yuca. El disco inferior está apoyado sobre tres cilindros cerámicos como aquellos que sostienen el plato. El fin del mundo (*karaha'isiru*: “el lugar donde se acaba”) está situado en el lugar donde los ríos se encuentran, donde hay un gran lago y un enorme pilar de metal que conecta los primeros tres niveles.

Cada nivel está habitado por varias entidades y está dividido en los dominios (*de'oto*) donde esos seres viven. Su organización social es similar a aquella de los humanos, con un líder y su grupo viviendo en asentamientos.

Categorías de entidades

No es fácil traducir las designaciones de los seres de este universo a categorías mutuamente excluyentes, tales como sobrenatural *versus* natural o humano *versus* animal. Esto se debe a la doble naturaleza de la realidad y a la posibilidad de transformación de una entidad en otra (Seeger, *et al.*, 1979).

CUERPOS CELESTES: este grupo, constituido básicamente por estrellas u otros fenómenos celestes tales como el trueno, no posee un único término clasificador. Cada uno es denominado por separado, pero el grupo como un todo se diferencia de las otras categorías. Las más importantes son el Sol, la Luna, las Pléyades y el Trueno. Ellos anduvieron por la tierra en tiempos míticos, y ascendieron al segundo cielo para vivir hasta el presente. El Sol, la Luna, y las Pléyades bebían *yagé* cuando estaban en la tierra. Las Pléyades, un grupo de hermanos más una hermana, establecieron el modo en el cual los *siona* deben aprender a beber *yagé*. El hermano más joven sintió ebriedad antes de tener visiones y partió en un vuelo chamánico. Él cayó de su hamaca, vomitó, defecó y desparramó las heces sobre su cabeza, estableciendo la primera fase del beber *yagé*. Después de aprender a beber *yagé*, ellos ascendieron a los cielos. La hermana que se negó a beber se quedó atrás, transformándose en viento en los árboles o en una hormiga, dependiendo de la narración citada. El Sol y la Luna eran parientes y grandes chamanes, que no murieron sino que ascendieron a los cielos.

WATI: En el pasado he traducido fácilmente este término como “espíritu”, pero como mostraré aquí, este concepto es más complejo de lo que aparenta. Los primeros misioneros lo tradujeron incorrectamente como “diablo”. *Wati* se refiere, en su uso más general, a una entidad sobrenatural que no es visible en circunstancias normales y que es potencialmente dañina. Está asociada con plantas, animales, árboles y otros fenómenos naturales en la tierra así como con dominios en los otros reinos celestiales. Sin embargo, no debe confundirse con los seres celestes tratados anteriormente, los cuales indudablemente no son *wati*. Los *wati* son en general neutros, pero potencialmente agresivos cuando están motivados. Pocos son los que siempre provocan daño; una de estas clases son los *wati* de los muertos, un tema al cual retornaré posteriormente. El término *wati* puede usarse también para denominar una “persona fervorosa” o agresiva (Wheeler, 1987: vol. 2, 38), como en el caso de *ho’cha wati*, una persona a la cual le gusta mucho beber chicha, la cerveza nativa; o *were wati*, una persona que es muy graciosa. Por último, puede usarse

este término como un clasificador de la variedad más amplia de una especie animal o planta, como el plátano *wati*, la mariposa *wati*, o el búho *wati*. El tambor es llamado *watigu*, que literalmente significa transportador de *wati*.

Los *wati* habitan en casi todas partes: en la selva, en los ríos, en los cielos, etcétera. Existe un reino específico de los *wati*: el *wati de’oto*. Se trata de un reino en el cual uno entra cuando se pierde en la selva. El pasaje está siempre marcado por un cerrar temporario de los ojos o por atravesar una maleza. Al abrir los ojos, la persona se encuentra en el reino *wati*, donde nada es reconocible, y se ve rodeada por las casas de los *wati*. No debe comer la comida o miel de éstos; de lo contrario permanecerá allí. Cuando se les pregunta sobre la localización del *wati de’oto*, los *siona* afirman que se encuentra en el fin del mundo. Cuando las personas están enfermas, viajan hacia allá, río abajo. Si mueren, nunca más retornan. Tengo varios relatos personales de sueños de informantes que viajaron allá en sus sueños cuando estaban enfermos. También poseo variaciones de la narración registrada por Cipolletti (1987b), en la cual una mujer y sus hijos siguen a un *wati* haciéndose pasar por el difunto marido. Ellos se pierden en el *wati de’oto*, aunque no llegan a ver los muertos como se describe en las narraciones secoya.⁵ Como explicaré más adelante, éste puede ser el lugar donde seres humanos normales se transforman en *sainos* después de la muerte.

BĀIN: *Bāin* es traducido como “gente”, pero no necesariamente seres humanos. Los *siona* se identifican ellos mismos y a otros grupos indígenas como *bāin*. Sin embargo, hay también otras “gentes” en otros reinos del universo, que no son visibles para una persona común. El Sol tiene su gente, los *’insigī bāin*, así como la Luna y el Trueno. En la Luna, viven los *wa kara bāin*, la gente bonita del flamenco colorado. Uno de los pueblos más importantes son los *yagé bāin* o *hwinha bāin*, los aliados espirituales de los chamanes, y el *bāin* del jaguar a los que el chamán visita cuando toma *yagé*. En todos estos casos, *bāin* es una identificación positiva, que indica un tipo de “grupo étnico” y una relación positiva como aliados o personas que son admiradas.

No obstante esto, existen ciertos *bāin* asociados con *wati*. Cada vez que una denominación particular de *bāin* va acompañada por el término *wati*, tiene una naturaleza de agresión en potencia y no de alianza. Así, el *wati bāin* y el *wati bāin hoyo*, que son los *wati* de los chamanes muertos, provocan daño.

WA’I: *Wa’i* se refiere a animales salvajes, pájaros y peces. También puede referirse a humanos, pero en un sentido peyorativo, en oposición a “gente” (aliados).

Por ende, los blancos son llamados *wa'i* (cuya *wa'i*), y también los inganos, por quienes los siona no sienten ningún respeto debido a su falta de higiene en relación con la menstruación y el embarazo.

Esta clasificación de seres no implica la existencia de categorías mutuamente excluyentes de identidades, y es a menudo el estado ambiguo de la identidad de un ser lo que lo torna poderoso o peligroso. Para los siona, la realidad tiene dos “lados”, y muchas entidades se transforman en otras dependiendo del lado en el cual se encuentran. Este lado de la realidad, *in kãko*, es el lado que normalmente vemos, y las plantas, animales, personas y *wati* tienen una forma. En el otro lado, al cual generalmente se llega a través de la ingestión de alucinógenos o a través de sueños, ellos pueden aparecer como otros seres. En sueños y visiones los seres humanos toman frecuentemente la forma de pájaros.

Los animales, en particular el jaguar, la anaconda y los pecaríes, aparecen como humanos. Los peces en el río aparecen como maíz. El Sol es visto como una estrella de este lado, pero es una persona en el otro; también la Luna y el Trueno. Los *wati*, cuya verdadera naturaleza es vista en el otro lado, aparecen de este lado como humanos, animales, víboras, etcétera.

La idea de transformación es central en la cosmovisión de los siona. El otro lado es una transformación de este lado. Es el lado más importante desde el punto de vista de la casualidad, puesto que las actividades en el otro lado son las que afectan a éste. Los cuerpos celestes son responsables por los cambios de estación y clima. La lluvia se debe a que la gente del trueno está bebiendo chicha y derramándola. Un día de sol o nublado depende de cuán limpio esté el espejo del sol. Todos los días, el sol viaja con su gente en una gran canoa a través del río del cielo, su espejo, reflejando el guacamayo rojo sentado en su hombro y la corona chamánica de plumas de guacamayo rojo. Si el espejo está sucio, está nublado de este lado. Los animales de caza que aparecen de este lado son aquellos que el espíritu maestro de los animales dejó salir de su casa en otro lado. Las enfermedades y desdichas también tienen su causa última del otro lado, puesto que los *wati* del otro lado han atacado a los humanos.

