

# EL OTRO SALVAJE: CHAMANISMO Y ALTERIDAD

Jean-Pierre Chaumeil  
CNRS-EREA

Este artículo constituye algunas de las representaciones ligadas a la alteridad en las tradiciones chamánicas de la alta Amazonía desde una doble perspectiva. Se tratará de examinar de qué manera las sociedades occidental e indígena, por intermedio del chamanismo, asumieron la relación con el otro y como dicha relación se modificó en el transcurso del tiempo. Esta visión cruzada sobre la alteridad nos ayuda quizás a entender mejor la naturaleza misma del lazo religioso en esas culturas indígenas.

This article presents some of the representations linked to otherness in the shamanistic traditions of the Upper Amazon from two perspectives. It attempts to examine how Western and indigenous societies, through shamanism, assume the relation with the other and how this relation is modified with the passage of time. This approach to otherness helps us to understand better the very nature of the religious relationship in these indigenous cultures.

---

\* Traducción B. Mazzoldi, Universidad de Pasto, Colombia. Una primera versión en francés de este artículo salió en *Amériques Latines: une altérité* (C. Descamps, org.), Paris, 1993.

Este texto constituye una introducción a algunas de las representaciones inherentes a la percepción de la alteridad en las tradiciones chamánicas de la alta Amazonía. Aunque menos se tratará de alteridad chamánica propiamente dicha que de examinar de qué manera las sociedades occidental e indígena, por intermedio del chamanismo, asumieron la relación con el otro. En efecto, no se ignora la influencia ejercida por esas figuras de lo Extraño que son los chamanes sobre los primeros observadores europeos en lo que atañe a su apreciación de las culturas y de las religiones amerindias. Asimismo se sabe con qué énfasis los chamanes a su vez interpretaron la relación con el mundo blanco otorgando fabulosos poderes a los recién llegados. Por lo tanto la imagen del Extranjero todopoderoso no sólo parece ser crucial para comprender la relación simbólica con el Otro, sino, además, nos ayuda a entender tal vez más ampliamente la naturaleza misma del lazo religioso. No sorprende entonces que esta figura, ultraexteriorizada, como veremos, en los sistemas socio-cosmológicos indígenas, ocupe un lugar destacadísimo en el chamanismo como fuente de los poderes mágicos. Tampoco sorprende que el chamán, asociado con la exterioridad, sea percibido a menudo en cuanto «otro» en el seno de su propia sociedad.

Sin embargo, no habría que confundir esta imagen del Extranjero con otra más clásica en los sistemas sociales de las tierras bajas de América del Sur, la de «enemigo» («afín potencial» en la terminología de E. Viveiros de Castro, 1993), categoría sociocosmológica considerada esencial para la reproducción simbólica del sí en estas culturas que practicaban la guerra y la toma de trofeos. El Otro que aquí nos interesa -y que, para simplificar, llamaré *absoluto*- se substrahe totalmente al modelo sociológico no menos que al universo del parentesco. Si a toda costa tuviéramos que caracterizarlo, diríamos que encarna un más allá de la exterioridad, y si necesariamente tuviéramos que ubicarlo en el universo relacional, se encontraría indudablemente del lado de los «ancestros» o de los héroes civilizadores.

Sin embargo esta categoría de la extrema alteridad comparte con la «afinidad» -necesaria y peligrosa- una fuerte carga de ambivalencia: el Otro sobre-humano y poderoso es al mismo tiempo infra-humano y bárbaro.

Representación ambigua de la alteridad que sin duda expresa simultáneamente la «distancia» espacial, sociológica, política, tecnológica, pero también «ontológica» - el Otro como principio y no como sociedad - entre el Sí y el Otro. El Otro es monstruoso y fascinante a la vez, monstruoso porque encarna la inversión o los contra-valores de sí mismo, fascinante porque es difícilmente pensable y reducible a sí mismo, como sociedad o como individuo. El misterio lo rodea, poderes ocultos o mágicos lo caracterizan; detiene -por lo menos así se imagina- lo que uno no tiene, o más, mucho más (en cantidad y en intensidad) que lo que uno tiene.

Con todo, como hemos observado, existen distintos grados de alteridad, de diferenciación con el Otro: cuanto más es cercano -y por ende comprensible, «conocible»- tanto menos se tiende a conferirle poderes (sobrenaturales u otros), y más se le connota «negativamente», aunque sea necesario a la propia producción simbólica. En cambio, cuanto más lejano (el Otro absoluto) tanto más poder se le atribuye: aparece entonces como principio abstracto, impensable como entidad concreta (cf. F. Santos, 1992: 279-280 -a propósito de las variaciones de la imagen del Inca en diferentes contextos étnicos). De esta manera podríamos adelantarnos y sugerir que el grado de conocimiento (real o supuesto) que se tenga del otro modifica su imagen negativa o positivamente, desplazando la noción de alteridad hacia «arriba» (supra-humanidad) o hacia «abajo» (infra-humanidad).

Según esta visión del otro, concreta o abstracta, el personaje del chamán es particularmente expuesto por ser a la vez el más visible y el menos visible. El más visible, pues, en estas sociedades desprovistas de órganos permanentes de poder político y sacerdotal (a diferencia de los grandes imperios andinos de antaño), es uno de los pocos especialistas que han sobrevivido hasta nuestros días. A. Métraux (1967: 14) llegó inclusive a hablar de «teocracia» a propósito de la organización social de los antiguos Tupi-Guaraní. El menos visible (cuando no francamente invisible), ya que «viaja» a las fronteras de lo sobrenatural y del mundo Otro, universo inaccesible a los no-chamanes y percibido por los primeros observadores occidentales como un anti-mundo, reino del caos, del salvajismo y de las potencias ocultas.

Así que en un primer momento ocupará nuestra atención la mirada que Occidente ha fijado sobre la religión y los chamanes suramerindios, en un movimiento que va de la alteridad a la identidad (siendo hoy el chamanismo preferentemente percibido más como soporte de identidad que en referencia a la alteridad). Luego, en sentido inverso, y entonces bajo la curtida mirada de los chamanes, nos dedicaremos a las representaciones ligadas al mundo andino y a Occidente a través de una plétora de figuras reunidas alrededor de la imagen desdoblada del Inca y del Blanco.

