

MAGIA EN CAMINO - CHAMANISMO ENTRE LOS SHUAR DE LA AMAZONÍA DEL OESTE

Marie Perruchon

Los shuar, pueblo de habla jívara que habita el Sudeste de Ecuador, son famosos por sus prácticas de hechicería y chamanismo, las cuales se han tornado más y más comunes durante los últimos 50 años (Harner 1978:186).¹ La explicación que dan los shuar es que ciertos factores económicos favorecen este aumento, y yo no puedo más que estar de acuerdo. En un mundo en el cual se vuelve más y más difícil ganarse la vida como horticultor, cazador y recolector, en razón de una disminución de la caza y la tierra cultivable, el acceso al dinero y a lo que con él se puede comprar se vuelve cada vez más indispensable. Otro factor, que está relacionado al recién nombrado y que favorece al chamanismo, es el estatus que se consigue como chamán en una sociedad rodeada por cultura mestiza y en la cual la identidad shuar sigue siendo devaluada.

Actualmente, el chamanismo es un concepto muy importante para los shuar: entre ellos no existe otro dominio que sea objeto de discusión y motivo para conflictos y hostilidades como el chamanismo. Este juega, por lo tanto, un rol significativo en la imagen del mundo shuar y en la construcción de su identidad, y

¹ Los shuar hacen una distinción literal entre chamanes (*uwishín*) curanderos (*tsuákratin*) y chamanes hechiceros (*eawékratin*). En la práctica, sin embargo, no sólo los hechiceros, sino también los curanderos son considerados poseedores de poderes destructivos. Por eso, la opinión común entre no-chamanes es que todos los chamanes (*uwishín*) son hechiceros (*eawékratin*).

como tal influye en alto grado en las relaciones sociales, económicas y políticas.

Muchos de los autores que han escrito sobre el chamanismo shuar han sido misioneros o voluntarios católicos que, con la intención de encontrar un chamanismo ‘puro’ y ‘tradicional’, han elegido entrevistar principalmente a chamanes de alta edad que viven en comunidades alejadas de los centros urbanos, y con quienes han tenido una relación más bien formal. A menudo, las consecuencias han sido que los discursos son también formales y la información recibida ha quedado en un nivel de ‘deber’. Lo que aparece claro es cómo el chamanismo debería funcionar y cómo los chamanes deberían trabajar, pero no cómo consideran ellos que éste funciona o cómo ellos practican el arte. En este contexto, los chamanes no proporcionan aquella información que no quieren se haga pública, sino que comunican los aspectos positivos del trabajo y de esa manera dan una imagen idealizada del chamanismo. Otro resultado de este tipo de estudio es que el chamanismo aparenta no tener grandes cambios, ya que la imagen que presentan los chamanes de cómo se debería practicar el chamanismo es, frecuentemente, igual a como se practicaba antiguamente. Sin embargo, en las áreas selváticas más cercanas a los centros urbanos, existen numerosos chamanes que, además de sus conocimientos sobre prácticas ‘tradicionales’, han incorporado prácticas espirituales, tomadas de sociedades vecinas no-indígenas (Mader 1999).

En este texto yo pongo ‘tradicional’ y ‘moderno’ entre comillas. Esto es para subrayar que ‘lo tradicional’ es una construcción, igual que ‘lo moderno’, y generalmente no corresponden a datos históricos reales, como mostraré abajo. El chamanismo shuar es, y probablemente siempre lo ha sido, incorporaciones de diferentes tradiciones chamánicas de diferentes culturas. Entonces, aunque en este artículo haga una

distinción entre 'chamanismo tradicional' y 'chamanismo moderno', mi argumento es que los dos términos son construcciones. Tampoco hay una frontera absoluta entre estas formas de practicar el chamanismo, sino que son entrelazados. Con 'chamanismo tradicional' me refiero a lo que los shuar en general opinan ser así, no lo que eventualmente sería 'tradicional shuar'. Y 'chamanismo moderno' significa en este texto lo que los shuar dicen ser 'no tradicional' como por ejemplo el uso de técnicas mágicas y símbolos cristianos.

De la misma manera, pongo énfasis en que la frontera entre chamanismo y otras prácticas espirituales, por ejemplo, curanderismo es tan vago hasta ser inoperable. La misma persona puede curar bajo trance a veces y otras veces no. En este caso, en una situación modernizada, la separación antropológica entre estos dos tipos de especialistas espirituales no es adecuada. Por lo tanto, es más acertado denominarlos 'chamanismos'.

Sin embargo, hay una distinción, flotante pero característica, entre chamanes que practican chamanismo 'escondido' y 'local', y por otra parte los que lo practican en 'público'. Mientras los dos mencionados primero no son especializados, o sea los que practican el chamanismo paralelamente con sus otros deberes cotidianos, los 'chamanes públicos', a su vez, se caracterizan por una especialización de trabajo.

La relación entre el chamanismo y la magia puede ser interpretada de varias maneras. Aquí, yo tomo el punto de vista indígena de los shuar y eso significa que la magia es expresada como una técnica 'moderna', viniendo de los mestizos, mientras que el chamanismo es visto como una práctica de origen indígena. En consecuencia, a los chamanes que mezclan técnicas

chamánicas shuar con magia les llamo 'chamanes modernos'.

Los shuar tienen una historia larga, pero infrecuente y superficial, de contacto misionero y colonial. Los españoles vinieron al territorio de los shuar en la mitad del siglo XVI, pero 50 años más tarde fueron botados por los mismos (cf. Karsten 1935). Era al final del siglo XIX que los salesianos, una orden católica de origen italiano, logró cristianizar a los shuar. De todas maneras los misioneros católicos han tenido un impacto muy significativo en la cultura y la sociedad shuar. Han logrado extinguir la mayoría de los rituales shuar. Pero, en cuestión del chamanismo, éste todavía prevalece, aunque en muchos casos modificado.