Los chamanes como categoría liminar

Los chamanes son seres vivos. Sin embargo, a diferencia de las personas comunes, ellos viajan entre los dos

lados de la realidad y visitan los diferentes reinos del universo. También poseen poder de transformación. Pueden transformarse en jaguares, anacondas, saínos u otros animales y pájaros. Una denominación del chamán es “jaguar” (su transformación más común). En el otro lado, él visita a su familia jaguar, los cuales aparecen como humanos. Él tiene esposa e hijos jaguares.⁶

El chamán es una figura liminar en un segundo sentido, ya que tiene la capacidad tanto de guiar al grupo como de causar daño a otros. Como mediador entre los dos lados, su papel como líder es influenciar a los seres del otro lado para que actúen a favor de su grupo. No obstante, si él quiere, puede influenciarlos para que causen daño. Generalmente hace esto contra miembros de otras comunidades, no contra los de la suya. Pero si un miembro de su comunidad provoca

su ira puede tornarse víctima de un ataque de *wati* motivado por el chamán.

La capacidad de los chamanes de transformarse y visitar otros reinos provienen del desarrollo de un poder personal llamado *dau*, adquirido mediante la ingestión de alucinógenos. Este poder aumenta cuando ellos toman *yagé* (*Banisteriopsis sp.*). El concepto de *dau* es complejo y multívoco, y puede también referirse tanto a la enfermedad como al objeto de la enfermedad dentro del ser hu-

mano que está comiendo o descomponiendo su cuerpo (Langdon, en prensa). Para nuestro propósito aquí, basta explorar su significado con referencia al poder chamánico. El *dau* refleja el conocimiento del chamán, sus aliados espirituales y su habilidad para transformarse y visitar los diferentes reinos del universo. Lo separa del ser humano común, quien no posee *dau*, y depende del chamán para que actúe como su mediador.

El *dau*, como el poder del chamán, es una sustancia física que crece dentro de su cuerpo, distinguiéndolo físicamente de los otros seres humanos. Los siona expresan esto mediante la noción de “delicado”. El *dau* es la fuente del poder del chamán, pero también torna su cuerpo delicado y susceptible a daños a través de contaminación. Así, el chamán debe observar ciertos tabús que no se aplican a la persona común. La mayor parte de los focos de contaminación proviene de mujeres que están menstruando, que están embarazadas o en el periodo postparto. La comida preparada por mujeres en estos periodos está contaminada, y sus maridos pueden también estar contaminados, dependiendo del contacto que ellos tienen con sus esposas.

Aislar a la mujer en la choza menstrual y a la pareja que aguarda un hijo en una choza en su chacra se justifican como esfuerzos para proteger a los hombres de la comunidad que poseen poder chamánico.

Los chamanes son personas no comunes en otro sentido más: ellos han pasado por su primera muerte. Como fue publicado en un artículo anterior (Langdon, 1979a), para convertirse en chamán, un individuo debe experimentar una serie de visiones “culturalmente esperadas” o “culturalmente configuradas”. Según narraciones de chamanes, estas visiones ocurren durante tres noches de *yagé*, que comienzan después de un largo periodo de aislamiento en la selva, acompañado de una dieta restringida y de la ingestión de eméticos. Durante la primera noche, el aprendiz padece la ebriedad del hermano menor de las Pléyades. La segunda noche tiene visiones aterradoras en las cuales enfrenta visiones pavorosas de fuegos, máquinas y víboras, todos amenazando con devorarlo. Si él resiste a estas visiones, la gente *Yagé* descenderá y comenzará a escoltarlo a los otros reinos del universo.

En la última parte de estas aterradoras visiones, el aprendiz se ve realmente siendo comido, quemado o hecho pedazos. Entonces llega la Madre Jaguar y entona los tradicionales cánticos de luto, llamándolo su hijo, preguntándole por qué tomó *yagé* y diciéndole que él va a morir. “No verá a su familia nunca más. Mire las cosas que están ahí. Debe dejarlas a todas.” El aprendiz se ve entonces transformado en un niño y la Madre Jaguar lo envuelve y lo amamanta. Luego lo expulsa y la gente *Yagé* desciende. En esta visión, el aprendiz muere y se torna un hijo de la Madre Jaguar en vías de ser un chamán. No sólo el *dau* empieza a crecer dentro de él, sino que también recibe un nuevo nombre, su nombre de *yagé*, para marcar su nueva identidad.

Vida, salud y muerte

Como he afirmado en otros artículos (Langdon, 1979a; 1979b y en prensa), los siona tienen una preocupación particular por los altibajos de las fuerzas vitales en un universo cíclico. Tanto la vida humana como el resto de la naturaleza están sujetos a los ciclos de nacimiento, crecimiento, envejecimiento y muerte, como lo testimonian los ciclos de las estaciones. Un objetivo importante en los ritos de pasaje, de cura y otras prácticas relacionadas con la salud es robustecer la fuerza de la vida (*wahí*) o impedir que las fuerzas degeneradoras la consuman. El concepto *wahí* expresa el proceso de crecimiento relacionado con estar vivo, robusto, joven y saludable. La noción opuesta es

expresada por el verbo *hun'i-*, que es el proceso negativo de morir. De hecho, los siona dicen “Estoy muriéndome” (*hun'iyi*) cuando están enfermos. Para decir que alguien ha muerto agregan el sufijo verbal *-si-*, (*hun'isigi*), que significa literalmente alguien que ha completado el proceso de muerte. Vivir y morir son procesos dinámicos, y el papel principal del chamán es actuar como mediador entre los humanos y los otros seres, principalmente *wati*, quienes accionaron la fuerza de la muerte.

Si observamos conceptos etiológicos con respecto a esta fuerza vital (Langdon, 1991), resulta claro que los siona tienen un concepto de fuerza personal que determina su resistencia contra la enfermedad o ataque espiritual. Éste está compuesto por el estado físico del cuerpo y una “fuerza vital” de la personalidad. Así como el cuerpo se fortalece con el crecimiento, esta fuerza vital también se vigoriza. Ambos son débiles en el comienzo de la vida, crecen a medida que la persona alcanza la madurez y declinan con el envejecimiento.

Las enfermedades son momentos en los cuales hay poca resistencia y el proceso de muerte comienza. El estado de vida (*wahí*) es restablecido mediante procedimientos de cura, que tratan tanto los síntomas físicos como la causa subyacente a su persistencia. La falta de resistencia física puede ser causada por innumerables causas naturales: mala alimentación, trabajo o preocupación excesivos, o conflicto social. La enfermedad es a menudo el resultado de un *wati* que ataca al individuo cuando su resistencia física es baja. Los recién nacidos son excepcionalmente débiles, tanto desde el punto de vista de su físico como de su “fuerza vital”.⁷ Por lo tanto, ellos están sujetos a ataques fortuitos de *wati* que en general no causarían enfermedades en un adulto con buena salud. Los adultos se enferman cuando son víctimas de un ataque de *wati* motivado por un chamán debido a conflicto social o enojo, o por un *wati* enojado por causa de un tabú violado. Cuando fracasan los primeros tratamientos para la cura de los síntomas de una enfermedad, debe llamarse a un chamán para tratar la causa última o sobrenatural. El tratamiento de los síntomas físicos continúa, pero se cree que su éxito depende de la cura de la causa fundamental.

No hallé entre los siona un nombre en particular para expresar esta fuerza vital, aunque podríamos aventurarnos a interpretar que el corazón es el centro de ella. El corazón (*dekoyo*) es visto como el centro de la vida en el cuerpo físico. Cuando uno está muriéndose, es la última parte del cuerpo que permanece tibia. Como se verá en las narraciones, en la muerte éste toma la forma de un pájaro. El corazón del chamán

sale volando como un guacamayo rojo identificado con el sol. En el caso de adultos comunes sin poder chamánico, el corazón es representado por loros o gallinas. La fuerza vital de los niños también puede ser representada por pollitos o pericos.

Etnografía de la muerte

En el pasado, los muertos eran enterrados en la selva o dejados en una hamaca en la selva lejos de la comunidad. Hoy en día, son enterrados en el cementerio después de una noche de duelo. La manera en que los siona llevan luto fue aprendida de la Madre Jaguar, cuando un hombre mató a uno de sus hijos y observó cómo ella lloraba su muerte. El ritual marca el pasaje de persona (*bãin*) a *wati*. Los siona usan el término *wati* para referirse a los fallecidos, como por ejemplo “*mi padre wati*”.