Al final nos haremos alguna pregunta en torno a las modificaciones de la representación del otro suscitadas por los efectos conjuntos de la modernidad y de las nuevas formas de relaciones interétnicas, máxime cuando la figura del Extranjero empieza a desmoronarse para entrar en una relación política de proximidad; en otros términos cuando un Otro lejano se convierte en un cercano (esencialmente en el marco del movimiento indígena actual).

## LA MIRADA DE OCCIDENTE: DE LA ALTERIDAD A LA IDENTIDAD.

Por lo tanto no es de extrañar que, a lo largo de los siglos XVI-XVIII, más que cualquier otro personaje los chamanes hayan sido sometidos a la mirada del otro (Occidente), y particularmente de los evangelizadores, para quienes estos «malabaristas» representaban una amenaza permanente (rivalidad en el campo religioso), como subraya C. Bernand y S. Gruzinski: «*Les Hechiceros (chamanes) sont les rivaux des jésuites et de ce fait, ils occupent une place importante dans tous leurs écrits puisqu'ils entravent l'action missionnaire. Déjà, au XVIIe siècle, Las Casas et les jésuites du Brésil avaient constaté que 'ceux-là sont les adversaires les plus acharnés des prédicateurs de l'évangile'*» (1988: 223). Todos los misioneros, agrega H. Clastres: «*dénoncèrent, avec une belle unanimité, les chamanes comme leurs pires ennemis; et des ennemis d'autant plus redoutables qu'ils leur reconnaissaient... un obscur mais très réel pouvoir*» (1975: 42). El inmenso prestigio del que gozaban los chamanes en

sus propias culturas, en efecto, era de naturaleza tal como para impresionar a los primeros viajeros. Entre los antiguos Guaraní del Paraguay, por ejemplo, muchas veces los chamanes tenían el cargo de jefe y su autoridad se extendía muy a menudo sobre varios caseríos, arrogándose incluso a veces la calidad de «dios» o de mesías (M. Haubert, 1967: 18). Se sabe que entre los Tupi-Guaraní existía, al lado de los chamanes *pajé*, una categoría de grandes chamanes o profetas llamados *caraiibes* (*karai*, *caraiiva*, según las versiones) cuyas actuaciones y envergadura política han fascinado y preocupado a la vez a cronistas y misioneros (H. Clastres, 1975: 40 y ss; I. Combes, 1992: 213 y ss). ¿Eran estos *caraiibes* realmente «dioses»? ¿Cómo captar estas figuras de lo Extraño, sin equivalente en el mundo occidental de aquel entonces? El interés tan temprano en los grandes chamanes ciertamente dependía de esta dimensión de Hombre-dios o de «dios-viviente» por ellos asumida, y se trataba de saber sí, a través de ellos, los Salvajes tenían o no alguna idea de «verdadera religión». Ahora bien, de la ausencia de culto, ídolo o templo (por lo menos supuesta) los misioneros dedujeron la ausencia de «religión» entre los Amazónicos, aunque se percataran de numerosas analogías (abstinencias, reclusiones, pruebas, etc.) entre la iniciación chamánica y el acceso al sacerdocio (C. Bernand, 1989: 801). Así que se impuso cuanto antes la imagen de una América partida en dos: de una parte los grandes imperios, de otra los Salvajes «sin fe, ni rey, ni ley» (H. Clastres, 1988: 96).

Blanco de los misioneros, omnipresentes en sus relatos, los chamanes fueron duramente combatidos, primero por practicar una «falsa religión» -es decir sin dioses (H. Clastres, 1988: 105)- después por practicar la religión del diablo o de Satán. De «barberos» o encantadores, como se les llamaba, pasaron a ser «hechiceros» «falsos sacerdotes» o impostores al servicio del diablo. Al principio (siglo XVI), a punta de sermones, más o menos pacíficamente, los misioneros trataron de convencer a los Indígenas para que «se convirtieran y abandonaran los errores en que sus mentirosos y engañosos *Caraiibes* los tenían cautivos», según la lacónica fórmula de Jean de Léry (1880, t. 2: 76). Sin embargo, al ritmo de la progresiva evangelización de la Amazonía en los inicios del siglo XVII (o sea más de cincuenta años des-

pués de la llegada de los jesuitas al Brasil), estalló la «guerra de los chamanes», que, en muchos casos a lo largo de una lucha morosa y cruel, opuso Dios y Satán, el primero inspirador de misioneros, el segundo de chamanes (H. Clastres, 1975: 42; A. Métraux, 1967: 27-32; M. Haubert, 1967: 130-164). A este propósito léanse las célebres «conferencias» (verdadero tratado de chamanismo *antes litteram*) del padre Yves d'Evreux (1985: 235-265), quien cargó todo el peso de su apostolado sobre la conversión de los Caraïbes, habiendo ponderado su influencia determinante entre los Indígenas. Por otra parte fue uno de los primeros en entender que nada conseguirían los predicadores católicos sin aparecer ante los indígenas como chamanes de un orden superior. Tanto más fácilmente lograron los misioneros «substituir» a los chamanes cuanto más éstos tomaron a los representantes del culto por magos poderosos (Necker, 1979: 43-52), cuando no por mesías dueños del encantamiento verbal (C. Bernand, 1989: 799) y, sobre todo, de fabulosas riquezas materiales (particularmente artefactos metálicos). Fueron muchas las demostraciones de supremacía técnica de los sacerdotes-chamanes, quienes no vacilaron en utilizar los mismos métodos de sus rivales para mejor desacreditarlos, aprovechando, cada vez que fuese necesario, la fascinación que sobre los indígenas ejercía la magnificencia del aparataje cultural católico (M. Haubert, 1967: 119). Igualmente numerosos son los ejemplos de identificación del héroe civilizador con el intruso blanco de allende los mares. Así los Tupi del Brasil apodaron a los Franceses *mair* o *maira* (del nombre de un héroe mítico), *Caraïbes* a los Europeos, *pay* (término de respeto) o *pay Sumé* (Héroe cultural) a los misioneros. De manera que, durante todo este período, el «interés» por los chamanes no dependía solamente de su figura de extrañeza y alteridad al más alto grado (el Otro absoluto como emblema del «verdadero salvaje»). Sobre el plano de lo religioso no les faltaba nada para inquietar a los misioneros.

