

¿DE MUERTO A ANCESTRO? EL DECESO DE UN SHAMÁN SECOYA¹

María Susana Cipolletti

A Fernando Payaguaje (1921-1994),
maestro vasto y profundo, *in memoriam*.

La muerte de un shamán secoya siempre provoca una crisis entre sus parientes y en su sociedad. En este caso particular, la muerte de un shamán viejo y sabio, algo nuevo pasó: se erigió una tumba a su memoria. Esta innovación plantea la pregunta si ésta es una etapa incipiente de un culto a los antepasados, que hasta ahora no se ha conocido entre las culturas amazónicas.

The death of a Secoya shaman always elicits a crisis in his relatives and his society. In this particular case, the death of an old, wise shaman, something new happened: a grave was erected in his memory. This innovation raises the question whether this is an incipient stage of a cult to the ancestors, which up to now is unknown among the amazonian cultures.

¹ Unos 350 Secoya y Siona de la rama occidental de la familia lingüística Tucano viven en Ecuador, un número similar en el Perú (véase Vickers 1976 y Casanova Velázquez 1980 respectivamente).

INTRODUCCIÓN

El fallecimiento de un intelectual, de una destacada personalidad, representa siempre para sus coetáneos una experiencia dolorosa, incluso para quienes no lo conocieron personalmente. Esta sensación de pérdida irremediable, que surge en el caso de sociedades extensas, es mayor aún en el seno de sociedades limitadas numéricamente, en las que cada individuo conoce a todos los demás. Aquí un fallecimiento significa por lo tanto la muerte del más próximo. Y en el caso de que esta personalidad fuera vista por su entorno como el conocedor más cabal de las tradiciones religiosas y uno de los más sabios shamanes vivientes, qué vacío producirá su desaparición en el círculo de su familia y su sociedad?²

Las informaciones y reflexiones que siguen a continuación se refieren a las consecuencias producidas entre los Secoya del río Aguarico, Ecuador, al fallecer en 1994 Fernando Payaguaje, que contaba entonces unos 75 años. Los procesos desencadenados por su deceso se dieron en varios niveles. Los ritos fúnebres realizados en este caso incluyeron un elemento ajeno hasta ese momento a la funebria tradicional secoya: sus parientes erigieron una tumba, a la que visitan y cuidan, y alrededor de la cual sembraron plantas ornamentales. Estas innovaciones plantean la posibilidad de que la muerte de Fernando haya producido una nueva corriente de pensamiento, en la cual los muertos comienzan a ser vistos como ancestros. Además, dado que según la concepción secoya ninguna muerte es casual, y menos aún en el caso de un shamán, la búsqueda de un culpable condujo, en una especie de reacción en cadena, al asesinato de otro shamán. A consecuencia de estos hechos, el asentamiento en que vivía este último fue abandonado, produciéndose una fisión de sus pobladores. Por último me referiré a las condiciones en las que emergió un nuevo shamán, que reemplazó al fallecido.

² Traduzco como "shamán" la expresión secoya *yajé unkuke*, "bebedor de *yajé*". *Yajé* es una decocción de la liana *Banisteriopsis*, la planta contenedora de alcaloides de mayor uso en América del Sur (véase la bibliografía reunida por Luna 1986).

APROXIMACIÓN A UN RETRATO

Cuando en septiembre de 1995 visité nuevamente a los Secoya, había transcurrido un año y medio desde la muerte de Fernando. Las informaciones a este respecto proceden de charlas mantenidas con otras personas, especialmente con sus parientes más cercanos, a quienes me une una larga amistad. A medida que se sucedían mis estadías en el lugar, a partir de 1983, Fernando se había ido convirtiendo en el motivo central de mis viajes. Junto con sus dos nietos habíamos escuchado sus sabias palabras, las habíamos transcrito, nos habíamos preguntado en algunas ocasiones sobre el significado de una determinada afirmación o de una metáfora, y habíamos acudido a él para que nos la explicara.³

Al llegar esta vez a su casa, uno de sus nietos me saludó con las siguientes palabras: *“Usted va a encontrar sólo su tumba”*. Estas palabras y otras demostraciones de sus familiares me mostraron aquéllo en lo que no había pensado antes: Si Fernando se había ido convirtiendo para mí con el paso del tiempo en el motivo principal de mis viajes, su familia lo había vivido evidentemente del mismo modo. De hecho, esta estadía estuvo para todos nosotros marcada por la impronta de su ausencia, y nos aferrábamos a su recuerdo, recordándonos mutuamente episodios y vivencias compartidas en los “viejos tiempos”.

Fernando Payaguaje nació alrededor de 1921 en Perú, en las cercanías del río Santa María (tucano: *Wajoyá*), en el cual, según los mitos, surgieron los antepasados del interior de la tierra y donde el dios Ñañé realizó su obra civilizadora y de conformación del cosmos actual (véase Cipolletti 1988, 1991-2). Alrededor de 1940, los Secoya trabajaban en el Perú para un par de colonos, en condiciones que se asemejaban mucho a la esclavitud. En 1941 un grupo emigró a la zona del Cuyabeno y posteriormente al

³ Personas que carecen de especialización religiosa no pueden explicar por ej. el significado de las metáforas, a pesar de conocer perfectamente la lengua.