Los siona sienten temor de los *wati* de los muertos. Creen que estos *wati* permanecen cerca de donde una persona murió y causan enfermedades o la muerte de los vivos, motivados por un apego intenso a los seres queridos a los que el *wati* quiere llevar consigo o por enemistad con aquellos con quien él estuvo en conflicto. Es peligroso llevar niños pequeños a funerales, puesto que ellos son especialmente vulnerables a los ataques fortuitos de los *wati*. Con el pasar del tiempo, el *wati* de una persona común abandona el lugar y la comunidad y se pierde para siempre.

Del mismo modo que para muchos grupos amazónicos, la muerte de un chamán implica siempre una gran preocupación. Cuando uno de ellos muere, el cielo oscurece y hay relámpagos y truenos. En el pasado, cuando su chamán fallecía, la comunidad se mudaba a otro lugar para evitar las enfermedades e infortunios causados por el *wati* del difunto. Sus pertenencias, consideradas parte de su *dau*, como su collar de dientes de jaguar e implementos rituales, debían ser destruidas o arrojadas al río. Además, el *dau* debía ser sacado de su cuerpo y lacrado con cera de abejas en el agujero de un árbol para que no continuase actuando.

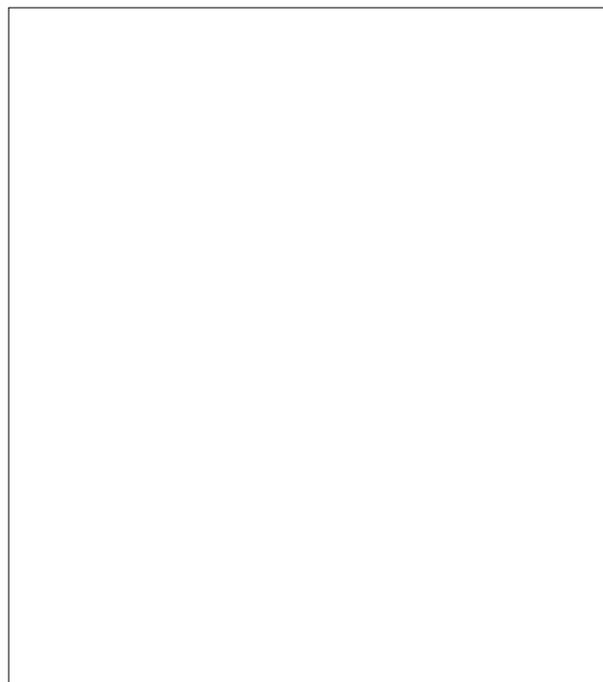
Al examinar las explicaciones de las causas de las enfermedades, resulta claro que todas esas precauciones no son suficientes, ya que el *wati* de un chamán continúa actuando siempre que las generaciones posteriores lo recuerden. A diferencia de los humanos, su *wati* permanece alrededor de su casa y continúa provocando enfermedades mientras sea recordado. Las personas pueden verlo en sueños cuando viene a tomar sus víctimas como muestran las siguientes narraciones:

Una vez mi mujer estaba borracha de chicha y estaba peleando conmigo. Mi padre (un poderoso chamán) llegó y preguntó por qué estaba peleando. “Yo no estoy peleando, es ella”, le respondí. Ella comenzó a insultar a mi padre, diciéndole que él no era curaco, que él no sabía cómo tomar *yagé*. Él dijo “Cuando yo muera, usted morirá”.

Ella se enfermó después de que él murió. La hermana de ella vino para llevarla a curarse en Piñuña Blanca. Ellas fueron, y un Macaguaje vino y bebió *yoco* y la curó. “Es algo malo,” dijo, “precisamos cocinar *yagé*.” Le dije que no sabía cómo hacerlo, pero que mi amigo sabía. Entonces yo conseguí leña y agua y el otro cocinó. Bebimos y el curaco empezó la cura. Ella no mejoraba. Entonces Rafael Piaguaje (otro chamán) vino al otro día, bebió *yagé* e hizo la cura. Ella no mejoraba. Ellos tomaron una noche más de *yagé* y después nada más. Entonces ella menstruó y se quedó en la choza menstrual.

Tuve un sueño. Mi padre vino en un barco grande y negro y me dijo “Vine a tomar su *weko* (loro hembra)”. Los chamanes antiguos estaban con él y todos vestían las ropas negras de los sacerdotes. Él agitó el pichanga (un atado de hojas usado para las curas) y los otros curacos reaccionaron. El loro estaba en una linda jaula. Mi padre también tenía dos pollitos. “Voy a dejar que cuide de los pollos (sus dos hijos), pero me llevo su loro”. “Si usted fuese un buen curaco, podría haberlo curado fácilmente. La puerta de la jaula es fácil de abrir, pero nadie vino a hablar conmigo. Entonces me lo llevo.”

Me levanté y bebí *yoco*. Santurdino (un anciano con poder chamánico) vino y preguntó qué soñé. Le conté, y Santurdino dijo “Si usted hubiese sabido cómo curar, ella



estaría bien. Yo también vi a su padre. Él y los otros fueron a *besi wati*".⁸ Aquella noche mi mujer murió, porque los curacos se habían llevado su alma (*dekoya*).

Durante los años de trabajo de campo que pasé con los siona, muchos casos de enfermedades fueron atribuidos a los *wati* de chamanes muertos. En 1980, cuando pasé sólo tres semanas con los siona, tres casos de enfermedades fueron adjudicados a los *wati*, por motivos tales como vivir demasiado cerca de la casa de un antiguo chamán, hacer mucho ruido y pasar demasiado cerca de las plantas del *yagé* de un chamán fallecido en sus campos abandonados. El último chamán-maestro de la comunidad falleció en la década de 1960. Su hija no arrojó el collar de dientes de jaguar al río. En 1985 se especulaba que el hijo de ella estaba enfermo porque el collar aún estaba en la casa.

El destino de los muertos

Cuando pregunté a los siona adónde iban los muertos después de la muerte, obtuve respuestas poco satisfactorias. Un informante más viejo dijo que iban a la casa de los saínos, lo que confirmaría la idea de Reichel-Dolmatoff de que hay un intercambio de humanos por animales. Como ya fue dicho, la casa de estos saínos está situada en el fin del mundo, que también aparece en los sueños como el lugar de morir. Sin embargo, no podemos aceptar totalmente la idea de un circuito de energía cerrado de los siona, ya que el maestro de los animales controla el número de animales que pueden salir para ser cazados, pero no provoca enfermedades como en el caso de los desana.

Otros afirmaron que los muertos iban al "purgatorio" al cual llaman *biagi de'oto* ("el reino de aquellos que permanecen"). Esto podría corresponder al "reino de los muertos" de los secoya. No obstante, todas las conversaciones relacionadas con este reino indican que tal idea puede ser una influencia del catolicismo. No apareció nunca en ninguna de las narraciones que recolecté. Además, en las narraciones sobre los muertos, "aquellos que permanecen" aparecen como *wati* que hacen daño.

El destino de los chamanes muertos se ve con más claridad. A diferencia del *wati* de una persona común, el cual desaparece para siempre poco después de la muerte, el de un chamán permanece más tiempo y, eventualmente, asciende a la casa de los chamanes muertos (*bāin hoyo wī'e*) en el segundo cielo, tornándose parte del *bāin hoyo wati*.⁹ Estos son *wati* dañinos que descienden y pasan por el aire en la tierra durante

el mes de agosto trayendo enfermedades. Entre los vivos, solamente los chamanes más poderosos pueden visitar esta casa, puesto que la mayoría de los que entran nunca retornan.

Los chamanes no siempre mueren en forma natural; ellos pueden optar por no "morir" y transformarse permanentemente en un animal. Antes de discutir estas posibilidades, cabe investigar las narraciones siona con respecto al destino de los chamanes muertos.