A la vez que, si prestamos fe a G. Flaherty (1992), la fascinación occidental por el chamanismo no decayó en lo más mínimo durante el siglo XVIII, sobre todo en los círculos cultos de la época, frecuentados por filósofos, teólogos, literatos y artistas que en él encontraron algún motivo de inspiración.

Al mismo tiempo, juntamente con el progreso de las ciencias médicas, nacía cierta curiosidad por el estudio de las enfermedades y de los remedios exóticos. Sobre el terreno, en Suramérica, la mirada de los misioneros -más específicamente de los jesuitas -se fijó entonces en el arsenal terapéutico tradicional, sin que por eso fueran rehabilitados los chamanes, denigrados y perseguidos igual que antes (C. Bernand y S. Gruzinki, 1988: 223-224).

Durante el siglo XIX, el gran período de las exploraciones científicas y comerciales en Amazonía, esta imagen del chamanismo entre alteridad y rivalidad fue esfumándose progresivamente. No porque los chamanes hubiesen desaparecido, muy al contrario, sino porque los espíritus científicos de la época se habían dirigido hacia el estudio de lo concreto, desdeñando «supersticiones» e idolatrías. En esta óptica el chamanismo podía presentar algún interés tan sólo en la medida en que desembocase precisamente hacia alguna concreción tangible: preparación de pociones curativas o de curares -frecuentemente reservadas a los chamanes o a sus aprendices-, empleo de alucinógenos para inducir el trance o de cortezas febrífugas para aliviar; en fin todo lo que pudiese resultar de utilidad inmediata, científica o comercial. Por el momento los chamanes en cuanto tales salían de escena. A lo más se hablaba de ellos como «curanderos», «brujos» u «Hombres-medicina», por tener más importancia para el fisiólogo o el farmacólogo que para el filósofo o el teólogo.

Solamente gracias al desarrollo de las ciencias sociales en los años 40 y en particular de la antropología, disciplina en que ya ocupa un campo de estudio específico, volverá a figurar el chamanismo, pero esta vez en una perspectiva completamente distinta, aunque subsistan graves problemas de definición (J. M. Atkinson, 1992). El chamanismo entonces es vislumbrado ya no en relación con la alteridad sino como símbolo y soporte de la *identidad* indígena, y eso un poco en todo el mundo. Ciertos países modernos llegan incluso a reivindicar el chamanismo como símbolo de cultura nacional (Corea del Sur) o como religión oficial (Yakutia). Casi todos hoy concuerdan en reconocer a los chamanes indígenas la capacidad de repre-

sentar mejor que cualquiera las ideas y los valores de su sociedad. Actualmente cuando se habla de «alteridad chamánica» se trata ante todo de una alteridad constitutiva del individuo chamán, inscrita en las múltiples capacidades transformativas de su persona y de su cuerpo, cuando no en la alteridad póstuma de sus componentes espirituales (J.P. Chaumeil, 1983 : 64-66), y ya no de una alteridad exótica. También es cierto que Occidente hace algún tiempo tiene sus propios «chamanes». No sólo se asiste a un «renacimiento» de los estudios sobre el chamanismo, sino además desde hace unos veinte años se observa una inclinación ciega del gran público en tal sentido, fenómeno en gran parte atribuible al creciente interés por las formas alternativas de terapia y de espiritualidad (sería suficiente remitir al éxito mundial de los libros de C. Castaneda). De aquí que varios «Centros chamánicos» orientados a la terapia de grupo abran sus puertas tanto en Europa como en Estados Unidos bajo la guía de líderes al tanto de ciertas técnicas chamánicas. De lo que da cuenta una abundante literatura (véase el resumen de D. Vazeilles, 1991: 91-105).

Bástenos aquí con observar que, durante los escasos cinco siglos en que fue sumiso al juicio de Occidente, el chamanismo pasó de la alteridad máxima como «religión del diablo» a la identidad casi perfecta como símbolo cultural, más aún como nueva forma de espiritualidad o de terapia colectiva en el mundo occidental.

No olvidemos que hoy en día los chamanes participan siempre más activamente en el movimiento político amerindio en su conjunto. Como es bien sabido, la aparición de organizaciones políticas indígenas, de unos veinticinco años a esta parte, constituye uno de los fenómenos notables en la historia reciente de los países de Suramérica que ha modificado profundamente la naturaleza de las relaciones entre las sociedades indígenas y la sociedad dominante, hasta el punto de influir a su favor sobre las políticas gubernamentales. Este punto concerniente a las relaciones del chamanismo con las nuevas formas de lo político es cabalmente decisivo. A partir de la extrema figura de lo Extraño y de la alteridad, algunos chamanes indígenas han llegado a convertirse en eminentes artesanos del actual combate políti-

co. Han dejado de ser tan sólo rivales implacables a la manera de los «buenos viejos tiempos» de los jesuitas, para convertirse, como veremos, también en iniciadores, competidores y a veces aliados de los nuevos chamanes mestizos y blancos que están brotando por todos lados en las ciudades de la Amazonía. Espectacular inversión de jerarquía en un mundo en que los curanderos blancos atribuyen generalmente a sus homólogos indígenas poderes superiores a los suyos (J.P. Chaumeil, 1992: 93).

¿En qué queda, justamente, la relación con el otro en las tradiciones chamánicas amazónicas y qué pasa en el seno mismo del chamanismo cuando una de las pluri-seculares figuras del Otro lejano (fuente de poderes) se encoge como piel de zapa hasta las proporciones de un otro cercano?