Los shuar han creado una cultura, que acentúa las experiencias individuales como base del poder, y una sociedad muy individualista, atomista y hasta anarquista (Harner 1972, cf. también Brown 1986:91). Probablemente el conocimiento espiritual sea distribuido más igualitariamente aquí entre los shuar que en muchas otras sociedades en el mundo. Esta forma de sociabilidad en un mundo donde la fundación del poder se basa en la importancia de experiencias visionarias individuales, tiende a estar cargada de conflictos y competencia (Douglas 1970:311). Además, la sociedad shuar valora fuertemente lo extraño, lo desconocido, y el venir de afuera, y por lo tanto se inclina a estar abierta a otros métodos metafísicos diferentes de los 'tradicionales'.

Chamanismo en aumento

Entre los shuar, el número de chamanes está en aumento (Antun Tsamaraint 1991:24), lo cual ya fuera

notado por Michael Harner (1972) en la década de los 60. Mis informantes también están de acuerdo en este punto, afirmando que “hoy en día todos quieren ser chamanes“. Esto se podría interpretar como un refuerzo de la identidad shuar en una sociedad en la cual ser shuar sigue siendo estigmatizado. Anteriormente los shuar eran fuertemente reprimidos por los misioneros y los colonos. Ahora la represión es menos visible y expresada de una manera más suave. Sin embargo, todavía existe y es contestada por los shuar. La Federación shuar la contesta social, económica y políticamente, mientras que los chamanes contestan a la colonización en una forma religiosa.

Los shuar dan, por otra parte, explicaciones económicas al fenómeno del aumento del chamanismo. Los chamanes cobran precios altos por sus tratamientos curativos y otros servicios como hechicería y magia de amor y, por lo tanto, el aspecto económico del chamanismo no se puede negar. El dinero y lo que con éste se puede comprar se hace más y más importante en esta sociedad. Además, con la práctica de la brujería en servicio de otros, los chamanes buscan acumular riqueza. Según Harner, el aumento en el número de chamanes trae como consecuencia un aumento en la frecuencia de los asesinatos inducidos a través del chamanismo (1972:202, 209).

Este último factor, que puede elucidar la razón del aumento de la actividad chamánica, consiste en que los asesinatos físicos parecen ser remplazados por violencia metafísica (hechicería) (Santos Granero 1986). Antes de que las leyes ecuatorianas y las misiones llegaran al nivel de control actual en la zona, las peleas por venganza eran comunes. Actualmente han desaparecido virtualmente por miedo a la penalización a pesar de seguir siendo un hecho común desde la perspectiva occidental. Sin embargo, los conflictos siguen existiendo y la necesidad de vengarse sigue siendo fuerte. La

violencia metafísica es, por lo tanto, la alternativa preferida en lugar de la muerte física por tener la ventaja de no ser prácticamente juzgada por la ley.²

La teoría de George Foster (1972) sobre 'la imagen del bien limitado' puede también ayudar a iluminar el enigma del crecimiento del chamanismo entre los shuar. Foster argumenta que en ciertas sociedades lo que es deseado en la vida es visto como algo que existe en una cantidad limitada, y por lo tanto si un individuo obtiene algo de valor cultural, el costo se cargará a otra persona o a la comunidad entera. En tal tipo de sociedad, la envidia funciona como una sanción negativa y un regulador social, y expresada a través de sospechas y acusaciones de practicar brujería, aumenta cuando la distribución de riqueza es más desigual (Harner 1972:273). Actualmente, entre los shuar, no sólo la distribución de objetos materiales es más desigual, sino también, y aún más importante, el sentimiento de pobreza es más fuerte como una consecuencia del consumismo y la posibilidad de compararse no solamente con el propio grupo sino también con los colonos.

Entre los shuar, no obstante, no se trata simplemente de un aumento en el número de acusaciones y sospecha de hechicería, sino también en un aumento real del número de chamanes. Pero esto no es necesariamente una contradicción: Un aumento en el número de chamanes debería lógicamente llevar a más aflicciones y de esa manera a acusaciones; y un aumento de acusaciones de brujería podría del mismo modo llevar hacia un aumento de la actividad de brujería con el fin de vengarse.

² Es posible denunciar casos de hechicería a la policía, aunque generalmente no vale la pena como es casi imposible presentar evidencia.

Magia

En esta área, el chamanismo 'tradicional' está cada vez más mezclado con otras prácticas como espiritismo, adivinación, y diferentes formas de magia. Magia significa, según los shuar, prácticas de curanderismo y hechicería que se caracteriza como no-shuar, viniendo de afuera.

La mayor diferencia entre el trato con los espíritus del chamanismo y la magia, es, según mis fuentes, los tabúes. Cuando una persona ha recibido el poder chamánico, tsentsak ('dardos espirituales'), de un chamán, él o ella debe someterse por períodos de un año o más a severos tabúes de régimen alimenticio, ambiental y en la vida sexual. Para llegar a ser un hechicero, por otro lado, sólo es necesario leer los libros de magia disponibles en las librerías y seguir sus instrucciones. Por lo tanto, es considerado menos costoso llegar a ser un hechicero que un chamán. Tampoco es necesario tener demasiado autocontrol para llegar a ser un hechicero, lo cual sí es necesario en el caso del chamanismo.