Las narraciones siona y el destino de los chamanes

La primera narración trata de Sol y Luna cuando ellos eran humanos y estaban en esta tierra. Presentaré dos segmentos de una secuencia más larga que está relacionada con el origen de los animales y sus hábitos alimenticios. Estos dos segmentos fueron también narrados en forma separada en otras ocasiones.

insigi y *Bainna*: Sol y Luna

Luna y Sol vivían juntos en la tierra. Sol tomaba *yagé*, y Luna también. Luna sólo se sentía borracho cuando bebía, entonces paró de beber. Luna era un bebedor de *yagé*, pero no veía ningún "dibujo". "Por qué debo hacerlo, solamente es desagradable. El *yagé* no me mostró ninguno de esos dibujos". Al amanecer, Luna dijo a su madre que se iba a trabajar. "Bueno, usted sabe lo que hace", ella le contestó. Luna trabajó todo el día. Cuando regresó a su casa, no había nada para comer, entonces se fue a pescar. Al día siguiente hizo lo mismo. Sol era un chamán. Él era un jaguar, y bebía *yagé*, mientras Luna iba a la selva y cazaba. Su madre cocinaba lo que él traía y comían. Un día a las once de la noche, los cánticos de Sol despertaron a Luna. Luna escuchaba tendido en su hamaca. Dijo "Soy un hombre, puedo beber *yagé*. Madre, despierte. Lave mi calabaza para beber agua, la más grande que vea, con agua tibia. Voy a beber *yagé*". Entonces ella dijo "Bien, esto es lo que usted debería estar haciendo. Usted es un hombre crecido, y sin embargo vive como una mujer que sólo duerme en la casa". Ella se levantó, trajo agua y la calentó. Lavó la calabaza y se la dio a Luna. Luna fue a la casa de Sol y lo saludó. "Está usted aquí, abuelo" dijo Sol. "Estoy aquí, entre." "He venido a beber *yagé*. Está dando buenas visiones el *yagé*?" Luna colgó su hamaca y dijo a Sol "Eche *yagé* en esta calabaza y prepare el *yagé*, pensando en todo lo que usted ve". Sol le preguntó "¿Realmente quiere beber?" "Sí", respondió Luna. Sol preparó el *yagé*, cantando y soplando sobre él. Soplabla sobre el *yagé* como una flauta, y luego llamó a Luna y se lo dio de beber. Luna bebió y fue a su hamaca. En minutos, el *yagé* vino a él.

Gritó “¡Estoy muriendo!” Vomitó y cayó al suelo. Se desmayó. Rodó y rodó, luego se levantó, corrió de aquí para allá, y en ese momento empezó a tocar la flauta. Salió de la casa y tocó la flauta. Después de un tiempo, regresó y pidió de beber nuevamente. Sol preparó de nuevo el *yagé* y se lo dio de beber. Luna bebió, y cantó canciones *yagé* parado fuera de la casa *yagé* hasta el amanecer. Le dijo a Sol que había aprendido más de lo que Sol sabía. Después de eso, bebieron juntos. Ambos eran chamanes.

Los siguientes episodios en este ciclo de narraciones están relacionados con el incesto de Luna con una de sus hermanas. Para descubrir quién es el amante que la visita en las noches, una de las hermanas coloca pintura de *genipa* en el rostro de éste. Éste es el motivo por el cual la Luna tiene manchas. Luna tiene además una apariencia fea; tiene los piojos o la suciedad del *tapir* atrás de su cuello. Va de lugar en lugar, y con una pequeña vara, la “vara que cambia a las personas”, transforma en animal a quien lo insulta. El ciclo termina con la ascensión de Luna y Sol al cielo.

Luego vino a la casa de Sol. “Estoy aquí” anunció. Del susto, la esposa de Sol gritó como un *guara* (*wügo*). “Nieto, no haga ruido. Déle *chucula* de maíz a *Bainna*”. Sol dijo a su esposa. Sol le dio ésta a Luna. Luna no quería beber. “Bébala. Debe estar muriendo de sed” dijo Sol. Luna sólo bebió poco a poco. “No tenga miedo. Bébala” dijo Sol. Luna estaba bebiendo de una calabaza muy grande, y mientras bebía poco a poco, era cada vez más delicioso. Así bebió todo. Luna tenía la “vara que manda a las personas” bajo el brazo, y cuando levantó la gran calabaza para beber el último sorbo, la calabaza cubrió sus ojos, y Sol tomó la vara y la puso en la paja del techo. “Abuelo, está haciendo algo malo.” “No” dijo, “después que usted termine, puede tomarla”. Luna terminó de beber y devolvió la calabaza. Cuando Luna intentaba alcanzar la vara, ésta se iba más para arriba en el techo. Mientras luchaba para alcanzarla, ésta subía más y más. Sol la tocó. “Está baja, tómela. Soy más bajo que usted y puedo tocarla”. Entonces, Sol tuvo un pensamiento malo mientras Luna intentaba agarrar la vara. “Cuando salte, salte bien alto” pensó. “Salte y agárrela” dijo a Luna. Luna saltó alto, y se quedó allí. “Por qué me ha hecho esto”, dijo Luna. “Yo voy más alto todavía. Tendré que quemarme. Con fuego me quemarán y partiré con mi cuerpo entero.” dijo Sol. “Durante el día verá lo que las personas hacen. Verá los pecados de los hombres y mujeres en las chacras. Usted verá lo mismo durante la Luna llena; verá a las personas en las playas cometiendo pecados. Entraré en una olla incandescente. No sienta lástima”, le dijo a Luna. Sol dio a su gente la orden de juntar leña y traerla a la casa. Hizo un gran fuego, y cuando la olla estaba bien caliente, Sol entró

en ella. Salió volando como un *guacamayo* rojo y ascendió al cielo. Un lado de la olla era bien rojo, y el otro bien negro. Los dos lados de la olla son los signos del verano e invierno. Si hubiese habido sólo un color, tendríamos sólo una época del año.

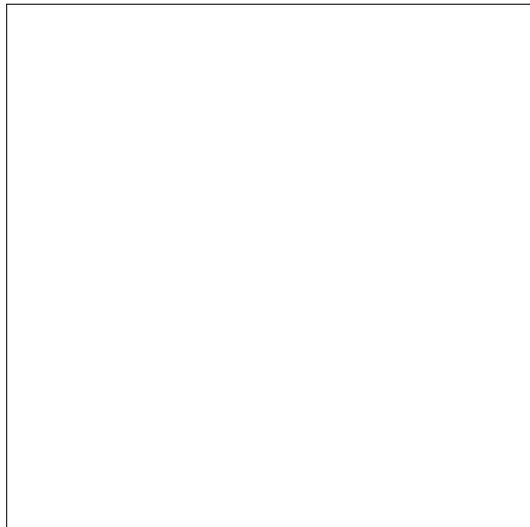
En el primer episodio, Sol y Luna son los chamanes primordiales. Éste es un drama social sobre la necesidad de enfrentar las experiencias desagradables que se tienen al principio en el aprendizaje chamánico. No es suficiente realzar los deberes masculinos de cazar y pescar. Un hombre debe convertirse en un chamán. La primera fase está representada como “solamente borracho” (*do gwebe-*) en oposición a “sueño, visiones” (*sunyã-*) que significa tener las verdaderas visiones (*sunye*). Los elementos básicos del aprendizaje están definidos en la narración. Uno se encuentra con un chamán maestro y le pide que le muestre todo lo que él ha visto, y luego bebe con él para aprender. El chamán maestro “prepara” el *yagé* para que éste dé las visiones deseadas. Tocar la flauta o el líquido *yagé* como una flauta señala que la persona se encuentra en estado *süyã* y que los espíritus aliados han descendido.

El segundo episodio trata de la rivalidad entre chamanes. Siempre existe un cierto tipo de desconfianza entre chamanes, pues uno puede tener “pensamientos malignos”. Sol ofrece “*chucula* de maíz,” refiriéndose metafóricamente a la *chicha*. Luna se niega a beber, pensando cuáles son las intenciones de Sol. Luna se distrae con el gusto delicioso y no presta atención a lo que Sol está haciendo. Al final, ambos ascienden al cielo con cuerpo y todo para permanecer allí como entidades permanentes.

Las siguientes narrativas fueron contadas a mi informante principal por un chamán *secoya*, con el cual los *siona* frecuentemente se entrenan para tomar *yagé* de *cacería*. Los *siona* consideran a los chamanes *secoya* como especialistas en caza y, como veremos, muy a menudo éstos se transforman en *sainos*. En vez de usar collares de dientes de jaguar, los *secoya* usan collares de caninos de *sainos*.