#### LA MIRADA DEL CHAMÁN; DE LO ABSTRACTO A LO CONCRETO.

Es interesante observar, ahora sí desde el punto de vista de los chamanes amazónicos, cómo el Extranjero (Inca o Blanco), ha desempeñado por mucho tiempo, a su vez, el papel de figura de poder; en los mitos y en los discursos asumirá entonces frecuentemente los rasgos de un héroe civilizador. Sin embargo, igual que en la relación precedente, la percepción del Extranjero es ambigua, fascinante y terrorífica a un tiempo. Fascinante cuando se atribuye al Inca o al Blanco el dominio del oro o del metal; encarnan entonces la fuente sagrada del «poder metálico» (en términos generales los Incas introducen a los Blancos, bien sea en calidad de descendientes, bien sea con el rango de sus vencedores). Terrorífica cuando los chamanes asignan a los Blancos el origen de las enfermedades y de las epidemias: entonces puede observarse muy a menudo la identificación «Blanco/Jaguar» en correspondencia con el código de la depredación. Aunque percibir a los Blancos como entidades patógenas equivale a acercarlos a los chamanes, pues en la mayoría de los sistemas médicos amazónicos los males se imputan frecuentemente a la acción de chamanes rivales. Lo que no impide que ciertas sociedades marquen la diferencia y distingan entre «enfermedades de los blancos» y «enfermedades indígenas». En efecto son mu-

chos los testimonios de casos en que los chamanes rehuyen el tratamiento de pacientes evangelizados con el pretexto de no poder curar las enfermedades enviadas por el Dios cristiano. Tampoco faltan informaciones respecto de las circunstancias en que indios convertidos tratan de rebautizarse cada vez que se enferman (M. Haubert, 1967: 48 y 164).

Pasemos ahora a considerar más de cerca las representaciones del Inca y del Blanco. Ante todo se sabe que la selva (lugar de la transgresión, del canibalismo y del incesto) también para los Incas era investida de una enorme carga de poderes sobrenaturales (F. Santos, 1992: 260 y ss); sus sacerdotes y príncipes se quedaban en ella durante largas temporadas para aprender las artes chamánicas. Esta idea del supremo poderío de la selva y de sus habitantes en el imaginario andino parece ampliamente compartida en nuestros días. Ahora bien, desde la selva la perspectiva se invierte: los Andes son tenidos entonces por un lugar de fuerza y de poder, mientras el Inca frecuentemente ocupa una posición próxima a la del héroe cultural o a la de un poderoso chamán «hijo del sol», detentor de plantas sagradas (tabaco, coca, alucinógenos) y «dueño del oro». Mucho tiempo antes de que la sed del oro impulsara a los Españoles sobre el camino de la conquista del Perú, juntamente con los Indios los Incas explotaban yacimientos auríferos en los calientes valles interandinos del Carabaya, minas que más tarde contribuyeron a forjar la leyenda del paititi y del Inca cubierto de oro, como subraya J. Berthelot:

*«A este respecto la conducta de los Indios después de la conquista española es muy reveladora, y no acabaríamos nunca de mencionar textos en que los cronistas hablan de tesoros escondidos, enterrados o inmersos, de minas cerradas, cuya existencia los Indios disimulaban o mantenían en secreto para sustraer a los Españoles las riquezas consagradas al Inca o al Sol. Juan de Solorzano podía todavía escribir un siglo después de la conquista: «Hay Indios que creen supersticiosamente que su Inca ha de resucitar, y para él conservan todas las minas ricas que conocen, sin que ruegos, amenazas ni castigos logren que se decidan a revelarlas». Esta persistencia, de resonancias mesiánicas, manifiesta significativamente el valor mítico y sagrado que los Indios no solamente atri-*

*buían a los metales preciosos destinados al Inca o al Sol, sino a las minas mismas de donde se extraían»* (1978: 960).

Otros chamanes vieron en el Inca a un «dios tecnológico», poseedor del secreto de las riquezas materiales que más tarde los Blancos, según las versiones, heredarían o robarían (S. Varese, 1973; P. Roe, 1982). En efecto según distintas tradiciones se relata la manera cómo los Blancos se adueñaron del oro y de los objetos metálicos que los Incas habrían debido normalmente transmitir a los indígenas. Sea como sea, no es nada difícil retratar aquí el nexo sagrado entre el Inca, el Sol y el Oro. Por otra parte sabemos que la lengua de los Incas (el quechua) ha sido y sigue siendo valorada como palabra de poder en los cantos chamánicos hasta el punto de imponerse hoy como «idioma general» del chamanismo en el oeste amazónico. De hecho la operación que consiste en intercalar términos de origen quechua para intensificar la «fuerza» de los cantos terapéuticos tradicionales es muy difusa entre los chamanes de esa área.

A esta identidad positiva del Inca se añade, como para todas las figuras del Extranjero, una identidad negativa: el Inca como criatura tirana, sanguinaria y caníbal (véase F.M. Renard Casevitz, 1991, a propósito del deseo de ingestión caníbal o necrofágico de los Incas respecto de las sociedades subandinas). Además F. Santos ya mostró (1992: 280) el nexo existente entre las variantes de la imagen del Inca, en positivo o en negativo, y el grado de proximidad o alejamiento de distintas etnias amazónicas, en términos de contacto y conocimiento recíproco. Cuanto más remotas son esas etnias, tanto más el Inca es connotado positivamente e inversamente; la posición intermedia siendo ilustrada por una sociedad, los Shipibo, de contacto intermitente con el universo andino, la única que haya construido una imagen perfectamente dicotómica del Inca, representada en los mitos como el Inca generoso vs el Inca mezquino (B. Keifenheim, 1990: 93). Llevando más lejos la comparación, notamos que esta figura todopoderosa del Inca vuelve a aparecer en los cultos sincréticos hasta el Brasil, particularmente en el *Santo Daimé* (del nombre local de una liana alucinógena muy conocida entre los chamanes amazónicos, llamada en Perú *ayahuasca*,

(*Banisteriopsis caapi*). Este culto apareció hacia 1930 en el territorio del Acre para regarse como polvareda en las principales ciudades del Brasil. La tradición hace remontar el empleo del *Daime* (*ayahwasca*) a los Incas, «quienes lo utilizaban cazando y guerreando, para localizar tanto a las presas cuanto a los enemigos» (P. Deshayes, 1992). Otros relatos hablan del *Daime* como «bebida secreta exclusiva de la familia real del Inca y de algunos sacerdotes y grandes guerreros. A la llegada de los Españoles, se cuenta, había dos príncipes en el Imperio: Atahualpa y Aiauasca (!). El primero capituló ante los Españoles, Aiauasca ofreció resistencia a los invasores y, acompañado por un grupo de discípulos, se retiró a las profundidades de la selva. Algunos entre ellos dieron a conocer el empleo de la bebida sagrada a las poblaciones indígenas. En seguida la tradición se transmitió a Perú y a Bolivia, después al Brasil...» (J.-P. Chaumeil, 1992: 152). Muchos dirigentes del culto, entre los que no faltan ex-guerrilleros, siguen acudiendo en peregrinaje a Machu-Picchu para rendir homenaje al Inca.