Aguarico, en el Oriente ecuatoriano, que en aquellos años se hallaba prácticamente despoblado y carecía de frentes de penetración, como sería posteriormente la explotación de petróleo. Esta época es recordada por Fernando en una breve historia de vida (Payaguaje 1990: 44 ss.).

Pero no sólo las condiciones injustas desempeñaron un papel en la migración de Fernando al Ecuador, sino también la muerte de su padre, -asimismo un sabio shamán-, que había sido “vencido” por los poderes de otro shamán, lo cual mostraba el mayor poder de este rival. De modo que en la voluntad de migrar desempeñaron un papel tanto razones prácticas de mejora de la calidad de vida como duelo y temor ya que, sin la protección del shamán, también su familia se hallaba potencialmente amenazada.

El grupo de migrantes se instaló primeramente en las cercanías del río Cuyabeno, donde vivían los Siona, de la misma lengua, con quienes existían relaciones de parentesco. En los mismos años, alrededor de 1995, dos grupos muy distintos comenzaron su tarea de evangelización: los Capuchinos, como se desprende de las crónicas de la Orden (VICARIATO 1989), tuvieron escaso éxito, y abandonaron la misión pocos años más tarde. Por el contrario, la instalación en el lugar de un matrimonio norteamericano, ambos misioneros, del Instituto Lingüístico de Verano, dedicados a convertir a los “infielos”, tuvo consecuencias más profundas (véase Vickers 1981). Alrededor de 1971, los misioneros convencieron a los Secoya de asentarse en San Pablo, una aldea a orillas del río Aguarico, donde las condiciones para las chacras eran mejores, y además eran terrenos no inundables. En este lugar habitó Fernando hasta su muerte.

Las enemistades entre miembros de ambos grupos locales -los Secoya y los Siona Ancutero, éstos últimos antiguos residentes de la zona- empeoraron tanto con el paso del tiempo, que en 1980 gran parte de los Siona-Ancutero se mudó a Campo Eno, un asentamiento situado también a orillas del Aguarico, a una 1/2 hora de viaje en canoa desde San Pablo. Hasta la actualidad las relaciones mutuas oscilan entre cierta indiferencia y ene-

mistad lo cual hizo eclosión en los últimos años con la fundación de la organización indígena.⁴

Fernando pertenecía a una familia en la cual había numerosos shamanes. Aunque el oficio de shamán no es hereditario, y su elección depende más bien del interés y la vocación de un individuo y su valentía para emprender el largo y doloroso camino del control de las plantas de propiedades alucinógenas, el hecho que un niño se halle en el seno del hogar en contacto con shamanes es un hecho que ayuda -aunque no lo provoca necesariamente- a despertar su interés por estos temas. En su caso, Fernando estuvo de niño en contacto con seis shamanes estrechamente emparentados, a saber, su abuelo, su padre y varios tíos. En una sociedad igualitaria como es la secoya, en la que no existen las diferencias sociales, la pertenencia a una familia proveedora de shamanes señala un determinado prestigio.⁵ Las extensas experiencias que él hizo posteriormente con el control y la utilización de alucinógenos, incluidos, además de *yajé* (*Banisteriopsis*), los temidos *pejí* (*Datura o Brugmansia* sp.) y *ujajay* (*Brunfelsia grandiflora*), y su conocimiento cabal de la historia de su pueblo, lo convirtieron con el paso de los años en el especialista religioso más respetado de la región.

Fernando cooperó con varios investigadores que trabajaron en la región, otorgando una parte considerable de las informaciones utilizadas por antropólogos y lingüistas. De él proceden las informaciones sobre religión recabadas por el primer etnógrafo profesional que trabajó entre los Secoya (Vickers 1976). También mis trabajos sobre religión y mitología proceden en gran parte de sus observaciones (Cipolletti 1985, 1988, 1991-92). Una

⁴ La OISSE (Organización indígena Secoya y Siona del Ecuador) fue creada en 1989, con el proyecto de nuclear a las 400 personas de lengua Tucano que habitan en el Ecuador. En la actualidad se llama OISE - la S desaparecida responde a la fisión producida en 1994, cuando los Siona-Ancutero crearon su propia organización, debido a desentendimientos insuperables entre ambos grupos.

⁵ Desde hace algunos años existen diferencias incipientes entre "ricos" y "pobres", que provienen fundamentalmente del hecho que algunos hombres tienen contacto con turistas, por lo general como conductores de canoas.

historia de su vida fue grabada por sus nietos y publicada por los capuchinos (Paguaje 1990). También en descripciones de viajeros que visitaron la región se encuentran a veces fotos de él, por ej. en Wehrle (1980), quien le aplicó el desgraciado adjetivo de “brujo”.