Los chamanes y los españoles malos

En el comienzo había dos jaguares, dos chamanes había. Ellos bebían *yagé*. También había una ciudad de blancos, y los españoles llamaron a los chamanes y les dijeron: “Beban *yagé* hoy para ver cómo es”. Entonces los indios bebieron *yagé*. Bebieron dos casas (noches) de *yagé*, pero sólo bebieron y no cantaron. A la tercera noche empezaron a cantar. Uno se transformó en un *saino*. El otro en



un jaguar. En su transformación, corrían y andaban de aquí para allá cantando cánticos *yagé*. Uno de ellos gruñía y caminaba como un jaguar. Los españoles se quedaron viéndolos hasta el amanecer. No dijeron nada sobre lo que vieron y volvieron a su aldea. Dijeron: “Mañana cocinen *yagé* nuevamente”. Así los chamanes cocinaron de nuevo. Tres sacerdotes y dos líderes blancos vinieron a ver. Vieron a los indios bebiendo *yagé*. Los indios bebieron, tuvieron visiones, regresaron y prepararon nuevamente el *yagé*. Acabaron de beber y comenzaron a cantar cánticos *yagé*. Ellos cantaban sus oraciones. Uno de ellos cantó las oraciones de cacería: “Los saínos están llegando”. Él se puso las ropas del saíno y corría en derredor gruñendo como un saíno. El otro, el que se transformaba en jaguar, estaba tendido en su hamaca. Luego salió, como un jaguar se levantó y tocó la flauta. Tocaba y los españoles lo observaban. Los sacerdotes se fueron a su cama y permanecieron allí. Se quedaron allí, sólo mirando. Los chamanes trabajaron duramente y cantaron hasta la mañana.

Al amanecer, los españoles dijeron: “Suficiente por ahora”. Llamaron a la policía, y la policía arrestó a los chamanes, diciendo “Están haciendo el mal”. Dos policías vinieron y atraparon a los indios. Viendo esto, los chamanes terminaron todo el *yagé* que restaba en las ollas. La policía los arrestó y los encerró. Dentro, los chamanes mantuvieron su coraje. “Subiremos, regresaremos a la casa del saíno. Ellos morirán.” dijeron. “El bejuco del *yagé* sabrá sobre nosotros.” Cuando el sol estaba en el mediodía, los efectos del *yagé* se produjeron, y ellos se levantaron como guacamayos rojos; subieron hacia el cielo. Vieron al *watí* del cielo (*matín watí*) y hablaron con él. Después el *watí* descendió en la noche y comió a todos los blancos, acabando con ellos. Después que terminó, amanecieron solamente nubes puras y silencio. Quedó un solo sacerdote bueno, quien fue a lo de los indios. “Mi

gente les ha hecho mucho daño. Tengan compasión. Por favor, perdónenme. Soy una buena persona”, les pidió. “Vimos que usted es una buena persona. Vaya a su casa”. “Bueno, así está bien”, dijo el sacerdote. Tomó todas sus cosas y se las dio a ellos. Recibieron todo, ropas, ollas, platos, etc. Después de un tiempo, llegó un barco. Sólo la mitad de los blancos habían sido enterrados, y el resto quedó en estado de descomposición. La Gente Gallinazo descendió y los comió. El sacerdote dijo a los indios “Voy a mi tierra, llamada España”. Él regresó a su casa y los indios fueron a vivir a otro asentamiento”.

Esta narración es similar a otras que cuentan cómo los chamanes derrotaron a los conquistadores hispanos mediante sus poderes (Langdon, 1990). En ella, los chamanes sólo muestran sus verdaderas habilidades en la tercera noche que bebieron. Durante las dos primeras noches, únicamente beben y no invocan a través de cánticos. Por último, muestran sus habilidades de transformación, representadas por el hecho de vestir las ropas del saíno y del jaguar. Después de que son encerrados, sus corazones ascienden directamente al otro cielo como guacamayos rojos. En circunstancias normales, el viaje al cielo requiere que el individuo viaje al fin del mundo y ascienda el pilar de metal que conecta el cielo con la tierra. Allí negocian con el *watí* del cielo para devorar a los blancos.

Probablemente, esta narración trata sobre una epidemia que destruyó una de las tantas misiones a lo largo del río Putumayo durante la época de los franciscanos. Estas misiones fueron de corta existencia, debido a las enfermedades que atacaban tanto a los indios como a los españoles. La historia oral siona afirma que sus chamanes sólo atacan a aquellas personas que hicieron una mala acción, como concluye esta narración.

El buen chamán que fue asesinado

Primero había chamanes *ankuter*s. Uno de ellos era una persona muy buena. Era un saíno chamán. Él vio todos los peces en el río. Siempre bebía *yagé* para hacer que los peces subiesen río arriba. Cantando música *yagé*, siempre daba comida para su gente, y estos comían bien. Cuando la “Gente Oreja” (otro grupo) provocaba un mal para su gente, los curaba. Aunque veía la causa de la enfermedad, no decía nada. El tiempo pasó, y uno de los miembros de la Gente Oreja se enfermó. Sus chamanes lo curaron y vieron. “Él fue el primero en provocar un mal para nosotros. Entonces vamos a causar un mal para él”, dijeron. Al día siguiente, bebieron *yoco*, *yoco* fuerte y partieron al

amanecer. Llegaron a la aldea del buen chamán. “Oh abuelo, ¿está aquí?” “Estoy aquí, entren y véanme”. “Vinimos a verle”, dijeron. “Entren y véanme, estoy aquí”, respondió. Así conversaron de asuntos sin importancia por un tiempo. “¿Está usted bien, hermano mayor?” le preguntaron. “Estoy bien, estoy un poco mejor”. “Qué bien. Hace tanto tiempo que no le veíamos. Ralle *yoco* para nosotros, hermano mayor”, dijeron. Así, él comenzó a rallar *yoco*. Ellos eran tres, tres que habían ido a matarlo. Uno bebió. “Dame de beber” dijo otro. Entonces, el chamán ralló *yoco* y le dio. Tres veces les dio *yoco* de beber. Entonces otro dijo “Dame de beber”. El chamán estaba sentado rallando *yoco* cuando los otros se dijeron en secreto. “Ahora, matémoslo”. Uno salió de la casa para tomar su lanza, pero el chamán no se dio cuenta de nada, ya que estaba inclinado y rallando. Lo hirieron en la espalda. Uno clavó su lanza y luego otro. “¿Por qué están haciendo esto conmigo? ¿Por qué están matándome?” preguntó, “Yo no hago mal”. Pero ellos no prestaron atención y cortaron su cabeza con un machete. La cortaron y la arrojaron a un lado. Mientras ésta estaba allí, caninos de jaguar salieron en su boca. Estaba allí, pero el chamán no estaba muerto. Cuando los chamanes vieron eso, partieron leña, hicieron una montaña de paja partida, y la colocaron encima. Encendieron un gran fuego y lo quemaron. Mientras estaba quemándose, un guacamayo rojo salió volando del medio de su corazón, dando chillidos mientras volaba. Se puso todo oscuro, la región de la nada. Todos sus huesos se quemaron, pero solamente su corazón no murió completamente. Estaba allí respirando. Los asesinos se fueron, “Bueno, lo matamos. Continuaremos viviendo; sólo él murió. Si él hubiese sido una buena persona, todavía estaría vivo”. Al día siguiente regresaron al lugar y vieron el corazón allí todavía respirando. Así, de este modo, el buen chamán se perdió.

Este drama social comienza estableciendo quién es considerado el buen chamán y su rivalidad con chamanes de otro grupo. Éste es alguien que tiene alianzas con los espíritus de caza y así siempre provee alimento a su gente. Los otros son los primeros en enviar enfermedades y, aunque él lo ve tomando *yagé* y cura a su gente, evidentemente no devuelve el mal para ellos. Esto está señalado por el hecho de que “no dice nada”. Además, cuando me ayudó a transcribir la narración, mi informante aclaró que el buen chamán no envió enfermedades al otro grupo. Sin embargo, los otros lo acusaron y decidieron matarlo. Eligieron matarlo físicamente, en vez de hacerlo a través de un *wati*. Por qué eligieron esta manera no está claro, pero puede ser porque él otro poseía poderes superiores. En cualquier batalla chamánica mediante *wati*, el que tiene más poder es el que gana. En esta narración, ellos beben

una clase de *yoco* que era usada en el pasado antes de entrar en batalla. Se supone que deja a la persona muy enojada. Cuando el chamán es asesinado, su status como hombre poderoso es establecido por los caninos de jaguar que aparecen en su cabeza decapitada. También en esta narración, el chamán asciende directamente al cielo como un guacamayo rojo. Sin embargo su corazón, como sustancia material de este lado, no muere sino que continúa respirando.