Las tradiciones suramericanas concuerdan en relacionar estrechamente la llegada o el origen de los Blancos con la figura del Inca. En la mayoría de las versiones aparecen sea como «descendientes» de los Incas (Hijos, herederos, sucesores, servidores, embajadores), sea como sus contemporáneos (Blancos e Incas habrían llegado al mismo tiempo), sea como sus vencedores (usurpan sus poderes mediante la violencia o el subterfugio). Según esta última versión, los Blancos se oponen a los Incas y simultáneamente al conjunto de los Amerindios, como ha indicado muy justamente F. Santos (1992: 295). En los otros casos, Blancos e Incas son asociados o comparten un origen común. Más adelante tendremos ocasión de observar de qué manera la ubicación de la línea de partición de esta doble antinomia (Indio/Inca-Blanco; Indio-Inca/Blanco) resulta esencial para poder apreciar el movimiento de restauración de la imagen del Inca en el pensamiento indígena actual.

Por el momento no perdemos de vista cómo la imagen del Blanco se ha sobrepuesto progresivamente, confundido y, ulteriormente substituido a la del Inca, a veces temporalmente, es cierto, pero en todo caso engen-

drando nuevas figuras de alteridad paralelas a la avanzada del proceso colonial. Como vimos en la primera parte de este trabajo, el Blanco (el Europeo) es percibido en primer lugar como héroe cultural o gran mago, en seguida sucede al Inca como dueño del oro y del metal (de aquí que frecuentemente los Blancos sean llamados *kori*, mediante el mismo término que en quechua designa el oro). En el chamanismo el Blanco es asociado a cada rato con la magia del mundo subacuático, más específicamente bajo la apariencia del delfín blanco, eventualmente secuestrador de mujeres menstruantes, que en las mitologías amazónicas goza de una trajinada reputación de gran seductor acuático (C. Lévi-Strauss, 1966: 169; I. Bellier & A.M. Hocquenghem, 1991: 54-55; J.P. Chaumeil, 1983: 176). Su imagen perdura en la representación de ciertos espíritus de la selva bajo la forma, muy común en la Amazonía, de un «enano» blanco o de un viejo de larga barba blanca (!una suerte de avatar indígena de Papa Noel!). Por su vertiente negativa, muy pronto el Blanco asumirá los tonos macabros de un «dador de muerte» a partir de las primeras grandes epidemias, las que, como es sabido, causarán varios centenares de millares de víctimas entre las poblaciones indígenas, millones en la zona andina (N. Watchel, 1971: 136-149). De hecho el impacto del trauma micróbico, a los ojos de los indígenas, estaba a la altura del poder de los recién llegados. En tales circunstancias no tiene nada de sorprendente que en la persona del padre Fritz los indígenas del Río Negro hayan reconocido al responsable de las inundaciones diluviales y de los temblores de tierra que devastaron la región central de la Amazonía hacia finales del siglo XVII, en fecha correspondiente a la estadía de aquel misionero (P. Maroni, 1988: 317).

Esta identificación del Blanco con unos espíritus maléficos algún tanto voraces y «sopladores de enfermedad» sigue siendo vigente para numerosas sociedades amazónicas. Algunas entre ellas, como los Yanomami del Brasil, relacionan este poder patógeno de los Blancos con el pernicioso «humo» de los artefactos metálicos que ellos fabrican (B. Albert, 1988: 97); otros, como los Cuna de Panamá, integran al espíritu blanco en la representación tradicional de las enfermedades mentales. Estos últimos hacen de él una reencarnación del Jaguar-del-Cielo, «*ser mítico que provoca el delirio e induce los*

*Indios enfermos a transgredir las leyes indígenas... Durante el día este animal mítico acecha a los hombres y mata a todo el que tenga la mala suerte de encontrárselo en la selva. Por la noche, en el sueño, puede seducir a los Indios, tomando la apariencia de una compañía sexual intensamente deseada»* (C. Severi, 1988: 175). En otros ámbitos el simple hecho de soñar con un Blanco anuncia la enfermedad, la muerte o las lluvias que emanan de los Indios muertos (M. Perrin, 1988: 131). La identificación Blanco/jaguar, casi omnipresente en la Amazonía, merece un breve esclarecimiento en razón de su nexo con el chamanismo de agresión. En efecto, es bien conocida la importancia del complejo de chamán-jaguar en las tradiciones del nor-occidente amazónico. Este complejo se fundamenta sobre una identificación conceptual entre el poder depredador del felino y el del chamán que, a veces, alcanza la dimensión lingüística (el término empleado para «chamán» deriva entonces del que designa al jaguar). Hacer del Blanco un jaguar, por ende, equivale a investirlo de formidables capacidades de agresión chamánica. En Colombia, para los Tucano, el jaguar - asociado con el héroe cultural y los poderes chamánicos, pero también con las divinidades cristianas -es considerado ancestro de los Blancos (S. Hugh-Jones, 1988:142-143).