Miembros de mi familia, al igual que otros informantes shuar³, hacen una diferencia conceptual entre la magia y el chamanismo (técnicas 'tradicionales' de uwishín), el cual recibe sus poderes de los tsentsak. La magia, según la definen los shuar, viene del mundo mestizo y forma una parte relativamente nueva de los avíos espirituales shuar. Según Michael Taussig, los misioneros en Sudamérica introdujeron la magia junto con el cristianismo (1987:142). La magia, por lo tanto, no puede ser considerada un fenómeno históricamente nuevo, ya que los primeros misioneros llegaron al

³ Yo estoy casada con un hombre shuar y por eso la mayoría de mis informaciones vienen de parte de mi familia shuar. Además he entrevistado a diez informantes chamanes.

territorio de los shuar hace, aproximadamente, 450 años. A pesar de esto los shuar no perciben la magia como un método de costumbre shuar para practicar curaciones/hechicería, sino como una práctica 'moderna'.

Este modo de percibir la magia es similar al que Taussig describe en la región de Putumayo en Colombia. Un informante mestizo suyo expresó:

“Los indios no saben magia... Los que saben son los compactados, ellos que han estudiado el libro de magia, ellos que han hecho un pacto con el diablo” (*ibid.* 146).

Como se verá más adelante, entre los shuar contemporáneos es más y más común aprender magia junto con técnicas chamánicas más 'tradicionales'.

Entre mis informantes existen diferentes opiniones en cuanto a en qué consiste la magia y cómo clasificar las variantes de la misma. En lo que hay un acuerdo común es en dividirla en magia negra y magia blanca. Estos son los tipos de magia más conocidos y más practicados. Sin embargo, hay quienes agregan las variantes verde y roja, y otros que hasta incorporan a la magia el espiritismo y la adivinación con cartas tarot.

Según mis experiencias, La magia blanca es la única exclusivamente curativa y moralmente buena. Las personas que dicen ser magos sólo admiten la práctica de este tipo de magia. La magia blanca, aparte de curaciones causadas por magia negra, incluye rituales para cambiar la mala suerte, curar la infertilidad, expulsar los espíritus dañinos, curaciones del mal aire, mal de ojo, etc. El uso de la magia negra es considerada un hecho sumamente inmoral. Su práctica significa entrar en un pacto con el diablo, y es utilizada únicamente para cumplir intereses dañinos y/o de propio interés como así también aspiraciones

económicas egoístas. Una persona afectada por la magia negra no puede ser curada por un chamán que solamente tenga los tsentsak en su equipo de poderes. Curar aflicciones causadas por la magia negra requiere, por lo tanto, poderes de magia. La magia negra es además considerada la técnica más efectiva para lograr que una persona se enamore enloquecida y desesperadamente. Los modos son varios pero un método común es a través de la manipulación de fotografías, trozo de uña, cabello, o ropa interior de la víctima.

Entre los shuar hay quienes afirman que es posible practicar la magia negra hasta sin la necesidad de estudiar los libros: Se puede hacer un pacto con ciertos animales y de esa manera obtener poderes mágicos. Uno de mis cuñados, Carlos, da un ejemplo traído de la ciudad. Se trata de una mujer anciana y mestiza quien es dueña de un bar sucio y derruido que está situado cerca del mercado. “¿Por qué crees que tiene tantos clientes?” pregunta Carlos retóricamente. “Sí, porque ha hecho un pacto con su gato, y éste le ayuda a atraer gente que venga a visitar su bar. Siempre está lleno de gente. Vaya a ver, el gato siempre está allí”.

Es difícil hacerse una idea de lo que son las magias roja y verde, y eran pocos los que sabían algo sobre ellas. La magia roja parece estar asociada a la manipulación de la sangre y los intestinos, mientras que la magia verde lo está al uso de ranas, lagartos y víboras. Ambas prácticas son consideradas no tan malas ni dañinas como la magia negra, pero tampoco tan benignas como la magia blanca. Tengo la impresión de que se las usa principalmente como magia de amor. Nunca he oído hablar de alguien que haya sido afectado por estas variantes de magia, pero parecen ser más comunes en las montañas, de donde proceden. Elke Mader menciona un caso de un hombre shuar quien fue

afectado de magia verde de una mujer durante una estancia en la sierra Ecuatoriana.

En el espiritismo se trata del poder de comunicarse con y de recibir ayuda de los espíritus de los muertos. Muchos de los que lo practican trabajan (muy convenientemente) como sacristanes en los cementerios. El espiritismo es útil para muchos objetivos como por ejemplo curaciones, hechicería y magia de amor. Los espiritistas no son comunes en el grupo de los shuar, lo cual no es sorprendente teniendo en cuenta el cómo perciben y evitan a los espíritus de los muertos (Taylor 1993:192).

La magia de amor es usada frecuentemente entre los shuar. El amor, el romance, los celos, y la infidelidad son, y probablemente siempre han sido, cuestiones de gran importancia en la cultura shuar (Harner 1972, Karsten 1935). Una de las herramientas 'tradicionales', que probablemente tiene origen en las prácticas chamánicas de los canelos-quichua y que el chamán lleva en su avío de conocimiento, es la técnica de 'soplar' sobre una cosa y de esa manera inducir 'el poder del amor'. Cuando un objeto (ropa, jabón, perfume etc.) ha sido 'soplado' se entrega a una persona y ésta se enamorará intensivamente. Actualmente, es común soplar una fotografía del amado y de tal manera hacer que se enamore de uno.

Sin embargo, la manipulación de sentimientos también tiene efectos negativos: El enamoramiento no dura mucho tiempo y una vez acabado, el enamorado entenderá que los sentimientos dulces que sentía no eran naturales, sino que creados por medios chamánicos. Esta comprensión es amargante y crea sentimientos de traición y rabia. La separación es muchas veces el resultado de las discusiones y conflictos que siguen a tal práctica. La opinión expresada en contextos más formales es que es inmoral actuar y pedir

servicios de tal tipo de 'curaciones'. Sin embargo, en la práctica casi todos tratan de manipular al sexo opuesto, y los chamanes lo hacen de muy buen agrado recibiendo dinero por ello.