El chamán que eligió transformarse en saíno

Había un chamán *ankutere*, era una persona jaguar. Bebía *yagé* solo, ya que era uno de los que ya habían dejado el cuerpo. Mezclaba *yagé* quemado con *yagé* y bebía. También bebía *yagé* mezclado con datura. Fue a la casa de los animales. Se puso su ropa de saíno y se transformó en uno de ellos. Muchas veces repitió esta acción aquella noche, cantando música ritual. Luego, al amanecer del día siguiente, los saínos vinieron. Llegaron por la pila de basura cerca del río. Luego atravesaron y su gente los mató al amanecer. El chamán bebió *yagé* de nuevo. Esta vez se convirtió completamente en un saíno, y le dijo a su gente: “Hoy voy a dejarlos. Me voy a la selva a descender hacia la casa de los saínos”. Se puso la ropa de saíno y partió hacia la casa de ellos. Luego una manada de saínos llegó, y él estaba corriendo con ellos. Al amanecer, regresó con su gente y les dijo “Hoy partiré para siempre. Cuando los saínos vengan, un pie humano, mi pie, aparecerá entre las huellas. El resto de mis pies serán como patas de saíno. Me verán en el medio de la manada. No me disparen, pero busquen mi huella”. Luego partió. La manada de saínos llegó y ellos vieron el pie de una persona en el medio. Dispararon a los saínos pero no a él. Pasó bastante tiempo, y entonces los indios fueron a cazar nuevamente. Esta vez, cuando vieron la manada de saínos, no vieron las huellas de él. No había huella de pie humano entre las otras. Ahora él había descendido a la casa de los saínos. Él les había dicho: “Cuando no esté más en este reino (*in de'oto*), no verán mis huellas. Sabrán que estoy en la casa de los saínos”.

Cuando mi informante terminó de contar esta historia, le pregunté dónde estaba situada la casa de los saínos, y me dijo que estaba en el fin del mundo, donde los ríos acaban. Los saínos suben el río en una *dāyā yogu*. Esto significa literalmente una “canoa de cabello”. Ignoro si tiene una asociación con el arco iris (*dāyā meki*). La casa de estos pecaríes (saínos) es diferente de la de los jabalíes (pecaríes de collar), que viven en una casa bajo la tierra en la selva.

Ésta no es la única narración que habla de chamanes

que realizan una transformación permanente. Los siona tienen también una narración similar de uno de sus chamanes que se transformó permanentemente en una anaconda en el lugar que llaman Remolino.

Aunque en las narraciones anteriores no se recuerda a los chamanes por su nombre, hay narraciones de chamanes más recientes que mis informantes conocieron. Las dos narraciones siguientes son sobre Antonio, el chamán secoya. En una él desaparece, pero sorprende a su gente porque no muere. En la otra, deja su tierra con todo su cuerpo cuando muere, aproximadamente entre la década de 1920 a 1930.

Cuando Antonio desapareció por dos semanas

Había un chamán ankutere. Era un especialista en la caza, y su nombre era Antonio. Había un chamán kofan. Pilar Brillante era su nombre *yagé*. Éste fue a la selva y llegó hasta el bebedor de *yagé* (en la casa del *yagé* en la selva). “¿Tiene *yagé*, padre?” preguntó. “Sí, tengo”, dijo Antonio. “He venido a beber *yagé* con usted”, dijo el otro. “Si quiere, le daré un poco”, dijo Antonio. Dio una orden a sus hijos y ellos cocinaron *yagé*. Al atardecer se reunieron. A esa hora, cuando el sol ya estaba poniéndose, Antonio ya había bebido *yagé*. Pasó un tiempo y bebió nuevamente. Bebió tres veces seguidas. El chamán kofan estaba sentado allí mientras Antonio preparaba *yagé*. Lo preparó y bebió de nuevo. “Oh, padre, déme un poco de *yagé*”, dijo el kofan. Antonio preparó su *yagé* y le dio un poco de beber. “Bebe un *yagé* muy aguado, padre”, dijo el kofan. “Lo bebe como agua. Yo lo tomo más espeso”. Luego el kofan bebió. Antonio pensó mal contra el kofan a causa de lo que había dicho. Así el *yagé* embriagó bastante al kofan. Cayó al suelo, quedó allí, rodando y rodando.

Defecó y desparramó las heces sobre su cabeza. Pasó la noche haciendo esto. Al día siguiente cocinaron *yagé* nuevamente. “Cocinen, niños, de nuevo daremos *yagé* a éste que vino a beber”, dijo. Nuevamente trajeron *yagé* y lo cocinaron. Antonio bebió, pero el otro no lo hizo. Dijo: “Un trago solamente, este poquito solamente. No puedo beber, padre”, dijo. “Beba solo. Mi estómago duele mucho. No puedo beber estando enfermo”, dijo el kofan. Entonces, Antonio sirvió un trago, lo sopló y se lo dio de beber. Bebió un poquito durante toda la noche. Luego, al día siguiente regresó a su casa y trabajó un mal para Antonio. Antonio estuvo bien dos días y al tercero comenzó a sentirse mal. “Oh, hijos, el kofan me mandó un mal”, dijo. “Porque se embriagó aquí, me ha enviado un mal”. Antonio se enfermó y estaba muy enfermo. Estaba muriéndose. “Esto es muy malo para mí hijos, voy a morir.” Diciendo esto, bajó al río, con su collar. Desató su collar de chaquiras y lo colocó en la popa de la canoa. Luego se perdió completamente en el río. No regresó, y sus hijos esperaron. Pasó todo el día y no regresaba.

Antonio había ido al lago en el fin de los ríos. Había viajado en el río, yendo de casa en casa. En la primera, no podían curarlo y le dijeron que iba a morir. Fue a otra y a otra, y pasó lo mismo. La segunda semana en el fin del mundo ascendió al cielo celestial y lo curaron. La gente *bāin go'ya* (gente del regreso) lo curó y le dijeron, “Ahora no morirá, regrese a su casa”.

Sus hijos esperaban. “Oh, se ha perdido completamente en el río. Se ha ahogado”. Y fueron a ver al río. El tiempo pasó, y dijeron “Llevemos su corona a la selva, la corona que usaba cuando bebía *yagé*. ¿Para qué hemos de guardarla?” Llevaron sus chaquiras, su collar de cascabel y la corona a la selva. Cuando iban caminando por el sendero de la selva, lo vieron a lo lejos. Estaba regresando como una persona saludable. Tenía *wito* en sus pies, y traía

pericos ahumados atados con chonduro. “¿Adónde van, hijos?” preguntó. “Pensamos que estaba perdido, padre. Lloramos y ahora íbamos a dejar su corona en la selva, su corona *yagé* que usaba cuando bebía *yagé*, este collar de cascabel y estas chaquiras”. “No, no voy a morir. Me recuperé y estoy regresando. Fui al lugar de la gente que cura, quienes viven en el lejano cielo *de’oto*, el *de’oto* celestial. Así, estoy bajando con salud hoy” dijo. “Siendo así, regresemos, hijos”. Regresó como una persona curada.

Éste es un drama social muy interesante, que trata de la rivalidad entres dos chamanes. El chamán *kofan* insulta el conocimiento de Antonio. Así, Antonio tiene un pensamiento malo y muestra que sabe más. El *kofan*, a su vez, provoca la enfermedad de Antonio. Éste desciende en el río para visitar las casas de los *wati*. Su viaje a las casas *wati* es una descripción del procedimiento de cura con *yagé*, en el cual el chamán curandero visita las casas de los *wati* para curar al paciente. Antonio va al fin del mundo, pero en vez de quedarse allí y morir, asciende al cielo para encontrar a los espíritus que puedan curarlo. A su regreso, está bien vestido y adornado, como una persona que goza de buena salud. Los pericos que trae son del cielo y el chonduro con el que están atados es una clase de planta asociada con entidades sobrenaturales, a menudo usada para protegerse de los *wati*.

El viaje al fin del mundo cuando está enfermo, y el regreso vestido con ropa limpia aparecieron en una de las narraciones de mis informantes sobre un sueño que uno de ellos tuvo cuando estaba enfermo:

Yo estaba muy enfermo. Estaba muriéndome con mucha fiebre. Luego dormí y tuve un sueño. Iba río abajo, al fin de los ríos. Mi ropa estaba toda mojada. La gente del sueño estaba allí y me preguntó qué estaba haciendo. Dijeron, “No es la hora todavía para que venga aquí. Póngase esta ropa limpia y regrese al lugar de donde vino.” Me dieron una *cusma* (túnica) blanca y limpia. Me la puse y regresé. Cuando desperté, estaba bien.