La inserción de las divinidades cristianas en los panteones indígenas, más o menos antigua según los grupos, nos servirá para establecer una transición en la que examinaremos más detenidamente la evolución de los tipos de identificación que conciernen al Extranjero blanco a lo largo de la historia reciente. Ciertamente, en un primer momento, los chamanes trataron de identificarse con los «brujos blancos» adoptando sus dioses principales, pero menos por escrúpulo de conversión que para apropiarse simbólicamente de sus poderes. Es lo que confirman todos los movimientos mesiánicos del siglo XVII al XIX, muy numerosos en las tierras bajas: el acceso a las riquezas de los Blancos es una constante en el discurso de los profetas. Estos (fuesen indios de origen, mestizos o europeos) aseguraban estar en contacto directo con Dios y el Cristo. El más famoso de ellos, en el Perú, Juan Santos Atahualpa, quien mantuvo en jaque al poder colonial durante más de un siglo (1742-1850) cerrando a los Occidentales las zonas forestales del piedemonte central, pretendía ser descendiente legítimo del

Inca (a la vez que enviado de Dios) depuesto por los Españoles más de dos siglos antes, y reclamaba el reino que le había sido arrebatado. Un poco como hoy acontece, en el Perú del siglo XVIII la restauración de la imagen del Inca fue asumida como paradigma ideológico. En su libro alrededor de la «Guerra de las Sombras» M. Brown y E. Fernández han mostrado cómo los movimientos posteriores al de J.S. Atahualpa han adoptado todos el mismo escenario: la llegada de un Extranjero (habitualmente blanco) identificado con un salvador. Hacia fines del siglo XIX, en el momento del apogeo de la fiebre del caucho, los nuevos «hijos del sol» fueron identificados con los barones del caucho en persona, aunque para muchos habitantes de la Amazonía el período de la explotación del caucho fuese particularmente devastador. A partir de 1920 las misiones protestantes, de obediencia esencialmente norteamericana, penetran en Amazonía. Los indígenas contestarán favorablemente a su mensaje «venido de los aires» (por avión) y lo opondrán al discurso dominante (español) de los misioneros católicos, asociados con los ríos y connotados negativamente. No deja de ser muy probable que los líderes históricos de los distintos movimientos de lucha armada en proceso de desarrollo desde hace unos treinta años, más específicamente en Perú (incluyendo Sendero Luminoso), en una u otras circunstancia hayan sido tomados por Salvadores del mismo tipo, lo que tal vez explicaría la participación, a veces más que ocasional, de ciertos grupos indígenas en estos movimientos.

En fin, el último espectro del Extranjero capaz de poseer y espantar obsesivamente la escena amazónica: el Gringo, suerte de quintaesencia moderna del Blanco. Dispone de todos los aspectos positivos del Extranjero, trátase de riqueza (la tecnológica, a la vez que la de los dólares) o de fuerza carismática (idealmente grande, rubio, ojos azules y hablando en lenguas indígenas), cuando no de la inmortalidad. Pero posee también los negativos: caníbal, «corta-cabezas» (J.P. Goulard, 1992), y, sobre todo, *pishtaku* (del quechua *pishtay*, «degollar, despedazar»), degollador o «robagrasa». Esta figura andina de la alteridad se ha progresivamente desplazado, junto con el frente de la colonización, hasta las tierras bajas en que Indios y Mestizos la han integrado a su visión del extranjero maléfico. Se-

gún las creencias andinas el *pishtaku* asesina «a los Indios para prelevarles la grasa destinada a la fabricación de medicinas, al mejoramiento de la aleación de las campanas y hoy en día, al engrase de aviones o de computadoras, no menos que al reembolso del FMI - para uso de los Blancos» (A. Molinié-Fioravanti, 1992: 172-173). Nada de raro que la figura del Gringo se le asocie prioritariamente: conjuga la representación del extranjero caníbal con la del explotador moderno.

En todo caso, la fascinación que ejerce el Extranjero blanco es hoy más fuerte que nunca, aunque su imagen se «encoja» o «negativice» de alguna manera, al ritmo de la intensificación de las relaciones interétnicas. Con la avanzada del movimiento amazónico se descubre una «Nación India». Cada día más el Blanco es percibido como miembro de una sociedad, de otra «Nación»; pierde poco a poco su posición de ultraexterioridad, se «desacraliza» para acceder al modelo sociológico en cuanto «afín» o extranjero próximo. La categoría misma del Blanco estalla. Ya muchas nomenclaturas indígenas distinguen entre «mestizo» (habitante de los pueblos de la Amazonía), «blanco» (quien reside en la ciudad) y «gringo» (procedente de USA o de Europa), siendo los primeros considerados dotado de menos poderes que los otros dos. Los Blancos ya son pensables, en cuanto entidades concretas, espacial y políticamente circunscritas. Progresivamente lo desconocido cede campo a lo todavía mal conocido o parcialmente controlable.

Sin embargo, no se trata tan sólo de captar el mundo blanco en términos de entidades circunscritas y negativas. Lo que actualmente nos muestra el movimiento indígena es algo muy distinto de la simple manifestación de una oposición a los blancos. Su mayor preocupación consiste en cómo repensar o reformular los nexos con el Otro (Occidente) dándose por primera vez los medios políticos de acceder a su orden social y material, como lo atestiguan los siempre más numerosos nombramientos de representantes indígenas a cargos administrativos o políticos en varias regiones de las tierras bajas. Ahora bien ¿de qué manera esta evolución se manifiesta en el chamanismo?