FUNEBRIA TRADICIONAL E INNOVACIÓN

Si bajo la palabra “conversión” hay que entender un giro del individuo hacia las concepciones cristianas, que se halla relacionado con la renuncia a concepciones tradicionales (ver a este respecto Hefner 1993), al hablar de “conversión” entre los Secoya, entiendo por ello algo de mucho menor alcance. En este contexto, “conversión” significa solamente que, bajo la influencia de los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano, la mayoría de los Secoya ha renunciado a la ingestión de alucinógenos. Este abandono trae como consecuencia un paulatino alejamiento de las deidades tradicionales, con las que entraban en contacto anteriormente por medio de la ingestión de alcaloides. Si bien Fernando Payaguaje se mantuvo coherentemente alejado de las nuevas ideas religiosas, éstas influenciaron profundamente su existencia. Entre otras cosas, no tuvo la posibilidad de enseñar a aprendices, ya que los jóvenes de su familia, algunos de los cuales reunían todas las condiciones para convertirse en tales, fueron atraídos por los misioneros protestantes. Así obtuvieron una formación como pastores y maestros bilingües, lo cual les cerró la posibilidad de seguir las enseñanzas tradicionales, un hecho que Fernando vivía como doloroso (Payaguaje 1990: 113). Este proceso, tanto más grave cuánto más pequeña es una sociedad, ya que el número de aprendices también es limitado, se ha dado también en otros grupos, por ej. de un modo similar entre los Cofán, vecinos de los Secoya (Robinson 1979). Debido a que no existían sucesores y que nadie parecía hallarse preparado para suplantar a Fernando, en los últimos años había surgido la pregunta acerca de lo que sucedería en el futuro con las tareas shamánicas.

A fin de comprender la magnitud de los cambios originados luego del fallecimiento de Fernando es necesario consignar, por lo menos a grandes rasgos, la formas de la funebria tradicional.

Tradicionalmente, el muerto es enterrado en el piso de la casa, en donde se cava una cámara sepulcral. Las paredes de esta cámara se cubren con varas de bambú, que han sido cortadas longitudinalmente y abiertas, y corteza de árbol, con el fin de impedir que el cadáver entre en contacto con la tierra. Se pone cuidado además en el hecho que el cadáver disponga de suficiente espacio. Este ha sido colocado anteriormente en su hamaca, que se cuelga de dos postes que se hallan en la cámara. Junto a él se colocan todos los objetos de su propiedad. Aquéllos que no son portátiles, como los sembradíos, se queman o destruyen. Por último, la casa es abandonada, mudándose los familiares cercanos a otro lugar, con el fin de evitar la cercanía amenazante del recién fallecido. Luego de un tiempo prudencial, que varía entre varios meses a un año, regresan al lugar y construyen otra vivienda. La tumba no recibe ningún cuidado, de modo que pasado relativamente poco tiempo, es devorada por la vegetación selvática, con lo cual se vuelve irreconocible.

Esta forma de la funebria entró en colisión con las concepciones de los misioneros protestantes, quienes predicaban sobre la necesidad de enterrar a los muertos en un ataúd y destinaron un lugar cercano para ser utilizado como cementerio. Unos pocos muertos fueron enterrados allí, pero la práctica no fue aplicada consecuentemente, y fue abandonada a partir de 1981, cuando los misioneros abandonaron el lugar.⁶

La recepción negativa de numerosas sociedades a conductas extrañas responde a menudo simplemente al hecho que son ajenas, pero sin que se las vea primariamente como negativas o amenazantes. Este caso era dife-

⁶ En 1981, el gobierno del Ecuador no renovó con el Instituto Lingüístico de Verano, por lo cual los misioneros abandonaron la región oriental (véase Anónimo 1982).

rente, pues la colocación de un muerto en un ataúd colisiona de modo frontal con las concepciones secoya sobre la existencia postmortal. Como hemos señalado anteriormente, en la funebria tradicional se evita cuidadosamente que el cadáver se halle en contacto con la tierra, lo cual se fundamenta en la escatología: El destino del muerto consiste en levantarse e iniciar el viaje al más allá, situado en el mundo superior, donde continuará, aunque con signos distintos, su existencia. Esto sería imposible si el muerto no pudiera levantarse, por lo cual, enterrar a una persona en un ataúd equivale a negarle la posibilidad de una existencia en el mundo de los muertos, o sea, matarlo definitivamente. Aún después de un par de años luego de la marcha de los misioneros, en 1983, muchos Secoya se planteaban ansiosas preguntas acerca de aquéllos fallecidos que habían sido enterrados dentro de un cajón. ¿Habrían podido liberarse de esta prisión? ¿Habrían sido capaces de sacudir las asfixiantes masas de tierra e iniciar el viaje?

El mismo Fernando, a quien caracterizaba un cierto distanciamiento de las cosas mundanas, y que raramente perdía su tranquila dignidad, se refirió repetidamente a este tema, solicitándole a su hija que no permitiera que se lo enterrara en un ataúd:

“A mi hija le estoy repitiendo constantemente que guarde bien esa antigua costumbre: de ninguna manera me han de clavar dentro de un ataúd (...) Le recomiendo a mi hija que me entierren así, en la hamaca, según nuestra costumbre, nunca clavado con unas tablas, porque yo ciertamente me levantaré para irme. Nunca pienso que mi cuerpo vaya a quedarse aquí en la tierra; creo que me alzaré, pues yo ví el cielo, gocé de esa experiencia y pienso ir allí” (Payaguaje 1990: 117).