Lo que ocurrió con Antonio cuando murió

Antonio fue primero a Orito, el lugar donde Patricio (un chamán) vivía. Tenía una infección de piel, *gaho dau*, y su piel estaba toda partida. Entonces, fue a ver a Patricio, cuyo nombre *yagé* era Pilar Negro. Fue para que Patricio soprase (curase) su enfermedad. Se quedó allí un largo tiempo, más o menos tres lunas. El tiempo pasó, pero no se recuperaba cuando Patricio lo curaba. “Bueno, gran hermano, me voy” le dijo a Patricio. Entonces, bajó río abajo a Comandante, nuestro lugar. En nuestra lengua se llama *sé’oya* (quebrado del pájaro *sé’o*). Lo fui a ver una vez. Mi difunto padre (*wati*) sopló su *dau*, pero no se recuperó para nada. “Hermano mayor no estoy mejor. Esto es muy malo para mí. Me ve acostado aquí porque estoy muy enfermo. Estoy aquí pensando que nunca me recuperaré”. Así es, mi hijo, le he curado tantas veces, y esto es muy malo para usted”, dijo mi padre. Pasaron tres meses que estaba en nuestro lugar, Comandante. Nuevamente mi padre lo vio y fue a soplar. “O, hermano mayor, esto es muy malo para mí. No me recuperaré. He estado en todos los asentamientos de la gente *wati*, en el de la gente jaguar, en el de la gente del regreso (*bāin go’ya*), hasta en el de la gente del regreso. A pesar de ir a todos estos lugares, todavía no me recupero. Estoy muriendo. No hay cura. Voy a regresar a casa, donde vivo. Voy a morir”, dijo. “Cuando esté muerto, quiero que mis hijos me coloquen en una hamaca extendida en una fosa”. “Siendo así, regresen. Ustedes saben lo que es mejor”, dijo mi padre.

Partió y, viajando en el medio de la canoa, murió. En el lugar que llamamos Remolino sus hijos cavaron una fosa grande en la ladera de una colina. Cuando terminaron, lo llevaron en hombros en una hamaca. Clavaron pilares en la fosa y ataron la hamaca. Lo pusieron en la hamaca y colocaron su corona encima de él. Luego cubrieron la fosa con unas hojas de palmera que tienen flores blancas aromáticas y se fueron. Una persona volvió al lugar a los

tres días. El cuerpo había desaparecido. La corona estaba arriba en las ramas del árbol y la ropa también estaba colgada arriba. Así le contaron a la gente kofan de San Miguel cómo su padre desapareció. Nos contaron lo que pasó y los escuchamos. De esta manera, él murió y desapareció.

Al concluir esta narración, mi informante señaló que Antonio quería irse con todo su cuerpo cuando murió. Las secuencias de cura, incluyendo dos chamanes, son similares a aquellas descritas en la narración donde Antonio no muere, con la excepción de que, en este caso, él visita todas las casas de las entidades, y ninguna puede curarlo. Pide un entierro extraño para poder partir de este lado con todo su cuerpo. No sólo se coloca su corona encima de él, sino que también la fosa es cubierta de hojas de palmera de una flor aromática. Se dice que los pastos y plantas aromáticas atraen a la gente del *yagé*, y que los *bãin* en los reinos del cielo se adornan con plantas aromáticas.

Conclusiones

Seeger *et al.* (1979) han sugerido que el cuerpo sirve como una matriz simbólica que ocupa una posición organizadora central entre los grupos indígenas sudamericanos, la cual vincula a la persona con la cosmología y lo social. También sugieren que oposiciones tales como naturaleza/cultura y natural/sobrenatural deberían ser reconsideradas.

No se trata de una oposición entre humano y animal llevada a cabo lejos del cuerpo y de categorías individualizadoras, donde natural y social automáticamente se repelen por definición, sino de una dialéctica donde los elementos naturales son domesticados por el grupo y los elementos del grupo (las cosas sociales) son naturalizadas en el mundo de los animales. *El cuerpo es el campo donde estas transformaciones son posibles*, como lo prueba toda la mitología sudamericana, la cual debería, ahora, ser releída como historias con un centro: la idea fundamental de la corporalidad (Seeger, *et al.* 1979: 14, traducción y énfasis de la autora).

Ellos sugieren, asimismo, que la noción de corporalidad debería ser elaborada no sólo como una categoría fundamental de los grupos indígenas sudamericanos, sino también como un concepto básico que puede permitir la interpretación de ciertos papeles sociales que son desempeñados por figuras liminares, personas “fuera” del grupo y capaces de mo-

dificarlo y guiarlo (Seeger, *et al.* 1979: 14-15). El chamán es una de esas figuras.

En este trabajo he examinado las concepciones siona de la vida y la muerte, refiriéndome especialmente a los chamanes. Centrales en esta discusión son las categorías de seres, el concepto de transformación y la noción de corporalidad. Pueden extraerse las siguientes conclusiones con respecto a la corporalidad y el papel simbólico del cuerpo en relación con la categoría del chamán:

Para los siona, no existe un “reino de los muertos” donde éstos permanecen, como los *secoya* describen en sus narraciones. Morir es un proceso simbolizado por un viaje corriente abajo hacia el fin del mundo. Sin embargo, la muerte es al mismo tiempo una transformación. Tanto para personas comunes como para chamanes, es una transformación en un *wati*, pero en cada uno con diferentes connotaciones. El *wati* de una persona común permanece un tiempo y luego “se pierde para siempre”. Hay evidencias sobre la idea de que viajan a la casa de los *sainos* para transformarse en animales de caza, como creen los *desana* (Reichel-Dolmatoff, 1971) y muchos grupos amazónicos (Pollock, en prensa; Baer, en prensa). Pero el chamán, que era liminar en vida, continúa después de su muerte influenciando a las comunidades siona, ya que se une al *bãin hoyo wati*, quienes visitan este mundo eternamente, trayendo enfermedades en su viaje anual, en el mes de agosto.

Este trabajo sustenta la idea de que “la fabricación, decoración, transformación y destrucción de los cuerpos son temas en torno a los cuales giran los mitos, la vida ceremonial y la organización social” (Seeger, *et al.*, 1979: 121, traducción propia). En las narraciones examinadas, el cuerpo y sus transformaciones ocupan un papel simbólico central para expresar conceptos nativos como vida, muerte y poder. Los cuerpos de los chamanes son de una naturaleza diferente de los de las personas comunes.

El análisis de nociones sobre el cuerpo del chamán en la narrativa siona ha demostrado varios aspectos sobre su diferencia de los de seres humanos comunes y sobre su poder de transformación. La transformación en animales es expresada como “ponerse las ropas” del animal.¹⁰ El poder chamánico es concebido como una sustancia corporal que distingue su cuerpo del de otros. Para el ser humano común, el cuerpo material muere completamente con la muerte, pero esto no siempre ocurre con los chamanes. La primera muerte del chamán es una muerte mística, en la cual recibe un nuevo nombre y una nueva madre. Como hemos visto en las narraciones, en su última muerte, su poder se refleja en cuerpos que no mueren tan fácil-

mente. Así, dientes de jaguar aparecen en cabezas cortadas, corazones continúan latiendo inclusive después de que han sido quemados. En vez de viajar al reino de los *wati* o la casa de los saínos, vuelan directamente al reino del cielo. En el caso de Antonio, parece que no sólo el corazón sino también su cuerpo asciende. La relación corporal con el poder puede sugerir también que ellos no tienen que morir, sino que pueden elegir transformarse permanentemente en un animal no comestible: los *wati* de la anaconda y del saíno, a los cuales los seres humanos deben disparar o padecerán daños.

Seeger, *et al.* (1979: 15) sugieren que la bruja, el chamán, el cantante y el líder tribal (*sic*) son categorías sociales del grupo colectivo que se asemejan a nuestra noción de individuo, “la persona fuera del grupo” que es capaz de modificarlo y guiarlo. De estos papeles sociales surge una región liminar donde la persona puede expresar su profunda discordancia con el grupo y su contribución a la herencia del grupo. En vida, los chamanes son figuras liminares que protegen a su grupo y causan daño a los enemigos. Después de la muerte, se separan de su grupo, uniéndose al *bāin hoyo wati* y atacando a los vivos. Por último, como “figuras estelares” los chamanes continúan teniendo un papel importante en la herencia siona. Mientras la persona normal permanece en la memoria de los vivos por un tiempo limitado, podríamos decir que, a través de las narraciones, el chamán vive en la memoria de los siona eternamente, al igual que los chamanes primordiales, Sol y Luna.