Por la misma razón la predicción a través de cartas tarot comienza a aumentar en popularidad. Es usada como una técnica para saber si la pareja es fiel y si hay o no magia involucrada. No es sorprendente que las conclusiones de los adivinos frecuentemente son que sí la hay. Mi cuñada menor, Estela, y yo fuimos a visitar a una mujer en la capital de la provincia porque Estela había oído rumores de que era buena en adivinar la suerte y curar. La mujer nos contó que nuestros esposos eran afectados por mujeres que querían casarse con ellos y nos ofreció una curación. Necesitaba fotos de nuestros esposos y 200 000 sucres de cada una. Nosotras no lo aceptamos porque la suma, equivalente a 50 dólares, nos pareció excesiva.

Actualmente, la movilidad de la gente es mayor y por lo tanto entran en contacto con otros tipos de prácticas y técnicas mágicas. A una de mis cuñadas, Luzmila, que vivió en la costa durante un par de años, le había contado una mujer que si el marido es violento o agresivo, mezclando la propia orina y la sangre de la menstruación o la secreción vaginal en un brebaje y dándoselo al marido para que lo beba, el efecto es que éste se 'amansaría'. Si un esposo bebe demasiado alcohol uno puede usar el cordón umbilical del primer hijo y ponerlo en una botella de licor por unos días y luego colarlo. Después de beber el licor, el esposo supuestamente no volverá a beber alcohol nunca más. Eramos cuatro o cinco mujeres las que estábamos escuchando y a todas nos causaba risa el oír estos triques de la costa. Noté, sin embargo, que las otras parecían dudar. Cuando pregunté si la razón de la aversión del esposo al alcohol era el mal sabor de la 'medicina', todos se rieron aún más.

Este es un ejemplo, entre varios, de cuando una opinión 'doble' hacia la magia es expresada. A través de la risa se comunica que no se toma la cosa en serio. Aparentemente, existe una actitud sospechosa ante la magia, pero, sin embargo, puede ser usada, "por si acaso funciona". No se pierde nada probar esta magia extraña, aunque uno tenga dudas de su eficacia.

Chamanismo 'moderno' y 'tradicional'

Entre los shuar de hoy existen los chamanes que podríamos clasificar como 'tradicionales' y los que se podrían llamar 'modernos'. El trabajo del chamán 'moderno' no se puede, en la mayoría de los casos, categorizar como chamanismo en el sentido antropológico común, ya que no practican sus tratamientos curativos en un estado de trance, que según por ejemplo Mircea Eliade (1964:264), es un prerequisite para poder ser definido como chamán. Estos chamanes, en general, prefieren curar a través de 'limpias' con, por ejemplo, huevos, velas, cobayos, fuego, símbolos cristianos y hierbas. El chamán 'tradicional' shuar, por otro lado, trabaja en trance, inducido por el ayahuasca⁴ y tabaco (*nicotiana rustica*), y no usa remedios a base de hierbas (Harner 1972:155), sino que cura chupando los tsentsak malévolos que han sido enviados por un chamán enemigo y han penetrado al cuerpo del paciente. Por esto se podría argumentar que sería más conveniente llamarlos curanderos a los chamanes 'modernos', que también es lo que ellos se llaman a sí mismos.⁵

⁴ Entre los shuar, una bebida enteógena hecha de varias subespecies de *banisteropsis*.

⁵ Los chamanes se preocupan mucho de no ser asociados con la hechicería. Por eso, 'naturista' es la etiqueta más popular entre

Por otra parte, la antigua clasificación que hace diferencia entre distintos tipos de especialistas espirituales como ‘chamanes’, ‘curanderos’, ‘médiums espiritistas’, etc. no es del todo provechosa. El chamanismo no existe en una forma coherente y consistente (Atkinson 1992:308), especialmente no hoy, cuando las prácticas están mezcladas en alto grado. Además, un chamán ‘tradicional’ puede, si no tiene acceso a ayahuasca, curar sin estar en trance y en tiempos antiguos había un tipo de *uwishín* (chamán) llamado *banku*, quien podía ser poseído por los espíritus de los muertos (Harner 1972). También se podría argumentar que el chamán es poseído por sus *tsentsak*, los cuales viven en su cuerpo. Por eso, en vez de tratar de separar diferentes tipos de especialistas espirituales, es preferible hablar de una pluralidad de chamanismos (Holmberg 1983:153). Yo voy, por lo tanto, a denominar a estos curanderos ‘chamanes modernos’.

Los ‘chamanes modernos’ trabajan más que todo en público y tienen clínicas en o cerca de centros urbanos, mientras que los ‘chamanes tradicionales’, por lo general, practican en privado entre sus familiares y no son conocidos públicamente como tales. Pero este tipo de chamanes ‘escondidos’ pocas veces permanece en un estado secreto. Los aprendices de chamanismo siempre procuran esconder su estado de tales ante los de afuera, especialmente de los chamanes fuertes que les pueden hacer daño. En cuanto el chamán crece en poder y con el paso del tiempo, éste se mueve hacia un estado de menos ‘escondido’, aunque existen chamanes que eligen permanecer ‘escondidos’ por toda su vida para evitar

estos ‘chamanes modernos’, que denota que sólo usan métodos ‘naturales’ y no brujería.

conflictos.⁶ El 'chamán local' que tiene una reputación local pero que no recibe pacientes públicamente, está en un nivel intermedio de estos dos extremos.

Estas diferentes prácticas pueden ser vistas como imágenes de tiempo y transformación. Antiguamente sólo existían chamanes 'locales' y 'escondidos'. El 'chamán público' es un fenómeno moderno (Harner 1972, Karsten 1935).