Fernando fue así enterrado en una cámara sepulcral cavada del modo tradicional, pero con una diferencia: ésta no fue cavada en el piso de la casa, sino en la chacra, a unos 5 m. de marcha de aquélla. Es sobre todo en un aspecto que su tumba se aparta de un modo eclatante de las costumbres tradicionales de las culturas de las tierras bajas. En vez de permitir que la vegetación tropical la envuelva y convierta en irreconocible -una

irreconocibilidad que es buscada *ex profeso*-, la tumba ha sido provista de un techo de zinc. Alrededor de ella han sido plantados arbustos ornamentales, y la ausencia de toda hierba demuestra el cuidado que se le brinda. En vez de olvidar al muerto,⁷ se escribió sobre la chapa su nombre y la fecha de su deceso, con el fin de mantener vivo el recuerdo.

MUERTOS RECIENTES Y DEUDOS: UNA RELACIÓN DIFÍCIL

En numerosas sociedades los muertos recientes son temidos, pues se supone que siguen en posesión de sus emociones y sentimientos. La muerte no los arranca de raíz y repentinamente de la vida, sino que deben acostumbrarse a su nuevo estado de existencia. Se les atribuye el extrañar su vida terrena y sus posesiones, que regresan para buscar. El grado de peligrosidad de los muertos se halla directamente correlacionado con la posición social y las potencias que tenían en vida, de modo que aquél es mayor en el caso de los shamanes, quienes conservan luego de morir sus especiales poderes, que en el caso de una persona sin especialización religiosa. Su deceso produce además tormentas y fenómenos metereológicos violentos, que aterran a los sobrevivientes. Fernando había explicado ya en vida en varias ocasiones a su familia los sucesos a que daría origen su muerte y les había aconsejado cómo debían comportarse a fin de evitar males mayores. Luego de su muerte se originarían vientos fuertes, ciclones y tormentas, ante los cuales sus familiares no debían gritar ni llorar. Recién cuando hubiera pasado la borrasca debían proceder a enterrarlo.⁸ Si se comportaran de otro

⁷ “Olvidar” no significa aquí borrar de la memoria en un sentido individual, personal: no existen grandes resquemores para mencionar el nombre de un fallecido, y sus parientes lo recuerdan a menudo. Algo distinto sucede con la imagen de un muerto -por ej. en una fotografía-, que sigue siendo una experiencia que inspira temor y que se debe evitar. Sin embargo, la hija de Fernando me solicitó una foto de su padre- una desviación de la costumbre habitual, que armoniza, por otra parte, con el hecho de haber erigido una tumba para preservar su memoria.

⁸ Lo mismo expresó Fernando a la cineasta suiza Liza Fessler, que filmó hacia fines de los años 80 una magnífica película (“El último botón”) sobre los Secoya y la evangelización protestante.

modo, existiría el peligro de que la tierra se hundiera y la aldea desapareciera en su interior.

La muerte de un shamán reactualiza entonces sucesos que se dieron en el tiempo originario, pero que no son exclusivos del pasado. El cosmos presente se originó a partir de un cataclismo similar, en el cual se hundió el cosmos anterior (Cipolletti 1988a: 57 ss., 1991- 92: 14). Según la tradición secoya, este acontecimiento no sucedió sólo una vez, al principio de los tiempos, sino que puede volver a suceder. Las ocasiones peligrosas surgen cuando no se respeta la conducta adecuada durante los ritos en que se beben plantas alucinógenas y también -como en este caso- a la muerte de los shamanes:

“Al momento de mi muerte, o tal vez después de mi entierro, pueden surgir fuertes vientos o incluso tempestades. Fíjense ustedes en el cielo; si lo ven con líneas blancas y oscuro comprenderán que llega el huracán. No bajen entonces de su casa, no corriteen, no griten; no se lamenten cuando la tempestad está por llegar, ni me lloren. Esperen que todo eso haya pasado y entierren mi cuerpo. Sí, por el contrario, salen ustedes al patio, dan voces, corren alocadamente, pueden ocurrir males mayores; incluso podría deshacerse la tierra o hundirse. Tengan mucho cuidado!, por eso les contaré lo que vi cuando bebí yajé:

Sepan que han ocurrido ya en la muerte de un gran curandero cosas como esas, algunos alcanzaron a verlas.⁹ Podría ocurrir el hundimiento de la casita solamente, o de la chacra, pero si el muerto tienen gran poder pudiera hundirse la tierra hasta los confines” (Paguaje 1990: 130).

Luego de morir Fernando su hija se marchó a Cuyabeno, aproximadamente a un día de viaje de San Pablo, a fin de poner distancia en el

⁹ Esta expresión significa que personas que viven actualmente son coetáneos de este tipo de sucesos, es decir, que el hundimiento de la tierra no ha sucedido únicamente en el tiempo originario.

período peligroso que sucede inmediatamente a un deceso. Cuando regresó, varias semanas después, oía en la casa ruidos extraños, y pequeños objetos -como ramitas y guijarros- caían desde fuera hacia el interior donde ella se hallaba, por lo cual contempló la posibilidad de abandonar definitivamente el lugar. El hecho que no lo haya llevado a cabo se debió, entre otras cosas, a su tía Matilde, hermana de Fernando, de unos 70 años y extensos conocimientos.

Matilde tuvo experiencias aún más terribles que las de los otros miembros de la familia: el fallecido tiraba con fuerza de la puerta durante las noches, intentando abrirla, lo cual no le fue posible debido a que Matilde, en sabia precaución, la había amarrado fuertemente. Además, caminaba incesantemente durante las noches por encima del techo de la casa de Matilde, de modo que ésta apenas podía dormir.