## HACIA UN REENCUENTRO CON LA ALTERIDAD.

Como ya dijimos, el chamanismo penetra el mundo occidental por todos lados. En el curso de estos últimos treinta años, a través de sus variantes «mestiza» o «popular», ha tomado un impulso considerable en la mayor parte de las ciudades de Suramérica, especialmente en la Amazonía. En un trabajo anterior (1992) hemos mostrado de qué forma el chamanismo urbano puede interpretarse como punto de convergencia de una multitud de tradiciones religiosas brotadas de horizontes muy heterogéneos y de estilos chamánicos más o menos imbricados unos en otros. Hemos también señalado que las prácticas chamánicas en esta región, tienden a uniformizarse a medida que se intensifican los enlaces de intercambio entre selva y ciudad. Mientras apenas ayer todavía se alejaban, hoy, al adoptar técnicas y cosmologías comunes, chamanes indígenas y blancos ya se codean. La noción indígena de entidades patógenas a manera de proyectiles invisibles es comúnmente admitida en las ciudades, mientras, recíprocamente, no faltan símbolos urbanos en el arsenal de los chamanes más aislados (automóvil, avión, televisión, bloque operativo, etc...). El mestizaje religioso no es un fenómeno reciente, claro está, pues se remonta al contexto misionero de los siglos XVI-XVII, sin embargo toma hoy una amplitud y un dinamismo sin precedentes. Esta formidable trama de elementos heteróclitos conducirá, presumiblemente, a cierta nivelación de las prácticas chamánicas, por lo menos en una primera fase. Pero al mismo tiempo, el fenómeno se desnuda, se fragmenta, se singulariza en una cantidad de carreras más o menos autónomas, así como sucede en los barrios bajos de las ciudades en que ya se mencionan múltiples chamanismos, aquí «de flechitas», allá «acuático», más allá de chamanismo «de encantamiento» o «de defensa».

En otras palabras, si, como creemos, en su peculiar modalidad de funcionamiento el chamanismo necesita de ese Otro remoto en calidad de fuente de poderes, entonces podemos preguntarnos si no le tocará replegarse hacia sus «ecuaciones primordiales» y volverse a encontrar con los únicos valores de alteridad que permanecen seguros en estos tiempos tan turbulentos y cambiantes; el Inca y los Espíritus de la selva.

Consideremos en primer lugar el motivo del Inca. Omnipresente en el pensamiento andino desde hace siglos, el tema del «regreso del Inca» emerge nuevamente en varias tradiciones chamánicas de la alta Amazonía. En la mitología de los Ashaninca de la selva central de Perú, por ejemplo, hoy se habla mucho del retorno de *Itomi Pavá*, el «Hijo del Sol», a saber el Inca mismo. Según las profecías de los chamanes, su regreso daría consumación al tiempo de los *viracochas* y restablecería el orden anterior (M. Brown & E. Fernández, 1991). Los Shipibo, de quienes se ha hablado a propósito de la imagen desdoblada del Inca, por su lado, esperan la llegada del «Buen Inca» (mientras su opuesto, el «Inca malo», es asimilado al Blanco). Por otra parte, para tener una idea del reflujó de interés suscitado por la figura del Inca, «cuya cabeza sigue hablando en Lima», sería suficiente considerar con qué rapidez el mito de Inkarrí (el Inca Rey) se propaga a través del piedemonte amazónico. Hay que cuidarse, sin embargo, de interpretar la reactivación del recuerdo del Inca como índice exclusivo de una «resistencia india»: T. Saignes (1992: 382) justamente ha observado que ante todo expresa rupturas y desgarramientos en el seno del mundo indígena. A la vez que, respecto de la temática que aquí nos concierne, nada prohíbe ver en el retorno del Inca, prescindiendo de su dimensión propiamente mesiánica, un intento de re-proyección en la alteridad máxima de una figura de poder disminuida por su excesiva proximidad con los «blancos». No hay que olvidar que en estos casos la imagen del Inca es formalmente dissociada de la del blanco, a la que entonces corresponde exclusivamente al ser maléfico opuesto en bloque al mundo indígena. Tanto más se hace comprensible este proceso de restauración simbólica del poder Inca cuanto más, al perder progresivamente su dimensión de ultra-exterioridad, va menguando el poder Blanco con el que se le asoció durante tanto tiempo. Ciertó es que este regreso a la representación primera del Inca no reproduce una imagen rigurosamente idéntica: idealizado como entidad benéfica, el Inca pierde de alguna manera la ambivalencia característica de su condición de Extranjero.

Asimismo, los nuevos tratos reservados a los Espíritus de la Selva ilustran maravillosamente este movimiento de regreso a los valores ancestrales de la alteridad, pero renovándola. Hemos dicho que en el chamanismo los

espíritus silvestres asumían de buen agrado los rasgos de un hombre blanco (enano o barbudo) o el ropaje de animales asociados con los Blancos (jaguar celeste y delfín blanco). Ahora bien, desde hace algún tiempo, por todos lados, se asiste a un verdadero pulular de esas entidades vagabundas, las que algunos chamanes, por escrúpulo de eficacia, acaban de dotar de números telefónicos particulares (la cada cual sus nuevos métodos de comunicación chamánica!). Para ser más puntuales, es el caso de los chamanes Yagua de la Amazonía peruana. Efectivamente, algunos entre ellos aplican a sus espíritus auxiliares unos «números de teléfono» (de cuatro o cinco cifras), lo que no deja de plantearles serios problemas nemotécnicos, pues, en esa sociedad, el número habitual de auxiliares para cada chamán roza o sobrepasa al centenar. Más aún: cuando urgen reunir un amplio efectivo de espíritus auxiliares, el chamán «llama» a un Espíritu particular (generalmente representado bajo el aspecto de un indio dotado de una coraza de «máquinas») cuya función consiste en entrar en «contacto telefónico» con todos los números de llamada del chamán: en suma, una suerte de «central telefónica». A veces los espíritus utilizan «televisores» que funcionan como *scanners* para curar enfermedades graves. Estos ejemplos muestran a las claras que al tratar de controlar, por interpuestos espíritus, la tecnología de los blancos, lo que buscan los chamanes es acrecentar sus poderes, pero, en el mismo lance, elevando los espíritus de la selva a la categoría de nuevos «amos de la tecnología». No se trata únicamente de apropiarse de la imagen y del poder del Otro, sino, además, de producir incesantemente nuevas figuras de Alteridad (eventualmente renovando las antiguas) sin las que se secarían las mismas fuentes de los poderes chamánicos, y con ellas el chamanismo.