Los chamanes que curan con métodos 'tradicionales' también pueden ser 'públicos', es decir que reciben clientes que no forman parte de su familia, al contrario de los 'chamanes escondidos'.⁷

Tampoco es seguro que los 'chamanes modernos' sean 'públicos', aunque no he encontrado casos de 'chamanes modernos' que sean 'escondidos', lo cual no es sorprendente: Un rasgo del modernismo es justamente ser público.

El uso de técnicas 'modernas' de chamanismo y de magia pueden ser consideradas como una adaptación a la demanda de los clientes. Los shuar sufren de aflicciones mágicas y por lo tanto requieren chamanes que puedan controlar esas técnicas. También permite que el chamán pueda recibir clientes mestizos en un contexto más y más multicultural y modernizado.

Los chamanes shuar cobran por curaciones y brujerías. Sin embargo, esto no es un fenómeno nuevo sino una

⁶ Estos 'chamanes escondidos' no deben ser confundidos con los que Michael Brown (1978) llama 'chamanes escondidos' entre los aguaruna, los cuales son hechiceros.

⁷ Relacionado al sistema de parentesco cognaticio, 'formar parte de la familia' es más una cuestión contextual de preferencia personal que una clasificación absoluta.

modificación de las prácticas 'tradicionales'. Según Harner, durante 1956-57, cuando hizo su trabajo de campo, un chamán "tenía que ser pagado" por una sesión curativa. El pago podría consistir en una escopeta o un perro cazador (1972:163). Hoy en día, cuando se visita a un chamán 'público', se negocia sobre el costo antes de que comience la curación, mientras que a un 'escondido' se le pregunta cuánto quiere en retribución después de la curación. El chamán responderá probablemente diciendo "no, no quiero nada" o "deme lo que pueda". Sin embargo esto no significa que el tratamiento sea gratuito. El paciente le debe dar algo que esté en correspondencia con la gravedad de la enfermedad, el tiempo que ha durado el tratamiento y dependiendo del tipo de relación que tenga con el chamán. En general, cuanto más cercano es el parentesco, menos necesita pagar, pero la situación económica del paciente y la relación prospectiva con el chamán también son factores importantes para decidir un precio.

Uno de mis cuñados, Olmedo, es un ejemplo de un chamán 'moderno' y 'público'. Es militar y trabajó en una ciudad en la montaña muchos años, a pesar de que su esposa y sus doce hijos siguieron viviendo en Sucúa. Además de su trabajo como militar, cura gente y a precios bastante altos. Un domingo por la mañana mi esposo y yo íbamos al mercado semanal en la ciudad más cercana y nos encontramos con Olmedo. El me contó que es curandero: "Pero no un chamán, hechicero, ni espiritista". Usa atributos católicos, por ejemplo cruces y oraciones, pero dice que no siempre cree en lo que hace, pero igual funciona. "Soy un materialista", dice. Es autodidacta y cuando le pregunto cómo sabe curar me responde que no sabe, que le viene "como un instinto". Olmedo dice que puede hablar con las plantas y los animales: "Si uno escucha cuidadosamente", dice, "se pueden oír hablar a todos los seres". También dice que existen muchas

enfermedades que la medicina occidental no puede curar: “Enfermedades del día; de la noche; del oro; del arco iris; y del aire”.⁸

Este caso demuestra que la práctica del ‘chamanismo moderno’ da lugar a innovaciones personales y a una posibilidad de practicar el chamanismo hasta por aquellos que no pueden o no quieren ser uwishín. No obstante esto, la mayoría de los chamanes ‘modernos’ tienen una forma de entrenamiento chamánico ‘tradicional’ en su experiencia, y recientemente han comenzado a incorporar técnicas ‘no tradicionales’.

Un ejemplo de un uwishín ‘tradicional’ y ‘escondido’ es mi cuñado mayor, Carlos. Me curó hace cinco años atrás y en ese momento sólo había comenzado a aprender, decía. Ahora (1998) me cuenta que ha estudiado mucho y que se ha vuelto más poderoso. También ha comenzado a estudiar magia a través de libros y dice que la magia es mucho más fuerte que el chamanismo. Este ejemplo ilustra un proceso de poder acumulado y la incorporación de la ‘magia’, y por lo tanto un movimiento hacia lo menos ‘tradicional’. Carlos también se ha hecho público como chamán ante sus parientes políticos, donde vive, por lo que hoy en día es más bien ‘local’ que ‘escondido’. Y quién sabe, si un día pueda llegar a abrir una clínica y ser ‘público’.

Los shuar mismos no hacen distinción explícita entre chamanes ‘modernos’ y ‘tradicionales’, aunque es, según mi experiencia, más común llamar a los chamanes ‘modernos’ ‘brujos mentirosos’. Se opina frecuentemente que estos chamanes no tienen poderes espirituales o que si los tienen los usan para hacer mal en lugar de curar y que manipulan y mienten para ganar

⁸ La única enfermedad sobre la cual he oído hablar anteriormente es la llamada mal aire, que es un fenómeno pan-andino.

dinero. En el polo opuesto están los uwishín 'tradicionales', los 'brujos de lo antiguo', que son considerados muy poderosos, pero no necesariamente más honestos. Es común oír decir que todos los chamanes son mentirosos y que tratan de manipular a la gente para ganar dinero o cosas, aunque esto no les impide acudir a un chamán cuando lo necesiten.