A pesar de estas experiencias sobrecogedoras, fue justamente Matilde la que tranquilizó a sus familiares con las siguientes consideraciones: Así se comportan siempre los recién fallecidos, pero en algún momento aceptan que su lugar no se halla más en el mundo de los vivos y cesan de oprimir a sus parientes (Matilde P., comunicación personal, San Pablo, septiembre 1995).

Si bien la muerte de Fernando fue para todos sus familiares una prueba difícil, lo fue especialmente para uno de sus nietos, de unos 30 años, en quien desencadenó una profunda crisis existencial. Cuando éste, poco después de la muerte de su abuelo, fue a trabajar a la chacra, oyó allí un batir de alas, como si una gran bandada de pájaros volara por encima de él. Cuando alzó los ojos, no divisó en el aire ni un solo pájaro. De pronto se veía sacudido por fuertes vientos, que se iniciaban tan súbitamente como se calmaban. Todos estos signos le delataban la presencia de su abuelo (M. P., comunicación personal, San Pablo, septiembre 1995).

Así, él contempló la posibilidad de suicidarse, que es una forma extrema de duelo, que se da sobre todo en caso de muerte de los padres de

una persona. Más tarde pensó mudarse a Guayaquil.¹⁰ Recién pasados unos meses y luego de repetidas conversaciones, su esposa logró anclarlo nuevamente en su responsabilidad de esposo y padre.

Lo anterior muestra que el deceso de una persona querida no es más fácil de aceptar porque se trate de un anciano, que estaba además enfermo desde hacía largo tiempo. Esto es así porque entre los Secoya existe la certeza que uno no muere por enfermedad o debilidad provocada por la vejez, sino a consecuencia de la actividad maléfica de un shamán. Por eso, a diferencia de lo que sucede en nuestro mundo occidental, no puede consolarse con la idea que una persona había gozado de una larga vida, o que había llegado su hora.¹¹ Cada muerte es una concretización de la malignidad, un traspaso de los límites de la convivencia, y esta malignidad se revela como tanto más fuerte cuanto más poder tenía quien sucumbió a ella.

INTERPRETACIONES DE LA MUERTE

Según las enseñanzas religiosas de la mayoría de las sociedades de las tierras bajas sudamericanas, la muerte no es un proceso exclusivamente biológico. Por cierto, un mito de los Secoya tematiza el origen de la muerte (Cipolletti 1988: 73 s., 1991-92-435), por lo cual podría pensarse que por

¹⁰ Mi sorpresa inicial ante su idea de ir a vivir a un lugar totalmente desconocido, era por supuesto absurda: Justamente porque todos los lugares conocidos le recordaban a su abuelo, esta ciudad costeña era la indicada, pues no se hallaba asociada a ningún hecho existencial y estaba por lo tanto desnuda de toda memoria.

¹¹ Un buen intencionado guía turístico de Quito, me contó cómo había intentado consolar sin éxito al nieto de Fernando con el argumento que su abuelo era anciano y había vivido lo suficiente. Para los Secoya esto no significa un consuelo, pues nunca se ha vivido lo "suficiente". La muerte de un anciano -sobre todo si se trata de un shamán- es más terrible que la de un niño o la de un joven, porque significa que ha sido vencido por un rival. Este shamán enemigo que se encuentra detrás de toda muerte individual, no sólo hace tambalear el edificio de la seguridad personal al perder a un shamán protector, sino que significa también una amenaza latente para los parientes del fallecido, pues se hallan ahora desprotegidos ante el ejercicio de una malignidad que puede seguir actuando.

su intermedio se explica cada muerte concreta, pero no es así, pues este fundamento mítico de la mortalidad no basta para explicar y aceptar el fallecimiento de un individuo concreto. El relato mítico otorga sólo una explicación general y teórica de la muerte, pero el caso concreto necesita asimismo una motivación concreta, la cual parte del supuesto que el hecho de morir es resultado de la aplicación de la magia maléfica. Teniendo en cuenta que cada deceso delata en sí la existencia de un culpable, cabe preguntarse quién es visto como tal y cómo se manifiesta su culpa frente a la opinión pública.

La organización social y política de los Tucano occidentales juega en la detección del culpable un papel decisivo. Los grupos locales mantienen entre sí relaciones lábiles. Aunque las eventuales alianzas siempre son posibles, en este caso, los habitantes de San Pablo y Campo Eno se ven a sí mismos como diferentes, y estaban enemistados desde hace largo tiempo. Cada grupo local se agrupa alrededor de uno o más shamanes aliados, que rivalizan con sus colegas de los otros grupos. Así, desde hace años, circulaban periódicamente en San Pablo rumores sobre acciones malignas del shamán de Campo Eno - como también aquí existían rumores similares con respecto al de San Pablo.

Partiendo de las informaciones de los parientes de Fernando, los sucesos pueden reconstruirse de la siguiente forma: Cuando éste enfermó gravemente, la causa de su estado se atribuyó a la única persona que tenía motivos y el poder suficiente para provocarlo: el shamán de la aldea vecina. Fernando ratificó esto, al decir, poco antes de morir: *"El me ha vencido, pero toda su estirpe pronto se extinguirá"* (M.L., comunicación personal, San Pablo, septiembre 1995).