Este enlace entre alteridad y poder se hace patente en todas las sociedades amerindias que invariablemente han considerado al Extranjero como héroe civilizador, aunque dotado de inauditas capacidades destructivas. Mucho tiempo antes de la conquista ya circulaban relatos alrededor de la llegada de estos Extranjeros todopoderosos, prefigurando así su inserción en los sistemas de pensamiento indígenas. Diferencia mayor respecto de la sociedad de los conquistadores que, al filo de los siglos, primero rechazó al

Otro (en particular a los chamanes) para absorberlo después (más bien, fagocitarlo) o reducirlo a su imagen, lo que viene a ser casi lo mismo: negación de la alteridad. Inversamente, las sociedades indígenas se empeñan, desafortunadamente a sus expensas, en practicar esa apertura al Otro que otorga al Extranjero valor y estatuto casi ontológico. Sin duda para estas sociedades el Otro es Salvaje, es decir proyectado afuera del campo social, pero esencial como fuente de poder absoluto en la formulación de las relaciones entre si mismo y los demás.

## BIBLIOGRAFIA

ALBERT, B.

1988 «*La Fumée du métal. Histoire et représentation du contact chez les Yanomami (Brésil)*» *L'Homme* 106-107 (2-3): 87-119.

ATKINSON, J.-M.

1992 «*Shamanisms today*», *Annual Review of Anthropology*, 21:307-330.

BELLIER, I. & A.- M. HOCQUENGHEM

1991 «*De los Andes a la Amazonía. Una representación evolutiva del «otro»*», *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 20(1): 41-59.

BERTHELOT, J.

1978 «*L'exploitation des métaux précieux au temps des Incas*», *Annales*, 33 (5-6): 948-966.

BERNAND, C. & S. GRUZINSKI

1988 *De l'idolâtrie. Une archéologie des Sciences religieuses*, Paris, Seuil.

BERNAND, C.

1989 «*Le chamanisme bien tempéré. les jésuites et l'évangélisation de la Nouvelle Grenade*», *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, 101 (2): 789-815.

BROWN, M. & E. FERNANDEZ

1991 *War of shadows: the struggle for utopia in the Peruvian Amazon*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press.

CHAUMEIL, J.-P.

1983 *Voir, savoir, pouvoir*. Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

CHAUMEIL, J.-P.

1992 «*Chamanismes à géométrie variable en Amazonie*», *Diogenes* 158: 92-103.

CHAUMEIL, J.-P.

1992 «*La légende d'Iquitos*», *Bulletin de l'institut Français d'Etudes Andines*, 21(1): 311-325.

CHAUMEIL, J.-P.,

1992 «*Un Nouveau Testament pour un troisième millénaire: la religion du Daïme au Brésil*», *Cahiers d'Etudes africaines*, 125: 151-155.

CLASTRES, H.

1988 «*La religion sans les dieux. Les chroniqueurs du XVI siècle devant les Sauvages d'Amérique du Sud*»:95-122 in: *L'Impensable polythéisme* (F. Schmidt org.), Paris.

CLASTRES, H.

1975 *La terre sans mal. Le prophétisme Tupi-Guarani*, Paris, Seuil.

COMBES, I.

1992 *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*, Paris, PUF.

DESHAYES, P.

1992 *O Santo Daïme. Le don sacré*, Paris, film 35 mm.

D'EVREUX, Y.

1985 *Voyage au nord du Brésil fait en 1613 et 1614*, Paris, Payot (ed. de H. Clastres).

FLAHERTY, G.

1992 *Shamanism and the Eighteenth century*, Princeton University Press.

GOULARD, J.-P.

1992 «*Les Tikuna n'ont pas de loi ou le motif de la «tête coupée»*», *Journal de la Société des Américanistes*, 78(2): 11-24.

HAUBERT, M.

1967 *La vie quotidienne au Paraguay sous les Jésuites*. Paris, Hachette.

HUGH-JONES, S.

1988 «*The Gun and the Bow. Myths of White Men and Indians*», *L'Homme*, 106-107 (2-3): 138-155.

KEIFENHEIM, B.

1990 «*Nawa: un concept clé de l'altérité chez les Pano*», *Journal de la Société des Américanistes*, 76: 79-94.

LERY, J. DE

1880 *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Paris, A. Lemerre, 2 vol. (éd. de P. Gaffarel).

LEVI-STRAUSS, C.

1966 *Mythologiques 2. Du Miel aux Cendres*, Paris, Plon.

MARONI, P.

1988 *Noticias auténticas del famoso río Marañón*, Iquitos, Monumenta Amazónica (éd. de J.-P. Chaumeil).

MÉTRAUX, A.

1928 *La religión des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Paris, E. Leroux.

MÉTRAUX, A.

1967 *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard (ed. posthume de S. Dreyfus).

MOLINE-FIORAVANTI, A.

1992 «*Comparaisons transatlantiques*» *L'Homme*, 122-124(2-4): 165-183.

NECKER, L.

1979 *Indiens Guarani et chamanes franciscains*. Paris, anthropos.

PERRIN, M.

1988 «Du Mythe au quotidien, penser la nouveauté», *L'Homme*, 106-107 (2-3): 120-137.

RENARD-CASEVITZ, F.-M.

1991 *Le banquet masqué. Une mythologie de l'étranger*, Paris, Lierre et Coudrier.

ROE, P.

1982 *The Cosmic Zygote. Cosmology in the Amazon Basin*, New Brunswick, Rutgers University Press.

SAIGNES, T.

1992, «*Le Temple du soleil*», *L'Homme* 122-124 (2-4): 377-384.

SANTOS, F.

1992 *Etnohistoria de la Alta Amazonía, siglos XVI-XVIII*. Quito, Abya-yala.

SEVERI, C.

1988 «*L'Etranger, l'envers de soi et l'échec du symbolisme. Deux représentations du Blanc dans la tradition chamanique cuna*», *L'Homme* 106-107 (2-3): 174-183.

VARESE, S.

1973 «*Pachacamaite*»: 357-374 en: *Ideologia Mesiánica del Mundo Andino* (J. Ossio, ed.), Lima, ed. de Prado Pastor.

VAZEILLES, D.

1991 *Les chamanes. Persistence et exportations du chamanisme*, Paris, édition du Cerf.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

1993 «*La Puissance et l'acte. la parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud*», *L'Homme* 126-128 (2-4): 141-170.

WACHTEL, N.

1971 *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole*, Paris Gallimard.