A pesar de que la magia es un elemento más y más común en los ritos chamánicos, algunos ritos de curaciones entre los shuar del valle Upano parecen estar intactos a través del tiempo y los profundos cambios culturales, sociales, políticos y económicos por los cuales ha pasado la sociedad shuar en los últimos cien años debido a la colonización y a la misionización. Comparando con las descripciones de Rafael Karsten (1935:413-18) vemos que las curaciones son practicadas en casi exactamente la misma forma hoy como en aquel tiempo.⁹

Por lo tanto, hoy día se pueden encontrar prácticas 'tradicionales' y 'modernas' simultáneamente, incluso practicadas por el mismo chamán. Un ejemplo es el uso de tabaco y cigarrillos. 'Tradicionalmente', sólo las hojas de tabaco molidas en agua son usadas en sesiones curativas. Esta agua de tabaco es ingerida a través de la nariz del chamán y soplada en el cuerpo del paciente. El chamán 'moderno' utiliza el humo de cigarrillos

⁹ Karsten fue acusado por Matthew Stirling (1938:IX) y Harner (1972:2) por usar información poco fiable en su obra *Head-hunters of Western Amazonas* (1935). La cultura shuar es, sin embargo, altamente heterogénea, y los tres investigadores trabajaban en diferentes áreas shuar. Por la idea preconcebida por ellos de que todas las culturas son homogéneas, insistieron en que su propia descripción era la verdadera y que las de los otros eran malinterpretaciones. Karsten fue equívocamente acusado de ser incorrecto, cuando más bien eran las opiniones y vidas de los informantes consultados por Karsten, Stirling y Harner que variaban.

comerciales para hacer limpias. Algunos chamanes, sin embargo, utilizan el agua de tabaco para ingestión y el humo de cigarrillos para soplar.

¿Qué es tradicional?

No defino 'tradicional' y 'moderno', ni 'escondido' y 'público' como términos absolutos, sino más bien como construcciones contrastantes que tienen poca relación histórica. A pesar de la ola postmoderna que ha tocado a la antropología, los términos 'moderno' y 'tradicional' se usan frecuentemente como si realmente existieran como fenómenos objetivos, tal vez especialmente por aquellos que escriben sobre chamanismo y sin ninguna duda por los chamanes mismos. Lo 'tradicional' y lo 'moderno' en el chamanismo shuar no son, sin embargo, siempre fáciles de definir. Las herramientas chamánicas consideradas 'tradicionales' pueden, cuando son estudiadas más de cerca, verse que son incorporaciones 'modernas'.

Lo que se define como chamanismo shuar 'tradicional' es, en realidad, una mezcla de técnicas shuar y otras prácticas, especialmente obtenidas de los vecinos canelos-quichua, los cuales son considerados por los shuar como grandes chamanes (Harner 1972:15). Así tanto miembros de mi familia como chamanes que no fueran de la misma, toman el chamanismo de los canelos-quichua como si fuese un ideal. Una parte de la explicación tiene que ver con que todo lo que viene de afuera es considerado de gran valor (Harner 1972:15; Taylor 1981:219). Los chamanes canelos-quichua (o alamas, como los llaman los shuar) son considerados más fuertes que los chamanes shuar en cuanto a

curaciones y brujería y sus técnicas chamánicas son consideradas superiores a sus propios métodos.¹⁰

Un ejemplo de eso es mi iniciación al chamanismo. En diciembre del 1993, me vi en la situación en que debía tragar la saliva de mi tutor (que además es mi cuñado), la cual contiene los tsentsak. Mi malestar era grande porque la ingestión del ayahuasca siempre me ha producido náuseas y pensé que el ingerir la saliva me haría vomitar inmediatamente. Me sentía avergonzada por mis sentimientos y no los revelé a nadie, pero mi tutor parecía estar consciente de la situación: Cuando era el momento de inducir los tsentsak en mi cuerpo, él los sopló en mi cabeza, manos y pecho, con la explicación de que “así es como lo hacen los alamas”. Otro chamán shuar llamado Kukushi, me dijo que había recibido sus poderes mágicos de un chamán canelos-quichua a través de soplos. Kukushi (ya fallecido) fue considerado un chamán de alto rango por sus habilidades curativas. El sueño de todo chamán shuar es poder viajar al territorio de los canelos-quichua y recibir allí poderes de un chamán (Harner 1972). Un aspecto negativo, por otra parte, es que los tsentsak recibidos a través de soplos dejan el cuerpo del aprendiz con más facilidad que si hubieran sido recibidos a través de la saliva: Si los tsentsak han sido recibidos ‘en aire’, puede ser suficiente “tropezar y caerse para que los tsentsak se vayan”, como afirmara mi tutor.

Algo similar aconteció cuando estaba preocupada porque nadie me enseñaba las canciones chamánicas, los *anent*, que son una parte esencial del rito curativo. Mi cuñado lo discutió con mis suegros y llegó a la conclusión de que “no es necesario saber las palabras. Se puede silbar. Los alamas no cantan palabras, sólo las silban. Es verdad, ¿no?”, le preguntó a sus padres y ellos

¹⁰ La razón es probablemente que los canelos-quichua son los únicos vecinos no-jívaro con quienes los shuar han tenido un contacto extenso.

asintieron. Así fue decidido que yo no necesitaba aprender las canciones chamánicas. Y aquí, nuevamente, se da que una técnica chamánica canelos-quichua sea un buen sustituto a las prácticas shuar. Mi vecino Kukushi, que había recibido sus poderes de los canelos-quichua, tampoco cantaba durante las curaciones.