Los sucesos que se originaron al año siguiente no se hallaban, aparentemente, relacionados con este deceso, pero analizándolos de cerca surge otro cuadro: el shamán de la aldea vecina -el inculpado de la muerte de Fernando- fue asesinado con un disparo de escopeta por un Siona de otra aldea. Las razones para esto residían en la convicción del victimario, que

aquél había causado la muerte de su madre. Poco tiempo después murieron en sendos “accidentes” los dos hermanos del shamán asesinado. Uno de ellos fue encontrado muerto en el monte; el otro se ahogó, en estado de ebriedad, al zozobrar su canoa. Estos hechos produjeron diferentes reacciones en los distintos grupos familiares y aliados. Los parientes de Fernando se sintieron muy gratificados cuando se enteraron de lo sucedido. En su lectura de los hechos, Fernando no había logrado resistir en vida, debido a su avanzada edad y su debilidad, la potencia de su rival, pero le había sido posible vengarse, ya muerto, y de este modo hacer realidad su pronóstico sobre la extinción de la familia de su rival.

Si bien desde el punto de vista de un observador que no tomara en cuenta o no conociera las interpretaciones secoya, el asesinato del shamán de la aldea vecina podría ser visto como independiente del fallecimiento de Fernando, es sugestiva la pregunta por la razón por la cual un shamán, que desde hacía tiempo gozaba de mala fama, fue asesinado justamente en este momento. El deceso de Fernando actuó evidentemente como un catalizador, que empeoró de modo tal la fama de su rival, que el próximo deceso ocurrido provocó la más seria venganza posible. Estas “reacciones en cadena” a partir de una muerte de una personalidad destacada ocupan un lugar importante en la tradición oral secoya. Su estructura argumental es sumamente complicada, debido en parte a los numerosos protagonistas. Quizás por este motivo existen escasos trabajos que sigan minuciosamente estos casos. Una excepción la constituye el aporte de Colajanni (1984) sobre la “reacción en cadena” en un caso similar surgido entre los Shuar del Ecuador.

OTROS SUCEOS

A lo largo de la época colonial y hasta épocas relativamente recientes, los asesinatos de misioneros o autoridades cometidos por los indígenas del Alto Amazonas, entre los que los Tucano de aquélla época desempeñaron un rol esencial, fueron por lo general severamente castigados

por las autoridades (Cipolletti 1997). Desde hace algunos años se ha tomado en Ecuador la política de no-intervención en estos casos. En el que aquí nos ocupa, las autoridades policiales hicieron un tibio, fracasado intento de encontrar al responsable del asesinato... que sigue viviendo además en la misma región en que lo hacía antes. Si bien la no intervención puede atribuirse en este caso a que se trata de muertes realizadas entre indígenas, esta fue más lejos y en 1987, cuando un grupo de Huaorani mató al Obispo y a una religiosa, circunstancia en la cual las autoridades también se abstuvieron de intervenir (sobre este suceso véase Cabodevilla 1994: 430 ss.).

Las circunstancias ominosas de la muerte de los tres hermanos eran evidentemente difíciles de armonizar con la vida cotidiana y produjeron consecuencias graves en el asentamiento en que vivían, ya que la mayoría de los pobladores abandonó el asentamiento. La fisión como respuesta a este tipo de sucesos es asimismo una antigua característica de los grupos tucano, consignada por todas las fuentes coloniales que se ocuparon de ellos (véase un análisis de las fuentes en Cipolletti 1997).

Otro problema de gravedad planteado por la desaparición de Fernando era el de la continuidad de la praxis shamánica, y que él era el único shamán prácticamente pues, como señalamos anteriormente, la actividad de los misioneros del ILV había impedido la formación de otros shamanes. Así, él ya había expresado su preocupación y cierta amargura relativa a la continuidad de su función, para la cual nadie parecía estar preparado (Payaguaje 1990:114). Por cierto había algunos hombres que poseían conocimientos shamánicos y conocían bien los procedimientos relativos a los alucinógenos, pero ninguno de ellos era visto -ni por Fernando ni por otros moradores del lugar- como shamán.

Cuando en 1995 volví a visitar a los Secoya, oí a un viajero suizo, que se hallaba de paso, referirse a un hombre de unos 60 años, C.P., como al "shamán". Atribuí esta información a la falta de conocimiento del testigo, y enumeré mentalmente los motivos que en mi opinión hablaban en contra

de tal posibilidad.¹² Sin embargo, posteriores conversaciones corroboraron su afirmación: C.P. era ahora reconocido como shamán (Posteriormente me dí cuenta que mis objeciones -no formuladas verbalmente- eran las mismas que hubiera formulado Fernando, de hallarse en vida. Yo había partido de una definición “fundamentalista” del shamanismo, que obviamente pocas personas compartían -y esto, con buena razón, pues hubiera significado el fin de la práctica del shamanismo entre los Secoya).

¿Qué cambios cabe esperar en la praxis shamánica en el futuro inmediato? No es esperable que se dé un corte profundo con las concepciones reinantes anteriormente, ya que ambos, tanto Fernando como su sucesor, experimentaron una enculturación similar y compartieron numerosas sesiones de alucinógenos. Posiblemente surjan cambios en los detalles o una diferente acentuación de temas, que, por otra parte, siempre se dan entre distintos shamanes. Las mayores diferencias se dan en el concepto que tiene de sí mismo el shamán actual, y en lo que considera que pertenece a su esfera de influencia.