Notas

- ¹ Trabajo presentado en el Congreso Internacional de Americanistas, Nuevo Orleans, La. julio de 1991. Traducción del inglés por Adriana Silvina Pagano.
- ² Las narraciones fueron recolectadas durante 1970-74, 1980, y 1985, mientras estaba haciendo trabajo de campo sobre etnomedicina entre los indios siona de Colombia. El trabajo de campo fue financiado en parte por el Centro Internacional de Investigaciones Médicas de la Universidad de Tulane. Quiero agradecer al Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq) de Brasil el haberme otorgado una beca de investigación que me permitió continuar mi trabajo sobre las traducciones y análisis de las narraciones siona. Agradezco a Adriana Silvina Pagano la traducción de la versión original inglesa.
- ³ He recogido más de 200 narraciones siona, 150 de las cuales fueron registradas en la lengua nativa. Además de las narraciones tradicionales, que son parte del repertorio público, hay narrativas personales relacionadas con sue-

ños, enfermedades y otros hechos importantes en la vida de un individuo. Estas narraciones privadas contienen estructuras y símbolos similares a los de las narraciones públicas o “compartidas”, por lo tanto son útiles para nuestro análisis.

- ⁴ Los siona son bilingües; sin embargo, consideran imposible traducir al español ciertos aspectos clave de su cosmología. Las narraciones contadas en español generalmente empobrecían la riqueza de las versiones en la lengua nativa.
- ⁵ Los siona poseen varias versiones de la narración secoya que Cipolletti llama “Visita al reino de los muertos” (1987). Tengo estas narraciones grabadas en siona y las he examinado para hallar referencias al reino de los muertos. En la mayoría de los casos, la mujer y sus hijos son llevados a diferentes reinos de *wati*, sin que haya referencia alguna a cuerpos en descomposición. Una persona muere si no sale del *wati de'oto*. Éste no es el “reino de los muertos” sino el “reino de los *wati*”. Una persona que es llevada allí muere, pero hasta ahora no tengo información de que éste sea un último lugar de descanso para los muertos. Los siona hablan de “perderse” allí.
- ⁶ Ésta puede ser una de las razones por las cuales está prohibido matar jaguares, ya que un jaguar podría ser en realidad un chamán.
- ⁷ En el pasado, un recién nacido no era presentado a la comunidad ni recibía un nombre hasta después de varios meses de haber nacido. Si moría antes de esto, era simplemente enterrado sin el ritual fúnebre tradicional. Creo que eso refleja una creencia implícita de que el infante no había recibido todavía status social humano, el cual está representado por un nombre y relaciones sociales reconocidas.
- ⁸ El *besi wati* es un pájaro o animal que viene y canta cuando alguien está muriendo. Mi informante me dijo que él nunca había visto uno de ellos, pero que es como una persona con un cuerpo de fuego puro parada sobre un *dau*. Acostumbraba cantar a menudo cuando existían muchos chamanes vivos, pero no se le ha escuchado desde hace tiempo.
- ⁹ El significado de *hoyo* no es claro. Wheeler (1987, Tomo II: 48) lo define como un espíritu maligno o demonio, aunque yo sólo escuché hablar de él para referirse a los chamanes muertos. Podría decirse que está relacionado con el término *joshó* como lo trata Cipolletti, el cual se refiere a una sustancia que continúa después de la muerte.
- ¹⁰ Ver Langdon, 1979b para un tratamiento más completo sobre la relación entre vestimenta e identidad.

Nota ortográfica: La *ĩ* es una vocal central alta y representa una oclusiva glotal. Las otras vocales son como las del español. *~* e *n* siguiendo una vocal representa nasalización de la vocal.

Bibliografía

- BASCOM, WILLIAM
1984 "The Forms of Folklore: Prose Narratives", en Alan Dudes (ed.), *Sacred Narrative*, Berkeley, University of California Press.
- BAER, GERHARD
En prensa "The One Intoxicated by Tobacco: Matsigenka Shamanism", en E. Jean Matteson Langdon y Gerhard Baer (eds.), *Portals to Power: New Perspectives on South American Chamanism*, Albuquerque, The University of New Mexico Press.
- BURKE, KENNETH
1957 "Literature as Equipment for Living", en *The Philosophy of Literary Form*, Nueva York, Vintage Books, pp. 253-262.
- CIPOLLETTI, MARÍA SUSANA
1986 "El rostro de las deidades. La ingestión de alucinógenos entre los secoya de la Amazonia ecuatoriana", en *Sonderband Curare* núm. 5, pp. 93-109.
1987a "El ascenso al cielo en la tradición oral secoya (Noroeste Amazónico)", en *Indiana* núm. 11, pp. 181-199.
1987b "The Visit to the Realm of the Dead in Amazonian Mythologies of Siona and Secoya", en *Latin American Indian Literature Journal* vol. 3, núm. 2, pp. 127-156.
1988 *Aipe Koka: La palabra de los antiguos. Tradición oral secoya*, Quito, Ediciones Abya-yala.
- CUNHA, MANUELA CARNEIRO DA
1986 "Lógica do Mito e da Ação. O Movimento Messiânico Canela de 1963", en *Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade*. San Pablo, Brasiliense.
- DRUMMOND, LEE
1977 "Structure and Process in the Interpretation of South American Myth: The Arawak Dog Spirit People", en *American Anthropologist*, núm. 79, pp. 842-868.
- GEERTZ, CLIFFORD
1973 *The Interpretation of Culture*, Nueva York, Basic Books.
- LANGDON, E. JEAN
1979a "Yagé among the Siona: Cultural Patterns in Visions", en David L. Browman y Ronald A. Schwarz (eds.), *Spirits, Shamans, and Stars*, La Haya, Mouton Publishers.
- 1979b "You Are What You Wear: Siona Clothing and Adornment", en J. Cordwell y R. Schwarz (eds.), *The Fabrics of Culture*, La Haya, Mouton Publishers.
- 1985 "Power and Authority in Siona Political Process: The Rise and Demise of the Chaman", en Jeffrey Ehrenreich (ed.), *Political Anthropology of Ecuador*, Albany Nueva York, Society for Latin American Anthropology/Center for the Caribbean and Latin America.
- 1990 "La Historia de la Conquista de Acuerdo a los indios siona del Putumayo", en Roberto Pineda Camacho y Beatriz Alzate Angel (comps.), *Los Meandros de la Historia en Amazonia*. Quito, ABYA-YALA/MLAL, pp. 13-43.
- 1991 "Percepção e Utilização da Medicina Ocidental entre os Índios Sibundoy e siona no Sul de Colômbia", en Dominique Buchillet (org.), *Medicinas Tradicionais e Medicina ocidental na Amazônia*. Belem, Edições Cejup/Museu Paraense Emilio Goeldi/Universidade Estadual do Pará.
- En prensa "Dau: Chamanic Power in Siona Religion and Medicine", en E. Jean Matteson Langdon y Gerhard Baer (eds.), *Portals to Power: New Perspectives on South American Chamanism*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- POLLOCK, DONALD
En prensa "Culina Chamanism: Gender, Power and Knowledge", en E. Jean Matteson Langdon y Gerhard Baer (eds.), *Portals to Power: New Perspectives on South American Chamanism*, Albuquerque, The University of New Mexico Press.
- REICHEL-DOLMATOFF, GERARDO
1971 *Amazonian Cosmos*, Chicago, The University of Chicago Press.
- SCHADEN, EGON
1988 *A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil*, San Pablo, EDUSP.
- SEEGER, ANTHONY, R. DA MATTA, Y E. VIVEIROS DE CASTRO
1979 "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras", en *Boletim do Museu Nacional Nova Séria*, núm. 32 (mayo), pp. 2-19.
- TURNER, VÍCTOR
1981 "Social Dramas and Stories about Them", en W.J.T. Mitchell (ed.), *On Narrative*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 137-164.
- WHEELER, ALVA
1987 *Gantéya Bain: El Pueblo Siona*, Bogotá, Instituto Lingüístico de Verano, 2 vols.