El 'chamanismo tradicional shuar' es, por lo tanto, una mezcla, y probablemente siempre lo haya sido. Un ejemplo es el uso del trago de caña en las sesiones curativas.¹¹ Algunos chamanes 'modernos' que no beben el ayahuasca, utilizan el trago de caña para emborracharse y de esa manera entrar en un estado de conciencia alterada.¹² También lo utilizan para soplar sobre el cuerpo del paciente y así limpiarlo y curarlo, aunque a veces utilizan agua de colonia en lugar del trago de caña. Los chamanes 'tradicionales', por otra parte, no usan alcohol para entrar en contacto con los espíritus, aunque pueden beber uno o dos tragos para sacarle el gusto amargo al ayahuasca y para soplar el cuerpo del paciente con el fin de limpiarlo. No podemos saber cuándo se introdujo este método, pero sabemos que el alcohol no existía en Latinoamérica antes de la colonización 'blanca'. Por lo tanto, soplar con alcohol no puede ser una práctica precolonial pero, sin embargo, es considerada una costumbre 'tradicional'.

Otro ejemplo del mismo fenómeno es la posibilidad de los chamanes de acumular *kwit* (objetos de valor que hoy en día también incluyen el dinero). Esto no es un

¹¹ Esta práctica también fue descrita por Stephanie Kane en cuanto a los chamanes emberá de Panamá (1994: 99).

¹² Por lo tanto, se puede considerar que también algunos de los 'chamanes modernos' trabajan en trance, lo cual fortalece el argumento de la dificultad de separar entre diferentes tipos de chamanismos.

fenómeno reciente pero lo puede haber sido cien o doscientos años atrás. Aunque la acumulación de riqueza (o por lo menos el procurar) por los chamanes, es considerada 'tradicional' hoy en día, puede haber sido 'moderna' en un tiempo anterior. El problema es que no podemos saber de eso, como no hay fuentes etnográficas sobre las opiniones de la gente shuar antes de Karsten (1921).

Actualmente, el chamanismo 'tradicional' prevalece junto con el chamanismo 'moderno', pero no es necesariamente productivo procurar separar estas construcciones. Cuando las técnicas mestizas - la magia - son usadas por los shuar son adaptadas a la percepción 'tradicional' del poder espiritual lo cual hace que su esencia cambie: La magia es 'tradicionalizada' y encarnada. En la actualidad, un chamán shuar puede dar poderes mágicos a su discípulo a través de la saliva y el aliento, los cuales son introducidos en el cuerpo, despertados y puestos en función a través de visiones de ayahuasca, jugo de tabaco y canciones, del mismo modo como los tsentsak. La magia se convierte en un aliado y compañero - un tipo de ayudante espiritual - para el chamán al igual que los tsentsak. En un 'contexto mestizo', sin embargo, el poder mágico es externo al cuerpo y se aproxima a través de rituales en formas mecánicas, o sea que el ritual tiene efecto cuando actúa independientemente del poder del actor.

Estas prácticas chamánicas 'no tradicionales' son importantes para la competencia entre chamanes. Como el entrenamiento chamánico es más y más frecuente entre los shuar y como la situación económica se endurece, la competencia entre chamanes aumenta. Un chamán que sabe únicamente chamanismo 'tradicional' pronto perderá en la competencia con los demás. Como ya ha sido mencionado, se considera necesario tener poderes chamánicos para curar enfermedades inducidas chamánicamente y poderes

mágicos para curar enfermedades o aflicciones causadas por medios mágicos. Los poderes mágicos son considerados más 'fuertes' que los tsentsak, posiblemente porque son de afuera. Por lo tanto es más y más importante aprender, no sólo las prácticas chamánicas 'tradicionales', sino también la magia mestiza.

Comentarios concluyentes

En un contexto de modernización, no solamente los métodos, sino también el rol del chamán está alterado. En las pequeñas ciudades de la selva la competencia entre chamanes es más grande que en el campo, puesto que muchos abren sus 'clínicas' en la ciudad para que sus clientes las puedan encontrar fácilmente. No sólo los shuar, sino también los mestizos, vienen a las clínicas en búsqueda de cura. Muchos chamanes shuar tienen buena reputación como curanderos entre la población mestiza, a pesar de que los mestizos les temen y de que existe un cierto escepticismo entre ellos ante la brujería en general. Tanto las técnicas 'tradicionales' (chamanismo) y 'modernos' (magia) como los clientes 'tradicionales' (shuar) y 'modernos' (mestizos) están mezclados. Los shuar visitan a los magos mestizos y los mestizos visitan a los chamanes shuar.

Una diferencia es que nunca he visto magos mestizos utilizando técnicas chamánicas shuar, lo cual se explica, probablemente, por el más alto estatus que tiene la magia mestiza.

A pesar de que los chamanes eran figuras importantes en la sociedad de ayer, nunca fueron líderes en un sentido estricto. Los shuar nunca han tenido líderes formales, sólo kakaram (personas poderosas/fuertes), unta (viejos/grandes) y uwishín (chamanes). Los

kakaram, quienes eran guerreros, recibían su poder del éxito en peleas y de la reducción de cabezas. Los unta en cambio ganaban poder con la edad y el poder de los uwishín venía por el miedo de la población a la brujería y/o el deseo de mantener una buena relación con el curandero para poder seguir recibiendo curaciones.

Las razones del aumento del número de chamanes entre los shuar pueden, como ha sido mencionado, ser varias: Se puede ver como a) un refuerzo de la identidad shuar; b) una respuesta a una situación económica más dura; c) un efecto del aumento de las prácticas de venganza con la ayuda de violencia metafísica en lugar de física; o d) un efecto del aumento de la distribución desigual de la riqueza que a su vez aumenta la envidia y las acusaciones de brujería.

Actualmente, la acumulación de riqueza es considerada un fenómeno 'tradicional' dentro del chamanismo shuar (Harner 1972), pero puede haber sido 'moderno' en otros tiempos. Del mismo modo, el crecimiento del número de chamanes, considerado un fenómeno 'moderno', resultado del colonialismo y de los cambios de las condiciones de vida, puede ser el efecto de un proceso histórico. La frecuencia de la actividad chamánica probablemente oscila con el tiempo, pero cuando la gente hoy opina que existen más chamanes que anteriormente, comparan con la situación de los años 1930-40 en adelante. Es probable que el chamanismo shuar en ese momento haya sufrido una declinación debida a las acciones misioneras.