A mediados de 1994 un grupo de turistas se alojó unos días en casa de éste. En el mismo se hallaba una norteamericana, quien se lamentó de no poder tener hijos. Ya que entre las tareas del shamán se halla la de otorgar “medicinas” ya sea para provocar la fertilidad o para mermarla, C.P. le dio de beber una decocción de plantas a fin de aumentar su capacidad de concepción. Un año más tarde recibió una agradecida carta de Estados Unidos, en la cual la mujer le comunicaba que había dado a luz a un niño, al cual, como agradecimiento, le había puesto su nombre.

¹² Durante la redacción de este trabajo encontré en mis apuntes una prueba indirecta de cuánto distaba esta persona de ser considerada shamán, ni siquiera alguien de profundos conocimientos religiosos. En 1983, C.P. había sido asustado en selva por los *watt* (una especie de seres míticos), y su esposa lo había curado administrándole una poción de determinadas plantas. Un shamán jamás se asustaría de los *watt* -o de suceder, al final lograría controlarlos. Este tipo de curación es la indicada en caso de que el afectado no posea conocimientos shamánicos.

Estos hechos me fueron comentados con admiración por algunas personas, a quienes evidentemente impresionaba los nuevos terrenos de acción conquistados por el nuevo shamán, que incluían ahora el mundo de los “blancos”. Una innovación de esta naturaleza -que puede cooperar en el afianzamiento de los Secoya dentro de la sociedad nacional- le hubiera sido imposible a Fernando por varias razones. Por una parte, porque no mantenía contactos con turistas; por otra, porque su actitud con respecto al dar de beber alucinógenos o medicar hierbas curativas a personas no-indígenas era sumamente escéptica.¹³

DISCUSIÓN

La muerte de Fernando Payaguaje fue acompañada por procesos, que en parte eran una continuación de prácticas y conceptos tradicionales, en parte representaban innovaciones, en las que antiguos fenómenos eran colocados en un nuevo contexto.

Los asesinatos de shamanes por medio de la violencia caracterizan la historia de los Secoya a través de los siglos. Tanto las fuentes escritas de la época colonial como la tradición oral secoya, que conserva la memoria de estos hechos, se refieren a éstos. Según mis informaciones, sin embargo, en los últimos 40 o 50 años no se había dado el asesinato violento de ningún shamán, sino más bien utilizando los poderes shamánicos. Por este motivo, cabía esperar que estos asesinatos no volverían a darse, teniendo en cuenta que el contacto de los Secoya con la sociedad y las leyes nacionales es en la actualidad más estrecho que nunca. Pero esta previsión resultó ser una visión ingenua, y también en otras sociedades, como entre los Shuar del Ecuador, se han dado en los últimos años nuevamente

¹³ Hace muchos años, luego de una extensa conversación sobre las experiencias con alucinógenos, pregunté a Fernando qué vería yo si tomara alucinógenos. No dudó ni un instante antes de responder: “Letras y ángeles!”, respuesta con la que mostró su convencimiento de que los alucinógenos producen imágenes que se hallan condicionadas culturalmente.

asesinatos de shamanes (José Juncosa, comunicación personal, Quito, octubre 1995).

Una innovación destacable es la erección de una tumba, la que es cuidada con regularidad, y que asegura al sabio shamán fallecido una perduración en el recuerdo de los vivos. Pocos meses después murió una anciana de la misma familia, que fue enterrada en las cercanías. Cabe preguntarse si éstos serán dos casos únicos, o si se seguirá aplicando esta forma de la funebria.

Es necesario señalar que la erección de una tumba o un cementerio no podría explicarse únicamente como un resultado de la aculturación, copiado de las prácticas nacionales, ya que los Secoya conocían estas prácticas desde hacía largo tiempo. Más relevante es que obviamente se ha dado un cambio que significa un acercamiento a la concepción de los muertos como ancestros, como se da en sociedades africanas, donde la muerte no es vista como un corte radical, como sucede en las sociedades amazónicas (ver a este respecto Taylor 1993). En este caso, de continuar la práctica iniciada, y si la tumba se convierte en lugar de peregrinaje, se iniciaría un culto de los ancestros.¹⁴

Aunque los métodos aplicados por Phillipe Ariès en sus estudios acerca de la concepción de la muerte en Europa puedan ser objetados en algunos aspectos,¹⁵ sus pruebas acerca de que los cambios a este respecto se dan a lo largo de períodos temporales tan extensos, (*longue durée*), que no son percibidos en el curso de una vida humana (Ariès 1977:57 ss.), son convin-

¹⁴ La noción que las concepciones con respecto a los muertos en las sociedades amazónicas y las africanas se hallan en total oposición fue criticada por Chaumeil (1992:114, 122) sobre un análisis de los Yagua. En ciertas circunstancias los muertos se convierten en ancestros; generalmente se trata de guerreros famosos, cuyos nombres y acciones son conservadas en la tradición oral. En el caso que tratamos aquí, la erección de una tumba es una marca visible que va aún más lejos que mantener el recuerdo en la tradición oral.

¹⁵ Entre otros, la excesiva nivelación que hace Ariès de las diversas fuentes que utiliza, por ej. colocando al mismo nivel las informaciones de un testamento y de una obra literaria.

centes. Una piedra angular en su pensamiento es que en las últimas décadas los cambios fueron tan revolucionarios que no pudieron escapársele a nadie (Ariès 1981:57). Me parece que estas concepciones de Ariès pueden ser trasladadas parcialmente a la funebria secoya. Seguramente hubo cambios en la funebria secoya a lo largo del tiempo, que se dieron en extensos largos temporales. Pero la intención de inmortalizar a una persona a través de una tumba es, por el contrario, una innovación visible para los coetáneos.

Continuidad y cambio, que hemos visto aquí conformados en un amplio espectro de fenómenos, se encuentran también en pequeñeces muy expresivas. Cuando caminábamos con varios miembros de la familia hacia la tumba, cruzamos una plantación de plátanos, distinta a todas las que yo había visto hasta entonces: eran docenas de pequeñas plantas, con hojas nuevas de color verde claro, que relucían bajo la luz del sol que alcanzaba a filtrarse entre los árboles circundantes. Los platanares habían sido propiedad de Fernando, y sus parientes lo habían destruido hasta el cogollo a machetazos, tal como debe hacerse con la propiedad de un fallecido. Cuando oímos que se nos habla de “destruir, desvestir”, nos imaginamos una cesación total, por la cual un objeto deja de existir. Pero esto no sucedió aquí: nuevos brotes crecen sin cesar, los que no serán más cortados. Así, son una revitalización de las viejas plantas y, al mismo tiempo, nuevas plantas.

BIBLIOGRAFIA

ANÓNIMO

1982 «Decreto por el que el gobierno ecuatoriano cancela el convenio con el Instituto Lingüístico de Verano». En: *Shupihui*, VII (22): 191-194. Iquitos.

ARIÈS, PHILIPPE

1977 *L'Homme devant la mort*. Paris

1981 *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*. Munich.

CABODEVILLA VELÁZQUEZ, JORGE

1994 *Los Huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*. CICAME. Coca, Ecuador.

CASANOVA VELÁSQUEZ, JORGE

1980 «*Migraciones Aido Pai (Secoya, Piojé)*». En: *Amazonía Peruana*, 3 (5): 75-102. Lima.

CHAUMEIL, JEAN-PIERRE

1992 «*La vida larga. Inmortalidad y ancestralidad en la Amazonía*». En: M. S. Cipolletti y E. J. Langdon (coord.), *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Colección 500 años, 59. Abya-Yala. Quito.

CIPOLLETTI, MARÍA SUSANA

1985 «*La concepción del mundo de un shamán Secoya*» (*Amazonía ecuatoriana*). En: *Revista Española de Antropología Americana*, XV: 305-322. Madrid.

1988 *Aipe koká: La palabra de los antiguos. Tradición oral secoya*. Colección 500 años, 2. Abya-Yala. Quito.

1991-1992 «*La creación del cosmos y sus protagonistas: Los Secoya (Tucano) de la Amazonía Ecuatoriana*». En: *Bulletin Schweizerische Amerikanistische Gesellschaft*, 55-56: 11-21. Ginebra.

1997 *Stimmen der Vergangenheit, Stimmen der Gegenwart. Die Westtukano Amazoniens 1637-1993*. Münster (en prensa).

COLAJANNI, ANTONIO

1984 «*La muerte de un hechicero Achuar: Hechos e interpretaciones*». En: *Relaciones interétnicas y adaptación cultural*: 227-249. Colección Mundo Shuar. Quito.

HEFNER, ROBERT W.

1993 «*Introduction: World Building and the Rationality of Conversion*». En R. W. Hefner (Ed): *Conversión to christianity: historical and anthropological perspectives on a great transformation*: 3-44. Berkeley, etc.

LUNA, LUIS E.

1986 «*Bibliografía sobre el ayahuasca*». En: *América Indígena*, XLVI (1):235-246. México.

PAYAGUAJE, FERNANDO

1990 *El bebedor de yajé*. Redacción y notas: Miguel Angel Cabodevilla. Vicariato Apostólico de Aguarico. Shushufindi, Ecuador.

ROBINSON, SCOTT

1979 *Towards an Understanding of Kofan Shamanism*. Diss. Cornell University N. York. Ms.

TAYLOR, ANNE CHRISTINE

1993 «*Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory among the Jivaro*». En: *Man*, 28:653-678. London.

VICARIATO APOSTÓLICO DE AGUARICO

1989 *Memorias de Frontera. Misioneros en el río Aguarico (1954-1984)*. CICAME. Quito.

VICKERS, WILLIAM T.

1976 *Cultural Adaptation to amazonian Habitats. The Siona-Secoya of Eastern Ecuador*. Phill. Diss. Univ. Microfilms. Ann Arbor, Michigan.

1981 «*The Jesuits and the SIL: External Policies for Ecuador's Tucanoans through three centuries*». En Sören Hvalkof y Peter Aaby (Ed): *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*: 50-61. IGWIA and Cultural Survival. Copenhagen.

WEHRLE, LOTHAR

1980 Tränen des Mondes. Wien, München.