No quisiera llevar mi razonamiento a tal punto de tener que decir que el 'chamanismo ayahuasquero' no es una práctica indígena, o sea que no se haya transmitido de los indígenas amazónicos a los mestizos, sino lo contrario. Peter Gow propone que el rito chamánico ayahuasquero hace, en parte, una parodia de la misa católica y que puede haber sido desarrollada alrededor

de las misiones católicas en los siglos XVI-XVII. El chamanismo amazónico, según Gow, es por último un invento mestizo (1994:334). Esta hipótesis es bastante especulativa y Gow no argumenta convincentemente.

Es posible que algunos ritos chamánicos hagan parodia de la misa católica, al igual que algunas misas católicas hacen una parodia de los métodos chamánicos en la región de los shuar. Un ejemplo de lo último es “la misa shuar” de los salesianos (misioneros de una orden católica). Allí el cura ‘sopla’ el aire y dice: “iwianch wutei” (‘devil’ go away), algo que realmente es una parodia del ritual chamánico.

Sin embargo, no hay ninguna evidencia de que los rituales chamánicos tienen su origen en la liturgia católica, tampoco de que la misa católica sea una derivación de los ritos chamánicos. Es posible que la práctica ayahuasquera haya comenzado a ser usada un par de siglos atrás y que haya sido dispersada y convertida en una práctica ‘tradicional’ shuar, pero este razonamiento no es muy plausible. Si así fuera: ¿cómo y de dónde aprendieron los colonialistas a usar el ayahuasca? Karsten describe el ‘chamanismo ayahuasquero’ entre los shuar no cristianizados en el comienzo de este siglo (1935:413), lo que fortalece el argumento de que el uso del ayahuasca entre los shuar no tiene origen misionero ni mestizo.

Lo que sí es seguro es que durante la dominación colonial, una ‘alianza sincrética’ entre el chamanismo amazónico y el catolicismo fue forjada en las misiones (Chaumeil 1992:255:101), y que este chamanismo ‘moderno’, descrito anteriormente, siga un proceso de renovación y renacimiento (*ibid.*102). Hasta se podría llegar a decir que con el colonialismo y la comercialización, la práctica del chamanismo ha ganado en poder (Taussig 1987:267). En este sentido se podría

decir que el chamanismo actual es un resultado del modernismo (Englund 1996:272).

Referencias

Antun Tsamaraint, Raquel Y., and Victor Hilario Chiriap Inchit, 1991, *Tséntsak: La experiencia chamánica en el pueblo shuar*. Quito, Ecuador. [Bomboiza, Ecuador]: Ediciones ABYA-YALA; Instituto Normal Bilingue Intercultural Shuar-Bomboiza.

Atkinson, Jane Monnig, 1992, Shamanisms Today. En *Annual Review of Anthropology* 21.

Brown, Michael F., 1978, From the Hero's Bones: Three Aguaruna Hallucinogenes and their uses. En *The Nature and Status of Ethnobotany*. R.I. Ford (ed): Museum of Anthropology, University of Michigan.

Brown, Michael F., 1986, *Tsewa's Gift: Magic and meaning in an Amazonian Society*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Chaumeil, Jean-Pierre, 1992, *Varieties of Amazonian Shamanism*. Diogenes (158).

Douglas, Mary, 1970, Introduction. En *Witchcraft: confessions & accusations*. M. Douglas (ed.). Pp.387 s. London: Tavistock.

Eliade, Mircea, 1964, *Shamanism: Archaic techniques of Ecstasy*. London: Routledge and Kegan Paul.

Englund, Harri, 1996, Witchcraft, Modernity, and the Person: The Morality of Accumulation in Central Malawi. En *Critique of Anthropology* 16(3).

Foster, George, 1972, The Anatomy of Envy: A Study of Symbolic Behaviour. In *Current Anthropology* 13.

Gow, Peter, 1994, River People: Shamanism and History in Western Amazonia. En *Shamanism, History, and the State*. N.

Thomas, Humphrey, C. (eds.). Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Harner, Michael, 1972, *The Jivaro, people of the sacred waterfalls*. Berkeley: University of California Press.

Harner, Michael, 1978, *Shuar: Pueblo de las Cascadas Sagradas*. Quito: Ediciones 'Mundo Shuar'.

Holmberg, D. 1983, Shamanic Soundings: Femaleness in the Tamang Ritual Structure. En *Signs: Journal of Women, Culture, and Society* 9(1).

Kane, Stephanie C., 1994, *The Phantom Gringo Boat: Shamanic Discourse and Development in Panama*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Karsten, Rafael, 1921, *Bland indianer i Ecuadors urskogar I & II*. Helsingfors: Söderström och Co. Förlagsaktiebolag.

Karsten, Rafael, 1935, *The Head-hunters of Western Amazonas: the life and culture of the Jibaro Indians of eastern Ecuador and Peru*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum.

Santos Granero, Fernando, 1986, Power, Ideology, and the Ritual of Production in Lowland South America. En *Man* 21(4).

Taussig, Michael T., 1987, *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing*. Chicago: Univ. Chicago Press.

Taylor, Anne-Christine, 1981, God-Wealth: The Achuar and the Missions. En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. N.E. Whitten, (ed.) Urbana: univ. of Ill. P.

Taylor, Anne-Christine, 1993, Remembering to forget: Identity, Mourning and Memory among the Jivaro. En *Man* 28(4).